

Hablemos de

Historia^{nº2}

CUESTIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS DE LA HISTORIA

TERCERA ÉPOCA | AÑO 2 | Nº 2



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ENTRE RÍOS
Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales

Hablemos de
Historia^{nº2}

TERCERA ÉPOCA | AÑO 2 | N° 2

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ENTRE RÍOS
FACULTAD DE HUMANIDADES, ARTES Y CIENCIAS SOCIALES



Revista Hablemos de Historia

Tercera época

Año 2, N° 2

Enero - Junio 2024

ISSN-L 1666-5414



“Episodios de la vida de San Francisco. La predicación al sultán”

Fresco de Coppo di Marcovaldo, 1243, en Santa Croce, capilla Bardi, Florencia, imagen publicada en Le Goff, J. (2014)
San Francisco de Asís, Madrid, Ankhel

EL CONTENIDO Y LA FORMA DE LOS ARTÍCULOS SON EXCLUSIVA RESPONSABILIDAD DE SUS AUTORES Y NO COMPROMETEN NECESARIAMENTE LA OPINIÓN DE LA REVISTA.

Dirección

Griselda Elisa Pressel

Comité editorial

Darío Velázquez

Maximiliano Camarda

Pablo Quintana

Diego Olivera

Gisela Correa

Ana Bella Perez Campos

Traductor de Inglés

Edmundo Eric Bellmann Eguiguren

Comité Asesor

Griselda Liliana De Paoli

Universidad Autónoma de Entre Ríos

Ex Directora de la Revista Hablemos de Historia

Nidia Areces

Universidad Nacional de Rosario

Carlos Barros

Universidad de Santiago de Compostela

Darío Barrera

Universidad Nacional de Rosario/ CONICET

Juan Andrés Bresciano

Universidad de la República

Juan Carlos Piora

Universidad Adventista del Plata

Amelia Galetti

Universidad Autónoma de Entre Ríos.

Ex directora de la Revista Hablemos de Historia

Gonzalo Pasamar

Universidad de Zaragoza

Fabián José Herrero

Universidad Autónoma de Entre Ríos/ CONICET

Sonia Rosa Tedeschi

Universidad Nacional del Litoral/ CONICET

Diseño y diagramación

Gisela N. Arola

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ENTRE RÍOS
FACULTAD DE HUMANIDADES, ARTES Y CIENCIAS SOCIALES**

Decana

Mg. María Gracia Benedetti

Vice decano

Lic. Daniel Richar

Secretario de Investigación y posgrado

Esp. Javier Ríos

Coordinador de la Carrera de Historia

Dr. Darío Velázquez

Este nuevo encuentro entre quienes compartimos el encanto de una de las expresiones más humanas de la creación, la historiografía, celebramos el poder acercarnos a una serie de producciones que nos invitan a ir descubriendo, cual partes de un mosaico de piezas lejanas, pero a su vez tan cercanas, de nuestro transitar humano en un mundo donde no somos los únicos componentes y compositores. La sociedad, el entorno, el diálogo, entre las partes y el todo configuran una trama que va delineando realidades donde las huellas del pasado son su cimiento. La escritura de ese caminar de la humanidad en su diversidad se refleja en el arte de la Historiografía, en el arte de escribir Historia, no como retazos sueltos sino como ventanas comunicantes entre el ayer y el hoy a través de las cuáles establecemos vínculos dinámicos de diversos aspectos del pasado y el presente. Este desafío, desde una humilde escala, es el que nos proponemos en la presentación de este segundo número de la Tercera Época de la Revista Hablemos de Historia como equipo editorial.

En el inicio, integrando el apartado teórico-metodológico, Amelia Galetti en “Paraná y su cultura histórica. Realidad e imaginario ¿Qué sabemos del pasado?”, nos invita a transitar en un recorrido auto referencial generacional, como ella lo denomina, a manera de atalaya para discurrir sobre la cultura histórica. Esta categoría teórica nos acerca a vincular diversos campos como los discursos, las memorias, los afectos, las representaciones del pasado tamizados por interpretaciones desde las escuelas y corrientes historiográficas; pero también, en un estrato más profundo, en la aprensión que realiza una comunidad de su devenir histórico. En el proceso pugnan narrativas diversas, lo memorable y los olvidos, los afectos que van configurando la identidad de una sociedad. La cultura histórica y la metahistoria, como forma de conciencia histórica, son las claves propuestas por la autora para pensar y reflexionar sobre el papel que cabe a los historiadores en la escena pública y el compromiso social de divulgar los resultados de las investigaciones fuera de los pasillos académicos, que favorezcan el ejercicio de la comprensión de la urdimbre gestada en el ayer, presente en el hoy y base del futuro de una comunidad.

Continuando con la sección y la línea que busca bucear en las dinámicas relacionales constitutivas de la sociedad, el trabajo de Carlos Iglesias y Leonel Cescut “Arte, ciencia y educación. Aportes de la teoría de Niklas Luhmann para pensar la enseñanza de las ciencias sociales” invita a reflexionar el complejo entramado de los sistemas y subsistemas sociales; las vinculaciones entre los sistemas y el entorno. La comunicación es la clave en las relaciones que hacen a la esencia de cada sistema y que configuran “irritaciones” al conectarse con otros sistemas. El modelo de la teoría luhmaniana, a criterio de los autores, abre la posibilidad de abordar “... la compleja relación entre sistemas autorreferenciales —arte y ciencia— y las “irritaciones / ruidos” que estos producen en la educación y en la enseñanza de/en las ciencias sociales.” Un desafío que da inicio a profundas cavilaciones del funcionamiento sistémico de la sociedad, en especial del sistema educativo en cuyo escenario propugnan la pedagogía como ciencia que fundamenta la esencia del sistema y sus funciones produciendo herramientas que neutralicen los ruidos que producen

el entorno.

En una segunda sección dedicada al dossier, la invitación se centra en el mundo de la “Historia de las religiones y del hecho religioso en las sociedades tardoantiguas y medievales.” La introducción a cargo de Héctor Francisco nos advierte sobre la complejidad del tema que atraviesan los trabajos desde distintos abordajes: la Religión. Dicho concepto encierra un derrotero que debe ser entendido contextualmente en la época, la sociedad en la cual se pretende aplicar para no caer en anacronismos que distorsionan el sentido del uso en cada tiempo y espacio a estudiar. Al igual que las sociedades, los conceptos cargan contenidos elaborados por cada sociedad y forman parte de una visión del mundo que contiene tintes identitarios; lo que no implica que, al interior, la aceptación a las normativas explícitas o tácitas encuentren una recepción uniforme. Son fruto de tensiones, pugnas, negociaciones de distintos grupos de individuos de una comunidad que van configurando realidades particulares con respectos a otras. Más allá de las advertencias Francisco asiente que el concepto es pertinente, operativo e imprescindible para el estudio de diversos aspectos de las sociedades premodernas. Componen el cuerpo del dossier cuatro artículos precedidos de sus presentaciones y particularidades de María de la Paz Estevez, Graciela Gómez Aso, Natalia Jakubecki y Mariano Splendido.

En la última sección contamos con la colaboración de Luis Enrique Moreno Banda quien nos acerca la reseña de “Alejandro Magno. Propuestas de estudio, investigación y reflexión” que, en calidad de editora, Leslie Lagos Aburto reúne trabajos de prestigiosos especialistas que abordan aspectos referidos sobre la figura del rey heleno en escritos literarios, historiográficos, su liderazgo y legado entre otros. En los comentarios de Moreno se resalta la importancia que van adquiriendo los estudios sobre el mundo antiguo y, en este caso en especial sobre Alejandro Magno, en Iberoamérica y en particular en América Latina.

Cerrando este número un apartado especial recuerda a un destacado investigador, traductor y docente que ha contribuido desde distintos espacios académicos de Europa y Argentina en la impronta de varias generaciones dedicadas a la literatura argentina, inglesa y la historia medieval: Arturo Firpo, recreado su itinerario por uno de sus discípulos, Pablo Quintana.

Deseando que refleje las trayectorias de quienes nos antecedieron en la propuesta editorial y apelando a develar ciertos intersticios que nos acercan a comprender parte del proceso de la historia colectiva del que formamos parte, invitamos a nuestros lectores a recorrer estas páginas agradeciendo a quienes aportaron sus investigaciones y nos permitieron compilarlas en este nuevo número.

CUESTIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

Paraná y su cultura histórica. Realidad e imaginario ¿Qué sabemos del pasado?

Amelia Galetti

FHAyCS/UADER.UCSF

Ex directora de la Rev Hablemos de Historia

Resumen

Desde la mirada auto-referencial de una generación, ensayamos una explicación de lo que se denomina el territorio de la cultura histórica. Es inquietante saber lo que ocurrió como asimismo rastrear sobre lo que la sociedad cree que ocurrió. El saber sobre el pasado local de la sociedad paranaense nos posibilita aproximarnos a explicar la relación entre el imaginario histórico y las pugnas políticas e ideológicas que se debaten en nuestro presente.

Palabras clave: Cultura histórica – Imaginario – Representaciones – Pugnas – Auto-referencial - Metaficción

Abstract

Beginning from a generation's self-referential standpoint, we attempt to explain what has been referred to as historical culture's territory. It is unsettling to know what actually happened as much as it is to find out society's beliefs about what happened. Our knowledge about the local past of Paraná's society allows us to propose a possible explanation of the relationship between historical imaginary, and the political and ideological struggles that are currently taking place.

Key words: historical culture – imaginariium – representations – struggles – self-referential – metafiction.

El umbral

¿Cómo no interesarnos e inquietarnos por el pasado, si vamos siendo continuamente pasado? Un interrogante que a los historiadores nos desafía a intentar otras formas de acercarnos a la sociedad. No sólo a través de una narrativa densa y tradicional de sucesión de acontecimientos, sino a través de una explicación problemática. Una historia más cercana a las pugnas y preguntas del presente. Este interrogante útil como umbral para reflexionar sobre los vacíos, silencios y tabúes de nuestra sociedad. Un umbral que nos da paso a introducirnos en la cultura histórica de los paranaenses.

El horizonte de la Historia

En este horizonte inagotable y complejo de la historia, en el que constantemente se van incorporando nuevos campos, enfoques y problemas, como asimismo la historia viene incorporando renovados vínculos con otras ciencias que, a la vez de complejizar el conocimiento del pasado, hacen posible rastrear con otras miradas el ir siendo de las sociedades en el tiempo.

Cómo no fascinarse con la historia cultural que indaga el universo de la fiesta, de la celebración, de la burla... Cómo no interesarnos por el esnobismo, las modas, el sentido de la belleza, la beffa, el lenguaje de los gestos, la cultura de los sueños (Burke, 2000).

Por su parte, el campo que nos abre la cultura política sobre la palabra como instrumento de combate, las fuerzas de poder, la resistencia de “los de abajo”, la cancelación del otro, el opositor, a través del destierro, la proscripción, la persecución, la muerte.

Los tantos mecanismos de la política como el fraude, los contubernios, la traición, la media palabra... La propaganda, prensa, opinión pública... El cuerpo... la salud y la enfermedad, las mentalidades colectivas y el universo cotidiano del hombre común. Lo que desciframos de las formas de la cultura escrita, una riqueza que traspasa lo aparente (Chartier, 2008). Como asimismo la historia del tiempo presente, los ámbitos de lo público y lo privado, el rol ciudadano y tantos otros temas que formaban parte de la historia residual.

También, y ello no es menos importante, estas ciencias nutren a la historia de nuevos aportes teóricos que enriquecen este campo del saber.

Estos últimos franquean, quizás, la categoría científica de la historia, que, si bien en el proceso de reconstrucción del pasado tiene una rigurosa metodología de investigación, la síntesis llega a ser un territorio de interpretaciones diversas. Puesto que la subjetividad del conocimiento histórico depende de cada historiador, de su paradigma de análisis, de sus lecturas, de su universo cultural, de su formación y de su propia mismidad a partir de la cual intenta explicar la otredad. La de otros, de otras coordenadas temporo-espaciales. La explicación del historiador navega en

un denso océano de testimonios, documentos, indicios y del modo de interrogarlos. Y de abordar como un inquisidor cada uno de ellos.

Así es como la Historia como reconstrucción del pasado puede ser considerada una meta-ficción historiográfica (Berezon Gorn, 1999). Vale decir una forma de literatura o narrativa en la que, entre la ficción y la realidad, hay una frontera quebradiza.

En la comunicación de la historia, como última etapa de la metodología de la investigación, el historiador juega en esa frontera. Esto es, un campo del saber que se rige por una metodología de investigación científica, si bien, más que en otra disciplina, entran en juego la hermenéutica, esa capacidad de interpretación que es tan diversa porque comparten la condición humana el sujeto de la historia y el sujeto historiador.

Y también, como hace tiempo dejó de ser la historia sólo con documentos y sin documentos no hay historia, hoy es trabajar con conjeturas, los supuestos, presunciones con amplios márgenes de explicación y de posibilidades interpretativas. Pero, además, como aspirar a la verdad, sólo nos podemos asomar con una importante dosis de humildad y honestidad a lo que podemos llamar una aproximación a aquello que ocurrió. En el conocimiento histórico todo es provisorio, relativo y perfectible. Debemos reconocer que tenemos más interrogantes que certezas en este horizonte tan complejo, así como interesa saber lo que ocurrió, cómo ocurrió y qué llevó a que eso ocurriera en palabras de Hanna Arendt, también, al historiador le interesa saber qué es lo que la sociedad cree que ocurrió. ¿Cuál y cómo es su imaginario? ¿Su mundo de representaciones sobre el pasado? ¿Qué es lo que recuerda y qué es aquello que olvida? Y aquí entramos en un territorio muy basto entre la memoria, las memorias, el siquismo colectivo, es decir, el universo de las mentalidades, las políticas de la historia, los soportes mediáticos, la historia enseñada y también los pocos jirones desvirtuados de la historiografía académica y antiacadémica que bajan a la sociedad.

Otros planos configuran también este espacio y ayudan a comprender el imaginario histórico, tales como la profusión de soportes mediáticos, redes sociales, afiches, textos escolares, los monumentos históricos, grafitis, murales, la ritualidad de los actos conmemorativos, los símbolos.

Todo un universo de representaciones, en general, inconexas y fragmentadas. Sí, debemos reconocer que en el nivel de aquellos diletantes y curiosos del pasado hay una presencia más o menos articulada del pasado.

Este corpus para nada uniforme, ni estático, más bien próximo a lo fáctico, muchas veces anecdótico y especialmente a lo emotivo es lo que se conoce como la cultura histórica de una sociedad.

Es todo el paisaje de saberes, de creencias, ideas, connotaciones y aquello que en palabras e

imágenes asociadas a una situación histórica se graban en nuestra memoria (White, 1998).

Ello es lo que podría configurar la conciencia histórica de una comunidad. Es un juego de recuerdos y olvidos repetidos, transmitidos de generación en generación, instalados y hasta muchos impuestos desde políticas determinadas de la historia. Como asimismo desde ese territorio liberado de los medios de comunicación.

Bien sabemos que las gestiones político-partidarias instalan ya sea manifiesta o solapadamente un relato del pasado.

La cultura histórica es un modo de apropiación del pasado con sólo aproximaciones, también equívocos y distorsiones. Es ese imaginario social que se conforma, fluye y circula como “las verdades” sobre el ir siendo de la sociedad en el tiempo.

Bien podemos decir que es la relación afectiva y efectiva que una sociedad mantiene con su pasado. Como campo de estudio puede ser más abarcadora que la historiografía, porque la cultura histórica implica rastrear los diferentes estratos y procesos de la conciencia histórica. Es decir, ver los medios por los que se difunde, las representaciones que divulga y la recepción que tiene en la sociedad. La recepción depende también de la carga emotiva que inspira el hecho histórico y la sensibilidad de quien lo asimila (Sánchez Marco, 2009).

Esa cultura histórica se instala con naturalidad arraigándose con errores, prejuicios inconscientes y muchas veces densos de emotividad.

La cultura histórica es la forma en la que una sociedad se relaciona con su pasado. Es una manera de construcción del pasado (Rusen, 2020).

Así, encontramos que hay muchas narrativas y enfoques que pugnan por imponerse socialmente. Y ello es interesante porque de esa pugna podemos entrever los dilemas que una sociedad tiene en el presente y poder descifrar sus problemáticas.

Ahora bien, la cultura histórica no es una representación de un proceso, de un continuo histórico, ni siquiera de un momento, por el contrario, es una representación hecha de imágenes sueltas, aisladas, fotos, fragmentos, de retazos de ese pasado. Es más, parafraseando al historiador español Santos Julia al referirse a la investigación histórica densa de temas recortados sin la dimensión de tiempo largo o coyuntural que llamaba las migajas de la historia, con más razón aquí, es una historia pulverizada.

Y así como en las últimas décadas se ha fragmentado la historiografía en Occidente, imaginemos, los tantos retazos sueltos que configuran lo que se llama cultura histórica.

Pensemos un momento en la representación histórica del caudillo en dos regiones de Argentina, en el NOA y el imaginario que sustenta la figura de Facundo Quiroga. Representa el jefe

popular, de masas y multitudes, “bárbaro” defensor de la tradición hispano-criolla, caudillo temerario en el combate y de una montonera de “copiangos”, Tigre de los Llanos por su fiereza en las guerras civiles. Por otra parte, el Litoral, con Francisco Ramírez, el imaginario difiere; si bien es el caudillo, representa una figura más distante de lo popular, si bien, comprometido con la República de Entre Ríos. Un imaginario asociado a faceta romántico-anecdótica de su muerte por salvar del cautiverio a la Delfina en manos de sus enemigos. Se lo imagina como el militar resistente a la hegemonía porteña y menos arraigado a la idiosincrasia popular gauchesca. Hay tantas representaciones históricas como comunidades.

Y detengámonos en esta fascinación por la historia que quizás lleva a un mayor consumo y demanda de historia, para pensar acerca de la cultura histórica de la sociedad paranaense. Sólo rastrear y proponer algunas líneas abiertas a la investigación porque esto también es Historia y porque es un terreno aún por roturar.

Y a manera de ensayo y con la intención de puntualizar algunas líneas, vamos a partir de una auto-referencia. Lo vivido y recordado viene a esta instancia como un proceso de auto-reflexión. Así, entre evocaciones y algunas lecturas que nos han posibilitado desarrollar la conciencia histórica, entramos en el territorio de la meta-ficción, una forma de narrativa cuya frontera frágil y quebradiza entre realidad y ficción nos posibilita iniciarnos en un recorte de la cultura histórica de los paranaenses.

Rastreando una generación

Nuestra niñez y adolescencia son etapas en las que se van enraizando muchas imágenes, palabras y vivencias que se graban y permanecen consciente y/o subconscientemente.

Mucho más se dificulta hacer otra mirada sobre el pasado, diferente a la representación ya fijada, acuñada de una manera casi catequística e inalterable puesto que prevalecen lecturas de manuales, de textos escolares, de comportamientos instalados y de un orden pedagógico instituido casi como liturgia.

Entonces, me pregunto si acaso ese bagaje de imágenes las hemos llegado a desembalar y procesar.

¿O, tal vez, nos falten los diálogos necesarios o la actitud de apertura para discernir y saber qué hemos hecho con el bagaje recibido?

Soy parte de esa generación que comenzaba y terminaba la formación primaria y secundaria entre dos golpes de Estado, el de 1955 y 1966. Apenas cursábamos un primer grado con los textos en los que figuraban los retratos de Perón y Eva Perón, cuando de inmediato, pasamos a partir del 55, a la supresión de esos libros y la proscripción y negación de esos nombres que habían

gobernado un país y protagonizado diez años de historia argentina.

En continuidad de una formación, el nivel secundario quedaba sellado por los enfrentamientos en las FFAA entre los azules, pro-peronistas y los colorados acérrimos anti-peronistas. Unos y otros veían en el peronismo algo diferente y opuesto. Los primeros un instrumento para frenar el comunismo y los segundos quienes consideraban que el peronismo era pro-comunista al promulgar los derechos del trabajador. En síntesis, un tiempo de proscripción del escenario político y social de un movimiento y un partido.

Estas circunstancias y este tiempo los vivimos en una Escuela Normal, no la de tantas que había en el país, sino la primera de Sudamérica, la icónica Escuela Normal creada por Domingo Faustino Sarmiento en 1870. Su propósito fue la prioridad de la educación popular para todos sin distinción de clase socio-económica. El progreso se cimentaba en la educación.

Así lo era y la Escuela Normal era para todos, si bien los sectores más humildes, ya sean por razones de distancia, de falta de transporte disponible desde sus hogares hasta la Escuela Normal, céntrica y quizás con una pátina de distinción por su carácter nacional. Estos condicionantes hacían de la escuela y para muchos un lugar distante.

Íbamos muchos y de diferentes condiciones socio-económicas. Sin embargo, en esa instancia que comenzaba en el 55, y paso a hablar en primera persona, viví una atmósfera con connotaciones de una mentalidad oligárquico-burguesa que caracterizaba al estamento directivo y en general a gran parte del cuerpo docente. Sí hablamos con cierta precisión al referirnos a “mentalidad” más que a condiciones socio-económicas. Si bien el cuerpo directivo y administrativo estaba integrado por miembros de familias caracterizadas y de tradición conservadora y radical de la ciudad

Pero había una herencia y una matriz histórica pues la Escuela Normal fue el epicentro de la Ley 1420, sancionada en 1882 en pleno régimen roquista y por lo tanto más conservador que liberal. De un conservadurismo con reminiscencias hispánicas, pero mucho más fuerte con influencia filosófica positivista de fines del siglo XIX sustentada en el orden y el progreso del capitalismo.

Y como contenido de ese progreso, nuestras lecturas, lecciones y carpetas expresaban un elogio y distinción a la fuente inagotable del campo, el escenario productor por excelencia. Era la expresión de un modelo agroexportador que siguió vigente. Estas generaciones formadas en ese paradigma, todavía hoy en pie, en su mayoría mantienen la idea de la supremacía del campo como única fuente productora. No lo negamos, pero los intervalos de una economía de sustitución de importaciones han sido pocos. Así lo demuestran las gestiones de Arturo Frondizi, Juan Domingo. Perón y las políticas intersticiales de un presente.

Entonces nuestra formación primera se forjó con esa mirada de prodigalidad bucólica del campo, porque en esa mirada estaban ausentes peones, capataces y patrones, llámense hacendados,

estancieros, chacareros. Me atrevo a decir que ese contenido era la plataforma educativa de la “Oda a los ganados y las mieses” de Leopoldo Lugones, escritor que en 1910 publica este oratorio exaltando la riqueza del campo. Asimismo, se destacaba la imagen de abanico que configuraban las líneas del ferrocarril convergentes en la ciudad-puerto de Buenos Aires. Quizás sin tomar conciencia de la hegemonía política y económica porteño-centrista. Hoy, también como grave problema por la ausencia de un auténtico federalismo.

Esas imágenes sobrevaloradas respecto de una política de independencia económica del régimen del 45 que, con sus planes quinquenales de producción industrial y la sanción del Estatuto del Peón de Campo contrastaban con esa imagen bucólica del campo.

Respecto del enfoque historiográfico, dejaba fijado el protagonismo de Buenos Aires respecto del Interior. Una historia protagonizada por la burguesía porteña, icónica del progreso a través de sus diferentes generaciones, contrastaba con la barbarie de caudillos y montoneras que opacaban la idea de civilización. La historia de la supremacía épica de héroes y próceres forjadores de la línea Mayo, Caseros, Pavón, Generación del 80 y Revolución Libertadora (llámese golpe de Estado del 55).

Como en toda acción está presente una ideología, la Escuela Normal se fundaba sobre una ideología, subyacente, invisible para nuestra mirada y sobre la cual no éramos conscientes, pero estaba instalada a través de ciertas nociones que caracterizan al positivismo pedagógico, como la de orden, jerarquía, obediencia, progreso, cumplimiento de una liturgia de los actos patrióticos.

Todo ello se complementaba con el cancionero cuya esencia era la sacralización de la Patria, sus héroes, actos y símbolos. Un repertorio que insuflaba una emoción y un ideario patriótico. Nos convocaban a una identidad nacional. Así, eran de aprendizaje obligatorio las marchas que cantaban glorias a la Patria... Y en esta primera Escuela Normal, la oración sacra por excelencia y recitada como acto litúrgico en algunas oportunidades frente al memorial de su autor, es “Invocación a la Patria” de Leopoldo Herrera. Una oda que a través de figuras retóricas vivifica la Patria, todo un manifiesto:

Ayer el sacrificio, hoy el trabajo, mañana la gloria... Todo por tu grandeza, los corazones que te aman, los brazos que te defienden, los cerebros que te iluminan, la ancianidad que te honra, la juventud que te venera, la niñez que te canta... Inspíranos oh Madre... la abnegación que guardas en las tumbas de tus mártires... Oh Patria inmortal de los argentinos.

Toda esa impronta ha pervivido, con matices de época, en todas estas generaciones hasta la última promoción de 1969. Es así, que este sello normalista caracterizó ostensiblemente toda una mentalidad nutrida de una formación supremacista y tal vez resistente a que la liquidez inva-

lide las permanencias de esos ideales normalistas.

Hoy tomamos conciencia de esa ideología velada, subliminal. Tanto es así que aún se sigue pensando en ese tiempo del “normalismo” pedagógico como un momento de ausencia de ideología y que la ideología como una plataforma negativa y de adoctrinamiento surgió y sigue estando en esa otra línea que nos enseñaron a negar y a opacar y que se llama peronismo. A opacar como una línea política e ideológica desestimable y descalificable. Aquí podemos obviar las motivaciones que argumentan sus descalificadores.

Es tal la influencia de ese sustrato conservador, que hoy es inadmisibile para unas cuantas generaciones vigentes, que el icónico y emblemático edificio de la Escuela Normal sea cubierto de afiches políticos, de propaganda ideológica y del testimonio fotográfico de personas desaparecidas por la dictadura militar del 76.

Acaso los espacios de formación secundaria y universitaria, ¿no son los ámbitos apropiados para aprender a debatir?

Esos contrastes se viven como una pugna en el presente. Así es lo que veo, escucho y vivo. La pugna de la impecabilidad pedagógica “asépticamente correcta” versus el adoctrinamiento populista.

Como, asimismo, el sentido de territorialidad, de región provincial, estuvo un poco desdibujada como contenido de esa formación normalista.

Es decir, el “normalismo” estuvo identificado con la historia Nacional (Piora, 2019). La historia de Entre Ríos no era contenido curricular en sí, solo se nombraban algunos protagonismos en función de la historia argentina.

En fin, podemos decir que Paraná es una ciudad conservadora, lo sigue siendo como centro de una formación y de una historia comunicada que formó una mentalidad y una identidad. Pero esta identidad va cambiando y va cambiando con el paso del tiempo, con la historia.

Tal es así que, desde hace varios años, vivimos un fenómeno de una nueva mirada, de revaloración de nuestro pasado. Podríamos decir de renovación porque hay un resurgir tanto de la historia regional como de la historia local, que forma parte de ese boom historiográfico que hace más de veinte años la historiografía argentina y también la latinoamericana comenzó a trabajar.

Una postal de singularidades

Y aquí pasamos el umbral de la ciudad para describir una particularidad geo-histórica de la Provincia de Entre Ríos. Una singularidad de fronteras naturales, un continente, una gran isla sólo unida por aproximadamente 36 km. de tierra con el resto del país entre los ríos Guayquiraró

y Mocoretá. Relacionada con esta singularidad encontramos una provincia configurada por dos bandas, la del Paraná y la del Uruguay. Esta división además de geográficamente contundente, se explica a través de un entramado histórico traducido en el campo de las representaciones del pasado, es decir en la cultura histórica que difiere en cuestiones puntuales.

Podemos valorar que en la costa del Uruguay se manifiesta más un sentido de territorialidad, de pertenencia enmarcado en la región. Mientras que en la Costa del Paraná, se nos dificulta particularmente, ver en la sociedad una conciencia de región, de territorio provincial.

Veamos otros ejemplos, la conciencia del fenómeno caudillista está mucho más presente en la costa del Uruguay, con un conocimiento y un interés más focalizado en los principales caudillos cuyos protagonismos han sido clivajes en la historia argentina. Hablamos de Francisco Ramírez, José Gervasio Artigas y Justo José de Urquiza.

Y haciendo una fugaz comparación con Paraná, la sociedad paranaense ha distanciado un poco su vínculo con los caudillos.

El imaginario sobre Ramírez está asociado el término de caudillo, a una figura romántica que muere por salvar la vida de la Delfina o la llamada traición de Ramírez a Artigas con la firma del Tratado del Pilar de 1820.

Reconocemos además que las dos instituciones educativas pilares de ambas ciudades han tenido paradigmas curriculares nacionales.

No obstante, la Escuela Normal ha sido más omisa al reconocimiento y valoración de protagonismos provinciales, mientras que, por su parte, el Colegio del Uruguay, se ha consustanciado con los caudillos icónicos provinciales como los que recién señalábamos.

Claro que señalamos, los tres líderes del siglo XIX nacieron en la Costa de Uruguay. Por otra parte, existe una representación de los uruguayenses auto-identificados con su ciudad como “Cuna de la Organización Nacional”, en cuanto el Pronunciamiento de Urquiza de 1851 en virtud del cual Urquiza, gobernador de Entre Ríos acepta la renuncia de Juan Manuel de Rosas, a la sazón gobernador de Buenos Aires, al manejo de las Relaciones Exteriores de la Confederación, se promulga en esa ciudad.

También se autodefine como “La capital histórica de la Provincia de Entre Ríos”, hasta que, en 1883, Eduardo Racedo establece la capital definitiva de la Provincia en la ciudad de Paraná.

Pero a su vez, Paraná, ha sido capital de la Confederación Argentina entre 1854 y 1861, al separarse Buenos Aires del resto de las Provincias. Una coyuntura significativa que la sociedad paranaense comenzó a incorporar hace pocos años, como parte de su conciencia histórica. Como instancia de esa toma de conciencia, se construye, adosada al edificio de la Municipalidad, la Plaza

de la Confederación. Si bien, creo que aún hoy la sociedad sigue distante cerca de la valoración de Paraná como capital de lo que era el país hacia mediados del siglo XIX y mucho más, del rol que tuvo Entre Ríos en la Historia Nacional (Galetti, 2010).

Reconocemos que en los últimos años se ha dado un interesante movimiento desde ámbitos oficiales y otros espacios públicos no oficiales, respecto de la importancia del protagonismo de Ramírez y de Artigas... Se han publicado desde la Editorial de Entre Ríos libros sobre El Supremo Entrerriano con historiadores de Paraná y de Concepción del Uruguay, acciones orientadas a su divulgación.

El estímulo e interés continúan con la producción historiográfica de un equipo de investigación abocado a vida y acción de José Gervasio Artigas, valoramos esa toma de auto-conciencia.

Respecto de Francisco Ramírez hay un imaginario muy difuso sobre su así llamada “actitud traidora” hacia Artigas. Es decir, es un imaginario reiterado que carece de una mejor interpretación histórica sustentada en una lectura de las fuentes epistolares entre ambos caudillos. Asimismo, el halo de romanticismo que rodea la relación de Ramírez y su gesto de amor que lo lleva a su muerte por salvar la Delfina; en ello hay mucho de mito y pocas evidencias.

Reiteramos que estamos esbozando líneas sobre la cultura histórica de una sociedad. En ese plano, la representación de Ramírez oscila entre el desconocimiento historiográfico, puesto que hay producción interesante sobre la corta vida política y militar del caudillo y la tendencia, como en toda sociedad, de dar cabida a aquella información que toca lo emocional.

Sí y de una manera muy enfática debemos decir que la historiografía académica provincial tiene una prolífica producción de aportes sobre la Historia de Entre Ríos. Los trabajos de la cátedra de Seminario del Profesorado de Historia de lo que fue el Instituto Nacional Superior del Profesorado han sido muy fecundos al respecto, si bien en las currículas de los Institutos de Formación Docente no figuraba la historia regional. A partir de la creación de la UADER, la historia regional ha pasado a ser espacio curricular del Profesorado y Licenciatura en Historia de la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales.

Pero en esta atmósfera de reivindicación de Ramírez, también lo encontramos en la dramaturgia, con la puesta en escena de algunas obras que ayudan a canalizar el historial de los caudillos, por ejemplo “Yo El Supremo” de Mario Martínez.

En Paraná hay una identificación más orientada al protagonismo de Justo José de Urquiza. Así es como el Himno de Entre Ríos, símbolo importante de una entidad provincial finaliza con versos muy elocuentes: “Para hacer de la heroica Entre Ríos, la Entre Ríos que Urquiza soñó”.

Destacamos el diletantismo de muchos entrerrianos y particularmente paranaenses conocedores ilustrados sobre vida y acción de Urquiza y su protagonismo como sinónimo de organiza-

ción y constitución.

Y aquí nos atrevemos a puntualizar que la representación de Urquiza está asociada más a la batalla de Caseros de 1852 cuando Urquiza vence a las fuerzas de Juan Manuel de Rosas y si se neutraliza respecto de la batalla de Pavón de 1861, que es la expresión de la retirada de Urquiza del campo de combate y en situación triunfante, entregando el triunfo a Bartolomé Mitre. Como en toda explicación histórica, encontramos diferentes interpretaciones. Ya sea de favorecer la causa de unidad nacional después de ocho años de secesión, de no continuar derramando sangre de compatriotas, hasta la actitud de traición de Urquiza a la causa federal.

En esta predilección por la figura de Justo José de Urquiza ha influido toda la significativa producción historiográfica de la profesora y académica Beatriz Bosch.

En esta pugna historiográfica y en contraste con la idealización de Urquiza, encontramos sectores adherentes al Radicalismo Entrerriano quienes destacan al otro caudillo, Ricardo López Jordán, quizás no reconocido como tal por la mayor parte de la sociedad.

Estos radicales actuales se identifican con “los boinas blancas” del Mitin de 1889 cuando al fundarse las bases de la Unión Cívica, más tarde Unión Cívica Radical, usaron boinas blancas que devinieron en el símbolo de resistencia a todo “unicato”, en aquel momento al Partido Autonomista Nacional... y por asociación retrospectiva su identificación con los jordanistas, quienes, según algunas versiones historiográficas, cancelan el protagonismo de Urquiza, el único caudillo desde 1842 hasta 1870.

Pasando a otra manifestación interesante de la cultura histórica y al mismo tiempo memoria emergente en nuestra ciudad, es la celebración de la presencia de la cultura africana. Con bailes, tambores y comparsas como reminiscencia de la población negra en el Barrio del Tambor, zona circundante de plaza Alvear, iglesia San Miguel y cortada Baucis se rescata un aspecto de nuestra historia social soslayado. Es la rememoración y puesta en valor de la cultura afro-litoraleña, memoria de “los de abajo”, ese tramo de la historia residual, que permaneció al margen de la historiografía académica regional, excepto evocada fragmentariamente como anecdótico episodio de nuestra historia. Esta conmemoración emerge de una decisión política desde la Secretaría de Patrimonio Cultural y del Museo Antonio Serrano.

Otro debate estuvo centrado en la década del 80 en un volver a develar la existencia de los túneles de la ciudad que conectaban diferentes edificios públicos y zona de Bajada Grande, costera del río Paraná. Una versión con testimonios carentes de certeza que difunde la hipótesis de ser antiguas construcciones jesuíticas.

Este tema llevó a una movida mezcla de curiosidad popular y de controversias entre los académicos reunidos en la Junta de Estudios Históricos y los diletantes de la historia. Sin embargo,

la hipótesis circuló puesto que la rodeaba un aire de mayor misterio y de aquello que se oculta.

Quizás podemos verlo como una faceta más de “lo que no se dice”, de “lo no develado”, de la “historia secreta”. Es indudable que esas versiones impactan y atraen el interés de la sociedad. Debe ser porque el pasado se ve y se piensa en términos conspirativos o también, para algunos, como mera curiosidad.

La sociedad de Entre Ríos, como muchas, para nada es uniforme, por el contrario, existen matices interesantes en pueblos y en ciudades. En un brevísimo paneo por la provincia, vamos registrando ciertas singularidades. Así, en Nogoyá, su cultura histórica está estrechamente vinculada con la Virgen del Carmen y su celebración el 16 de julio. Su festividad es una convocatoria unívoca y plena de la sociedad. La devoción está ligada a la parroquia del Carmen que se crea en 1782 dando origen a la ciudad homónima. Una procesión multitudinaria reúne a católicos, ateos, agnósticos, a la alta clase social y a los sectores más humildes, siendo todos una comunidad bajo la advocación de la Virgen. Esta connotación la vemos en la historiografía, que convoca a recrear la historia de la Iglesia en Entre Ríos.

Si bien Paraná no tiene ni acto ni acta fundacional surge con la creación de la parroquia de la virgen del Rosario en 1730. Bien sabemos que en nuestra Provincia, como en tantas otras, los orígenes de ciudades están asociados a los cascos de estancia, creación de parroquias, postas de enlace y estaciones de ferrocarril. Así, son, además de Nogoyá, las ciudades de Victoria con Nuestra Señora de Aranzazú y Paraná con la Virgen del Rosario. Sin embargo, destacamos que estas últimas advocaciones no tienen la fuerza convocante como lo es la Virgen del Carmen en Nogoyá.

Por su parte, Villaguay, ciudad mediterránea que surge como posta en la comunicación entre las dos Bandas, fue configurando una identidad en base a una peculiar inmigración puesto que es escenario, como pocos, del asentamiento de judíos y de belgas... Como, asimismo, es una localidad muy costumbrista pues rescata protagonismos cotidianos como el de la Carreta de las Michelena, el farolero, Crispín Velásquez, soldado de Urquiza y considerado caudillo regional.

Por otra parte, en la ciudad de Santa Elena, sobre la costa del Paraná, su cultura histórica está asociada al frigorífico de los ingleses que constituyeron desde 1871 todo un emporio industrial ganadero y comercial de la carne, con barcos y puerto propios. Una ciudad que tuvo un boom y que luego devino casi, podemos decir en una ciudad opaca y casi fantasma.

Colón, a su vez, muy vinculada a la inmigración suiza y alemana encuentra su identidad en la colonización desde 1857. Su nombre está asociado con la cercana Colonia San José y Alejo Peyret, un francés occitano que trajo inmigrantes, cultivos y tecnología.

Y en esta continuidad y refiriéndonos a otra variable de la cultura histórica, hacemos una referencia respecto de la nomenclatura de calles en este espacio que más conocemos, la ciudad de

Paraná. En ello hemos transitado algunas fuertes contradicciones, propias de la cultura histórica, ya que ésta suele ser incoherente y móvil y cambiante según los momentos políticos. Así, la avenida más importante de Paraná que cruza de norte a sur la ciudad, en un tiempo hace quizás más de 70 años mutó su nombre en el lapso de pocos años, primero Adolfo Alsina, luego Eva Perón, para más tarde hacia 1956 retornar a su nombre primigenio Adolfo Alsina y con la inauguración del Túnel Subfluvial en 1969 pasó a denominarse Francisco Ramírez. El nombre del caudillo un poco neutralizado en Paraná.

En otro ejemplo, Avenida Rivadavia que termina en el Monumento a Urquiza en el parque que lleva su nombre, hace unos años cambió su nombre por Alameda de la Federación. Quizás tendríamos que preguntarnos ¿qué dice, qué significado histórico tiene este nombre para la sociedad paranaense? Tal vez, en este mundo de representaciones se lo asocia con la Federación Rosista, con la memoria de la Confederación Argentina presidida por Justo José de Urquiza o si, por el contrario, como debería ser, con la defensa del espíritu federal de los caudillos entrerrianos.

Para citar otro ejemplo, los límites primeros de la ciudad de Paraná, están diciéndonos algo, ya que el límite sur es el único que lleva el nombre de un gobernador entrerriano, el de Eduardo Racedo. Mientras que el norte era y continúa siendo Boulevard Mariano Moreno y cuya continuación es Bartolomé Mitre, mientras que el Este, como decíamos fue Adolfo Alsina y el Oeste sigue siendo Boulevard Sarmiento.

En un largo presente, estamos viviendo el resurgimiento de una inquietud e interés por retomar nuestra historia provincial a través de más medios y soportes de divulgación. Además de lo mucho que se hace en los museos de la provincia.

Respecto del rescate histórico cultural, los diferentes centros de la provincia aún con políticas y programas de rescate, no contaban con gente muy dispuesta a ello. Así, en los encuentros y diálogos por el rescate histórico, se dialogaba con muchas personas de cada localidad, algunas con cierto arraigo y entusiasmo por su historia y ancestros, otras con cierta reticencia y dudas y/o de indiferencia hacia el pasado. Más bien era algo que no les interesaba... En los últimos tiempos, con una nueva semántica histórico-cultural impulsada por algunas decisiones políticas, comenzaron a “poner en valor” algunos lugares de la memoria. Últimamente en algunos departamentos de la provincia se ha integrado una red de grupos de investigación para rescatar la religiosidad y la historia de las parroquias. Interesante porque tiene una relación con el campo de las mentalidades colectivas, en el que el sentido y las prácticas religiosas adquieren una significación para comprender los valores religiosos de una sociedad (Clavenzani, 2023).

Así, lo vivimos en Paraná, con la puesta en valor de la Estación de Ferrocarril, algo de Puerto Nuevo, la Escuela Normal, la Escuela del Centenario, la creación del Museo Eva Perón, museo y restauración de la Casa de Gobierno, la Vieja Usina, la Casa de la Cultura, Sala Antequeda y los

museos con muestras itinerantes. Como asimismo hay un Inventario Histórico-Arquitectónico de toda la Provincia. Aún falta mucho.

Pero podemos decir que estas puestas en valor dependen de algunas gestiones de gobierno. Ya sea por genuinas políticas de restauración y preservación, como también por intereses circunstanciales.

Coincidentemente, estas puestas en valor son concreciones de los últimos veinte años, traducidos en gestiones de gobiernos peronistas. Y nuevamente retornamos al concepto de cultura histórica para no perder el meridiano de nuestras reflexiones. Las políticas de la historia que tienen que ver con puestas en valor, rescate de los lugares de la memoria, son un componente importante en la configuración de la cultura histórica de una comunidad.

El interés por la vida cotidiana, costumbres, valores, sentido de la vida y del trabajo, recorriendo calles, haciendo hablar a esos tantos protagonistas silenciosos y rescatando la voz de los sin voz convoca en Paraná, a diletantes del pasado. Es la mirada del hombre común, del anónimo y también del referente de un barrio, de un hecho, de una costumbre. Un rescate de esa memoria oral hecha en formato de colaboraciones periodísticas y libros que compendian interesantes relatos, salvando pequeñas historias del olvido. Compiladora de esa oralidad es la profesora Griselda de Paoli de Bellmann (De Paoli, 2022).

Este campo de la cultura histórica nos invita a un territorio con un horizonte muy amplio de investigación. Así como la tarea del historiador es permanentemente poner en duda certezas instaladas por el principio de autoridad y cuestionar la categoría de veracidad, así también, se ha iniciado este otro campo muy estrechamente vinculado a la historia del psiquismo colectivo y de la historia cultural que abre un paisaje interesante. ¿Qué es lo que la sociedad cree que ocurrió?

La cultura histórica, el poder descifrarla nos ayuda a explicar y a explicarnos a nosotros mismos. La historia deviene una forma, una vía de sicoanálisis social. Por una parte, comprender cómo venimos siendo a través del tiempo y, además, entender cómo creemos que vamos siendo. La historiografía nacional ha tenido y continúa teniendo una poderosa narrativa que la historiografía de Entre Ríos muy lentamente va desplazando.

A modo de cierre, pero en continuidad, reiteramos las palabras de Ivan Jablonka que es “necesario que un texto sea un entramado de diferentes aportes disciplinarios, diferentes experiencias de saberes, de escrituras...” (Jablonka, 2016, pp. 124-132). Entonces, los historiadores debemos construir un texto más sensible, más vibrante, más “touchant”, una narrativa que se arrime y toque la vida.

A modo de palabras finales

Este paisaje de la cultura histórica de una sociedad nos induce a profundizar sobre la epistemología de la historia y ampliar mucho más el alcance de la palabra conocimiento y aún más de la expresión verdad histórica. Como dice Giorgio Agamben que la imaginación es una forma legítima de conocimiento. Por ello, el imaginario, como corpus de imágenes no siempre coherentes y guionadas, que una sociedad tiene sobre su pasado, es una manera de apropiarse de ese pasado. Y ese paisaje de representaciones que tenemos pueden cambiar o pueden quedar suspendidas, inalteradas e inalterables. En este campo de la cultura histórica la verdad, lo que se cree que pasó, lo que también se vivenció y permanece como memoria tiene una consistencia emocional (Agamben, 2018). Además, la historia también se detiene en el mito, esa mixtura de realidad y fantasía...

Bibliografía

- Agamben, G. (2019). *Infancia e Historia*. Buenos Aires: Ariana Hidalgo Editora.
- Berenzon Gorn, B. (1999). *Historia e inconsciente*. México: El Colegio de San Luis Ediciones.
- Burke, P. (2009). *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza.
- Cattaruzza, A. y Eujanian, A. (2003). *Políticas de la Historia. Argentina 1860-1960*. Madrid: Alianza.
- Danto, A. (1989). *Historia y narración*. Barcelona: Paidós.
- De Certeau, M. (2007). *Historia y Sicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delacroix, C., Dosse, F. y García, P. (2010). *Historicidades*. Buenos Aires: Waldhuter.
- De Paoli, G. (2022). *Paraná crisol de memorias*. Paraná: La Hendija.
- Duras, M. (1992). *Escribir*. Buenos Aires: Tusquets
- Sánchez Marco, F. (2009), "¿Qué es la cultura histórica?", disponible en: <https://culturahistorica.org/es/cultura-historica/que-es-la-cultura-historica/>
- Ferro, M. (2002). *Los tabúes de la historia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Galetti, A. (2010). *Entre Ríos, clave de la historia argentina*. Paraná: Editorial de Entre Ríos.
- Ginzburg, C. (2020). *Aun aprendo*. México: FCE.
- Hall, S. y De Gay, P. (2006). *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu.
- Iggers, G., "Cómo reescribiría hoy mi libro sobre historiografía del siglo XX", en Pedralbes. *Revista d'Historia Moderna*, 21, s.f.
- Jablonka, I. (2016). *La historia es una literatura contemporánea*. Buenos Aires: FCE.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Jitrik, N. (1995). *Historia e imaginación literaria*. Buenos Aires: Biblos.

Pasamar, G. (s.f.). *La historia contemporánea. Aspectos teóricos e historiográficos*. Madrid: Síntesis.

Priora, J. C. (2009). *La educación, una responsabilidad de todos*. Buenos Aires: Amalevi.

Ranciere, J. (1993). *Los nombres de la historia*. Buenos Aires: Nueva Visión Ediciones.

Sabarra Mitre, O. (2005). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Quinqué.

Rico de Sotero, C. (2006). *Relecturas de Michel de Certeau*. México: Universidad Iberoamericana.

White, H. (1992). *Meta-historia. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Buenos Aires: FCE.

Arte, ciencia y educación. Aportes de la teoría de Niklas Luhmann para pensar la enseñanza de las ciencias sociales.

Carlos Iglesias¹

FHUC/UNL-FCG/FHAYCS/UADER

Leonel Cescut

FHUC/UNL

Resumen

El objetivo que perseguimos es reflexionar a partir de los aportes de la teoría luhmanniana sobre las relaciones entre “arte, ciencia y educación” y su impacto en la enseñanza de las ciencias sociales. Se tomará como marco de referencia algunos conceptos de la Teoría de los Sistemas Sociales de Niklas Luhmann que delinearán el trabajo aquí expuesto. A nuestro juicio, aquel constructo teórico pone a disposición de los científicos del campo social herramientas claves para la aprehensión del funcionamiento sistémico de la sociedad. Partimos de la premisa de que un sistema posee subsistemas cuyo funcionamiento es posible esclarecer a través de esta teoría. Asimismo, en las sociedades diferenciadas funcionalmente ninguno de los sistemas puede resolver el problema de referencia de los otros: la sociedad no posee centro. Pero, aun así, cada uno de ellos atiende al todo social. Al pensar estas diferencias directrices buscaremos dar cuenta de la compleja relación entre sistemas autorreferenciales —arte y ciencia— y las “irritaciones / ruidos” que estos producen en la educación y en la enseñanza de/en las ciencias sociales. Desde un amplio espectro de aportes interdisciplinarios pondremos en el escenario científico una nueva forma de abordar la problemática.

Palabras clave: Teoría – Sistemas Sociales – Arte – Ciencia – Educación

Abstract

The purpose lies in reflecting on the contributions from Niklas Luhmann’s theory about relationships between “art, science and education”, and its impact on social sciences teaching. As a framework in order to outline this work, some concepts from Luhmann’s social system theory

1 Nuestro reconocimiento a Carlos Iglesias que partió de este mundo el 18 de noviembre de 2023 dejándonos este legado de sus investigaciones realizadas a sus discípulos, en este caso Leonel, a quien agradecemos por haber posibilitado la edición. A lo largo de su extensa trayectoria académica, Carlos Iglesias tuvo un especial interés por la teoría social y por los diálogos entre ésta y la historiografía. Ese interés se ha manifestado en sus trabajos y en su desempeño docente al frente de cátedras en las universidades del Litoral, de Entre Ríos y Autónoma de Entre Ríos. Entre sus numerosos trabajos se destacan *Pensar un mundo sin Dios*. La Sociología de Niklas Luhmann, de la Editorial de UNER editado en 2005 y reeditado en 2016 y de reciente publicación, “Habermas y Luhmann: algunas notas sobre el concepto de democracia” capítulo que forma parte del libro compilado por Esteban Kaipl *Múltiples rostros del sistema político. Reflexiones sobre la reconfiguración política contemporánea*, de la Editorial UNL del 2022.

are considered. In our opinion, this theory makes key tools available to social scientists to understand the systemic working of society. Our first premise is that every system is formed by several subsystems, whose working may be clarified through this theory. Likewise, in functionally and differentiated societies any system can solve the reference problem of the others because society has no center. But, even so, each of them serves the social whole. When thinking these guidelines differences we will seek to account for the complex relationship between self-referential systems –art and science- and the “irritations/noises” that they produce in education and in social sciences teaching. From a wide spectrum of interdisciplinary contributions, we propose to put a new way of addressing the problem on the scientific stage.

Key words: Theory – Social Systems – Art- Science – Education

“Hay personas que son capaces de pensar con una enorme claridad. Otras pensando no llegan muy lejos. Pierden el hilo a la vuelta de cada esquina y tienen que estar buscando todo el tiempo el punto de partida, para saber qué era lo que querían decir.

Yo soy una de esas.

Solo escribiendo puedo pensar las cosas hasta el final”

(2015, Wim Wenders)

I. Algunas pinceladas «gruesas» de la teoría luhmanniana

Antes de comenzar con el desarrollo, podemos dejar de antemano establecido que las repeticiones, las anticipaciones, y —por momentos— el carácter entrópico de este escrito, anuncian una arquitectura teórica no lineal. Niklas Luhmann (1927–1998) fue un pensador de la «complejidad», intentó llevar a cabo una teoría universal y abarcativa que le posibilitara dar cuenta de las problemáticas actuales de la modernidad. Dado que los clásicos elaboraron teorías que, según él, solo sirvieron para el momento en que fueron pensadas y producidas, el sociólogo alemán apuesta por una serie de desplazamientos teóricos que analizaremos a lo largo de esta comunicación. Su punto de partida epistemológico hoy se conoce como constructivismo radical: esta teoría utiliza conceptos provenientes de diversas ciencias como la filosofía, la sociología, el derecho, la biología, la física, la cibernética, entre otros. Dicha imaginación conceptual le permite observar el fenómeno social desde la perspectiva de su creación, en el mismo acto de conocer. Supera así la vieja dicotomía entre sujeto y objeto. A grandes rasgos podemos simplificar el constructo teórico de Niklas Luhmann de la siguiente manera:



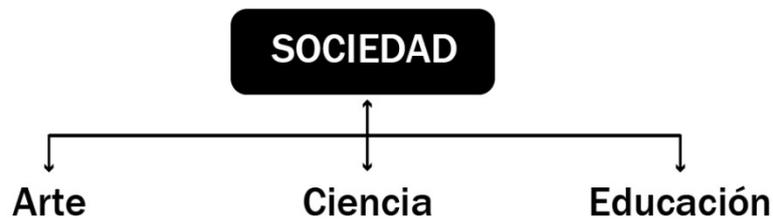
Pensando en estos términos teóricos podemos sostener que el sistema es el lado interior de una diferencia, que establece una especie de límite con todo lo demás. Es un conjunto de elementos interrelacionados cuya unidad viene dada por la interacción de los mismos, y cuyas propiedades son siempre distintas a la suma de las propiedades de los elementos del conjunto. Como se observa en el gráfico I. existen distintos sistemas que no son idénticos entre sí. Aquí se privilegiará el análisis de dos de esos sistemas autopiéticos autorreferenciales —es decir que tienen la capacidad de producir y reproducir por sí mismos los elementos que lo componen— a saber: sistemas sociales y sistemas psíquicos. Luhmann no toma al sujeto como la base de su sistema social. Desde esta observación la sociedad no se compone de individuos, la sociedad opera en base a comunicaciones. La comunicación es la operación mediante la cual los sistemas sociales se reproducen autopiéticamente.²

La diferencia directriz de esta teoría se fundamenta en que todos los sistemas operan distinguiendo un sistema de un entorno. Es decir, no puede existir uno sin el otro. El entorno “nunca es «en sí» entorno, sino siempre es entorno de un sistema del cual constituye lo externo (todo lo demás)” (Corsi, Espósito y Baraldi, 2006: 203). Entonces, cada sistema posee un entorno diferente, que es mucho más complejo que el propio sistema: el mismo —a través de sus operaciones— se encarga de reducir la complejidad provocada por el entorno. Se puede sostener que el punto de partida de esta teoría no es el sistema, ni el entorno, sino la diferencia entre ellos.

De esta manera, el análisis funcional implica la construcción de un problema: “Una teoría de sistema y una metodología funcional ubican el análisis funcional primero en la referencia sistémica del sistema científico. Ello está justificado tanto empírica como históricamente” (Luhmann, 1998: 73). En las sociedades diferenciadas funcionalmente ninguno de los sistemas puede resolver el problema de referencia de los otros ya que la sociedad no posee centro (o un punto de observación privilegiado a partir del cual se pueda entender el todo social). De esta guisa hay que entender por qué cada sistema “es” en cierta medida lo social. Pasaríamos de un orden donde “el todo es más que la suma de partes” a uno metonímico donde “la parte explica el todo”. De aquí que Luhmann vindique su acercamiento a los problemas como heurístico. A su vez, cabe aclarar que cada sistema posee subsistemas que cumplen funciones hacia aquel. Por ejemplo, la pintura con respecto al arte: realizaciones entre los propios subsistemas; escultura, pintura, cine, literatura; finalmente, funciones —nivel reflexivo— hacia los otros sistemas. Esta última cuestión es la que intentaremos enfatizar.

A sabiendas de que existen otros sistemas sociales o sociedades —política, moral, religión, intimidad, derecho, etc.— seleccionamos los tres (sub)sistemas descriptos en el siguiente esquema. El porqué está en relación con (y depende de) el desarrollo de esta aventura teórica:

² Al adoptar esta perspectiva teórica durante el escrito se hablará de comunicación. Los sistemas psíquicos (o conciencias) se pueden comprender como entorno del sistema social. Aquello que se comprendió tradicionalmente como individuo también forma parte de dicho entorno.



La Teoría de los Sistemas Sociales constituye una teoría de síntesis. Es decir que confluyen en ella una teoría de la distinción; una teoría de la evolución; una teoría de la diferenciación funcional de la sociedad —imposible de desarrollar en el espacio signado por la presente comunicación—. Por dicho motivo, enfatizamos dos proposiciones fundamentales: en primer lugar, (a) los sistemas son el resultado de la evolución de la sociedad; en segundo lugar, (b) los sistemas sociales autopoieticos existen.

Para nuestro objetivo aquí retendremos la proposición (b). El concepto de autopoiesis tiene su fuente en el trabajo de dos biólogos chilenos: Humberto Maturana y Francisco Varela. Al respecto, estos autores, hacia los años 60 nos dejaron dos preguntas: “¿Qué comienza cuando comienzan los seres vivos en la tierra, y se ha conservado desde entonces? O puesto de otra manera, ¿qué clase de sistema es un ser vivo?” (Maturana y Varela, 2003: 11).

El concepto de autopoiesis, afirma que cada organismo vivo produce aquellas propiedades que coadyuvan al mantenimiento de sus propias estructuras. Dicho de una manera brutal, cada ser vivo se produce a sí mismo, ¿es esto “solipsismo”? No, pero su planteo permite escapar del simple “realismo ontológico”. Sin embargo, cada ser vivo (cada sistema) necesita del entorno para su desarrollo. Esto no quiere decir que el sistema sea completamente abierto, con lo cual se diluiría en el entorno. “Un sistema viviente es tal porque es un sistema autopoietico, y es una unidad en el espacio físico porque es definido como unidad en ese espacio por medio y a través de su autopoiesis” (Maturana y Varela, 2003: 106). Esto define su identidad en el tiempo, si no se reprodujera de este modo, moriría (se desintegraría). El concepto tiene implicaciones biológicas, pero también epistemológicas:

Cualquier observación implica una epistemología, un cuerpo de nociones conceptuales (...) que determina la perspectiva de la observación y, por lo tanto, qué se puede y qué no se puede observar (...) También implicaciones gnoseológicas: (...) el dominio de todas las interacciones en que un sistema autopoietico puede participar sin perder su identidad (...) es su dominio cognoscitivo. (Maturana y Varela, 2003: 109-114)

Luhmann lleva estas reflexiones al “dominio social e histórico”, cosa que Maturana no reconoce. La discusión entre el concepto de autopoiesis y su aplicación sociológica nos desviaría excesivamente de nuestros propósitos (solo cabe aquí señalarlo). Pero Maturana y Varela construyen otro concepto que nos es de gran utilidad: acoplamiento histórico. Se refieren al sistema nervioso que:

Necesariamente opera como un sistema homeostático que mantiene invariable las relaciones que definen su participación en la autopoiesis del organismo, y lo hace, generando relaciones neuronales que están históricamente determinadas a lo largo de la ontogenia del organismo por su participación en esta ontogenia. (Maturana y Varela, 2003: 128)

En la sociología luhmanniana estas consideraciones permitirán un cambio conceptual desde la temprana autorreproducción a la más rigurosa de autopoiesis. Históricamente la sociedad moderna se diferenciará en distintos sistemas autopoieticos —arte, ciencia, educación, etc.—. Si esto recuerda a las “esferas de valor” weberianas no es pura coincidencia, aunque, cabe decir, es una afirmación altamente discutible.

De aquí la necesidad de conceptos complementarios como acoplamiento estructural y clausura de la operación —de acuerdo a las distintas traducciones del alemán: “cerradura operacional” o “cierre operativo”—. Niklas Luhmann, gran cazador de paradojas, afirmará qué gracias a la clausura operacional, el sistema autopoietico está, por un lado, cerrado al entorno, lo que permite, por otra parte, paradójicamente, su “apertura” a las “perturbaciones” (ruidos; irritaciones) del entorno.

Así, el sistema logra su propia unidad, no por estar abierto al exterior, sino porque su cierre operativo le posibilita efectuar una diferencia entre sí y el entorno. El sistema utiliza dos tipos de operaciones para mantener su unidad identitaria: a) “externalización” y b) lo que podríamos llamar “historificación” interna. Para Luhmann, la historia es complejidad —otro concepto clave de su teoría— reducida con éxito. Lo antedicho no obtura la posibilidad de incorporar otros conceptos según sean requeridos. Así, en principio, aplicaremos estas reflexiones al arte, la ciencia y la educación y precisaremos conceptos para su mejor aprehensión.

I.1 Sobre las paradojas y la desparadojización

La paradoja forma parte intrínseca de esta megateoría, el mundo social está plagado de paradojas, asimismo las teorías: la distinción sistema / entorno es una paradoja. Pero las mismas parecen desarrollar la función de irritación del observador, el cual una vez que se topa con una de ellas se ve obligado a dejar las cosas como están o volverse creativo inventando alguna forma de asimetría. En el epígrafe de este escrito, tomado de la introducción del libro *Los píxels de Cézan-*

ne. Y otras impresiones sobre mis afinidades artísticas (2015), el cineasta expone un balance sobre aquel conjunto de textos, y corre el riesgo de concluir en una aporética con lo cual se enuncia una paradoja. Según Platón, Poros es el padre de Eros (muy cercano al Logos): “Poros significa camino. El pensamiento ciertamente osa adentrarse en lo no transitado, pero no se pierde allí. Eros gracias a su procedencia le muestra el camino” (Han, 2014). En esta línea:

Hay una región donde conviven el cómo; lo real con lo imaginario, el arte con la ciencia. No la entiendo como una región de antagonismo sino como abrevadero común, una zona franca, un territorio de intercambios conceptuales, de mutua fertilización (...) las grandes obras literarias no son sino miradas profundas sobre la realidad y los grandes avances científicos redefinen los límites de la imaginación. (Rojo, 2013: 9)

Por ejemplo, Borges algunas veces matematiza, Guillermo Martínez (2006) como prueba de ello cita entre otros cuentos: El libro de arena; La biblioteca de Babel; El disco; etc.

La verdad no necesariamente coincide con lo demostrable (...) Bertrand Russell fue quien más se ocupó en probar (...) que la matemática era una vasta tautología (...) Kurt Gödel en los años treinta del siglo veinte afirma que (...) la matemática se parece más la criminología (...) hay afirmaciones que son verdaderas y quedan, sin embargo, fuera del alcance de las teorías formales (...) Borges vislumbra el origen de esta discusión (...) En Borges hay elementos de matemática. (Martínez, 2006: 14-15)

Por su parte, Victor Bravo (2004) que parte de la distinción sustancialidad/insustancialidad, luego de un pormenorizado análisis, concluye: “la obra de Jorge Luis Borges es como el aleph, el lugar donde coinciden los lenguajes: el punto de cruce de los signos de la modernidad y la post-modernidad, el vértigo y el desamparo de la insustancialidad de lo real (...) la puesta en crisis de la representación” (Bravo, 2004: 255). Nosotros, modestamente, nos detenemos en el “solipsismo” y su imposibilidad, prueba de ello es aquel fabuloso cuento —Las ruinas circulares— que aparece en Ficciones (1944) donde un mago tiene la misión de soñar un hombre:

“El término de sus cavilaciones fue brusco, pero lo prometieron algunos signos (...) primero una remota nube (...) luego las humaredas (...) después la fuga pánica de las bestias (...) Caminó contra los jirones de fuego. Estos no mordieron su carne, estos lo acariciaron y lo inundaron sin calor ni combustión. Con alivio, con humillación, con terror, comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo.” (Borges, 2015: 128)

La contracara de la imposibilidad del solipsismo, puede ser observada en otro cuento de aquel fabuloso libro de 1944, Funes el memorioso. En aquella maniobra literaria advertimos lo

que aquí denominaremos “puntillismo realista”. Funes era un hombre de memoria inaudita, por momentos desesperante, al punto de que el mismo perro, era tantos perros como ángulos de visión y momentos transcurridos sucedían: “Había aprendido sin esfuerzo, el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, es abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos” (Borges, 2015: 174).

Entonces, ¿cómo navegar entre el Caribdis del realismo y Escila del solipsismo? En este punto, adelantamos cuestiones referidas al constructivismo epistémico, marco que Luhmann adopta como tantos otros —Spencer Brown, Von Foerster, hasta el mismísimo Kant (un adelantado), “ser es ser percibido” afirma Berkeley—. Luhmann destaca como la única operación social a la comunicación (forma de dos lados: diferencia entre el acto de comunicar y lo comunicado). Nuestra comunicación, por lo demás, creemos, se encuentra habilitada por el propio pensador alemán:

“La edificación de la teoría se asemeja (...) más a un laberinto que a una autopista con final feliz. La secuencia de capítulos de este libro (se refiere a *Sistemas Sociales*) no es la única posible. (...) La teoría misma podría haberse presentado en una secuencia distinta: abriga la esperanza de que los lectores con suficiente paciencia, habilidad, imaginación (...) y con curiosidad por experimentar intentaran escribirla de otro modo.” (Luhmann, 1998: 11)

Ramos Torre (1997) sostiene que la caza de paradojas está bien asentada en la sociología de Niklas Luhmann. Se puede concebir las paradojas en dos sentidos: uno del sentido común como aquello que bloquea el razonamiento; el otro, lógico, que intenta superarlo mediando el tiempo o, recurriendo a la creatividad. Wittgenstein afirmaba que todo lo que pueda ser dicho con sentido ocupa el espacio que media entre la contradicción —soy y no soy— y la tautología —“va a venir, no va a venir o va a venir” Babasónicos (2001) — que puede derivar en una paradoja, ¿soluble? Por ejemplo: ¿pueden compararse las manos de Dios y Adán en *La creación de Miguel Ángel* (Ca. 1511) —que no atenta contra nuestro percibir inmediato— con *Manos que se dibujan de Escher* (1948)?

“La «ilustración sociológica» que Luhmann protagoniza y el funcionalismo «contingente» (...) que la metodiza no pueden sino convertir el sistema de conocimiento emergente en una paradojización del objeto estudiado” (Ramos Torre, 1997: 138). Podríamos afirmar en este punto que se trata de “perspectivas incongruentes” que demandan un marco de observación: un observador. Siguiendo a Ramos Torres (1997), cuando Luhmann describe una situación o proceso como paradójico no tiende a utilizar el concepto en la acepción laxa, sino que la identifica con su acepción estricta (una paradoja): se refiere a un colapso lógico en una jerarquía con múltiples niveles, no a una simple contradicción. En otras palabras, el círculo tautológico oculta una para-

doja: “Las tautologías son distinciones que no distinguen, que niegan lo que las hace posible; son paradojas encubiertas (...) la tierra fructífera de la autorreferencialidad (referencia que el sistema vuelca sobre sí mismo) se ve amenazada por el monstruo de la paradoja” (Ramos Torre, 1997: 139). Algunos recursos, utilizando un viejo ejercicio de lógica puede ilustrar sencillamente esta cuestión:

A)

María: “Juan siempre dice la verdad”.

Juan: “María siempre miente”.

B)

“Esta frase es falsa” (Epiménides).

C)

Bertolt Brecht, en su *Diálogo con el cardenal Barberini* transforma una aparente contradicción en una tautología, que tranquiliza al inquisidor:

—Barberini: Nace el Sol y se pone en su lugar, dijo Salomón, ¿y qué me dice Galileo?

—Galileo: Cuando era un niño de esta altura, (...) estando en cubierta de un barco (...) empecé a gritar: ¡la costa se mueve! (...) ahora sé que no era la costa la que se mueve sino el barco.

—Barberini: (...) eso significa que nosotros nos movemos (...) los astros (...) la tierra, eso no lo podemos ver; (...) ¿Y si a Dios se le hubiese ocurrido mover los astros así? (dibuja en el aire (...) una trayectoria complicadísima) ¿qué pasaría entonces con sus cálculos?

—Galileo: (...) si Dios hubiese movido los astros así (repite fielmente los movimientos descritos por Barberini) entonces, habría creado nuestras mentes así (repite la misma trayectoria).” (Brecht, 2007: 66)

¿Cómo se puede desarrollar la paradoja? Yendo “más allá”. Tomás de Aquino habla de un “mundo lleno de ángeles y piedras” que es más perfecto que uno que solo cuente con ángeles. La paradoja de la teodicea; un Dios bueno que tolera la miseria del mundo. Esto termina con la emergencia de un mundo desencantado, como nos los hace saber Habermas retomando a Max Weber:

Siempre que el conocimiento empírico—analítico ha llevado a cabo consecuentemente el desencantamiento del mundo y la transformación de este en un mecanismo causal, surge definitivamente la tensión contra las pretensiones del postulado religioso de que el cosmos ordenado

por Dios y que, en consecuencia, posee algún tipo de orientación y sentido éticos. (Habermas, 1989: 217)

En este momento del escrito, llegamos al punto de confirmar que la desparadojización se realiza radicalizando el círculo o temporalizándola. Ahora bien, las paradojas representan un problema para el observador, pero no para las operaciones del sistema que observa: El sistema puede observar la distinción entre sí mismo y el propio entorno como propio producto; el hecho de que la ciencia misma opere de manera paradójica resulta problemático solo para el observador de ese sistema (que puede ser la ciencia misma). En el ejemplo B) que citamos no es posible resolver si la afirmación es falsa o verdadera, porque las condiciones para que sea tomada por una u otra manera son las mismas, se parte desde una imposibilidad. A continuación, para brindar claridad a este apartado se expone de manera rigurosa lo que se entiende por observador / observación y sus implicancias teóricas.

I.II Observación/observador de primer orden / observador de segundo orden

Podemos afirmar aquí, siguiendo las distinciones directrices que existen tres niveles: el observador es el tercero excluido, ciego para sus propias observaciones —no puede ver que “no” ve, diría Heinz Von Foerster. Se entiende que una operación es:

“(…) la reproducción de un elemento de un sistema autopoietico con base en los elementos del mismo sistema, es decir, el presupuesto para la existencia del sistema mismo. (...) La observación es un modo específico de operación, que utiliza una distinción para indicar un lado o el otro de la distinción misma: se da una observación cada vez que el sistema opera con base en distinciones, y puede obtener y transformar informaciones.” (Corsi, Espósito y Baraldi, 2006: 160)

En la sociedad moderna, diferenciada funcionalmente, predominan múltiples formas de racionalidad donde existen sistemas de función abocados a la observación de otros sistemas, lo que se conoce como observación de segundo orden. Teóricamente, observación de segundo orden significa “observación (autorreferencial) de otras observaciones o comunicaciones (autorreferenciales). En este sentido, las observaciones de segundo orden se oponen a las «observaciones simples» con las que operan aquellos sistemas que no observan en segundo orden” (Von Sprecher, 2016: 251). Un ejemplo de observación de segundo orden bien podría ser el sistema científico, que tiene asignada la función crucial de observar otras observaciones.

Un ejemplo ilustrativo se presenta en Diego Velázquez, quien pinta en 1656 *Las meninas*, En el análisis que hace Michael Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966), procede a una observación de “primer orden”. Ojos, miradas, visión se reiteran en su análisis. Cuando el pintor se retira

de la tela: “Vemos un cuadro desde el cual, a su vez, nos contempla un pintor (...) el pintor no puede ver este espejo que brilla detrás de él” (Foucault, 2022: 24). El filósofo francés se detiene en ese espejo que refleja a los modelos de Velázquez, que, estarían a nuestro lado (o delante de la tela). Sin embargo, Foucault, no repara en el propio pintor que no se ve a sí mismo pintando (otros dirían que sí). Pero esta idea sí está incluida en *El matrimonio Arnolfini*, del maestro holandés Jan Van Eyck (1434) quien pinta a sus modelos y a sí mismo en el espejo convexo que está detrás de la pareja. Observación que estaría mediada por un marco teórico.

El film, *They Live*, de John Carpenter (1988), elabora una trama sencilla: los alienígenas dominan la tierra y son idénticos a nosotros, solo pueden detectarse usando unos lentes oscuros fabricados por la resistencia. Esto puede relacionarse con *Blow up*, película de M. Antonioni de 1966, en la que un fotógrafo saca imágenes en un parque, y no ve que está por cometerse un asesinato, solo lo detecta cuando amplía la fotografía. Basada en el cuento *Las babas del diablo* (Cortázar, 1959), quien a su vez se inspiró en el relato de su amigo, un fotógrafo que descubre sacando aleatoriamente fotos en la ciudad de París que, en una de ellas, fuera de una primera visión se esconde la escena de un asesinato. Cortázar nos remite a su vez a un pintor renacentista, Filippo Lippi (1406–1469), que supo “captar el instante”. Pero en cambio, Marc Ferro en *Cine e historia* (1977) propone una utilización, que llamaríamos observación de “primer orden”, su análisis de *El tercer hombre*, C. Reed, es prácticamente un análisis documental. Entonces, ¿existe una observación de “segundo orden”? Velázquez y Van Eyck, muestran que sí.

Ahora bien, ¿es posible una tercera observación? Sí recurrimos a Dios o un mundo trascendente: Platón poseía al “demiurgo” que unía el mundo de las ideas con el de las imágenes. El cielo sobre Berlín (1987) de Wim Wenders, plantea la relación entre ángeles y seres humanos. El Greco —en el siglo XVI— en su pintura *El entierro del conde de Orgaz*, plantea esta dicotomía sin demiurgo. Si nos detenemos con atención, las manos de Dios (activa) y la de Adán (pasiva) no se tocan en *La creación* de Miguel Ángel. Por su parte, las manos de Escher, en *Manos que dibujan* (1948), enuncian una catástrofe.

Para el caso de la observación de la historia, Leopold Von Ranke —historiador alemán de la primera mitad del siglo XIX— afirma que encima de todo aquello que acontece en la historia, “flota el orden divino”. “La lucha entre el poder temporal y el poder espiritual contribuyó tanto a desarrollar la cristiandad (...) igual es el caso de la presente lucha entre la monarquía y la soberanía popular” (Ranke, 1984). Hegel habría intentado ese gran experimento “que resultó central en la historia cultural europea, a saber, el experimento de establecer una síntesis entre la fe de Israel y el espíritu de la filosofía helénica” (Habermas, 1996: 156). Andréi Tarkovski llama a un religare que nos saque de esta problemática: “Desde la ilustración el hombre ha lidiado con cosas que debería haber olvidado” (Tarkovski, 2017: 31). Pero este intento de observación de tercer orden se puede ver representado en *Stalker* (1979) donde tres personajes: Stalker —el guía, “loco de

Dios”, por lo tanto, ignorante—; el profesor —racionalista— y; el escritor —antirracionalista, es-céptico—, discurren:

“Escritor: —Todo esto es aburrimiento, ¿no? La búsqueda de la verdad. Ella se esconde y nosotros por algún motivo la buscamos...

Profesor: —Se esconde de Ud., quizá, Dios es astuto, pero no malintencionado.

Escritor: —Diablo.

Profesor: —Cuando Einstein hablaba de Dios se refería a la naturaleza.

Escritor: —Y cuando los maniqueos hablaban de Dios, se referían al Diablo (siguen).

Stalker: —Ya es hora.”

Diablo proviene de diabolos (ruptura) frente al syymbolun (unidad).

II. Codificación de semánticas y sistemas: el arte

Primero comencemos por definir brevemente qué es un código: “El concepto indicará (...) un contexto no arbitrario de símbolos, armonizado, pero no por ello libre de contradicciones (...) se deberá conocer ya una cultura especial, ya una tradición (...) para poder decidir intuitivamente lo que (...) pertenece al código y lo que no” (Luhmann, 2016: 27). La codificación es binaria: si/no, es decir, excluye un tercero. “La función de los códigos es la de liberar al sistema de paradojas y tautologías; al ser binarios plantean una diferencia (...) que orienta al sistema sin plantear una unidad que demandaría un tercer nivel. O lo que Luhmann llama criterios” (Iglesias, 2005: 145). Por ejemplo, como sostienen Corsi, Esposito y Baraldi (2006): “Una comunicación científica es verdadera o no verdadera, y no existen otras posibilidades; un organismo está vivo o no vivo, y no puede estar un poco vivo”. De aquí Luhmann desarrolla el concepto de programación.³ Ahora bien, en este punto es necesario preguntarnos: ¿es codificable el arte?

El arte, en tanto medio de comunicación simbólicamente generalizado, se basa en un código específico. Para Luhmann (2016) en la estética tradicional se expresaba con la distinción bello / feo, pero en la actualidad la distinción sería reemplazada por el binomio “se adapta / no se adapta”. Entonces, el arte asume una forma que pretende ser simultáneamente obra de arte y autodescripción: los objetos del arte afirman por sí mismos que se trata de arte. De este modo, se percibe un objeto como obra de arte al separarse de los objetos que son naturales, cuando se reconoce que son resultado de acciones de alguien, y en cuanto tal, artificial. La obra de arte establece una realidad ficticia propia que se diferencia de la realidad habitual. Es decir, el sistema

³ Los programas se van a encargar de establecer las condiciones para la correcta aplicación del código, por ejemplo, los programas de la ciencia (teorías, métodos, etc.). Es decir, van a definir las condiciones de aceptabilidad del código verdadero / no verdadero... y mantendrán la identidad del sistema (véase lo que sucede con el sistema parcial educación).

arte realiza una duplicación de lo real.

Con respecto a los otros sistemas de funciones, en el arte se presenta una reflexión particularmente audaz de la autonomía del sistema. A partir del siglo XIX, esta situación ha llevado a mostrar la autodescripción del arte al interior de las mismas obras de arte, hasta que con los movimientos de vanguardia se ha logrado llevar el arte a los límites de lo que ya no es reconocible como arte. (Corsi, Esposito y Baraldi, 2006: 32)

Ahora bien, debemos tener en cuenta que las operaciones del sistema del arte son las observaciones orientadas a las obras de arte. Es decir, el artista debe observar la obra que está creando de acuerdo con el mismo modo en que los otros la observaran, y tal vez este sea el punto más conflictivo de la teoría sobre el sistema arte. En resumidas cuentas, podemos sostener de acuerdo con Luhmann que la función del arte, en otros términos, consiste en ofrecer al mundo una posibilidad de observarse a sí mismo, hacer que el mundo aparezca al interior del mundo.

La diferenciación del arte respecto del medio de la verdad no puede entenderse como renuncia a los procesos cognitivos en la producción o la recepción de las obras de arte, por ejemplo, sobre la base de la intuición y el placer. Eso sería totalmente erróneo. Más bien consiste en una especificación de las exigencias cognitivas bajo la condición de una disyunción estilística, para acabar renunciando, consecuentemente, a toda, *adaequatio*, referida a la realidad. (Luhmann, 2016: 175)

Entonces, el lugar de la *adaequatio* es ocupado por algo así como la coherencia inmanente de la obra de arte, cuyos elementos deben potenciarse entre sí en una condensación que permita reconocer los vacíos y eliminar lo superfluo, esto, de ningún modo puede tener apoyo externo.

Las señoritas de Avignon de Pablo Picasso (1910) podría ilustrar el punto: por una parte, reflejaría un espíritu de época, pero, fundamentalmente, rompe con toda una tradición de la pintura occidental. Solo como ejercicio podría pensarse el cine como enfatizando la prestación hacia el entorno: “El cine habla de la historia haciendo el inventario de sus medios de fabricar una historia, en el doble juego de las razones y de su suspensión” (Ranciere, 2013: 32). Igualmente, esboza que, “la época en que el cine tomó conciencia de sus poderes es también el tiempo en que una ciencia nueva de la historia se afirma frente a la historia crónica, la historia de los hechos (...) agenda de los «documentos»” (Ranciere, 2013: 27).

Seguramente lo anterior no hace justicia al rico análisis de Ranciere. Sin embargo, no podemos dejar de pensar, teniendo en cuenta que toda estructura semántica es posterior a la transformación de la estructura social, en las otras dos relaciones que el subsistema cine entabla con los otros subsistemas —literatura, música—, y, a través del sistema “arte” con la sociedad; “la ciencia”, por caso.

Por ejemplo, recalamos en *Odisea 2001* de S. Kubrick (1968), basada en *El centinela*, cuento de ciencia ficción de Arthur Clarke. Con anuencia semiótica nos detenemos en la primera parte del film: famosa escena en la que el homínido —sabemos que lo es, Kubrick se encarga de ello deteniendo la cámara dos veces en la mano— pulgar retráctil mediante, sujeta un hueso, y de fondo suenan los acordes del *Así habló Zaratustra* de R. Strauss, inspirada por la obra de Nietzsche (referencia inmediata a la muerte de “Dios”). Así, relejendo a Luhmann el arte se ocupa menos de la *adaequatio* que de sí mismo.

III. La ciencia de la ciencia

La ciencia en tanto sistema funcionalmente diferenciado al interior de la sociedad desarrolla la función de construir y obtener conocimiento. El código al que la verdad se refiere para producir comunicaciones es la distinción entre verdadero / no verdadero. La ciencia como todo sistema se autorreferencia y se heterorreferencia; realiza acoplamientos estructurales y posee cerradura operativa. El acoplamiento estructural es la posibilidad de que entre determinados sistemas se produzcan formas de adaptación recíprocas, necesarias para la reproducción y evolución de los sistemas (aunque esto no vulnere la particularidad de cada sistema). A su vez cada sistema tiene su clausura operacional: solo la sociedad puede comunicar y solo la conciencia puede pensar: estas son sus operaciones propias. Nuestro mundo se caracteriza por observar un incremento sin cesar de las posibilidades de acción y de experiencias, en términos de la teoría, de complejidad. Las decisiones que los sistemas deben tomar para reducir la complejidad (contingencia) del entorno se multiplican constantemente.

Lo anterior tiene como correlato la complejidad creciente de aquellas formas que construimos para dar cuenta del nuevo orden de cosas. En otras palabras, nuestras explicaciones deben abandonar el tipo de preguntas ligadas al “por qué” y ser reemplazadas por aquellas enmarcadas en cuestiones cercanas al “cómo”. Siguiendo el planteo del profesor Luhmann, debemos realizar una serie de desplazamientos epistemológicos y metodológicos: la urgencia del reemplazo de una teoría de la representación por una de la observación —trabajado en el apartado anterior—. También es menester el cambio de una apreciación jerárquica de lo real a una heterárquica, es decir las sociedades modernas no tienen un sistema más relevante que otro, por ejemplo: el sistema económico no se encuentra en mejor posición explicativa (o de observación) que el político, ni a la inversa. Debemos observar la casualidad en lugar de la causalidad y la diferencia como anterior a la (provisoria) unidad, etc. Cabe aclarar que detenernos en profundidad sobre cada uno de estos aspectos demandaría varios libros.

Pero podemos trabajar con un ejemplo que nos permita bucear sobre aquello que denominamos como antitético de la causalidad, la causalidad: “¡Qué el jurado considere su veredicto! —dijo el Rey. ¡No, no! —Dijo la Reina. La sentencia, primero, el veredicto después” (Carroll, 2020: 113).

Lo que hace Carroll es invertir el orden causa–efecto, pero mantiene su lógica; más crudamente podemos encontrarlo en Sherlock Holmes o Dupin, detectives lógicos–deductivo. En La conversación de F. Coppola (1973) el protagonista graba “todo”, tal es su objetivo, sin embargo, se involucra, toma decisiones partiendo de lo que él cree un conocimiento verdadero, se equivoca.

Sin embargo, no importan las señales en contrario seguimos creyendo que nada «es» sin una causa. “La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes” (Durkheim,1997: 121). Casi contemporáneamente, dos historiadores de oficio afirmaban: “La historia se hace con documentos. Los documentos son la huella que han dejado los pensamientos y los actos de la historia en otros tiempos (...) Para deducir legítimamente de un documento el hecho de que guarde la huella, hay que tener numerosas precauciones” (Langlois, y Seignobos, 1972: 17). Podría afirmarse que el orden del mundo está preñado de causalidad, a tal punto que no es necesario nombrarla:

Lo que se señala como la nueva esencia, como la sustancia del mundo, no lo trasciende en principio, sino que es justamente algo extraído de este mismo universo (...) por más que varíe en cuanto al contenido permanece la explicación en su forma general, dentro de los mismos límites metódicos.

Afirma Cassirer (2016) en Filosofía de las formas simbólicas. Obviamente, la cercanía intelectual —pese a la variedad de autores que se dedicaron a diferentes ramas de la ciencia— se debe a que estos pensadores se encuentran bajo el mismo paraguas epistemológico.

Pero aquí sostenemos que la ciencia, como cualquier sistema, posee un medio de comunicación simbólicamente generalizado, es decir, una estructura particular que asegura probabilidades de éxitos a la comunicación, en su caso, la “verdad”. Este está en relación con el código binario verdadero/no verdadero: lo que permite el desarrollo de un principio de limitacionalidad, en otras palabras, ante qué perturbaciones el sistema actuará deferentemente y ante cuáles no.

La ciencia (...) pone límites, crea distancias, obtiene concesiones, posibilita restricciones, con la consecuencia de que se origina una alta especificación para la selección de los temas y una descarga considerable de las complejidades de la vida cotidiana, como condición previa para la ganancia de su complejidad propia (...) cerradura mediante clausura de la operación, apertura mediante cerradura, reproducción autorreferencial, autonomía, autopoiesis binariamente codificada del sistema de la ciencia como resultado de la evolución social. (Luhmann,1996: 436)

Hemos visto que “una teoría de la diferenciación funcional de la sociedad en subsistemas especializados, en cambio, permite entender la formación del subsistema ciencia no como un producto de la discusión epistemológica de las diferentes ciencias empíricas sino como un logro de la organización de la sociedad misma” (Luhmann, 1996: 13). La ciencia no es un observador que oscila libremente sobre el mundo, más bien, como señala Luhmann, es una empresa de la

sociedad que produce conocimiento.

IV. El «sistema parcial educación» y la enseñanza

De alguna manera, como ya se dijo, el sistema atiende al todo social, esto no significa que cada uno «sea» una especie de reservorio social, sino que todas las irritaciones del entorno lo afectan. Ante esto cada sistema (¡cada uno!) se vuelve deferente ante aquello que puede resolver, y, altamente indiferente, ante aquello que escapa a sus posibilidades. Si algún sistema se arrogara la función de solucionar el problema social, se desdiferenciaría, es decir, desaparecería como sistema. Este es el verdadero peso de conceptos como el de cerradura operacional o de acoplamiento estructural, antes mencionados.

El sistema educativo es un sistema parcial de la sociedad, que tiene como función inducir cambios en los sistemas psíquicos. Su peculiaridad radica en el hecho de que no tiene una función primaria de elaborar comunicación o de obtener éxito educativo, sino de lograr cambios en el entorno psíquico de la sociedad.⁴ Como afirman Corsi, Esposito y Baraldi (2006: 95) “el efecto de la educación, con otras palabras, se manifiesta fuera de la sociedad, precisamente en la capacidad y en la conciencia de los individuos, quienes deben tener la competencia de participar en la comunicación”. Entonces, este sistema parcial no tiene un código propio, tal como sucede por ejemplo con los subsistemas Arte o Ciencia. La novedad radica en que “no” es posible codificar aquello que es externo a la sociedad, y, por ende, al no poseer medio de comunicación simbólicamente generalizado, no puede asegurar el éxito de la comunicación.

En simples palabras, desde esta observación teórica no hay posibilidad de motivar a los sistemas psíquicos —pongamos por caso conciencias particulares— que se están educando para que acepten esa intención educativa que el docente ofrece o para que orienten su comportamiento conforme el docente pretende, eso es altamente contingente e improbable. Podemos afirmar que se sale del sistema con o sin título, con buenas o sin buenas notas... y este sistema que tiende a la homogeneización resolviendo diferencias, puede dejar este problema en muchos casos a otros.

Esta característica hace que el docente no sepa cuál es el efecto real que pueda lograr con su comportamiento pedagógico. Como asevera Niklas Luhmann (1996: 143b) “habría que aceptar con reparos que el hecho de que la acción del educando no se explica con la intención de educarlo”. Lo que puede hacer, desde esta óptica teórica, es observar el desempeño del alumno y valorarlo conforme a sus expectativas (Luhmann nos invita a pensar en la diferencia entre educador y educando). Ante la falta de codificación, la educación procede mediante programas (que le brindan su identidad identitaria). Estos consisten en alcanzar estados psíquicos mediante intervenciones *ad hoc*, por ejemplo, el currículum. Este logro solo puede ser alcanzado mediante la

4 Cabe recalcar que la sociedad pertenece al entorno del sistema psíquico.

forma de selección a través de certificados, títulos, calificaciones, evaluaciones, que acompañan los logros (o no) del alumno.

Hay que tener en cuenta que la educación se vuelve imprescindible cuando la socialización no es suficiente para asegurar la capacidad del comportamiento adecuado. Así la educación nace propiamente cuando a partir de la intención pedagógica, se valora un comportamiento como adecuado. De esta manera, “la pedagogía se ha convertido en la teoría de reflexión del sistema educativo, y se ocupa de las condiciones educativas de la educación: debe abastecer al sistema educativo de una teoría de la educación que sea utilizable dentro del sistema” (Corsi, Esposito y Baraldi: 2006, 96/97). Es de cabal importancia comprender que la pedagogía se encarga de proveer observaciones sobre la autonomía de la educación (frente a otros sistemas), la reflexión sobre la función de la educación vista como desarrollo de posibilidades, la reflexión sobre los contenidos a estudiar o sobre la tecnología que va a garantizar el acontecer de la educación, o las condiciones para las mejoras de las escuelas o la universidad, a través de sus tendientes reformas.

Así, la pedagogía cuida las buenas intenciones del educador. Estamos de acuerdo, al igual que Luhmann, de que tiene que seguir siendo una ciencia autónoma, o por lo menos cumplir la función en tanto teoría de reflexión sobre el sistema educativo, para proteger al sistema educativo de su entorno, y delinear las funciones de este: la familia, el mundo cotidiano, las amistades, no forman parte del sistema educativo, sino que más bien producen ruidos.

El sistema educativo puede autoobservarse, distinguiendo las actividades propias de aquellas que atribuye al entorno, por ejemplo; a la política, la economía, el arte o la ciencia —aunque estos dos últimos sirvan de referencia y de acoplamiento estructural, de otro modo no se podría dar clases sobre arte o política—. Entonces, si no es a través de un código “¿cómo distingue el sistema educativo los acontecimientos pertenecientes a él? La intención de educar, sirve al sistema educativo (...) como aquel símbolo que enlaza operación con operación y simboliza con ello la unidad del sistema” (Luhmann, 1996:146/147b). Se puede resumir que el símbolo de la unidad del sistema educativo es la intención de educar, que se reespecifica mediante su referencia a personas. La intención marca la autorreferencia del sistema educativo, mientras que las personas marcan la referencia ajena del sistema en el sistema.

La intención educativa tiene que manifestarse en comunicaciones concretas, es decir, en este o aquel programa de enseñanza o aprendizaje, en la crítica o en la corrección de determinada conducta. Al respecto, la intención de educar sigue siendo una y la misma, aunque cambie sus temas. Y por consiguiente abarca también diferencias objetivas del sentido de las comunicaciones en el sistema educativo. (Luhmann, 1996: 148b)

Los individuos no son los mismos una vez que pasan por la escuela, universidad o instituto de formación. También se debe prestar atención a las observaciones sobre la actualización del

sistema educativo debido al ingreso de nuevas generaciones: “Hay que brindar ayudas suplementarias, mejorar los métodos, revisar la didáctica y, sobre todo, empezar siempre de nuevo con niños nuevos. Las materias no faltan, los niños tampoco” (Luhmann, 1996: 149b).

En último término, queremos dejar asentado que, si de algo sirve esta perspectiva compleja de observar la sociedad, es justamente para ver la evolución —concepto más que complejo— del sistema educativo en el tiempo (antes / después). Sin embargo, no queremos dejar de mencionar la duda inquieta que versa sobre pensar en la posibilidad de entender el subsistema educativo con una función propia y un código propio: aprendizaje / no aprendizaje. Esta observación (altamente discutible) nace de la experiencia docente en el sistema educativo. Si bien no podemos resolver dicha cuestión aquí, vindicamos no la novedad de la problemática planteada sí el modo de su abordaje.

Bibliografía

- Borges, J. L. (1996). *La cifra y otras obras*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Borges, J. L. (2015). *Las ruinas circulares*, en *Cuentos completos*, Buenos Aires, Debolsillo.
- Bravo, V. (2004). *El orden y la paradoja. Jorge Luis Borges y el pensamiento de la modernidad*, Rosario, Beatriz Viterbo ed.
- Bourdieu, P. (1998). *El oficio del sociólogo*, México, Siglo XXI.
- Brecht, B. (2007). *Galileo Galilei*, Buenos Aires, Losada.
- Byung-Chul H. (2014). *La agonía del eros*, Barcelona, Herder Editorial.
- Carroll, L. (2020). *Los libros de Alicia*, Buenos Aires, La Flor.
- Cassirer, E. (2016). *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE.
- Corsi, G.; Espósito, E.; Baraldi; (2006). *GLU: glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, Universidad Iberoamericana.
- Durkheim, E. (1997). *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Akal.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Habermas, J. (2008). *El discurso de la modernidad*, Buenos Aires, Katz.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Teoría de la acción comunicativa T II*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel.
- Iglesias, C. (2005). *Pensar un mundo sin Dios. La sociología de Niklas Luhmann*, Paraná, Eduner.

- Langlois, C.V. y Seignobos, C. (1972). *Introducción a los estudios históricos*, Buenos Aires, La Pléyade.
- Luhmann, N. (1996). *La ciencia de la sociedad*, Barcelona, Anthropos.
- Luhmann, N. (1996b). *Teoría de la sociedad y pedagogía*, Barcelona, Paidós.
- Luhmann, N. (2016). *Distinciones directrices*, Madrid, CIS.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas Sociales*, Barcelona, Anthropos.
- Maturana, H. y Varela, F. (2003). *De máquinas y seres vivos*, Buenos Aires, Lumen.
- Martínez, G. (2006). *Borges y la matemática*, Buenos Aires, Seix Barral.
- Ranciere, J. (2013). *Figuras de la historia*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Ranke, L. (1984). *Sobre las épocas de la Historia Moderna*, Madrid, Ed. Nacional.
- Ramos Torre, R. (1997). "Dios, Epiménes y Tristram Shandy: destino de las paradojas en la sociología de N. Luhmann", en *Hacia una teoría científica de la sociedad*, Rev. Anthropos Nº 173/74, Barcelona.
- Rojo, A. (2013). *Borges y la física cuántica*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Mason, S. (1985). *Historia de la ciencia*, Madrid, Alianza.
- Von Spencer, R. (coord.) (2016). *Teorías Sociológicas. Introducción a los contemporáneos*, Argentina, Editorial Brujas.
- Tarkovski, A. (2017). *Narraciones para el cine*, Buenos Aires, Mar Dulce.
- Wenders, W. (2015). *Los píxels de Cézanne. Y otras impresiones sobre mis afinidades artísticas*, Buenos Aires, Caja Negra Editora.

DOSSIER

**Historia de las religiones y del hecho religioso
en las sociedades tardoantiguas y medievales**

INTRODUCCIÓN

Héctor Francisco

IMHICIHU-CONICET

FFyL-Universidad de Buenos Aires

Los trabajos reunidos en este volumen abordan un aspecto central y al mismo tiempo problemático en los estudios relativos a las sociedades del Mediterráneo tardo-antiguo y Medieval, esto es, la Religión. Si hubiera un rasgo que el sentido común atribuye a las tres grandes tradiciones político-religiosas del período: la Ecclesia de la Cristiandad latina, la βασιλεία bizantina o la Ummah islámica, es su carácter primariamente religioso. En efecto, en todas ellas, la Religión ha sido entendida como el vector primario en la construcción de las relaciones sociales, a menudo por encima de la clase, la etnicidad o el parentesco. Los estudios clásicos al respecto han enfatizado este hecho señalando que la Religión permeaba todos los aspectos de la vida social, tanto materiales como ideológicos. (Stroumsa 2015; Baschet, 2009, pp. 176-78; Runciman 2004).

Pero esta definición un tanto lineal habilita cuestionamientos que nos obligan al menos a matizarla. Tal vez, el primero de ellos sea la pertinencia de la categoría misma de Religión. Cómo es bien conocido, la emergencia de la noción moderna de Religión fue el producto de las profundas transformaciones socio-culturales experimentadas por la Europa atlántica entre los siglos XVI y XVIII. A partir de la modernidad, la Religión fue entendida como una dimensión autónoma de la experiencia humana, anclada en la interioridad del individuo y distinguible de otras esferas como la economía y la política. Este desplazamiento semántico es claramente perceptible en la novedad del uso plural del término, Religiones, para definir distintas comunidades articuladas en torno a una misma creencia. Así, resulta casi una obviedad señalar que ninguna de las sociedades que se engloban en el mundo antiguo y medieval contó con una noción estrictamente equivalente para este moderno concepto de Religión. Podría plantearse el interrogante acerca de la operatividad del concepto mismo para dar cuenta de las sociedades premodernas o si, por el contrario, deberíamos buscar alternativas para no incurrir en un anacronismo al intentar proyectar nuestras propias experiencias en sociedades cuya manera de concebir su conexión con lo trascendente difería de la nuestra.

No obstante, la validez de este tipo de cuestionamientos, el concepto de Religión resulta no sólo operativo, sino también imprescindible para comprender la dinámica de las sociedades premodernas. En otras palabras, independientemente de las definiciones posibles la Religión fue el prisma por el cual los hombres del período comprendieron y describieron su mundo social y natural.

Son muchos los aspectos que pueden abordarse en los estudios del fenómeno religioso en el mundo antiguo y medieval. En este volumen se destacan dos de ellos. En primer lugar, la intersección entre religión y prácticas corporales, específicamente la manera en que la cristianización del mundo romano transformó las concepciones del cuerpo y las prácticas asociadas a él. Un primer caso se vincula a la reconfiguración de la noción misma de la muerte. Durante los siglos finales de la antigüedad emergió una nueva sensibilidad acerca de aquella que transformó el cuerpo en descomposición de un factor de contaminación que debía ser excluido del contacto con los vivos, a un vehículo de comunicación con lo divino (Samellas, 2002). Esta nueva sensibilidad se manifestó no sólo en el desarrollo del culto de los santos sino también en la difusión de la literatura escatológica de los más diversos orígenes (judía, cristiana, gnóstica), que puso a la vida ultra-terrena en un primerísimo plano. Al respecto, Mariano Splendido nos propone un aspecto particular de este fenómeno, esto es, el desarrollo de una concepción de la muerte y del mundo ultraterreno en la literatura cristiana primitiva estructurada en torno a la idea del sueño. El autor realiza un abordaje histórico-filológico para acercarnos a la comprensión de la muerte en el cristianismo de los primeros siglos. Así, Splendido hace un recorrido por la literatura clásica y cristiana para identificar los antecedentes a los que los padres de la Iglesia apelaron para pensar un tipo de muerte en especial, aquella de los que por sus virtudes se convertían en merecedores de la resurrección. A partir de la exégesis de 1Tes 4.13-18 los padres de los primeros tres siglos de la Iglesia desarrollaron una concepción de la muerte como sueño y de los héroes cristianos como “durmientes” a la espera de la resurrección.

Esta noción va a generar en los siglos siguientes toda una serie de interrogantes en torno a la capacidad del alma de los santos para interactuar con el mundo de los vivos y que llevará a no muy exitosas impugnaciones al culto en torno a sus reliquias. En concreto, se planteaba la pregunta filosófica sobre la consciencia después de la muerte ¿en qué medida el alma de los santos -privada de la capacidad sensorial asociada al cuerpo- es consciente de los asuntos humanos? (Constas, 2002).

Al mismo tiempo, se produjo una reconfiguración de la concepción del papel del cuerpo de los vivos y de las prácticas ascéticas. El auge del ideal ascético cristiano (elaborado a lo largo de los primeros tres siglos, pero cristalizado en el siglo IV con el movimiento monástico) se basaba en una nueva antropología cristiana. Pero el ideal ascético no se limitó al universo de los varones, sino que además habilitó una reconsideración del papel de la mujer (especialmente de la aristocracia) en la sociedad. Sin dejar de ser un movimiento religioso predominantemente patriarcal, el cristianismo ortodoxo generó un camino a la virtud cristiana habilitado a las mujeres que no se limitaba al ideal de esposa y madre.

Una de las figuras principales en esta formulación del camino femenino a la santidad fue Jerónimo de Estridón. El trabajo de Graciela Gómez Aso nos muestra la manera en que Jerónimo

construyó un ideal de comportamiento femenino dirigido a las hijas de las familias aristocráticas de Roma en el que primaba la ascesis y el estudio como parte de una “regla monástica” orientada a “una confirmación de su igualdad con el hombre y a una idéntica dignidad”. Para Jerónimo, las mujeres de la élite romana constituyeron una comunidad en la que se podía recrear la vida de los monjes del desierto en los seguros límites del hogar aristocrático. De la misma manera, las nobles damas encontraban una alternativa al modelo familiar y una legitimación que deriva de la tutela de su guía espiritual.

Las otras dos contribuciones que constituyen este volumen dan cuenta de un segundo problema nodal del estudio del fenómeno religioso en la antigüedad y la Edad Media, esto es, el problema de las relaciones inter-confesionales, la tolerancia y la intolerancia. La primacía de la Religión en la Edad Media tuvo sus cimientos en la tardo-antigüedad, momento de la imposición de un modelo social orientado a la unanimidad religiosa, en otras palabras, a la intolerancia (AthanasEstevez, 2010; Catlos, 2014). Dos de los trabajos contenidos en este volumen, los de María de la Paz Estevez y Natalia Jackubecki nos advierten acerca de los múltiples matices que deben señalarse a esta perspectiva.

El trabajo de María de la Paz Estevez se concentra en el estudio de la construcción identitaria de las comunidades mozárabes de al-Ándalus en relación tanto con la cristiandad de raíz franco-romana dominante en el norte, como con la autoridad islámica hegemónica en el sur. Como en el caso de los cristianos del levante, los cristianos de al-Ándalus estuvieron sujetos a un proceso (como señala la autora) de transculturación que implicaba la apropiación selectiva de elementos de la cultura dominante (en este caso particular, la adopción de la lengua árabe pero que también se extiende a la admisión de prácticas e ideas relacionadas a sus vecinos musulmanes). Estevez demuestra, a partir del preciso estudio de un amplio espectro de fuentes disponibles, cómo entre los siglos VIII y XI los cristianos mozárabes debieron enfrentar el desafío de permanecer dentro de su propia comunidad religiosa en un orden político-religioso caracterizado por la hegemonía del Islam. El Islam, salvo momentos muy específicos, no ejerció una presión activa para la conversión, pero ofrecía oportunidades de ascenso social a los conversos. Al menos hasta el siglo XI, los mozárabes en tanto una comunidad religiosa protegida por el derecho islámico (dhimmi), fueron “sujetos activos” que generaron variadas estrategias de adaptación a un escenario religioso-político que desafiaba el mantenimiento de la identidad comunitaria.

Por último, Natalia Jakubecki nos traslada a un contexto relativamente diferente. La autora rastrea en los diálogos del monje anglonormando Gilberto Crispino una nueva actitud ante la diversidad religiosa que se distingue de otras obras del mismo género en el mismo período. Aquí nos encontramos con un enfoque diferente pero complementario acerca del problema de la coexistencia de diversas comunidades religiosas. Ya no se trata de identificar ideas y prácticas adoptadas por una “comunidad” religiosa para adaptarse a la hegemonía de otra, sino de las represen-

taciones en las obras de un clérigo cristiano que utiliza un género literario específico (el diálogo) para dar cuenta acerca de la manera de interactuar con el “otro” religioso. Resulta significativo que en una época señalada como esencialmente intolerante como la Edad Media el diálogo haya sido uno de los géneros literarios más transitados. No obstante, muchos de estos diálogos no fueron más que “puestas en escena” diseñadas para dar un marco narrativo a la transmisión de verdades de fe. En ellos, el “otro” interlocutor (el hereje, el judío, el pagano) no era más que una caricatura que servía de disparador a la victoria del héroe de la contienda. Por el contrario, con el estudio formal de los diálogos de Gilberto Crispino, Jackubeki nos presenta un nuevo modo de disputa, más equilibrado y orientado a ver en el otro un interlocutor legítimo. Más allá de la ficcionalidad de dichos diálogos, la voz de los “otros” se presenta menos sesgadas y se puede percibir “una búsqueda conjunta de la fe” que dejaba intuir una sincera vocación por el diálogo interreligioso en el que Gilberto fue (en opinión de la autora) un pionero.

Para concluir, los trabajos aquí reunidos muestran la centralidad del fenómeno religioso para la comprensión de las sociedades mediterráneas premodernas y, al mismo tiempo, su complejidad.

Referencias

- Athanassiadi, Polymnia. 2010. *Vers la pensée unique: la montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*. París: Les Belles Lettres.
- Baschet, Jérôme. 2009. *La civilización feudal*. México: FCE.
- Constas, Nicholas. 2002 “An apology for the cult of saints in late antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, on the state of souls after death (CPG 7522).” *Journal of Early Christian Studies* 10.2: 267-285.
- Catlos, Brian. 2014 “Accursed, Superior Men: Ethno-Religious Minorities and Politics in the Medieval Mediterranean.” *Comparative Studies in Society and History*. 56: 844-869.
- Runciman, Steven. 2004. *The Byzantine Theocracy: The Weil Lectures, Cincinatti*: Cambridge University Press.
- Samellas, Antigone. 2002. *Death in the eastern Mediterranean (50-600 A.D.): the Christianization of the East : an interpretation*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 12. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stroumsa, Guy. 2015. *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

“οἱ κοιμηθέντες”. La muerte como sueño en la primera literatura cristiana.

Mariano Splendido

UNLP-IdIHCS/CONICET

*Più non si desta
di qua dal suon de l'angelica tromba,
quando verrà la nimica podesta¹*

Resumen

Los grupos de creyentes en Jesús manifestaron desde el inicio una fuerte creencia en la resurrección, a la cual comprendían como uno de los acontecimientos de la venida final de Cristo. En medio del fervor escatológico de las primeras décadas, encontramos una ingeniosa expresión en san Pablo para referirse a aquellos hermanos y hermanas que han fallecido: **οἱ κοιμηθέντες**. Sorpresivamente esta denominación fue rápidamente adoptada por los fieles, quienes la usaron para expresar el estatus particular de aquellos que habían muerto en la fe. El objetivo de este breve trabajo es analizar el sentido del uso cristiano de **κοιμάω** en las fuentes de los siglos I, II y III. Las mismas serán ordenadas y estudiadas a partir de la identificación de tres conceptos subyacentes a esa idea de dormición: indicio de existencia virtuosa, la condición latente de la vida y el secreto escatológico oculto. En cada uno de estos aspectos se entremezclan elementos de las culturas grecorromana y judía con la conciencia mesiánica cristiana, generando una nueva idea de muerte para el colectivo de los creyentes.

Palabras clave: cristianismo siglos I-III – muerte – discurso – San Pablo

Abstract

From the beginning, the groups of believers in Jesus showed a strong belief in the resurrection, which they understood as one of the events of the final coming of Christ. In the midst of the eschatological fervor of the first decades, we find an ingenious expression in Saint Paul to refer to those brothers and sisters who have died: **οἱ κοιμηθέντες**. Surprisingly, this denomination was quickly adopted by the faithful, who used it to express the particular status of those who have died in the faith. The aim of this brief work is to analyze the meaning of the Christian use of **κοιμάω** in the sources of the 1st, 2nd and 3rd centuries. They will be ordered and studied from the identification of three underlying concepts to that idea of dormition: indication of virtuous existence, the latent condition of life and the hidden eschatological secret. In each of these as-

1 Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Inferno 6. 94-96

pects, elements of the Greco-Roman and Jewish cultures are intermingled with the Christian messianic consciousness, generating a new idea of death for the group of believers.

Keywords: Christianity 1st-IIIrd centuries – death – speech – Saint Paul

Introducción

Hacia el año 51, el apóstol san Pablo escribió en su carta a los fieles de Tesalónica (1Tes 4.13-18) una serie de aclaraciones consolatorias para explicarles qué había ocurrido con algunos hermanos y hermanas que, siendo creyentes, habían muerto. En este documento hallamos una expresión ingeniosa, aunque no novedosa, en boca del apóstol para referirse a estas personas: οἱ κοιμηθέντες, o sea, los durmientes.

La utilización del verbo κοιμάω para referirse a la muerte en tanto sueño está atestiguada desde Homero en adelante en la literatura griega.² El judaísmo postexílico también se hizo eco de este eufemismo, aplicándolo a las grandes figuras de la historia del pueblo de Israel.³ Griegos y judíos comprendían a este verbo como una simple metáfora de la muerte, a la cual se consideraba como total en sus perspectivas antropológicas.⁴

El primer cristianismo, nacido como una secta mesiánica del judaísmo del segundo Templo, mantuvo desde su inicio una fuerte insistencia en la resurrección corporal, aspecto en el que coincidían con los grupos fariseos.⁵ Si bien Jesús habría manifestado humano temor ante la muerte (Mc 14.33-40; Mt 26.37-44; Lc 22.40-46), la fe en su resurrección-exaltación propició un discurso escatológico particular. En el mismo, la vida biológica de los creyentes alcanzaba un fin consabido (e inevitable), pero no así la vida en la fe, lo que Pablo llama la vida “en Cristo” (1Tes 2.14; 4.16; 5.18; 1Cor 1.2, 4, 30; 4.17; 15.18, 22; 2Cor 2.17; 5.17; Gal 2.4; Flp 1.1; 4.21; Flm 8; Rom 6.11,23; 8.1-2; 12.5).

El vocabulario sobre la muerte en las primeras comunidades cristianas es, quizás, uno de los más minuciosos debido a su honda significación social y teológica. Por un lado encontramos expresiones para señalar la muerte de Jesús, acentuando su realismo y, a la vez, mostrando honda

2 Homero, Iliada 11.241, 14.482-483; Odisea 13.79-80; Sófocles, Electra 509; Teócrito 22.204; Leónidas de Tarento, Epigramas 7.408. Sobre las variaciones del concepto de muerte-sueño en el mundo griego, ver: Dietrich 1965; Bolt 1998:51-79; Mirto 2012: 10-60; Martin 2020:12-62.

3 Es evidente un notorio cambio en la concepción de la muerte entre el judaísmo antiguo y el judaísmo del Segundo Templo, fuertemente influenciado por ideas helenistas. Ogle 1933: 90-93; Robinson 1978; Mutie 2015:27-31; Figueras 2019: 3-72, 101-118.

4 Si bien ambas civilizaciones fluctuaron en su noción de la muerte y el más allá, prevalece la idea de una condición inconsciente y negativa de los difuntos. Garzón Serfaty 1999:97-99; Alarcón Sáinz 1999: 101-111; Gazis 2021:69-87; Blanco 2021:105-121

5 Los fariseos tenían una fuerte creencia en la inmortalidad del alma y la resurrección: Gignebert 1959:103-106; Mason 1991:156-160, 297-300; Endsjø 2009:131-134.

piEDAD;⁶ por otro aparecen vocablos como “sacrificio” (θυσία/περίψημα)⁷ e “imitador de Cristo” (μιμητής Χριστοῦ)⁸ para referirse a la muerte de quienes confiesan su fe y son ejecutados. Sin embargo, es el termino κοιμάω (dormir) el que más profundidad y riqueza manifiesta respecto de la perspectiva antropológica y política del cristianismo, ya que proyecta la idea del sueño mucho más allá de una simple metáfora poética. Decir que los creyentes fallecidos “duermen” no habría llamado la atención de los vecinos gentiles, pero para los hermanos y hermanas de cada ἐκκλησία implicaba un subtexto en el que se sintetizaban varios aspectos de su fe y su cosmovisión particular.

El objetivo de este breve trabajo es analizar el sentido del uso cristiano de κοιμάω en las fuentes de los siglos I, II y III. Las mismas serán ordenadas y analizadas a partir de la identificación de tres conceptos subyacentes a esa idea de dormición: indicio de existencia virtuosa, la condición latente de la vida y el secreto escatológico oculto. En cada uno de estos aspectos se entremezclan elementos de las culturas grecorromana y judía con la conciencia mesiánica cristiana, generando una nueva idea de muerte para el colectivo de los creyentes.

Una vida virtuosa

Pablo y muchos escritores de los dos primeros siglos utilizan la denominación οἱ ἅγιοι para referirse a los miembros de la comunidad eclesial,⁹ marcando así su condición privilegiada a raíz de su fe mesiánica y su consiguiente ética cívica y social. Quienes aceptaron la fe en Cristo han “salido del mundo” (Jn 15.19) y se comprendían como un resto puro.¹⁰ Partiendo de esta conciencia

6 Para la muerte de Jesús, los evangelistas utilizan expresiones relacionadas a la idea del vaciamiento: expirar (ἐκπνέω: Mc 15.37, 39; Lc 23.46); exalar el espíritu (ἀφίημι τὸ πνεῦμα: Mt 27.50); entregar el espíritu (παραδίδωμι τὸ πνεῦμα: Jn 19.30). San Pablo es más categórico, utilizando ἀποθνήσκω (morir) para indicar la fehaciente muerte del Maestro: 1Tes 4.14, 5.10; 1Cor 8.11, 15.3; 2Cor 5.14-15; Gal 2.21; Rom 5.6-8, 6.8-10, 13.34, 14.9-15. La literatura pospaulina y los padres apostólicos retomaron la propuesta del apóstol, muy probablemente para enfatizar sus divergencias con los cristianos docetas: Col 2.20; Ignacio de Antioquía, Ef 19.1; Tral 2.1, 9.1; Fil 8.2; Policarpo de Esmirna, Flp 1.2. Según Riddle (1924:397-410) y Sterling (2001:401), la muerte de Jesús podría calificarse dentro de los parámetros griegos de “muerte noble”, aplicada a Sócrates; Cullmann (1965:14-21) no está de acuerdo, ya que ve como opuestas las reacciones del Maestro de Nazaret y Sócrates frente a sus finales.

7 Ignacio, Rom 2.2; 4.2; Ef 8.1; 18.1; 21.1; Tral 13.3; Esm 10.2; Pol 2.3; 6.1; MartPol 14.1. Según Frensdorff (1965:199), Ignacio se ve como la víctima inocente que con su entrega, derrotará a Satanás; Mellink (2000:84-86) opina diferente, considerando que las metáforas sacrificiales que utiliza Ignacio simplemente señalan su expectativa de ingreso en un estado de incorruptibilidad. Algo similar ocurre con la presentación de la ejecución de Policarpo de Esmirna. Schoedel 1967:72; Jefford 1996:92.

8 Ignacio Rom 6.3; Ef 1.1; 10.3; Tral 1.2; Fil 7.2; Policarpo, Flp 8.2. Según Campenhausen (1936:64), Ignacio entendió su sufrimiento como una reactualización salvífica del sufrimiento de Cristo que culminaría en su divinización; Mellink (2000:198-201) criticó esta idea y propuso comprender la μίμησις que proponen Ignacio y Policarpo en sentido ético y motivacional. Para un análisis detallado del Martirio de Policarpo en tanto relato construido como imitatio Christi, ver: Cobb, 2014:224-240; Hartog, 2014:137-152; Mutie, 2015: 85-94.

9 1Tes 3.13; 1Cor 1.2; 6.1-2; 14.33; 16.1, 15; 2Cor 1.1; 8.4; 9.1, 12; 13.13; Flp 1.1; 4.21-22; Flm 5, 7; Rom 1.7; 8.27; 12.13; 15.25-26, 31; 16.21b.15; Col 1.2, 4, 12, 26; Ef 1.1, 15, 18; 2.19; 3.8, 18; 4.12; 5.3; 6.18; 2Tes 1.10; 1Tim 5.10; Hch 9.13, 32, 41; 26.10; Ap 5.8; 8.3-4; 11.18; 13.7, 10; 14.12; 16.6; 17.6; 18.20,24; 19.8; 20.9; 22.21; Heb 3.1; 6.10; 13.24.

10 La literatura juanina inaugura la metáfora gnóstico-cósmica del mundo. Brown 1970:695-698; Parsenios 2005:1-21. La figura del “Príncipe de este mundo” (ἄρχων τοῦ κόσμου; Jn 12.31; 14.30; 16.11) emerge como el antagonista escatológico de Jesús y los creyentes: Coetzee 1968:104-121; Löfstedt 2009:55-79; Skinner 2016:101-121. Ignacio de Antioquía recurre a

de separación y elección, no es extraño que la muerte de estos individuos se presente también en términos especiales, prolongando al momento final las características de una vida virtuosa. En este sentido, Pablo dice que algunos de los primeros discípulos de Jesús y testigos de sus apariciones “han dormido” (ἐκοιμήθησαν, 1Cor 15.6), y llama “los durmientes” (οἱ κοιμηθέντες, 1Tes 4.13-16) a ciertos miembros de la ἐκκλησία de Tesalónica que han fallecido recientemente.

Los primeros cristianos dejaron de concebir a la muerte en términos desesperantes y terroríficos para comprenderla como un trance sencillo y seguro siempre que la persona hubiese llevado una existencia terrenal de fe y justicia. En cierta medida esto deriva de las referencias del AT en relación a patriarcas y reyes piadosos (1Re 1.21, 2.10; 2Re 4.32; 1Cron 17.11; 2Cron 16.13; Ez 31.18, 32.20-32; Job 3.11-14, 14.12, 21.26; Sal 3.6, 4.9, 87.6; Jer 2.33, 28.39), quienes van a reposar con sus antepasados luego de cumplir su misión. El autor de Hechos de los apóstoles conserva esta perspectiva en el discurso que Pablo da en Antioquía de Pisidia, en el que dice que el rey David durmió (ἐκοιμήθη, Hch 13.36) luego de haber servido en sus días a la voluntad de Dios. La dormición en tanto muerte dulce es vista como el corolario de una existencia sobresaliente ante los ojos de la comunidad. Decir que un hermano o una hermana duerme es reconocer que ha tenido una vida íntegra y pura. Así ocurre con dos mujeres cristianas ilustres: Tecla, en Hechos de Pablo y Tecla (HchPbTec 43.1), y Eubula, en Hechos de Pedro (Actus Vercellenses 17.7). Tecla no solo es considerada mártir, pese a no haber muerto en la arena, sino también apóstol y colaboradora de san Pablo; Eubula es una mujer rica y honrada que, motivada por Pedro, socorre a los pobres, las viudas y los huérfanos. Ambas, pese a ser personajes de las ficciones cristianas piadosas, encarnan virtudes que las comunidades cristianas tienen en alta estima y cuyo premio es un καλὸς ὕπνος, es decir, un bello sueño.

El caso de Esteban en Hch 7.60 es peculiar en cuanto al uso de κοιμάω, ya que su muerte violenta está lejos del ideal del descanso pacífico (Bruce 1990:213). Como señalamos, la literatura martirial utilizó expresiones diferentes para el tránsito de los testigos que confesaron su fe con su sangre. Sin embargo, el autor de Hechos, que narra la ejecución de Esteban siguiendo el modelo de la de Jesús, estaría haciendo un uso estratégico de κοιμάω. Por un lado, quiere enfatizar el galardón del mártir, ya anticipado con la visión celestial (Hch 7.56); por otro, está interesado en mostrar a Pablo, asistente a la ejecución (Hch 7.58; 8.1), como testigo del virtuosismo de Esteban (Hch 22.20).

La vida en estado latente

La muerte para el judaísmo pre-exílico suponía una destrucción total, un vaciamiento cuyo resultado era solo una sombra de la persona. Ya a partir del siglo III a.C. encontramos, fruto de la influencia del platonismo, una doctrina de la sobrevivencia de los justos cada vez más extendida

una imagen similar, el ἄρχων τοῦ αἰῶνος: Ef 17.1; 19.1; Mg 1.2; Tral 4.2; Rom 7.1, Fil 6.2.

entre varios grupos judíos. Siguiendo el modelo de los héroes griegos se habría planteado una compensación en el más allá para aquellos que sufrieron calamidades y tribulaciones por su fe, principalmente entre las corrientes apocalípticas e incluso en la literatura rabínica (Sysling 1996; Treballe Barrera 1999: 113-129; Van Henten-Avemarie 2002:42-76, 132-176). El cristianismo absorbió estas influencias y puso especial énfasis en la preservación de los creyentes, quienes, por su fe, quedaban luego de su muerte en un estado liminal de la vida, muy similar al concepto de falsa muerte popularizado en las novelas grecorromanas.¹¹

En su debate con los saduceos, Jesús concluye su enseñanza sobre la vida futura con una declaración particular acerca del carácter del Dios de Israel: no es un dios de muertos, sino de vivos (Mc 12.26-27; Mt 22.31-32; Lc 20.37-38). El argumento al que recurre aquí es que la presentación de Dios como “el Dios de Abrahám, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” es señal de que los mismos aún viven (Cohn-Sherbok 1981:64-73; Main 1996:411-432; Meier 2000:3-23; Denaux 2011: 129-151). Visto así, el sueño de los justos se nos revela como una forma especial de vida, una vida latente. Esta idea se puede contemplar en dos pasajes de los evangelios: las curiosas resurrecciones luego de la muerte de Jesús en Mt 27.52-53, y la explicación que da el Maestro sobre el estado de Lázaro antes de ir a Betania en Jn 11. En el primer caso, el sacrificio de Jesús es presentado como tan portentoso que lleva a que los cuerpos de los santos durmientes (σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων; Mt 27.52) se levanten; así como Jesús entregó el πνεῦμα en la cruz (Mt 27.50), estos fallecidos se vuelven primicias de la resurrección al salir de su estado de suspensión inanimada.¹² En Jn 11.11 Lázaro es designado como amigo (φίλος), categoría que supone conocimiento e intimidad para este evangelio (Jn 15.14-16), por lo cual Jesús describe su deceso como una dormición (κεκοίμηται; Jn 11.11). Aún así, los discípulos, e incluso Marta y María, utilizan el verbo ἀποθνήσκω para referirse al final de Lázaro (Jn 11.16, 21, 32, 37),¹³ lo que podría llevar a pensar en una falta de comprensión del especial estado de los difuntos creyentes. Considerando esto, la retórica cristiana del sueño estaría apuntando a una suspensión temporal de la muerte en tanto final absoluto.

11 La idea de muerte falsa o aparente como fundamento para la concepción cristiana del deceso la propuso primeramente Bowersock (1994:99-120), encontrando continuidad en otros trabajos de investigación. Bynum (1995:21-58) sostuvo que el desarrollo de la creencia cristiana en la resurrección carnal sigue el modelo de las ficciones en prosa griega y latina en el siglo II, momento en el que la resurrección se vuelve un tópico de disputa entre cristianos (docetistas, gnósticos) y de cristianos contra gentiles. Perkins (2009:45-61) asocia a las historias de muerte aparente no solo con las ficciones violentas de la sociedad greco-romana, sino también con las historias martiriales judías; el resultado es una literatura cristiana en la que los cuerpos sufrientes y mutilados representarían una dura crítica al Estado romano. Cfr. Coleman 1990: 44-73; Gleason 1999:287-313; Glancy 2004, 99-135.

12 Hill 1985:76-87; Wardle, 2016:666-681. Sim, 1996:110-111 señala que el autor de Mateo explicita con este despertar de los santos su creencia en la resurrección de los justos (también sostenida en Mt 12.41-42 y 22.30). Encontramos un episodio similar al mateano en EvPed 10.39-42 durante la escena de la resurrección, en la cual los justos resucitados (identificados οἱ κοιμομένοι; Ev Ped 10.41) siguen al Cristo triunfante que sale del sepulcro. Podría entenderse que aquí ya hay una noción de prédica a los santos de la Antigua Alianza.

13 Al presentar a Marta, el evangelista la llama ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος (Marta, la hermana del finado; Jn 11.39), acentuando con el participio perfecto la idea de terminación total de la vida. Para Brown (1966:426) esta (innecesaria) introducción de Marta podría tratarse de una glosa posterior, ya que está ausente en algunos manuscritos.

El secreto escatológico oculto

El sueño de reyes y personas ilustres de Israel no es más que una metáfora poética para indicar su muerte. El uso cristiano de la idea de dormición comprende un significado ulterior y rupturista, ya que los que duermen lo hacen con la esperanza de levantarse nuevamente. Así lo expresa con toda claridad san Pablo: “Cristo resucitó de entre los muertos como primicia de los que durmieron (Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων; 1Cor 15.20). La resurrección de Jesús, concebida no solo como pneumática, sino también como física, supone considerar la idea del despertar futuro como una realidad en la que, sin importar el tipo de muerte, el cuerpo de los creyentes aparezca restablecido y transfigurado.¹⁴ Claramente las primeras generaciones de creyentes vivieron una euforia escatológica que llevaba a interpretar el presente como el tiempo final, por lo cual muchos, incluso san Pablo, creían que estarían vivos en el día del juicio. Los fieles difuntos no quedaron excluidos de este evento magnífico, ya que serían quienes, por estar/existir en Cristo, resucitarían primeramente (1Tes 4.14, 16; 1Cor 15.23, 52); los que se encontrasen vivos al momento, serían arrebatados a los aires para el encuentro con el Señor (1Tes 4.17), conociendo así una transfiguración en el cuerpo (1Cor 15.51).¹⁵ Los durmientes, ya sean los fieles actuales o los justos del Antiguo Testamento, integrados a la fe por el desarrollo del episodio sobre el descenso de Cristo al Hades en los siglos II y III (1Ped 3.19-20; 4.6; EpAp 27; Hermas Comp. 9.15-16; ApocPed 14; Odas Salomón 42.11-20; Ireneo de Lyon Adv. Haer. 1.27,3; Tertuliano, Adv. Marc. 4.24; Hipólito Anticristo 45), son considerados aún como parte de la comunidad eclesial y destinados a levantarse nuevamente (Q 11.31-32; Mt 12.41-42; Lc 11.31-32;).

Hemos visto que algunos autores como Bowersock (1994:99-119) y Bynum (1995:26-27) postulan que la creencia en la resurrección tiene una gran base en la idea de muerte falsa de la novela grecorromana. En las mismas, la muerte aparente de los personajes los preserva de calamidades y vejaciones. Judith Perkins (2009:57) compara esta situación con la de los mártires cristianos, cuyos cuerpos, pese a sufrir y ser destruidos, son inviolables; la doctrina del sueño cristiano suponía un poderoso mensaje de resiliencia por parte de los primeros grupos de creyentes, minorías muy marginadas durante los siglos I, II y III. El concepto de recomposición del cuerpo en el futuro escatológico parte de la premisa de que las autoridades y opositores de la fe solo pueden matar el cuerpo, pero la fidelidad a Dios asegura la preservación tanto del cuerpo como del alma (Q 12.4-5= Mt 10.28; Lc 12.4-5). En Hechos de Tomás, el apóstol Judas Tomas manifiesta claramente el sentido teológico contenido en la dormición cristiana: “He aquí que me duermo y me despierto, y nunca más me volveré a dormir. He aquí que muero y vuelvo a la vida, y no gustaré la muerte de nuevo” (Ἰδοὺ κοιμῶμαι καὶ ἐξυπνίζομαι πάλιν δὲ οὐ κοιμηθήσομαι. Ἰδοὺ ἀποθνήσκω καὶ ἀναβιώ πάλιν δὲ θανάτου οὐ γεύσομαι; HchTom 142.3).

14 1Clem 24.3. Robertson-Plummer 1911:337; Mutie 2015:56-57.

15 Schreiber 2007:326-350; Barclay 2011:217-235; Owusu 2021:184-221

Conclusión

Como otros grupos, los cristianos construyeron un vocabulario específico para dar cuenta de su visión de Dios, el hombre y el mundo. Términos que eran de uso corriente entre las mujeres y los hombres del mundo grecorromano comenzaron a tener una fuerte carga teológica y política en boca de los seguidores de Jesús. Esto es lo que ocurre con el verbo κοιμάω, que es utilizado para hablar del descanso del sueño, pero que se afianza como la paráfrasis eufemística por excelencia de la muerte.

Decir que un creyente o una creyente duermen implica no solo reconocer que esa persona llevó una vida de fe intachable, evidente para toda la comunidad, sino que también continúa existiendo en Cristo, es decir que su vida ha quedado reducida a un estado de suspensión inanimada extrema. Esta idea de que los durmientes, tanto recientes como antiguos, esperan en Cristo los mantiene aún como miembros de la comunidad de hermanos, integrándolos en el acto final de la parusía. La metáfora de la dormición entraña el secreto teológico por excelencia para los cristianos: la resurrección. Quienes duermen, despertarán en su cuerpo en el último día. Esta premisa, aunque esperanzadora, no deja de tener un componente político para las pequeñas comunidades cristianas de frágil existencia en las ciudades del imperio. Frente a la tortura y la muerte violenta, los cuerpos de los hermanos y hermanas son comprendidos como imperecederos, aguardando un triunfo ulterior que le será negado a sus perseguidores.

Bibliografía

- Alarcón Sáinz, J. J. (1999). Muerte y ultratumba en el Antiguo Testamento. En: Alonso Ávila, A. (coord.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*. Salamanca: Universidad de Valladolid, 101-111.
- Barclay, J. M. (2011). *Pauline Churches and Diaspora Jews*. Tübingen Mohr Siebeck.
- Blanco, C. (2021). Death as Deshumanisation in Sophocles' Philoctetes. En: Gazis, G. A. and Hooper, A. (Eds.) *Aspects of Death and the Afterlife in Greek Literature*. Liverpool: Liverpool University Press, 105-121.
- Bolt, P. G. (1998). "Life, Death, and the Afterlife in the Greco-Roman World". En: Longenecker, R. N. (ed.) *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 51-79.
- Bosenius, B. (2021). "Die paulinische Rede von den κοιμημένοι – eine tote oder eine lebendige Metapher?", en *Biblische Zeitschrift*, 65.1, 46-61.
- Bowersock, G. W. (1994). *Fiction as History: Nero to Julian*. Berkeley: University of California Press.
- Brown, R. E. (1970). *The Gospel According to John XIII-XXI*. New York: Doubleday.

- Bruce, F. F. (1990). *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Bynum, C. W. (1995). *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York: Columbia University Press.
- Campanhausen, H. von. (1936). *Die Idee des Martyriums in der alten kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cobb, L. S. (2014). "Polycarp's Cup: Imitatio in the Martyrdom of Polycarp", en *Journal of Religious History* 38.2, 224-240.
- Coetzee, L. (1968). "Christ and the prince of this world in the Gospel and the Epistles of St. John", en *Neotestamentica* 2.1, 104-121.
- Cohn-Sherbok, D. M. (1981). "Jesus' Defence of the Resurrection of the Dead", en *Journal for the Study of the New Testament* 4.11, 64-73.
- Coleman, K. (1990). "Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments", en *Journal of Roman Studies* 80, 44–73.
- Cullmann, O. (1965). "Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead: The Witness of the New Testament". En: Stendahl, K. (ed.). *Immortality and Resurrection: Death in the Western World: Two Conflicting Currents of Thought*. New York: Macmillan, 9–53.
- Denaux, A. (2011). The controversy between Jesus and the Sadducees about the resurrection (Matt 22:23-33) in the context of early Jewish eschatology. En: Weren, W. J. C., Sandt, H. W. M., and Verheyden, J. (eds.). *Life beyond death in Matthew's gospel: religious metaphor or bodily reality?* Leuven: Peeters, 129-151.
- Dietrich, B. C. (1965). *Death, fate and the gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and Homer*. London: Athlone Press.
- Endsjø, D. Ø. (2009). *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Figueras, P. (2019). *Death and Afterlife in Ancient Jewish and Christian Literature*. Piscataway: Georgias Press.
- Frend, W. H. C. (1965). *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford: Blackwell.
- Garzón Serfaty, B. (1999). La concepción judía del más allá. En: Alonso Ávila, A. (coord.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*. Salamanca: Universidad de Valladolid, 97-99.
- Gazis, G. A. (2021). What is Your Lot? Lyric Pessimism and Pindar's Afterlife. En: Gazis, G. A. and Hooper, A. (Eds.). *Aspects of Death and the Afterlife in Greek Literature*. Liverpool: Liverpool University Press, 69-87.
- Gignebert, C. (1959). *El mundo judío hacia los tiempos de Jesús*. México D.F.: Uteha.

- Glancy, J. A. (2004). "Boastings and Beatings (2 Corinthians 11:23–25)", en *Journal of Biblical Literature* 123, 99–135.
- Gleason, M. W. (1999). Truth Contests and Talking Corpses. En: Porter, J. I. (ed.) *Constructions of the Classical Body*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 287–313.
- Hartog, P. (2014). "The Christology of the Martyrdom of Polycarp: Martyrdom as Both Imitation and Election by Christ", en *Perichoresis* 12.2, 137- 152.
- Hill, D. (1985). "Matthew 27:51-53 in the Theology of the Evangelist", en *Irish Biblical Study* 7.2, 76-87.
- Jefford, C. N. (1996). *Reading the Apostolic Fathers: An Introduction*. Peabody, MA: Hendricksen.
- Löfstedt, T. (2009). "The Ruler of This World", en *Svensk exegetisk årsbok* 74, 55-79.
- Main, E. (1996). "Les sadducéens et la résurrection des morts: comparaison entre Mc 12,18-27 et Lc 20,27-38", en *Revue Biblique* 103.3, 411-432.
- Martin, B. (2020). *Harmful Interaction Between the Living and the Dead in Greek Tragedy*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Mason, S. (1991). *Flavius Josephus and the Pharisees. A Composition-Critical Study*. Leiden: Brill.
- Meier, J. P. (2000). "The Debate on the Resurrection of the Dead: an Incident From the Ministry of the Historical Jesus?", en *Journal for the Study of the New Testament* 22.77, 3-23.
- Mellink, A. O. (2000). *Death as Eschaton: A Study of Ignatius of Antioch's Desire for Death*. Amsterdam: University of Amsterdam Press.
- Mirto, M. S. (2012). *Death in the Greek world: from Homer to the classical age*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Morey, R. A. (1984). *Death and the Afterlife*. Minneapolis: Bethany House.
- Mutie, J. (2015). *Death in Second Century Christian Thought. The Meaning of Death in Earliest Christianity*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Ogle, M. B. (1933). "The Sleep of Death", en *Memoirs of the American Academy in Rome* 11, 81-117.
- Otto, R. E. (1997). "The Meeting in the Air (1 Thess 4:17)", en *Horizons in Biblical Theology* 19, 192-212.
- Owusu, (2021). *The Fate of the Dead and the Living at the Lord's Parousia: Exegesis of 1 Thessalonians 1:9-10; 4:13-18; 5.1-11*. Berlin: Peter Lang.
- Parsenios, G. L. (2005). "'No longer in the world' (John 17:11): the transformation of the tragic in the Fourth Gospel", en *Harvard Theological Review* 98.1, 1-21.
- Perkins, J. (2009). *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*. London: Routledge.
- Robinson, P. A. (1978). *The Conception of Death in Judaism in the Hellenistic and Early Roman Period*.

Wisconsin: University of Wisconsin-Madison.

Riddle, D. (1924). "The Martyr Motif in the Gospel according to Mark", en *Journal of Religion* 4, 397–410.

Robertson, A., and Plummer, A. (1911). *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Routledge, R. L. (2008). "Death and Afterlife in the Old Testament", en *Journal of European Baptist Studies* 9, 22–39.

Schoedel, W. R. (1967). *Polycarp. Martyrdom of Polycarp, Fragments of Papias*. Camden, NJ: Thomas Nelson.

Schreider, S. (2007). "Eine neue Jenseitshoffnung in Thessaloniki und ihre Probleme (1 Thess 4,13-18)", en *Biblica* 88.3, 326-350.

Schweizer, E. (1967). "Dying and Rising with Christ", en *New Testament Studies* 14.1, 1-14.

Sim, D. C. (1996). *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, C. W. (2016). Overcoming satan, overcoming the world: exploring the cosmologies of Mark and John. En: Chris, K. and Stuckenbruck, L. T. (eds.), *Evil in Second Temple Judaism and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 101-121.

Sterling, G. (2001). "Mors philosophi: The Death of Jesus in Luke", en *Harvard Theological Review* 94, 383–402.

Sysling, H. (1996). *Tehiyat Ha-Metim The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Trebolle Barrera, J. (1999). Muerte, resurrección y figuras escatológicas en los nuevos textos de Qumrán. En: Alonso Ávila, A. (coord.). *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos*. Salamanca: Universidad de Valladolid, 113-129.

Van Henten, J. W. and Avemarie, F. (2002). *Martyrdom and Noble Death. Selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. London-New York: Routledge.

Wardle, T. (2016). "Resurrection and the Holy City: Matthew's Use of Isaiah in 27:51-53", en *The Catholic Biblical Quarterly* 78.4, 666-681.

“Busca la sabiduría y (...) ella te rodeará con sus brazos”. La mujer cristiana en la Antigüedad tardía a partir de las epístolas de Jerónimo de Estridón. El tópico del poder de la virginidad y el ascetismo en un entorno viril.

Graciela Gómez Aso

Universidad Católica Argentina

Resumen

Jerónimo de Estridón, en sus epístolas con las mujeres cristianas de su entorno, destacó la importancia que, en la vida doméstica de la mujer cristiana, tenían la virginidad y el ascetismo como una forma de liberación femenina. Desde Roma, en donde ejercía la función de secretario del papa Dámaso, Jerónimo se preocupó por educar y acompañar a un círculo de mujeres aristocráticas que, por su sólida formación, lo acompañaron en su tarea intelectual. Hemos extraído de sus epístolas, frases demostrativas de su interés por darle a la mujer cristiana un lugar de importancia dentro de las comunidades cristianas. En la <domus> de Marcela una destacada aristócrata, Jerónimo gestionó personalmente la tarea y llevó adelante el proceso formativo del grupo de aristócratas del monte Aventino.

Palabras Clave: Círculo del Aventino – Intelectual Cristiano – Ascetismo – Vida Monástica – Regla monástica – Monachae Christianae (Monja Cristiana)

Abstract

Jerome of Stridon, in his epistles with the Christian women around him, emphasized the importance of virginity and asceticism in the domestic life of Christian women as a form of feminine liberation. From Rome, where he served as secretary to Pope Damasus, Jerome was concerned with educating and accompanying a circle of aristocratic women who, because of their solid formation, accompanied him in his intellectual work. We have extracted from his epistles, phrases demonstrative of his interest in giving Christian women a place of importance within the Christian communities. In the <domus> of Marcela, an outstanding aristocrat, Jerome personally managed the task and carried out the formative process of the group of aristocrats of the Aventine Hill.

Key Words: Aventine Circle – Christian Intellectual – Ascetism-Monastic life – Monastic rule – Christian Nun

“Busca la sabiduría y la ciencia de la Escritura, y únete a ella, pues, como está dicho en los Proverbios: ámala y ella te guardará; abrázala, y ella te rodeará con sus brazos”¹
(JERÓNIMO DE ESTRIDÓN. *In Ecclesiasten. Prólogo, 23,381y ss.*)

Introducción

El estudio de lo femenino en tiempos de los Padres de la Iglesia se nos presenta hoy como un tópico de estudio de importancia. En la investigación histórica es esencial visitar el corpus documental para ampliar nuestra mirada sobre un tema al que debemos sacar el velo de la indiferencia.

Nuestro trabajo está enclavado en la Antigüedad tardía (siglos IV-V) y nos acerca a la realidad desigual de la mujer en el ámbito social. Ámbito que trabajamos, a partir de la selección de cartas en las que se evidencia el intercambio epistolar entre algunas aristócratas del <círculo del Aventino> y Jerónimo de Estridón. La restricción documental circunscripta a las mujeres cristianas aristocráticas nos permite inferir la situación de las restantes mujeres de las comunidades cristianas de la época. El silencio de ellas, nos dice mucho. El silencio, nos mueve a pensar en esas mujeres sin rostro, sin voz y sin nombre que nos demuestran la condición social subalterna o marginal de la mujer en el tardo antiguo.

La sentencia de nuestro trabajo nos requiere la contextualización de la situación formativa de las elites aristocráticas dentro del proceso tardo antiguo. En función de ello, nos preguntamos: ¿Cuáles eran las condiciones de acceso al conocimiento tanto de varones como de mujeres?

Desde el siglo III a. C., la mayor parte de la población romana acudía a escuelas mixtas, en las que un litterator o primus magister enseñaban las letras y matemáticas básicas.² Esta era la única formación pública generalizada para hombres y mujeres.

Los hijos de las familias aristocráticas estudiaban, en sus propias casas con paedagogi, en general esclavos o libertos. Los hijos varones proseguían sus estudios en una schola, ya en el ámbito público, con un grammaticus o en el ciclo de educación superior en el que estudiaban retórica, con un rethor, que, por el aporte de su conocimiento y la importancia social de la utilización del arte de la palabra, tenían mayor prestigio social y sueldos más elevados.³

En pocas palabras, la formación superior preparaba para la carrera pública y política y era un ámbito vedado a las filiae mulieres. Así, la educación literaria y filosófica de estas, aunque no

1 San Jerónimo (2004) *In Ecclesiasten*. Madrid: Ciudad Nueva

2 Medina Quintana, S. (2014). *Mujeres y economía en la Hispania romana. Oficios, riqueza y promoción social*. Oviedo: Ediciones Trabe

3 Seguí-Marco, Juan José. *La docencia femenina en la Hispania romana: una infundada conjetura*, *Historia de la Educación*. 34, 2015

estaba prohibida, podía ser considerada en el seno familiar como inútil.⁴ Las mujeres accedían a edad temprana al matrimonio. Institución legal y religiosa que las dejaba atadas a las labores domésticas y a sus funciones de esposa y madre. Las matronas romanas eran valoradas por su vida intrafamiliar, pero sobre su cultura y su formación, las fuentes se llaman a silencio.

En función de lo dicho es que la cita o sentencia con la que introducimos este trabajo cobra importancia.

Es nuestro objeto abordar el estudio del obispo cristiano Jerónimo de Estridón, escritor, traductor, teólogo así como reconocido asceta y su estrecha relación religiosa y cultural con un “pequeño grupo de mujeres de la aristocracia romana que se reunían en el Aventino con una clara vocación ascética”⁵. En función de ello nos preguntamos:

1. ¿Cuáles fueron las razones religiosas, culturales y político-sociales de este acercamiento entre Jerónimo y estas aristócratas cristianas conocidas como “el círculo del Aventino”?

2. ¿Cuál es el objetivo cultural y religioso que se desprende de los términos <sabiduría> y <ciencia de la escritura> que Jerónimo utiliza en el prólogo del *In Ecclesiasten* y que hemos utilizado como sentencia de este trabajo?

Jerónimo: formación clásica, ascetismo y vida monástica

Williams, en su obra “The monk and the book”⁶, perfilada en la corriente de Historia Cultural, estudia a Jerónimo y sus vínculos intra y extra-ecclesiales a través de modelos de representación. La autora considera que Jerónimo se expresa de acuerdo a modelos discursivos, acciones y el uso de expresiones simbólico-religiosas en las cuales se auto-representaba como un monje de práctica ascética, como un intelectual de su tiempo y como un hombre de Dios apegado a la palabra sagrada que guiaba su vida eclesial. Sus interlocutores fueron particularmente referentes contemporáneos del círculo eclesiástico y mujeres aristocráticas y de gran fortuna tanto en Roma, como en las provincias occidentales del Imperio.

Por su formación clásica y su fascinación por las lecturas en latín y griego es que encontramos en las epístolas de Jerónimo una constante utilización de textos clásicos a los que él llama, por su condición de miembro de la élite eclesial, textos profanos. Observamos, además, una constante tensión entre su formación clásica y su devoción cristiana. Esta tensión se refleja en su obra, cuando se apropia de textos clásicos, con el fin de reutilizarlos en función de su vida intelectual y eclesial. Así también, observamos que Jerónimo utiliza a los autores clásicos, con el objeto de

4 Hemelrijk, E.A. (2015) ‘The Education of Women in Ancient Rome’, in W. M. Bloomer (ed.) *A Companion to Ancient Education*, London: Wiley-Blackwell.

5 Serrato Garrido, M (1993) *Ascetismo femenino en Roma*, Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

6 William, Megan Hale (2006) *The monk and the book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press

refutar posiciones religiosas de los romano-paganos, durante el tiempo de fuertes disputas entre paganos y cristianos con el fin de deslindar responsabilidades ante la caída de Roma en el 410.

Jerónimo ha moldeado su auto-representación, así como la de sus interlocutores a lo largo de su extenso epistolario. Hacia principios del siglo V, en tiempos de madurez, Jerónimo pareciera haber conciliado tanto al monje anacoreta⁷ como al escolástico⁸. Fue un hombre que enriqueció su vida eclesial a partir de una impecable formación cultural. Esta formación que lo torturó durante su tiempo monástico en el desierto de la Calcidia romana (norte de Siria), le permitió, ya afincado en Belén, continuar con su práctica ascética y difundir con solidez intelectual su acerbo cristiano.

Jerónimo nació en Estridón (Dalmacia) y perteneció a una acomodada familia cristiana que le costeó estudios con uno de los mejores gramáticos (Elio Donato) y con importantes rétores de su tiempo, tanto en Aquilea, Roma o Antioquía (373) se formó con Apolinar de Laodicea⁹ y Dídimo el ciego¹⁰. Luego dio paso a su vida ascética en el desierto (375) donde aprendió al mismo tiempo que las reglas monásticas, el rigor lingüístico del hebreo. Tras su paso por Constantinopla, se vinculó intelectualmente con Gregorio Nacienceno, quien lo acercó a la literatura cristiana oriental. Luego de su llegada a Roma, el papa Dámaso lo nombra su secretario (382-385) y en su madurez, accede al obispado de Belén, en la iglesia de la Natividad, en cuyo cubículo-scriptorium ofició de testigo presencial de los ataques de hunos y visigodos.

En su estadía en Roma se relacionó con los círculos aristocráticos de los recién creados “clarissimi”¹¹ (excelentísimos) y “clarissimae”¹² (excelentísimas) del siglo IV. Estos eran aristócratas para quienes ser parte de ese grupo social selecto, requería la búsqueda de una ejercitación metódica de la mente y el cuerpo. Estos nuevos ricos, rivalizaban con las viejas familias romano-paganas a las que pretendían eclipsar. Para ellos el patrocinio de los intelectuales y de los guías religiosos, en particular los ascetas, era importante. Jerónimo había llegado en el momento justo al lugar indicado.

7 El que se retira al desierto a orar.

8 Erudito. El producto de una formación esmerada en la que formó sus condiciones de pensador y escritor intelectualmente dotado.

9 Cfr. Teólogo y heresiarca cristiano, que colaboró con Atanasio de Alejandría en las disputas cristológicas contra los arrianos. Cayó prontamente en un posicionamiento que mutilaba la persona humana del Christos, por considerar que su espíritu o intelecto eran divinos. La herejía que se le atribuyó fu conocida como el apolinarismo.

10 El relato de Rufino, *Historia Ecclesiastica*, 11,7: PL 21,516, nos ha permitido conocer su método de estudio y trabajo. “...se dedicaba durante noches ininterrumpidas no a leer sino a oír, para que, lo que a otros les era proporcionado mediante la vista, le fuese a él mediante el oído. Y como suele suceder que después de un trabajo de estudio llega el sueño a los que leen, Dídimo, en cambio, aprovechaba dicho silencio no para el descanso o desocupación, sino que, como una especie de animal rumiante, consideraba de nuevo el alimento recibido y lo que había llegado a conocer mediante una ligera lectura hecha por otros, lo retenía de tal modo en su memoria y en su mente que parecía que no sólo había escuchado todo lo leído, sino, más bien, que lo había grabado en las páginas de su mente. De este modo, en breve espacio de tiempo, alcanzó tal acervo de ciencia y erudición que llegó a ser doctor de la escuela eclesiástica”.

11 En lo más bajo de la escala senatorial durante los siglos IV y V

12 Mujeres referenciadas como excelentísimas por su condición social y cultural

Jerónimo y las mujeres cristianas del aventino: regla monástica y vida intelectual de las *monachae christianae*

Desde su origen, el cristianismo reconfiguró el modelo femenino. Las mujeres cristianas eran valoradas por su libre opción a mantener una abstinencia sexual más o menos perpetua o el modelo de virginidad como grado superior de la libertad de elección de las jóvenes mujeres sobre el uso sexual de su cuerpo¹³. Esta actitud de las mujeres cristianas las colocaba al margen de los patrones socioculturales ligados a la obligación de anteponer su condición de madre, a su condición de mujer con libre decisión sobre su cuerpo. El paganismo les imponía con rigor una condición subalterna dentro del ámbito familiar en beneficio de los varones de su entorno: su padre y su esposo.

Mientras tanto, en el cristianismo en formación, se pautaba para la mujer una condición de vida marital y social igualitaria. Fue Pablo de Tarso quien, en sus epístolas, sirvió de modelo para los intelectuales cristianos del tardo antiguo. En su epístola a los gálatas, encontramos la declaración de principios acerca de la igualdad entre los cristianos:

“Porque todos ustedes son hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús” (Biblia de Jerusalén, Nuevo Testamento. Carta a los Gálatas, 3, 26)

“Por lo tanto, ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús” (Biblia de Jerusalén, Nuevo Testamento. Carta a los Gálatas, 3, 28)

En estas palabras paulinas se encontraba el fundamento doctrinal que llevó a liberar a la mujer del corsé patriarcal romano y cambió axialmente el modelo familiar en tiempos cristianos.

La conversión al cristianismo significó para la mujer una confirmación de su igualdad con el hombre y a una idéntica dignidad. En este sentido la mujer cristiana tomó conciencia de sí misma y de su capacidad para poder salir del marco impuesto por los valores culturales y sociales romano-paganos.¹⁴ En la literatura cristiana se ponía de manifiesto que las enseñanzas doctrinales y las prácticas comunitarias recalaban en hombres y mujeres indistintamente, como hermanos y hermanas de Cristo¹⁵

Ya decía al respecto Clemente de Alejandría (150-217):

“(…) la continencia para nosotros (los cristianos) quiere decir que no hay deseos, no porque uno ante el deseo se domine, sino porque se hace dominador del (acto) de desear” (Clemente de Alejandría, *Stromata*, 3. 7, 57).

13 *Hidalgo de la Vega, M.J. Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo. Gerión, 11. 1993.*

14 *Hidalgo de la Vega, M.J. Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo. Gerión, 11. 1993. P.229*

15 *Hidalgo de la Vega, M.J. Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo. Gerión, 11. 1993. P.232*

Entre fines del siglo IV y comienzos del siglo V en el entorno de las mujeres aristocráticas del Aventino, Jerónimo de Estridón, ejerció una tarea a tono con la dogmática que los intelectuales cristianos anteriores, le legaron.

¿Qué pretendieron estas mujeres “del círculo del Aventino” al acercarse a Jerónimo?

Estas mujeres fueron referentes de un grupo nobiliario en ascenso. Necesitaban refrendar su pertenencia al cristianismo bajo la guía espiritual de un hombre de probado ascetismo. Junto a Jerónimo consideraban alcanzar una legitimidad ascética y monástica incontrastable.

En la Antigüedad tardía se rescató el <otium romano> de la época republicana, practicado por la alta sociedad romana. Ese <otium aristocrático> se restauró en ambientes culturales cristianos, propios de las grandes villae en el campo o junto a los palacios urbanos en los que vivía la aristocracia senatorial romana.¹⁶

La castidad de las viudas y la virginidad de las jóvenes, fue un patrón de comportamiento familiar y social que les permitió a estas mujeres cristianas, destacar del conjunto social, en particular de las mujeres paganas.

Cuando Jerónimo llegó a Roma y accedió a la secretaría del papa Dámaso (382-385) se mostraba como un monje que, por timidez y por rigorismo religioso, se negaba al trato con mujeres¹⁷. Fueron Paula y Marcela, líderes naturales de este grupo de mujeres del monte Aventino, quienes se acercaron a él, para consolidar una estrecha relación.

Las llamaba, *monachae christianae* (Monjas cristianas). Mujeres que, en Roma, decidieron vivir su ascetismo riguroso, pero optimista. Tal el caso de Asela, cercana a Marcela, que es considerada por Jerónimo de Estridón (Epístola 24):

“Sana siempre de cuerpo y más sana de espíritu, la soledad hacía sus delicias y en la ciudad turbulenta ha sabido encontrar el yermo de los monjes” (Jerónimo De Estridón, *Epístola*. 24,4)

Dado este ejemplo y otros que dejo infra, estas mujeres prontamente recrearon en la tumultuosa ciudad de Roma y recluidas en sus casas del Aventino, los ideales ascéticos de los monjes del desierto. La oración, las vigiliias, las horas de retiro en soledad, las austeras comidas, los frecuentes ayunos, el abandono de todo lujo y cuidado en el vestir, la clausura sólo interrumpida por motivos religiosos, como la asistencia a los templos y a las tumbas de los mártires.

Por regla monástica cumplían las tres tareas fundamentales de la vida ascética: trabajo manual,

16 Brown, Peter (1989) *El mundo de la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma* Madrid: Taurus. P.139-140

17 Serrato Garrido, M. *Monachae Christianae. Consideraciones de San Jerónimo sobre el Monacato urbano. Habis* 22. 1991, p.372.

lectio divina y oración. Por ello Jerónimo al acercarse a ellas le dio prioridad al estudio de la Escritura, de directa conexión con la oración y la difusión de la palabra de Dios¹⁸

De acuerdo con SERRATO GARRIDO estas mujeres practicaban la *secessio mundi*. Se separaban de su antigua vida social activa con el fin de afianzar el estudio de la Escrituras. La lectio divina le imprimía un sesgo monástico a la castidad y a la virginidad consagrada de estas mujeres.¹⁹

No obstante, estas *monachae christianae* no cumplían un requisito monástico de primer orden: el retiro o abandono de su vida urbana. Sus primicias monásticas se desarrollaban en su ámbito doméstico. Pero, aún dentro de sus palacios desarrollaron un modelo de ascesis femenina que, aunque carente de organización y reglas fijas, fue el ámbito en el que afianzaron su nuevo universo ascético.

Tomemos como ejemplo la iglesia doméstica de la matrona Paula, quien vivía recluida con su hija Eustoquia y un grupo de esclavas vírgenes, manumitidas tal como afirma Jerónimo:

“ (...) habían dejado de ser sirvientas para ser consideradas hermanas” (Jerónimo De Estridón, *Epístola*. 22, 29).

Tras su viudez, Paula convirtió su palacio en un centro ascético de gran reconocimiento en la sociedad romana de la época.

Jerónimo les exhortaba a las vírgenes en general, y a Eustoquia en particular, un trato de total hermandad para con las esclavas que compartían la *professio virginalis*:

“Si hay alguna compañera de tu propósito, no te levantes contra ella, no seas arrogante como Señora. Cantan a Cristo juntas, reciben el cuerpo al mismo tiempo, ¿por qué la mesa es diferente?” (Jerónimo De Estridón, *Epístola*. 22, 29)

Como se percibe en las admoniciones de Jerónimo, él operó para estas mujeres como un maestro en la práctica ascética, al mismo tiempo fue muy cuidadoso en conservar la doctrina de Pablo de Tarso que compartimos supra.

En aquel selecto grupo de mujeres se destacaba Marcela, reconocida por sus ancestros ilustres como los Graco y los Escipiones. Fue ella quien desde su *domus* gestionó el desarrollo de charlas sobre Sagradas Escrituras, brindadas por Jerónimo. Él supo enseñarles lo que en su formación no habían recibido. Las motivó pedagógica y culturalmente para no desentonar ante los intelectuales de la época. Algunas, como Paula, dominaban el griego, e incluso el hebreo para el recitado

18 Alfaro Bech, V y Rivas Rebaque, F (2012) *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*. Madrid: San Pablo

19 Serrato Garrido, M. *Monachae Christianae. Consideraciones de San Jerónimo sobre el Monacato urbano. Habis* 22. 1991, p.372.

de los salmos en su lengua original.

Para comprender el sitio que Jerónimo le dio a estas mujeres de Roma vale recordar que, de sus 154 epístolas, 15 fueron dedicadas a mujeres romanas o provinciales en busca de consejo sobre virginidad o castidad.

Entre las epístolas de Jerónimo, una de las más conocidas es la carta 22, el “*Libellus de virginitate servanda*” (exhortación sobre la preservación de la virginidad). Escrita en el 384, en tiempos de su residencia en Roma, junto al papa Dámaso. Estaba nominalmente dirigida a Eustoquia, hija de Paula, una noble romana que hizo de su virginidad una herramienta político-social. Esta decisión fue acompañada de un ascetismo visceral. Esta epístola ha sido considerada como una <carta abierta> al conjunto de las vírgenes cristianas provenientes de familias aristocráticas.

Martínez Maza (2015), al respecto de este instrumento ascético y sus consecuencias dentro de las comunidades cristianas y la sociedad en su conjunto, considera que, por medio de esta decisión transgresora, las cristianas se presentaban como <no mujeres> en un mundo viril.²⁰ La posición ascética de estas vírgenes unidas a Dios las puso ante la necesidad de nutrirse como intelectuales cristianas. El ascetismo requería de ellas oración y dominio de la *lectio divina*. Por medio de su práctica de ascetismo monacal, superaron los límites de sus condicionantes sociales. En Jerónimo, el asceta, encontraron un director espiritual tanto desde la formación intelectual, como desde la práctica ascética.

Es Jerónimo un escritor que utiliza un discurso en el que analiza en espejo situaciones de la vida cotidiana con el objeto de conseguir convencer a Eustoquia de las virtudes de la vida virginal frente a las duras molestias nuptiarum o las cargas del matrimonio:

“(...) como se agranda el vientre, los niños pequeños lloran, como hacen sufrir las amigas del marido, como absorbe el cuidado de la casa” (Jerónimo De Estridón *Epístola 22, 2*)

El gran tópico pedagógico de Jerónimo emergió de sus largas horas de lectura de la *lectio divina*. Su tiempo de ascetismo en el desierto de Siria fue de sufrimiento y crecimiento en justa medida. En ese tiempo, la lectura fue reparadora. Por ello le deja a Eustoquia, hija menor de Paula, el gran ejemplo de la lectura como componedora de los dolores del sacrificio de las mujeres que han decidido ser célibes y virginales:

“Lee con asiduidad y aprende todo lo posible. Que el sueño te sorprenda siempre con un libro y que tu cara, al caer dormida, sea recibida por una página santa”. (Jerónimo De Estridón. *Epístola 22, 17*)

20 Martínez Maza, C. Cristianas sabias, arquetipo femenino en el mundo Tardo Antiguo. *Revista de Historiografía* 22. 2014.

E incluso le sugiere:

“Por la noche conviene levantarse dos y aun tres veces a rumiar lo que sabemos de memoria de las Escrituras”. (Jerónimo De Estridón. *Epístola* 22,37)

Para reafirmar este pensamiento les deja a Eustoquia y a su madre Paula una referencia textual que emergió de sus contactos epistolares y personales en Belén, último destino eclesial de Jerónimo. En este pasaje del 388, da precisiones sobre la importancia de la lectura como medio para consolidar la vida ascética. En su *Commentarius in Ecclesiasten* dice:

“Busca la sabiduría y la ciencia de la Escritura, y únete a ella, pues, como está dicho en los Proverbios: Amala y ella te guardará; abrázala, y ella te rodeará con sus brazos” (Jerónimo De Estridón. *Prólogo*, 23,381y ss.)

¿Hasta qué punto podemos vincular este acercamiento, este apoyo y guía Jeronimiana a estas mujeres con el principio romano del *do ut des*? (te doy para que me des)

Mientras el asceta y maestro Jerónimo les traspasaba la cultura cristiana y las hacía partícipes de la traducción de la Vulgata o primera Biblia latina, ellas sustentaron todos los gastos que demandó el trabajo de traducción, publicación y difusión de la Vulgata. El principio del *do ut des*, se aplicaba claramente, en este caso.

En la práctica estas ricas mujeres abrieron sus suntuosos palacios para que sirvieran de ejemplo de práctica ascética femenina en zona urbana. El camino al ascetismo urbano estaba abierto. Jerónimo fue su gestor y este “circulo de mujeres del Aventino” fueron sus ejecutoras. Con el tiempo, Marcela abrió una casa-monasterio en la zona suburbana de Roma. Paula y su hija Eustoquia abandonaron Roma tras el exilio de Jerónimo, tras la muerte de Dámaso, afincándose en Belén y fundando allí un monasterio de mujeres y casas de protección para los desamparados.

Conclusiones

En el contexto de la Antigüedad tardía, el matrimonio cristiano era el medio para que las mujeres se brindaran a la comunidad, esencialmente como procreadoras. Aquellas mujeres que rechazaban por voluntad propia la unión carnal, eran destacadas del común al buscar una vida solitaria y ascética en la que el placer se depositaba en la búsqueda de Dios a través de la *lectio divina*.

Si repasamos los párrafos indicados supra, es Jerónimo de Estridón quien las forma, les da consejos y quien se auto-representa como un mediador. Es él quien construye un discurso que las acerca a un ámbito, que, hasta allí, era exclusivo de los hombres.

En nuestra sentencia de apertura hemos destacado los términos <sabiduría> y <ciencia de

la escritura> brindados por Jerónimo en el *In Ecclesiasten*. Es que Jerónimo fue quien, con tono patriarcal, pero cercano y amable, las anima a alcanzar la sabiduría, para amarla, guardarla y abrazarla. Vemos que, para Jerónimo, la sabiduría o el camino del saber lleva a estas mujeres a los brazos de Dios. Aunque Jerónimo ejerce, como vemos en los párrafos brindados supra, la función de consejero y maestro, fue especialmente el ejecutor de un patronazgo ascético sobre ellas. Por eso las conduce a leer, a sentir placer por la lectura y, acto seguido, a difundir la palabra de Dios. Las vírgenes y las castas serán mujeres entregadas a Dios cotidianamente. Esa era la función de estas *monachae christianae* (Monjas cristianas) bajo el auspicio eclesial de un asceta de prestigio.

En pocas palabras, el betlemita se prefiguró como eje y gestor de la formación de estas mujeres. Él se prefiguró como magister de ellas en el camino ascético, a sabiendas que este camino requería tres labores esenciales: la práctica del trabajo manual, la *lectio divina* (como búsqueda de la sabiduría) y la oración.

En sus numerosas cartas a vírgenes y viudas, *Deo dicatae* (dedicadas a Dios), Jerónimo dictó normas claramente inspiradas en sus criterios de monje y anacoreta: abstinencias, ayunos, vigili-
as, abandono del cuerpo, horas dedicadas a la salmodia y a la oración, recogimiento, estudio de las Escrituras. Todo un programa más acorde para ser ejecutado entre los muros de un monasterio, que en el interior de una mansión urbana. Jerónimo, logró convencer a estas mujeres de adaptar esas casas a una vida monacal, metamorfoseando el abandono del hogar y de la ciudad, requisito monástico por excelencia, por el abandono de los placeres que proporcionaba la condición social de estas mujeres.

Las razones de Jerónimo quedaron claramente expuestas en su intercambio epistolar con estas aristócratas romanas, que ejercieron un *exempla religioso* con su práctica ascética femenina en zona urbana. Por su condición social y cultural Marcela o Paula fueron destacadas lectoras, escritoras y traductoras junto a Jerónimo. La labor cultural de traducir la Vulgata, tuvo, gracias a Jerónimo una impronta femenina destacable. Desde el plano político-social, estas *monachae christianae* supieron cumplir lo enseñado y difundir con eficacia desde su ámbito recoleto, aunque suntuoso la palabra de Dios.

Ellas se destacaron en su comunidad política y en las comunidades cristianas de Roma. Allí, se las veneraba, no por la belleza de su cuerpo sino por la fuerza y el valor de las convicciones que emergían de su intelecto.

Hubo un doble juego de intereses en esta relación entre Jerónimo de Estridón y las ricas aristócratas del Aventino. Ellas necesitaron de su figuración intelectual y de su reconocido ascetismo y se mimetizaron con el monje que aprendió a vivir en el desierto en condiciones rigurosas. Ese austero modo de vida les servía de guía para ejercer la práctica ascética, dentro de los muros de sus suntuosas casas de Roma. El, mientras tanto, necesitó el apoyo económico de ellas para la

elaboración y divulgación de su gran obra intelectual: la Vulgata, la primera Biblia traducida del hebreo y el griego. La historia y las circunstancias de época los unió. En esta doble vía ambos salieron airosos. El cristianismo también.

Corpus Erudito

Fuentes:

- Biblia de Jerusalén (1a. ed.) (1998). Madrid: Desclee de Brouwer.
- Jerónimo De Estridón (2013) *Epistolario I y II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Jerónimo De Estridón (2004) *In Ecclesiasten*. Madrid: Ciudad Nueva.

Bibliografía:

Brown, Peter (1989) *El mundo de la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid: Taurus.

Hemelrijk, E.A. (2015) 'The Education of Women in Ancient Rome', in W. M. Bloomer (ed.) *A Companion to Ancient Education*, London: Wiley-Blackwell.

Hidalgo de la Vega, M.J. Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo. *Gerión*, 11. 1993.

Martínez Maza, C. Cristianas sabias, arquetipo femenino en el mundo Tardo Antiguo. *Revista de Historiografía* 22. 2014. 83-100

Medina Quintana, Silvia (2014). *Mujeres y economía en la Hispania romana. Oficios, riqueza y promoción social*. Oviedo: Ediciones Trabe

Alfaro Bech, V y Rivas Rebaque, F (2012) *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*. Madrid: San Pablo

Seguí-Marco, Juan José. La docencia femenina en la Hispania romana: una infundada conjetura, *Historia de la Educación*. 34, 2015

Serrato Garrido, M. *Monachae Christianae*. Consideraciones de San Jerónimo sobre el Monacato urbano. *Habis* 22. 1991

Serrato Garrido, M (1993) *Ascetismo femenino en Roma*, Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

William, Megan Hale (2006) *The monk and the book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.

La experiencia mozárabe: dinámicas de negociación y resistencia en la construcción histórica de una identidad.

María de la Paz Estevez

Instituto de Historia Antigua, Medieval y Moderna “Profesor José Luis Romero”
FFyL-UBA

Resumen

La coexistencia de colectivos con distintas adscripciones religiosas en la Península Ibérica durante la Edad Media dio pie a lógicas de construcción de identidades que muestran la riqueza y variedad de dispositivos que los hombres y mujeres de la época pusieron en juego a la hora de elaborar formas de identificación tanto propias, como de aquellos colectivos considerados otros. Sobresale en esta dinámica el rol que jugó la adscripción religiosa, además de las imposiciones que distintas coyunturas sociales y políticas pudieron conllevar. Para la exploración de esta problemática, el caso de la península ibérica se presenta como un campo especialmente fructífero ya que permite observar la interacción entre colectivos distinguibles por su adscripción religiosa. En este trabajo, nos interesa abordar el caso de la población mozárabe, conformada por individuos cristianos que experimentaron un proceso de arabización cultural en contacto con los musulmanes arribados a la región. El caso permite evaluar los alcances y límites de los intercambios sucedidos entre mozárabes, musulmanes, y también cristianos del norte. Nuestro objetivo será explorar, a partir de información obtenida de escritos jurídicos, material cronístico y documentos de archivo de qué forma y bajo qué patrones los mozárabes se organizaron, y hasta qué punto los poderes políticos aseguraron o limitaron su libertad de acción.

Palabras clave: mozárabes – identidad – arabización – al-Ándalus

Abstract

The coexistence of groups with different religious affiliations in the Iberian Peninsula during the Middle Ages allowed for the construction of identities that show the richness and variety of devices the men and women of the time carried out in order to identify themselves, as well as those considered others. In this process, the role played by the religious affiliation stands out, in addition to the impositions that different social and political contexts could bring. To analyze this issue, the Iberian Peninsula conveys a fruitful field to observe the interaction between groups distinguishable by their religion. The aim of this article will be to address the specific case of the Mozarabic population, known as those Christians who experienced a process of cultural Arabization in contact with the Muslims arrived to the region. This case will enable us to evaluate the

scope and limits of the exchanges that occurred between Mozarabs and Muslims; to explore how and under what patterns the Mozarabs organized themselves, and to what extent the political powers of the time ensured or limited their possibilities of action. To reveal the experiences of the Mozarabs the information offered by religious writings, chronicle material and documents from different archives will be considered.

Key words: Mozarabs – identity – arabization – al-Andalus

Introducción

La llegada de contingentes árabes y beréberes a la Península Ibérica en 711 y su rápido avance sobre el territorio expuso a las poblaciones nativas a un nuevo escenario dominado por autoridades de signo religioso diferente, que actuaban a partir de normas y patrones de ordenamiento social también distintos. En este contexto, las comunidades locales, en su mayoría cristianas, contaban con dos alternativas: huir y buscar refugio en los territorios del norte que se encontraban bajo monarcas cristianos; o permanecer en las tierras conquistadas por el Islam aceptando las condiciones que les eran impuestas.

En el segundo caso, aquellas comunidades que continuaron habitando las regiones capturadas debieron llevar adelante una serie de acciones que les permitieran relacionarse con los recién llegados y negociar posibles mejoras en su situación en tanto población vencida. En este proceso jugarán un rol tanto la particular forma de categorización de la población impuesta por las nuevas autoridades musulmanas, como también las prácticas que las propias comunidades cristianas realizaron en pos de sostener elementos clave de su identidad y pautas de ordenamiento. Estas prácticas, lejos de limitarse a reacciones defensivas, también incluyeron la asimilación de algunos patrones de conducta de los recién llegados, dando origen a un conjunto de rasgos particulares que distinguirían a estos colectivos no solo respecto de los musulmanes, sino también de sus mismos correligionarios cristianos que vivían allende la frontera con el Islam.

La adopción de elementos culturales orientales dio origen, entonces, a los mozárabes: cristianos que presentaban una arabización cultural, sin perder su adscripción religiosa original, y que también sostenían una serie de normas propias para su gestión comunitaria, además de practicar un culto particular, conocido como rito mozárabe o visigótico¹.

El abordaje de la historia de los mozárabes requiere considerar la naturaleza de las relaciones que se establecieron entre cristianos y musulmanes, el alcance de los intercambios culturales sucedidos entre unos y otros, las formas que adoptó su coexistencia y el grado de tolerancia practicado. Su misma complejidad explica que la “cuestión mozárabe” sea un capítulo de la historiografía medieval peninsular plagado de polémicas. Entre los debates que generó, sobresalen las discusiones acerca de las características religiosas del grupo (Simonet, 1897- 1903) su actuación política (Sánchez Álborno, 1956), el grado de aculturación que experimentaron e incluso el alcance de su real existencia bajo el Islam (Pastor, 1975, Guichard, 1976, Molénat, 1997, Olstein, 2006, Hitchcock, 2009). Esta variedad de enfoques da cuenta de la multiplicidad de la historio-

1 El aislamiento que impuso la conquista de 711 generó que los cristianos nativos (incluso los que habitaban el norte peninsular no sometido al Islam) preservaran un ritual de origen godo, al que se conoce como rito visigodo o mozárabe. Se caracterizaba por mantener el acto de la ofrenda entre el Evangelio y el Prefacio, las fórmulas de oblación, la lectura de dípticos, el intercambio del beso de la paz, y un canon que variaba de forma cotidiana y era más breve que el romano. La iglesia mozárabe siguió, además, basándose en una serie de escritos tardo- antiguos, entre las que sobresalían las figuras de San Agustín, San Jerónimo, Isidoro de Sevilla y Gregorio el Grande.

grafía dedicada al estudio de los mozárabes que, a todas luces, sobrepasa los límites del presente trabajo. No obstante, y sin desconocer los aportes anteriores, consideramos oportuno destacar una de las últimas propuestas, y que figura entre las más prolíficas para el estudio, como lo es la ofrecida por Cyrill Aillet. En su relevante investigación sobre los mozárabes, Aillet sugiere que el término “mozárabe” designa una situación de interacción cultural que una población determinada, los cristianos de al-Ándalus, mantuvieron con el Islam y, posteriormente, con los poderes cristianos del norte (Aillet, 2010, p. 34). Una definición que guiará nuestro trabajo ya que se muestra lo suficientemente plástica para abordar procesos y prácticas sociales que estuvieron lejos de ser elementos inmóviles y que, por el contrario, se caracterizaron por su dinamismo.

Nuestro objetivo será, entonces, explorar algunos comportamientos de este colectivo que permiten analizar las estrategias puestas en juego por sus miembros, así como medir el alcance que tuvo la adopción de elementos foráneos, algunos de los cuales incluso sobrevivieron una vez que las regiones del sur peninsular fueron siendo incorporadas a los reinos cristianos del norte. Una serie de datos provenientes de documentos atribuidos a la mozarabía toledana serán fundamentales para analizar esta cuestión ya que ofrecen pruebas de la tardía pervivencia de elementos orientales. Ello no solo permitirá medir aquella arabización, sino también reevaluar críticamente el andamiaje teórico a partir del cual se ha estudiado este proceso. Sumaremos, asimismo, informaciones provenientes de crónicas y escritos religiosos sobre experiencias mozárabes de otras regiones peninsulares que colaboran a la hora de comprender la historia del grupo.

Categorización y explotación de la diferencia religiosa

Como premisa y punto de partida debemos tener presente la importancia de la adscripción religiosa como elemento sustancial para la construcción de la identidad en la Edad Media, en tanto elemento primario de ordenamiento y clasificación aplicado por los poderes de turno a fin de controlar el interactuar de los individuos. Si bien la construcción de la identidad (o identidades) involucró múltiples esferas de la vida y la pertenencia religiosa nunca fue el único factor en juego, es indudable que este se configuró en el elemento que permitía la segregación entre un nosotros y un otros más categórica. El ordenamiento y separación de los individuos según su fe no solo era garante de identidad sino que, además, definía el orden social en su conjunto.

El peso del elemento religioso para la clasificación de la población es factible de ser observado en los pactos de capitulación más tempranos concluidos entre los musulmanes en avance y los cristianos vencidos. Estos acuerdos testifican la aplicación de la *dimma*, un conjunto de elaboraciones de raíces coránicas que regía las relaciones entre musulmanes e infieles, tanto al momento de la conquista, como una vez instalados los musulmanes en el territorio. La *dimma* formaba parte del cuerpo de leyes relativo a las conquistas que partía de la concepción de la guerra en términos de *yihad* y conceptualizaba a las poblaciones de cristianos y judíos conquistados

como *dimmíes* (protegidos) a quienes se aseguraba un número de derechos, al mismo tiempo que se hacía objeto de una serie de limitaciones y cargas². En líneas generales, a los monoteístas no-musulmanes se les prometía la protección y el permiso para residir en tierras del Islam, trabajar en aquello que les asegurase su sustento y el permiso para seguir practicando su religión. A cambio, debían cumplir con una serie de requisitos entre los que figuraban no ofender al islam, no colaborar con el enemigo y pagar un impuesto diferencial.³

Este último aspecto es importante ya que no afectaba solo al *dimmí*, sino al propio estado islámico que se nutría de dos grandes fuentes de ingresos: aquello que pagaban los creyentes musulmanes y lo que debían tributar los *dimmíes*. En suma, la organización de la tributación en base a la adscripción confesional confirma la importancia de la pertenencia religiosa como factor de ordenamiento y construcción de identidades, tanto para los individuos particulares, como para el Estado.

El ejemplo más citado de este tipo de pactos es aquel que describe el acuerdo establecido entre Abd al Aziz ibn. Musa y Teodomiro, autoridad de la región de Orihuela al inicio de la conquista, hacia el año 713. El pacto especificaba que a los nativos se le concedía el “pacto de Alá” y la “protección de Alá y su profeta”. Ello convertía al acuerdo en *ahd* o *sulh*, el tipo de convenios que se firmaban con poblaciones que capitulaban y por lo que preservaban una serie de derechos. Gracias al pacto, Teodomiro se aseguró que no se impondría a nadie sobre él, no se rebajaría a sus compañeros, no serían tomados como cautivos los hombres libres ni sus mujeres e hijos, no se quemarían iglesias ni se forzaría su religión y se establecía la paz sobre un número de centros urbanos. A cambio, la población cristiana comandada por Teodomiro debía cumplir con el pago de los impuestos.⁴

Se calcula que se habrían firmado alrededor de once pactos de este tipo en la península. Una primera lectura podría interpretarlos como ejemplos de las prácticas tolerantes de los recién llegados dados los beneficios que los vencidos se aseguraron y que habría colaborado, además, en el mantenimiento de sus condiciones de vida sin sufrir cambios significativos. Sin embargo, debemos advertir lo inconveniente de una lectura excesivamente literal de los mismos a la hora

2 Uno de los aspectos de las normas que sostenían el yihad se refería al trato dispensado a la gente del libro (*ahl al kitab*) cuya base coránica se encuentra en la Aleya IX, 29: “¡Combatid a quienes no creen en Dios ni en el último Día ni prohíben lo que Dios y su enviado prohíben, a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro! Combatidlos hasta que paguen la capitación personalmente y ellos estén humillados” (Vernet, 1980 p. 202; García Sanjuán, 2008, p. 77).

3 La tributación de origen musulmán era el *zakat* o “diezmo” y constituía el *mal al- sadaqa*, una riqueza de la que el Estado era administrador pero no propietario. Por su parte, los *dimmíes* pagaban una capitación, la *gizya*, y el *harag*, un impuesto que gravaba la tierra. Este último no contemplaba un mínimo ni necesidades vitales, no caducaba y sus atrasos en el pago eran acumulables y heredables. Dado que la mayor cantidad de territorio conquistado por las tropas musulmanas se ganó por capitulación y se permitió a los nativos permanecer en sus tierras, el *harag* se convirtió en la principal entrada recaudatoria en la península (Chalmeta, 1975; Manzano Moreno, 1998; Noth, 1973).

4 Se cuenta con la versión del pacto ofrecida por al Udri. La mención a los impuestos que los *dimmíes* deben pagar también se encuentran en Ibn al- Hakam, en la obra de Yaqut y en la Crónica Mozárabe de 754 (Gamal Abd al- Karim, 1974, pp. 40- 41; López Pereira, 1980, pp. 76- 77, 80; Ahmad Ibn Umar al- Udri, 1965; Al- Hakam, 1966, p. 53).

de abordar una realidad que se mostró mucho más rica. Los acuerdos de conquista, además, muestran un formalismo que no necesariamente se correspondía con las prácticas sociales concretas. De hecho, contrastan en ciertos aspectos con información obtenida a partir de la lectura de crónicas y documentos de archivo que indican que las relaciones entre musulmanes y cristianos sometidos parecen haber sido más complejas, dando lugar a procesos de intercambios y préstamos culturales de los que la población mozárabe sería uno de los ejemplos más acabados.

Organización eclesiástica y arabización

Las imposiciones de los recién llegados dieron pie, entonces, a una dinámica particular que colaboró en la construcción de la identidad mozárabe. Por caso, el permiso para mantener su religión les aseguró la posibilidad de disfrutar de un elemento sustancial. No obstante, para asegurar la supervivencia de aquel factor también era necesario sostener la organización institucional del cristianismo y la presencia eclesial en el territorio, así como asegurar un mínimo de comunicación con otras comunidades cristianas fuera de al-Ándalus.

Respecto al primer punto, la organización de las provincias eclesiásticas, esta parece haber sobrevivido, aunque con algunas modificaciones, durante los primeros siglos de dominación islámica, momento en que Córdoba fue ganando ascendente sobre la antigua sede de Toledo. Se cuenta con registros que indican la celebración de concilios de los que incluso habrían participado autoridades musulmanas⁵, y también se conservan catálogos con los nombres de los obispos presentes en varias sedes andalusíes, al menos hasta el siglo X (Simonet, 1897- 1903, pp. 121-122). Asimismo, dominios y tercias habrían continuado siendo las fuentes de ingresos más importantes de los hombres de la Iglesia. También se cuenta con testimonios que indican la pervivencia de escuelas parroquiales y un crecimiento en el número de individuos que adoptaron el estado monacal (Herrera Roldán, 2010, pp. 358- 359). Con respecto a la segunda cuestión, las relaciones mantenidas con otras comunidades y/o referentes cristianos fuera de al-Ándalus, las epístolas de pontífices romanos dirigidas a la península, así como los testimonios de viajes realizados por religiosos originarios del sur, ya sea hacia monasterios fuera del territorio peninsular o en su calidad de embajadores de las autoridades musulmanas, muestran que no puede afirmarse de manera categórica que los cristianos andalusíes sufrieran un aislamiento total. ⁶En suma, si bien la organización eclesiástica de la región atravesó distintas vicisitudes a lo largo de los siglos de dominación islámica, no dejó de ser un elemento importante capaz de colaborar a la hora de ofrecer espacios válidos para la realización de aquellos ritos y prácticas necesarios para el mantenimiento de la identidad cristiana.

No obstante, la coexistencia con los musulmanes también dejó su huella. De hecho, una

5 Eulogio, *Memoriale sanctorum*, II 15, 3 y Sansón, *Apologeticus*, II prefacio 8 (Gil Fernández, 1973, pp. 435 y 554).

6 Como ejemplo puede mencionarse el viaje por tierras y monasterios pirenaicos realizado por Eulogio en 848. Véase: *Epistula*, III 1-2 (Gil Fernández, 1973, pp. 497-498).

serie de acontecimientos tempranos pueden ser considerados intentos por conciliar elementos del cristianismo con el islam de las nuevas autoridades. Ejemplos de ello son las discusiones alrededor de la idea de libre albedrío y la aparición de propuestas consideradas heréticas como las de Migecio, Elipando, Hostegesis y los casianistas (Hagerty, 1978, pp. 220- 223; Herrera Roldán, 2010, p. 363). Si bien esto pudo ser una consecuencia de un cierto nivel de descomposición de la autoridad religiosa en la región; también muestra la plasticidad ejercitada por algunos referentes del cristianismo a fin de mejorar sus relaciones con los musulmanes, sin por ello renunciar a su credo y convertirse al islam.

Los datos consignados hasta aquí son esenciales a la hora de evaluar la suerte corrida por las comunidades cristianas. Algunos autores propusieron que la conquista de la península habría desarticulado la organización eclesiástica a tal punto que la población cristiana se vio despojada de sus líderes religiosos y de los necesarios profesionales que llevaran a cabo los ritos para mantener la cohesión de la comunidad (De Epalza, 1994 y Rubiera Mata, 1992, p. 347). Ello, sumado a la promesa de mejoras en el status que ofrecía la conversión al islam, a las uniones religiosas mixtas entre hombres musulmanes y mujeres cristianas, y a la huida de obispos y migración de monjes hacia los reinos cristianos del norte habría colaborado para la reducción dramática en el número de creyentes. Sin embargo, si se atienden los ejemplos que dan cuenta del sostenimiento de la red episcopal, la continuidad en la celebración de concilios y los casos de construcción de nuevas sedes (sumadas a la conservación de aquellas que se remontaban a los tiempos de los visigodos) se estaría en presencia de una comunidad de cristianos aún significativa.

De todas formas, calibrar el porcentaje de población cristiana en al-Ándalus sigue siendo una tarea muy poco sencilla. Aquellos estudios que midieron el alcance de la islamización, proponen que hacia el siglo X la mitad de la población ya sería musulmana, lo que indicaría una tasa de conversión constante durante el período previo (Bulliet, 1979). Siguiendo este planteo, sucesos como el protagonizado en el siglo IX por quienes serían conocidos como los mártires de Córdoba pueden interpretarse como una reacción al aumento en el número de conversos, y una crítica a la arabización creciente (Coope, 1995). Precisamente, la dificultad a la hora de mesurar el estado real de la comunidad cristiana se debe a este proceso paralelo de transformación cultural que, sin embargo, no finalizaba en la conversión al islam. Esta evolución implicó un desafío para unos y otros, ya que desdibujaba los rasgos que se consideraban característicos de cristianos y musulmanes haciendo que la identificación inmediata de un individuo como perteneciente a una u otra comunidad se volviera difícil en el trato cotidiano.

Como adelantamos, el contexto socio- político posterior al año 711 obligó a la población nativa a buscar formas que facilitaran su vinculación con las autoridades musulmanas. Por otra parte, la vecindad entre recién llegados y nativos, así como las uniones interreligiosas fueron vectores que facilitaron los contactos y la exposición de unos y otros a la cultura ajena. Veamos,

entonces, el alcance y los límites de este proceso en el caso particular de los mozárabes.

Alcances y límites de la arabización de los mozárabes

Un primer elemento de peso en la conformación de la identidad mozárabe es su arabización lingüística y cultural, una realidad que se advierte en fuentes latinas que denuncian la adopción del idioma árabe y su sistema onomástico por parte de los cristianos, además de las reglas dietéticas de los musulmanes, e incluso prácticas como la circuncisión y el uso de vestimentas orientales en el caso de los clérigos.⁷

Pruebas de la adopción del árabe se observan en la existencia de traducciones de textos bíblicos al árabe, glosas y toda una literatura cristiana escrita en esa lengua (Roisse, 2008, pp. 215- 216). El uso del árabe se sostiene incluso tiempo después de producida la caída en manos cristianas de regiones antes sometidas al Islam, así como entre aquellos cristianos que se trasladaron hacia tierras del norte ante la llegada de los gobiernos rigoristas de almorávides y almohades durante los siglos XI y XII. En estos casos, los mozárabes volvían a encontrarse en una situación particular: de una parte, pasaban a estar bajo la órbita política de sus correligionarios, por lo cual ya no eran considerados infieles pero, de otra parte, su arabización provocaba dudas entre las autoridades, tanto laicas como eclesiásticas, que observaban los patrones orientales de su conducta con desconfianza.

Ejemplo de algunos de estos comportamientos podemos observarlos en el caso de la mozarabía toledana que nos provee de información significativa acerca de su situación una vez ganada la región por los cristianos y que es, además, ejemplo de la pervivencia de aquellos patrones culturales desarrollados bajo el Islam.

El rey Alfonso VI logró hacerse con la taifa de Toledo en 1085. Esta conquista le permitió al rey cristiano controlar y beneficiarse de los recursos que suponía gobernar una región relativamente bien poblada, que se calcula en alrededor de 28.000 habitantes, y con numerosas villas y localidades en sus alrededores. El porcentaje de población mozárabe en Toledo se calcula en, aproximadamente, unos 3027 habitantes, cifra que experimentarían cambios.⁸ Si bien no forma parte del objeto de nuestro trabajo, cabe mencionar que los orígenes de esta comunidad son objeto de discusión. Algunos historiadores sostienen que los mozárabes visibles en la documen-

⁷ Véase las actas del Concilio cordobés, así como Eulogio en *Memoriale sanctorum* II 7, 2; 10, 1 y *Documentum martyriale* 20 (Gil Fernández, 1973, pp. 139-140, 406-407, 416 y 471). Álvaro también se quejó de la extensión entre sus correligionarios de estas costumbres, que, según el abad Sansón, habían llegado hasta el obispo Samuel de Ilíberis (Gil Fernández, 1973, pp. 313-314 y 550). Lo mismo denunció en el siglo X la *Vita Iohannis Gorziensis* 123, que también se refiere al rechazo por parte de los cristianos de los alimentos prohibidos a los musulmanes (Pertz, 1891, p. 372). Por su parte, el prólogo de Leovigildo a su obra *De habitu clericorum* resalta la importancia de los hábitos cristianos por su significado místico (Gil Fernández, 1973, p. 668).

⁸ Según los cálculos realizados por Diego Olstein, los mozárabes conformaron en total un 27% de la población toledana, descendiendo a un 25,4% (925 habitantes) entre 1085 y 1180, y volviendo a ascender a un 28% (2107 habitantes) entre 1181- 1260 (Olstein, 2006, p. 141; Pastor, 1968, p. 178).

tación en Toledo no serían población autóctona, sino migrantes reconducidos hasta allí por el monarca cristiano desde el sur de al-Ándalus (Molénat, 1997, pp. 90-98; Hitchcock, 2009).⁹ Esta propuesta ha sido objeto de críticas por quienes consideran que es arriesgado derivar la existencia demográfica de una comunidad de la cantidad de documentación que pudo producir ese mismo colectivo (García Sanjuán, 2007). Por otra parte, aventurar un despoblamiento total de población cristiana en Toledo tampoco tiene en cuenta los *fueros* sucesivos otorgados a la ciudad donde se hace referencia a su existencia de larga data; ni se contempla la posibilidad de destrucción o pérdida de documentación previa a 1085 donde pudieran figurar. Para lo que nos concierne en este escrito, ya se trate de población nueva o de vieja data, nos interesa rescatar que la documentación atribuida a los mozárabes muestra la conservación de todo un repertorio de patrones culturales de raigambre oriental en prácticas sociales cotidianas como las compraventas de tierras, los testamentos, las donaciones, etc.¹⁰

La arabización de la comunidad mozárabe se confirma desde el momento en que la mayor parte de los 1175 documentos están escritos en aquella lengua y muchos incluyen la fórmula “*hecha después de explicarles a todos su sentido en lengua que entendieron*”, es decir, el árabe.¹¹ También las firmas dan cuenta de la adopción de nombres a la usanza árabe combinados con otros latinos, además del uso de la estructura generacional o *nasab* de clara raigambre oriental como, por ejemplo, en casos de individuos identificados como “Esteban ben Gaisún”.¹²

Otro signo de la adopción de pautas culturales del grupo conquistador por parte de los mozárabes son visibles en una serie de formulismos que encabezan la documentación invocando a personas, lugares o situaciones. En la mayoría de las cartas es común encontrar frases en árabe como: “*En nombre de Dios clemente y misericordioso*”, “*A Él solo la gloria*”, “*Guárdela Dios*” (a la ciudad de Toledo), “*Perpetúe Dios su bendición*” (a individuos), “*Perdone Dios a los muertos y honre a los vivos*”.¹³

9 Para los fueros otorgados a Toledo véase las ediciones de García Luján (1982), Alvarado Planas (1995) y Chamorro Cantudo (2017).

10 El conjunto de documentos del Archivo Catedralicio de Toledo incluye registros de compraventas, testamentos, donaciones préstamos, arriendos, censos, depósitos, empeños, tutelas, fianzas personales, convenios, obligaciones, plantaciones, pleitos, deslindes, cartas matrimoniales, particiones de bienes, renunciaciones de derechos, revisiones de escritura, testimonios de posesión, mejoras y emancipación de esclavos. Reunidos y editados por Ángel González Palencia, es uno de los corpus más importantes para estudiar la situación y dinámica del colectivo mozárabe entre los siglos XII y XIII, período para el que se contabiliza el mayor volumen de documentos, aunque las fechas extremas del conjunto son 1083 para el más temprano y 1315 para el último (González Palencia, 1936-1930). En adelante, se identificarán los documentos de este corpus mediante la fórmula GP seguido del número de documento según esta edición.

11 GP 1098, 981, 1104, 1100, 984.

12 GP 88: en 1168 los hermanos “Domingo y Lorenzo, hijos de Esteban ben Gaisún” venden una yugada de tierra blanca. Súmese a este ejemplo los siguientes GP 74, 304, 638, 179, 147, 347, 343, 295. Para casos de duplicidad de nombres árabes y mozárabes GP 109, 134, 163, 183, 233, 241, 359, 381, 548, 789, 966, 969.

13 En el conjunto de frases típicas de herencia oriental figuran algunas de encomio a la ciudad de Toledo como *حدها الله* (“guárdela Dios”), *كلاها الله* (“vele Dios por ella”), *تمزها الله* (“enriquezca Dios”). Para el caso de individuos sobresalientes y/o difuntos era común el uso de: *ادام الله بركته* (“perpetúe Dios su bendición”), *اكدمه الله* (“hónrelo Dios”), *ادام الله نصره* (“perpetúe Dios su victoria”), *اعنه الله* (“ensálcelo Dios”), *رحمة الله* (“Dios lo haya perdonado”),

No obstante, en paralelo también hay testimonios de la continuidad del latín, especialmente en el ambiente litúrgico. Este hecho no es menor ya que, en su rol de idioma religioso el latín se transformó en una herramienta esencial para la reafirmación y expresión de la identidad confesional del colectivo. El latín era indispensable no solo para mantener el vínculo con las Escrituras, sino también con el pasado pre- islámico del grupo. Aillet indica que, hacia el siglo IX, Córdoba se habría convertido en un importante centro de cultura latina, lo que testimonian las figuras y obras de Eulogio, Álvaro y el abad Sansón, que resisten en el contexto de una comunidad cristiana que se encaminaba hacia la arabización. Sin embargo, hacia los siglos XI y XII, la producción de obras originales en latín se habría detenido para ser reemplazada por una profusa práctica de copia de manuscritos en latín, pero en los que ya se observaban inclusiones en árabe, en forma de glosas y *marginalia*. Se produce, además, una *translatio studii*, es decir, la traducción completa de obras religiosas al árabe entre las que se encuentran la Biblia y los Salmos, un ejercicio que, como toda traducción, probablemente conllevó la adopción de algunos conceptos que acompañaban este idioma (Aillet, 2010, pp. 185-186). En esta tarea sobresalió el trabajo de traducción de Salmos realizado por Hafis ibn Albar, y de los Evangelios por Isaac bin Balasq de Córdoba (Roisse, 2008).

En el marco del avance del árabe, el latín encontró un campo específico en el que perdurar: el registro epigráfico. La mayor cantidad de lápidas recuperadas incluyen inscripciones talladas en latín. Hasta el momento, sólo se conocen una pocas lápidas bilingües procedentes de la ciudad de Córdoba y de Toledo. En el caso de una piedra funeraria toledana de 1156, cita en la iglesia de Santa Justa y Rufina, se menciona a un hombre, Michael Semeno, y se agrega una inscripción en latín: “*In nomine domine nostri Iesu Christi...*” y en árabe “*miqa`il ibn Samanuh... Bismillah al-Rahman al rahim*” (Barceló, 2019). Es justo agregar que la continuidad del latín, y del cristianismo, también se explica por la ausencia de una política religiosa anti-cristiana de parte de las autoridades musulmanas. Si bien se practicaban políticas de segregación, no se llevaron adelante campañas de erradicación total de la fe de los *dimmíes*.

Volviendo a la cuestión del grado de arabización cultural, el conjunto documental precedente de Toledo también informa sobre la apropiación de pautas propias de los musulmanes en cuanto a vestimenta y mobiliario. Mientras los testamentos suelen mencionar traspasos de almohadas, colchones y cojines, con escasas menciones a mesas y sillas; el rubro de la vestimenta y abrigos suele consignar menciones a velos, *alhajas*, *almalafa* (túnica), *alifafe* (cobertor) y *margega* (tela)¹⁴.

La asimilación de prácticas foráneas también parece haber permeado en el campo socio-económico. Sobresale el uso de pautas inmobiliarias y de tipos de convenios para el trabajo rural *إرحما الله ميتهما واکرمهم* (“y hónrelos y perdone Dios a sus muertos”), *واکرم حییهما* (“y honre a los vivos”). Además, la mayor parte de los documentos contienen las siguientes fórmulas: *بسمی الله الی حییم* (“en el nombre de Dios clemente y misericordioso”), *لله الحمد و حدة* (“a Él solo la gloria”), *الحمد الة کثیرا* (“gloria a Dios mucha”), *ولة الحمد دایما* (“a Él gloria eternamente”), *وبه أستعین* (“en Él pongo mi confianza”), *وتوکلت علی الله وحده* (“en Dios solo confío”).

de corte islámico. Por caso, se identifica a los actores de una transacción con las mismas categorías que aparecen en las fórmulas notariales del derecho *malikí* extraídas del manual de Ahmad ben Mugit al Tulaytuli, al- *Muqni’fi Ilm al- Surut* (Aguirre Sábada, 1994). Ya Reyna Pastor había señalado la diferencia que existía entre los convenios de aparcería existentes en al- Ándalus con respecto a la situación del campesinado en la Europa feudal. En el primer caso se asociaba un campesino con un propietario de tierras a través de un contrato que lo transformaba en *sharik* (socio), beneficiado con una serie de derechos que lo alejaban de la situación de servidumbre propia de las sociedades feudales (Pastor, 1975, p. 80). La documentación toledana ofrece huellas de estas prácticas en los contratos de plantación, como el que se estableció entre un presbítero y un campesino llamado Juan y que enumeraba las obligaciones laborales de este último al recibir la tierra de manos del presbítero, así como la división futura de la finca entre ambos.¹⁵

Sin embargo, la inmersión en el medio de pautas económicas orientales no impidió que los mozárabes toledanos continuaran rigiéndose por el *Liber Iudiciorum*, el conjunto de leyes y normas a través de los que la comunidad cristiana ordenaba sus cuestiones internas.¹⁶ La continuidad de este derecho se aseguraba en los pactos de capitulación ya mencionados y, en tanto ley, fue un importante factor constructor de identidad (Bartlett, 1996, p. 127). La misma documentación que nos reveló la adopción de fórmulas islámicas testimonia que, al mismo tiempo, los acuerdos de compraventa se realizaban “según la ley de los cristianos en sus ventas”¹⁷, lo que nos conduce a ponderar la posibilidad de una práctica que conjugaba el *Liber Iudiciorum* con un derecho consuetudinario similar al de los musulmanes (Alonso, 1979). A todo ello se sumaba, a su vez, la asimilación de voces árabes para mencionar cargos que ostentaban algún tipo de autoridad con funciones comunitarias en el interior del colectivo tales como: *alguacil*, *alhaquim*, *almojarife*, *almotacén*, *nádir*, *caid*, y *adalid*¹⁸. Si bien el significado de estos términos seguramente sufrió variaciones luego de la conquista cristiana de 1085, no deja de ser relevante el uso del repertorio árabe también en este aspecto.

La suma de estas informaciones nos muestra que la arabización no se limitó a la simple adopción del idioma y pautas del vencedor a fin de desenvolverse con mayor soltura en la nueva realidad. Por el contrario, también implicó la adaptación y articulación de aquellos elementos a las necesidades de la propia comunidad. La pregunta que se impone es, entonces, cómo interpretar esta dinámica. ¿Cabe considerar la experiencia mozárabe en términos de una aculturación? ¿O su complejidad habilita el considerar si aplica en este caso la noción de transculturación? Si entendemos por esta última a la capacidad de un grupo para apropiarse o imitar determinados elementos

15 GP 928. En este tipo de contratos la libertad jurídica de los individuos era esencial ya que el Islam repudiaba cualquier tipo de contrato que se hiciera con personas no- libres

16 Para una versión del *Liber Iudiciorum* véase: *Fuero Juzgo en Latín y Castellano. Cotejado con los más antiguos y preciosos códices*, Real Academia española, Madrid, 1975.

17 Del árabe: علي سنة النصراري في بيوعهم

18 GP 23, 98, 109, 727, 940, 969.

pero adjudicándoles, al mismo tiempo, nuevas formas y rechazando la incorporación de otros, el caso de los mozárabes que se arabizan pero resisten la islamización parecería coincidir (Altschul, 1994). Por otra parte, la definición de contactos transculturales incluye aquellas interacciones entre distintos sujetos y/o colectivos que habilitan influencias mutuas, no exclusivamente unidireccionales como en la tradicional noción de aculturación que sostiene que un grupo sometido adopta de manera acrítica lo recibido por sus dominadores (Redfield y Herskowitz, 1936). Por el contrario, la transculturación sugiere que las jerarquías entre las culturas involucradas se difuminan hasta cierto punto, aunque sin olvidar la conflictividad inherente a estos procesos.¹⁹

En esta línea, los testimonios que muestran la adopción de elementos de la legalidad islámica para ser complementados con normas provenientes del *Liber Iudiciorum* indican que aquellas pautas tomadas en préstamo de los musulmanes no se asumieron de forma acrítica, sino incluyéndolas en el campo cultural propio y sometiéndolas a una resignificación. Este tipo de estrategias les permitía, entonces, la asunción de prácticas necesarias para una mejor vinculación con sus vecinos musulmanes mientras que, en paralelo, les aseguraba la conservación de un núcleo identitario, vinculado especialmente a lo religioso y a la ley, que funcionó como una barrera para impedir una aculturación completa.

En suma, que los mozárabes constituyeran una comunidad vencida no suponía que estuvieran faltos de una agencia propia que explica, junto a otros factores, las dinámicas experimentadas por la comunidad.

Advertimos que el elemento de mayor peso que aseguró su identidad en tanto colectivo fue su adscripción al cristianismo que, además, les imponía una serie de conductas que ordenaban su funcionamiento interno en tanto colectivo. Campos fundamentales como lo eran el matrimonio y el parentesco se encontraban igualmente regulados por el *Liber Iudiciorum* que impidió que la organización parental de tipo agnática, endogámica y patriarcal propia de los musulmanes penetrara en la estructura familiar del grupo mozárabe. Para ejemplificar esta cuestión basta con retomar la cuestión del uso de nombres orientales y de la estructura del *nasab* ya que constituye otro ejemplo de las acciones performativas llevadas a cabo por la comunidad. En este caso, la asimilación de un elemento extranjero (la fórmula árabe para indicar la filiación) se acompaña de su inserción en el sistema de parentesco propio de carácter cristiano.

Los ejemplos mencionados dan cuenta de las acciones propositivas llevadas a cabo por los mozárabes. Pero, el análisis no estaría completo sin tener presente que también colaboraron en la formación de su identidad una serie de factores externos que impidieron su total asimilación.

Aunque la misma adopción de pautas culturales orientales por parte de los cristianos era una herramienta que facilitaba su gestión también al poder político, no dejaba de ser objeto de

¹⁹ Esta noción fue rescatada por los medievalistas adscriptos a los estudios poscoloniales del trabajo del antropólogo cubano Fernando Ortiz (Ortiz, 1940, p. 96).

censura por parte de intelectuales y jueces musulmanes que denunciaban el peligro inherente que conllevaba la imposibilidad de diferenciar a unos y otros. Por caso, la separación en el ámbito del matrimonio y el parentesco no solo era consecuencia de la aplicación del *Liber Iudiciorum*, sino también de la normativa islámica que prohibía las uniones entre mujeres musulmanas y hombres de distinta fe, favoreciendo la separación de las comunidades. De hecho, la mera posibilidad de acercamiento parecía ser objeto de castigos rigurosos, tal como indican algunos ejemplos provenientes de Córdoba.²⁰ La situación inversa era relativamente tolerada, ya que de acuerdo a las pautas islámicas, el matrimonio entre un musulmán y una cristiana o judía no afectaría la fe de los futuros hijos que se considerarían musulmanes. De todas formas, no parecía ser lo recomendable y se cuenta con testimonios que denunciaron lo problemático de estas uniones que podían ser causa de la infiltración de ideas extrañas a la fe. Incluso aquellos casos que muestran la importancia de la toma de mujeres cristianas como esposas a la hora de generar alianzas políticas, no dejan de cargar con una valoración negativa.²¹ Claro que la misma existencia de estos testimonios indica que las uniones interreligiosas existían y serían precisamente objeto de crítica por parte de cronistas e intelectuales.

La preocupación por la arabización de los cristianos también explica las tentativas por imponer determinadas vestimentas y la prohibición de ciertas prácticas a los *dimmíes* como el uso de cinturones o colores que los designaran, la prohibición de que vistieran a la usanza oriental, del velo para la mujer cristiana, la espada para el hombre, la imposición de gorros negros, de sellos en el cuello al entrar a los baños, la prohibición de usar las mismas monturas que los musulmanes y las normas que pretendían evitar situaciones que los pusieran al nivel de un musulmán o en las que un musulmán se viera obligado a ponerse a su servicio.²²

Sin embargo, parece que la aplicación de la ley encontró un límite y estuvo lejos de cumplirse. A modo de ejemplo, y como observamos en las fuentes originarias de Toledo, si bien regían prohibiciones para los cristianos de hacer uso de expresiones de saludo y de invocación características del idioma árabe y de raíces islámicas, estas no fueron respetadas.²³

20 Al- Wansarisi comenta casos resueltos por los juristas de Córdoba. En uno de ellos, ocurrido en el siglo X, se condenó a un cristiano a 510 días de prisión por haber sido visto en compañía de una mujer musulmana. En otro caso, se aplicó una pena mayor a un cristiano que mantuvo relaciones con una musulmana casada y fue condenado a rudos castigos corporales y prisión casi perpetua (Idris, 1974, p. 176).

21 Así se describe la experiencia de Abd al Aziz, hijo de Abd al Aziz ibn Musa, quien tomó por esposa a la mujer de Rodrigo, Umm Asim, hecho narrado en *Ajbar Machmua*, crónica anónima del XI. Según esta crónica habría sido la mujer quien corrompe a su marido, convenciéndolo de convertirse en rey. Ante la renuencia de su esposo por respeto al Islam, Umm Asim contesta: "Y qué saben (...) tus correligionarios de lo que haces en el interior de tu casa?". El llevar corona habría sido la causa de que se creyera que Abd al Aziz se había convertido al cristianismo, lo que provocó su asesinato (Lafuente y Alcántara, 1867, p. 32).

22 Ibn Abdún, por ejemplo, recomendaba en Sevilla en el siglo XII que: "Un musulmán no debe dar masaje a un judío ni a un cristiano, así como tampoco tirar sus basuras ni limpiar sus letrinas, porque el judío y el cristiano son más indicados para estas faenas, que son faenas viles. Un musulmán no debe cuidarse de la caballería de un judío ni de un cristiano..." (García Gómez y Lévi-Provençal, 1980, pp. 149- 150).

23 Nuevamente, Ibn Abdún indica que: "No deberá consentirse que ningún alcaballero, policía, judío ni cristiano, lleve

A la adopción de prácticas tomadas en préstamos de los musulmanes colaboraba también el hecho de que no hubiera una demarcación de barrios estricta entre aquellos y los cristianos. El planeamiento de las ciudades obligaba a unos y otros a circular por una serie de espacios donde, inevitablemente, entraban en contacto, un dato que, una vez más, se observa en las fuentes de Toledo que muestran la vecindad entre musulmanes y cristianos tanto en la ciudad, como en el campo.²⁴ Misma coexistencia que preocupaba a las autoridades musulmanas que temían que se expusiera a sus fieles al contacto con prácticas que se consideraban amenazantes para su identidad e integridad religiosa. De hecho, la existencia de iglesias (y también sinagogas) asegurada por la *dimma* daba lugar a la celebración de fiestas y ritos que, en muchos casos, tenían alcance público y durante los cuales se hacía uso de elementos que podían llegar a contaminar a un musulmán. A fin de evitarlo, la legislación *malikí*, la escuela de derecho islámico hegemónica en al-Ándalus, prohibió a los cristianos realizar ritos, procesiones y entierros en público, consumir también en público vino y cerdo, y mostrar la cruz (Fattal, 1958, p. 82). Prohibiciones que no parece que se hayan respetado estrictamente.

La recurrencia con la cual se advertía sobre estos peligros evidencia que las festividades cristianas no solo seguían siendo practicadas sino que eran, además, situaciones compartidas con los vecinos musulmanes. De ahí las advertencias que recordaban a los musulmanes que estaba prohibido aceptar regalos de parte de los cristianos en ocasión de Año Nuevo y Navidad, y en las celebraciones de los solsticios de verano e invierno. En la misma línea pueden interpretarse las recomendaciones consignadas en el tratado de Ibn `Abdun que prohibía a las mujeres musulmanas entrar en las iglesias a causa de la conducta libertina de los clérigos²⁵. En este punto, lo determinante para recuperar la experiencia mozárabe parece haber sido la aplicación o no de la ley, más que su elaboración jurídica (Saffran, 2001). La interpretación que cada gobernante hizo de la misma tenía mucho que ver con la coyuntura en la que se encontrara y con su capacidad para negociar tanto los intereses religiosos y jurídicos propios, como los de otros sectores, todo lo cual determinaba las posibles políticas a ser aplicadas sobre los *dimmies*.

Conclusiones

Lo expuesto hasta aquí nos permite evaluar una serie de elementos que informaron a la experiencia mozárabe entendiendo que la misma se compuso tanto de las acciones propias de la comunidad, como también de aquellas decisiones y normas que sobre ellos aplicó el poder político.

atuendo de persona honorable... tampoco se les saludará con la fórmula "la paz sea sobre ti" (al-salamu `alaykum)... Deberán llevar un signo por el que sean conocidos, por vía de humillarlos" (García Gómez y Lévi-Provençal, 1980, p. 157).

24 GP 417 (1214) "Venta de una casa en el barrio de Santa María la Catedral, dentro del adarve del caid don Sabib, en Toledo, lindante con casa de Almouac el Musulmán..."; id. núm. 160, 348. Pastor menciona la mezcla de población cristiana y musulmana en el campo y la inexistencia de separaciones concretas al menos en el medio rural toledano (Pastor, 1975; Coquelin de Lisle, 1992).

25 "Debe prohibirse a las mujeres musulmanas que entren en las abominables iglesias, porque los clérigos son libertinos, fornicadores y sodomitas..." (García Gómez y Lévi-Provençal, 1980, p. 150).

En este sentido, la *dimma*, la legislación que se aplicaba a los monoteístas no-musulmanes sometidos, definió algunas de sus formas de ordenamiento, al tiempo que formalmente los segregaba de determinadas áreas. No obstante, y bajo este marco, los cristianos locales fueron sujetos activos de un proceso de mimetismo que les permitió adoptar una serie de elementos culturales, al tiempo que preservaron otros rasgos clave de su identidad, en una estrategia que involucró apropiaciones y resistencias simultáneas.

El ejemplo mozárabe, entonces, se convierte en un caso fructífero para futuros análisis que permitan explorar los alcances del factor religioso en tanto constructor de identidad para unos y otros, así como para comprender de forma cabal su cruce con otras prácticas sociales vigentes en la compleja sociedad andalusí.

Fuentes

Aguirre Sábada, F.J. (1994). *Ahmad Ibn Mugīl al-Tūlaytulī al-Muqni'fi 'Ilm al-Surut (Formulario Notarial)*. Madrid: CSIC.

Ahmad and Abd al-Aziz al-Ahwani (1965). *Ahmad Ibn Umar al-Udri Fragmentos geográfico-históricos de al Masalik ila gami al Mamalik*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos.

Al-Maqqari, *Analectas I*, citado en Simonet, F. (1983), *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Turner.

Al- Wansarisi, Mi`yar, citado en Idris, H.R. (1974), “Les tributaires en occident musulman médiéval d’après le “Mi`yar” d’Al-Wansarisi”. En Salmon, P. *Mélanges d’Islamologie*. Leiden: Brill.

Alvarado Planas, J. (1995). *Espacios y fueros en Castilla- La Mancha (siglos XI- XV). Una perspectiva metodológica*. Madrid: Polifemo.

Catalán D. y De Andrés (1974). *Crónica del Moro Rasis*. Madrid: Gredos.

Chamocho Cantudo, M.A. (2017). *Los fueros del reino de Toledo y Castilla La Nueva*. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.

Real Academia Española (1815). *Fuero Juzgo en Latín y Castellano. Cotejado con los más antiguos y preciosos códices*. Madrid: Ibarra- Impresor de cámara de S.M.

Gamal Abd al- Karim (1974). *La España musulmana en la obra de Yaqut (S. XII-XIII)*. Granada: Universidad de Granada.

García Gómez, E. y Lévi- Provençal, E. (1981). *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn `Abdun*. Sevilla: Biblioteca de Temas Sevillanos.

García Lujan, J.A. (1982). *Privilegios Reales de la catedral de Toledo (1086- 1462). Formación del Patrimonio de la SICP a través de las donaciones reales*. Toledo: Caja de Ahorro Provincial de Toledo.

Gil Fernández, I. (1973). *Corpus scriptorum muzarabiorum*. Madrid: CSIC.

González Palencia, A. (1926). *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII- XIII*. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan.

Ibn Jacan, Almathmah, en Simonet, F. (1983). *Historia de los mozárabes de España, tomo IV*. Madrid: Turner.

Lafuente y Alcántara, E. (1867). *Ajbar Machmua (Colección de tradiciones)*. Madrid: Real Academia de la Historia.

López Pereira, J. (1980). *Crónica mozárabe de 754*. Valencia: Anubar.

Pertz, G.H. (1891). *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum IV*. Hannover:

Hahnsche Buchhandlung.

Seco de Lucena, L. (1975). *Al-Qalqasandi Subh al-Acsa fi Kitabat al-Insa*. Valencia: Anubar.

Vidal Beltrán, E. (1966). *Ibn Abd al-Hakam. Conquista de África del norte y de España*. Valencia: Anubar.

Vidal Beltrán, E. (1982). *Abu Ubayd al-Bakri. Geografía de España (Kitab al-masalik wa-l-mamalik)*. Valencia: Anubar.

Bibliografía

Aillet, C. (2010). *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe- XIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez.

Alonso, M.L., "La compraventa en los documentos toledanos de los siglos XII y XV", en *Anuario de Historia del derecho Español*, nº 49, 1979.

Altschul, N., "The Future of Postcolonial Approaches to Medieval Iberian Studies", en *Journal of Medieval Iberian Studies*, Routledge, nº 1, 2009.

Barceló, C., "Epigrafía cristiana de Al-Andalus: mozárabe y latina", en *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 26, 2019.

Bartlett, R. (1996). "Language and Ethnicity in Medieval Europe". En Hutchinson, J. y Smith, A.D. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.

Bulliet, R. (1979). *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*. Massachusetts: Harvard University Press.

Chalmeta, P., "Concesiones territoriales en al- Andalus (hasta la llegada de los almorávides)", en *Hispania*, nº 35- nº 6, 1975.

Coope, J. (2017). *The Most Noble of People. Religious, Ethnic and Gender Identity in Muslim Spain*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

De Epalza, M., "Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al- Andalus", en *al-Qantara*, nº 15, 1984.

- Fattal, A. (1958). *Le statut légal des non- musulmans en pays d' Islam*. Beirut: Imprimerie Catholique.
- García Fitz, F. (2003). "Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?". En García Sanjuan, A. *Tolerancia y Convivencia Étnico- Religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media*. III Jornadas de Cultura Islámica. Huelva: Universidad de Huelva.
- García Sanjuán, A. (2007). "El fin de las comunidades cristianas en al- Ándalus". En *Cristianos y musulmanes en la península ibérica. La guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales. León, del 23 al 26 de octubre de 2007*. Huelva: Universidad de Huelva.
- García Sanjuán, A. (2008). "Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico". En Fierro, M. y García Fitz, F. *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos*. Madrid: CSIC.
- Guichard, P. (1976). *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral Editores.
- Hagerty, M.J. (1978). *Los cuervos de San Vicente. Escatología mozárabe*. Madrid: Editora Nacional.
- Herrera Roldán, P., "La iglesia andaluza bajo el Islam: entre la resistencia y la integración", en *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, nº III, 2010.
- Hitchcock, R. (2008). *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*. Aldershot: Ashgate.
- Lévi- Provençal, E. (1953). *Histoire de l' Espagne musulmane*. Leiden: Brill.
- Manzano Moreno, E. (1998). "Árabes, beréberes y indígenas (sic): al-Andalus en su primer período de formación". En Toubert, P. y Barceló, M. *L'incastillamento. Actas de las reuniones de Girona (26- 27 de noviembre de 1992) y de Roma (5- 7 de mayo de 1994)*. Roma: Ecole française de Rome.
- Molénat, J.P. (1997) *Campagnes et monts de Tolède du XIIIe au XV e siècle*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Noth, A. (1973). *Quellenkritische Studien zu Temen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn.
- Olstein, D., "El péndulo mozárabe", en *Anales Toledanos*, Nº 32, 2003.
- Olstein, D. (2006). La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII- XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia. Salamanca: Univ. de Salamanca.
- Ortiz, F. (1940). *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco*. La Habana: Montero.
- Pastor, R., "Poblamiento, frontera y estructura agraria en Castilla la Nueva (1085- 1230)", en *Cuadernos de Historia de España*, nº 47- 48, 1968.
- Pastor, R. (1975). Del Islam al Cristianismo. *En las fronteras de dos formaciones económico- sociales*. Barcelona: Península.
- Redfield, R. y Herskowitz, M. "Memorando for the Study of Acculturation", en *American Anthropologist*, nº 38 (1), 1936.

Roisse, P. (2008). "Célébrat-on les offices liturgiques en arabe dans l'Occident musulman? Étude, édition et traduction d'un Capitulare Euangeliorum arabe (Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 238)". En Aillet, C., Penelas, M. y Roisse, P. (2008). *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, Lengua y cultura de los cristianos de al- Andalus (siglos IX- XII)*. Madrid: Casa de Velázquez.

Rubiera Mata, M.J. (1992). "Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia". En Cardillac, L., *Toledo. Siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza.

Saffran, J., "Identity and Differentiation in Ninth- Century al- Andalus", en *Speculum*, 2001.

Sánchez Albornoz, C. (1956). *España, un enigma histórico*. Buenos Aires: Sudamericana.

Simonet, F. (1897- 1903). *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Turner.

Soifer, M., "Beyond convivencia: critical reflections on the historiography of interfaith relations in Christian Spain", en *Journal of Medieval Iberian Studies*, nº 1, 2009.

Vernet, J. (1980). *El Corán*. Barcelona: Plaza y Janés.

**“... ac fide nostra sermonem amico animo habebamus”
Gilberto Crispino, precursor de un nuevo enfoque en los diálogos de
controversia religiosa**

Natalia Jakubecki

UBA/CONICET, USal

Resumen

Este artículo tiene por objeto mostrar que los dos diálogos de controversia religiosa escritos por Gilberto Crispino, esto es, la *Disputatio iudei et christiani* y la *Disputatio christiani cum gentili*, deben contarse como uno de los más acabados ejemplos de conciliación entre argumentación racional y diálogo tolerante durante la Edad Media; y que, de hecho, el autor fue pionero en ello. Para cumplir acabadamente esta empresa, en primer lugar, haremos algunas consideraciones historiográficas sobre diálogos del mismo tenor, así como ejemplos concretos de modo que quede de manifiesto el contraste que existe entre estos dos textos crispinianos y otros de la misma época. En segundo lugar, nos detendremos en las fuentes centrales, para cuyo examen creí conveniente atender, por una parte, a la estructura de cada una de ellas y a sus respectivas particularidades y, por otra, a las vías retóricas que eligió Crispino para hacer relacionar ficcionalmente a sus personajes. Así pues, prestaremos especial atención a las reglas autoimpuestas por ellos para llevar a cabo sus debates, así como a los términos en los que estos se tratan. Todo ello conducirá a las reflexiones finales que harán foco en la importancia de las trazas metadoctrinales del género, que en este caso se presentan como ejemplares.

Palabras clave: Gilberto Crispino – Diálogo – Controversia religiosa – Tolerancia – Otredad

Abstract

This article aims to demonstrate that the two religious controversy dialogues written by Gilbert Crispin, namely, “*Disputatio iudei et christiani*” and “*Disputatio christiani cum gentili*”, should be regarded as one of the most accomplished examples of reconciliation between rational argumentation and tolerant dialogue during the Middle Ages; and that, in fact, the author was a pioneer in this regard. To fully accomplish this task, firstly, I will present some historiographical considerations about dialogues of the same nature, along with concrete examples, in order to highlight the contrast between these two Crispinian texts and others from the same period. Secondly, I will explore the central sources, for which examination I deemed it appropriate to pay attention, on one hand, to the structure of each of them and their respective peculiarities, and

on the other hand, to the rhetorical methods chosen by Crispin to create fictional interactions among his characters. Thus, I will particularly focus on the self-imposed rules they follow to conduct their debates, as well as the terms they employ in their discussions. All of this will lead to final reflections that will emphasize the importance of the meta-doctrinal features of the genre, which, in this case, are presented as exemplary.

Keywords: Gilbert Crispin – Dialogue – Religious Controversy – Tolerance – Otherness

Para nosotros, los medievalistas, no es una novedad constatar que en el imaginario popular, todavía hoy alimentado por caducas lecturas decimonónicas, la Edad Media se configura como una época inculta, sombría y profundamente violenta. Pero tampoco es una novedad admitir que gran parte de nuestros esfuerzos se vuelcan a desmentir tan desventuradas representaciones. En lo que concierne a los conflictos e intercambios entre diferentes culturas, la tarea no siempre resulta fácil. En efecto, numerosos documentos atestiguan que “el otro” considerado en términos culturales, que en el Medioevo muchas veces se encarna en un otro religioso, fue considerado como una amenaza que ponía en riesgo la propia identidad, e incluso un enemigo al que había que combatir, silenciar y, en lo posible, erradicar. Huelga decir que, paulatinamente, a ese otro religioso se le ha ido sumando –y muchas veces, incluso, solapando– el otro político,¹ algo que lamentablemente poco ha cambiado en nuestros días. Pero también, como en nuestros días, las formas de reaccionar al respecto distan de ser homogéneas.

Ahora bien, respecto del cristianismo occidental (el terreno por donde hemos de a movernos conceptualmente), uno de los muchos caminos posibles para estudiar la larga serie de encuentros y desencuentros con otras culturas o comunidades religiosas es la literatura escrita en forma de un diálogo entre personajes de diferentes credos, las cuales forman parte de un conjunto más amplio de obras llamadas “controversiales” o “polémicas” que comienzan a proliferar a partir de la segunda mitad del siglo XI.² Estos diálogos, aunque en su gran mayoría ficcionales, constituyen una buena muestra tanto de las variopintas representaciones que la cristiandad tenía del otro, como de la forma y el contenido en la que se mantenían –o podrían llegar a mantenerse– los intercambios reales que, cada vez con mayor asiduidad, tenían lugar en las florecientes ciudades (Berger, 1986, p. 586 ss.).

En muchos de estos diálogos, especialmente en aquellos en los que se discute con un personaje judío –que, por otra parte, es el más recurrente– puede apreciarse que: 1) las intervenciones del antagonista son breves, prácticamente limitadas al planteo de preguntas o dudas que no hacen sino dar pie a una docta y, en general, larga respuesta cristiana, 2) el espacio cedido a la justificación racional de sus propias creencias es escaso o nulo, y 3) que, ya sea de modo directo o indirecto, se lo suele calificar –muchas veces como sinécdoque de la comunidad de pertenencia– de obstinado, intelectualmente inferior o incluso malvado, aun cuando en varios diálogos reine una imaginaria atmósfera de mutua cordialidad. Sirvan de ejemplo los siguientes pasajes.

En el primero de ellos, del *Dialogus inter christianum et iudaeum* de Ruperto de Deutz (compuesto c. 1126). Allí, por ejemplo, vemos cómo el personaje cristiano, deseándole la salvación a su interlocutor judío, se autoeleva moralmente al trocar en bien el mal que dice haber recibido

1 Piénsese, tan solo como un ejemplo evidente, las Cruzadas medievales o las guerras de religión que marcaron los comienzos de la Modernidad europea. La bibliografía al respecto es ingente, por lo que, con la intención de ofrecer una mirada diferente, me limito a sugerir la lectura Fumagalli, 2007, en especial pp. 18-33.

2 Coincidimos con Cardelle de Hartmann en que la denominación “controversial” o “polémica” no es enteramente apropiada (2001, pp. 116-117).

por parte es este, al tiempo que con su discurso lo confirma en su maldad:

Judío: Insultas a los míos [tratándolos de] malos [...].

Cristiano: No insulto, sino que, como un hermano, le arrojo palabras verdaderas a mi hermano, y te devuelvo bien a cambio del mal, porque tú odiaste mi salvación, y yo, en cambio, deseo la tuya. (*Anulus*, lib. I, p. 221)³

El segundo ejemplo es el el *Dialogus contra iudeos ad corrigendum et perficiendum destinatus*, de Bartolomé, obispo de Exeter (1180/4). Aunque en este caso no se trata de dos personajes de diferente religión, sino de un maestro que se dirige a su alumno también cristiano, que pretende saber qué decir y cómo disputar contra los judíos, lo mismo puede observarse cómo el autor, para describir a los judíos, se vale de una serie de adjetivos y comparaciones en absoluto ingenuas:

“Maestro: Ningún fiel que tenga celo de Dios sostiene con conocimiento las calumnias o blasfemias de los judíos sin alguna réplica, ni tampoco combate abiertamente sobre la fe contra los infieles mismos o los ignorantes. Pues, cada vez que discutimos con ellos todavía en pos de su salvación, impiden la actividad común como animales inquietos que no quieren (nolentes) entender para que [puedan] creer o actuar bien. De allí que, en la medida en que puede hacerse con sano amor, debemos declinar no solo sus conversaciones sino todas, sabiendo que las conversaciones perversas corrompen las buenas costumbres, y que quien toque brea se ensuciará por ella”. (*Dialogus*, f. 1va)⁴

Si, entonces, lo que se prioriza en la lectura es este tipo de pasajes, es entendible que el historiador Amos Funkenstein haya sostenido que la posición de Anselmo de Canterbury, la de Pedro Abelardo y la de Ramon Llull resultaran excepcionales dentro del conjunto de este tipo de escritos (1971, p. 378). Tal afirmación, que no sorprende pues nadie sensato pondría en duda la calidad filosófica y la originalidad de estas obras hoy ya canónicas, es, sin embargo, sesgada. Por una parte, olvida que el diálogo de Abelardo y especialmente el de Llull, mucho más tardío, son herederos de una tradición que estaba ya consolidada en el caso del primero y bastante olvidada en el del segundo. En efecto, a finales del siglo XII y principios del XIII, se despierta el sentimiento proselitista cristiano y en lugar de escribir a favor de la propia creencia se empieza a escribir en

³ “IUD.: Malis meis insultas [...] CHRIST.: Non insulto, sed tanquam frater fratri uoces ueritatis ingero bonum tibi retribuens pro malo, quia tu salutem meam odisti; ego autem salutem tuam desidero”, Ruperti Tuitiensis, *Anulus*, p. 221, lib. I. Todas las traducciones del latín son propias, salvo expresa indicación en contrario. Se utilizará mayúscula para referirnos a los personajes del Judío, el Cristiano y el Gentil.

⁴ “Magister. Nullus fidelium qui zelum dei habeat cum scientia eorum [sc. Iudeorum] calumnias seu blasfemias sine aliqua redargutione sustinet, sed nec cum ipsis coram infidelibus vel imperitis de fide contendit. Quotiens enim cum eis pro ipsorum etiam salute conferimus, inquietorum animalium more commune negotium semper impediunt, nolentes intelligere ut bene agant vel credant. Unde quantum salva caritate fieri potest, eorum non solum collationes, sed et colloquia universa declinare debemus, scientes quia corrumpunt bonos mores colloquia prava, et qui tetigerit picem inquinabitur ab ea”, Bartolomé de Exeter, *Dialogus*, MS Bodl. 482, f. 1va. Resaltado propio, transcripción de Hunt, 1948, pp. 147-148.

contra de la ajena (Berger, 1986, p. 585). Pero es justamente a partir de este cambio de enfoque que, mientras en la vida real los debates comenzaban a ser forzados –valga como caso paradigmático la célebre disputa de París, protagonizada por el converso Nicolás Donin en 1240–, el diálogo ficcional, en tanto formato textual, fue cayendo en desuso para ser reemplazado por tratados y manuales de índole inquisitorial (Dahan, 2006, p. 41-79; Cardelle de Hertmann, 2001, p. 108-109; Lértora, 2013).

Por otra parte, hemos de notar que en las *Collationes* de Abelardo y el *Llibre del gentil e dels tres savis* de Llull los personajes dialogantes no coinciden en sus creencias religiosas, diferente a lo que sucede en el *Cur Deus Homo* (CDH), donde Boso es un cristiano que le pregunta a Anselmo como si fuera un infiel. En este sentido, se debe admitir que no es técnicamente correcto afirmar que el arzobispo de Canterbury haya escrito un diálogo entre representantes de diferentes religiones. Pero uno de sus discípulos, Gilberto Crispino, sí lo hizo.

Como pretendo mostrar a continuación, sus dos disputaciones, aunque mucho menos célebres que las anteriormente nombradas, sin dudas deben contarse entre los ejemplos de conciliación entre argumentación racional y diálogo tolerante, algo en lo que coincide Alexander Fidora, reconocido estudioso del intercambio intercultural e interreligioso medieval (2009). De hecho, me atrevo a agregar a sus palabras que estas disputaciones no solo son, en términos cualitativos, una prueba de la “notable” (*bemerkenswerter*) capacidad de Gilberto para “formular condiciones formales de un diálogo interreligioso” (ibid., p. 72), sino también, en términos temporales, pioneras; y ello en varios aspectos que iremos revisando..

1. Sobre el autor y sus disputaciones

Gilberto Crispino, nació circa 1045 en el seno de una adinerada familia normanda. Tomó los hábitos en 1063, a los 18 años, en la abadía de Bec. Allí conoció a Anselmo de Canterbury, quien pronto se convirtió en su maestro e íntimo amigo.

Al parecer, tiempo después, Crispino comenzó a impartir sus propias clases en Bec,⁵ hasta que, alrededor de 1079, Lanfranco de Pavía, en ese entonces arzobispo de Canterbury, reclamó su presencia allí para que le sirviera como capellán, pese a las quejas de Anselmo, que debe pedir disculpas por haberse demorado en enviarlo y rogándole, al mismo tiempo, que lo devolviera a Bec lo antes posible. No es mucho lo que se sabe de Gilberto durante el período que pasa junto a Lanfranco. Sin embargo, podemos imaginar que el nuevo capellán parece haber cumplido con las expectativas del arzobispo, dado que seis años más tarde, en 1085, y por recomendación suya, es nombrado abad de Westminster, el cuarto desde su fundación, cargo en el que permaneció hasta

5 Sobre el hecho de que Crispino haya sido maestro en Bec no hay consenso. Al parecer, esta información la provee Lanfranco en una de sus epístolas (PL 150, 540D-541B) en la que el arzobispo se dirige a “G.”, ensalzando sus clases. Sin embargo, como señala Robinson, D’Achery expandió esta abreviatura como “Gundulfo”, pero ello es erróneo pues las fechas y otros datos indican que Lanfranco se estaba refiriendo a Gilberto (Robinson, 1911, p. 9, n. 2).

su muerte el 6 de diciembre de 1117.

De Crispino nos han llegado dieciséis obras, de las cuales cinco están escritas en forma de diálogo, y solo dos de ellas se tratan de disputas interreligiosas: la *Disputatio iudei et christiani* (de ahora en adelante DJ), y la *Disputatio christiani cum gentili* (de ahora en adelante DG).⁶ Se presume que ambas fueron escritas entre 1093 y 1094, poco tiempo después de la visita que recibe de Anselmo en el invierno de 1092-1093, cuando viaja a Inglaterra para convertirse en arzobispo y hace una estadía en Westminster antes de seguir el viaje a Canterbury. Al parecer, este encuentro resultó una suerte de estímulo intelectual para Crispino, pues la mayor parte de su producción escrita es inmediatamente posterior a él. De hecho, es a Anselmo a quien le dedica la primera de sus disputas en una epístola que oficia, a su vez, como prefacio y marco narrativo.

En ella le explica que un día con más tiempo libre que solía tener había mantenido una disputa amistosa con un judío con el que solía reunirse, y que fue el mismo público allí presente el que pidió que se preservara el debate “pues tal vez le sería útil a alguien” (DJ, p. 9, §5).⁷ No se sabe mucho sobre la identidad de este interlocutor cuyo nombre se nos oculta, excepto que había estudiado letras en Maguncia y que, por motivos de negocios, tenía un trato cotidiano con Crispino.⁸

A pesar de que los tópicos tratados no se diferencian de aquellos que se encuentran en otros diálogos literarios del mismo período –la exégesis alegórica en detrimento de la literal, la necesidad y posibilidad de la encarnación de Cristo, la virginidad de María, etc.– ciertos aspectos formales en los que repararemos más adelante hacen de la DJ una novedad en su época, lo cual sin dudas ha contribuido a su sorprendente circulación. En efecto, de ella nos han llegado treinta y dos manuscritos.⁹ La fama de esta obra y la importancia del autor en su propio tiempo no solo se revela por esa importante cantidad de copias y el hecho de que veinte de ellas hayan sido confeccionadas menos de una centuria después de su muerte, sino también a partir de la evidente influencia que tuvo en otros pensadores. Tenemos, por ejemplo, el anónimo, erróneamente atribuido a Guillermo de Champeaux bajo el título *Dialogus inter christianum et iudaeum de fide catholica*, que sigue de cerca la primera de las disputas de Crispino, al igual que el prefacio del *Liber disputationum contra Symonem iudaeum* de Pedro de Cornwall (ed. Hunt, 1948). También, como ha demostrado Berger, Alain de Lille y el judío Jacob Ben Reuben han utilizado en sus

6 Los restantes son: *De angelo perduto*, *De Spiritu Sancto* y *De altaris sacramento*.

7 “*fortasse aliquibus profuturam*”, Gislebertus Crispinus, DJ, p. 9, §5.

8 Si bien la opinión más aceptada es la que sostiene que Crispino habría conocido a su interlocutor en la época en que entró en contacto con la comunidad judía para financiar las ampliaciones edilicias en Westminster, también se ha conjeturado que ambos podrían haberse conocido en Maguncia, cuando el joven Crispino, aún monje en Bec, emprendió un viaje de estudios por Europa. Blumenkrantz, que coincide con la primera hipótesis, recoge la segunda (1948, p. 239). Por su parte, hubo quienes arriesgaron incluso la identidad del judío, aunque sin ofrecer pruebas contundentes a su favor. Así pues, Jacobs lo identifica con Rabbi Simeon Hachasid (1893, pp. 253-254) y Dulles con Simón de Trier (2005, p. 98).

9 El manuscrito más importante que poseemos es el MS London, British Library, Add. 8166 (s. XII), posiblemente copiado en la abadía de Westminster. La lista completa de manuscritos que contienen obras de Crispino puede consultarse en Abulafia - Evans, 1986, pp. xi-xx. Además, varios catálogos de bibliotecas medievales confirman de la existencia de otras copias de la DJ que lamentablemente no se han conservado.

propias obras pasajes de la DJ), aunque, desde luego, guiados por intenciones diferentes (Berger, 1974). Incluso no resulta temerario pensar que Pedro Abelardo haya podido haber recibido cierta influencia de ambas disputas, aunando en sus *Collationes* los personajes aunque no necesariamente los temas de las DJ y la DG (Marenbon - Orlandi, 2001, pp. xxxix y xl).

La DG, por su parte, nos ha llegado en un único manuscrito –el London, British Library, Add. 8166, ff. 29-36v– y al parecer fue escrita inmediatamente después de la DJ. La obra se abre con un marco narrativo esta vez indubitavelmente ficcional en el que Crispino cuenta que había sido instado “con amigable violencia” a acudir a un lejano lugar en el que un cristiano y un gentil llevarían a cabo una disputa acerca de la verdadera religión (DG, pp. 61-62, §§1-4). El debate tocará, por una parte, algunos temas que ya se habían tratado en la disputa anterior, y por otra, introducirá nuevos, principalmente el del misterio de la Trinidad. Sin embargo, en esta oportunidad, Crispino-personaje se presenta ya no como protagonista sino como parte del auditorio, lo cual es significativo si se tiene en cuenta que nuestro autor, proveniente del ámbito monástico, se toma la molestia de aclarar en dos oportunidades que ambos disputantes son filósofos.¹⁰

2. Consideraciones formales

Lo que nos interesa aquí no es analizar el contenido doctrinal de estos textos, sino la manera en que Crispino realiza su propuesta de diálogo con los no cristianos. Para ello, será necesario que nuestras consideraciones versen sobre cuestiones, principal aunque no exclusivamente, de índole formal.

2.1. Sobre la estructura

Lo primero que llama la atención es la estructura del diálogo, que se repite en ambas disputaciones: tras los respectivos marcos narrativos –algo ya de por sí poco habitual– Crispino nos presenta dos disputas organizadas a partir de siete grupos de intervenciones por personaje, cada uno de los cuales comienza por la voz del infiel y termina con la respuesta del Cristiano, que retoma en orden las varias objeciones propuestas por su interlocutor con el fin de despejar cualquier duda que pudiera reaparecer en la siguiente ronda.

Hay, con todo, algunas excepciones. En la DJ, parte del primer grupo consiste en establecer las pautas de la disputa, mientras que en la DG esto se lleva a cabo a lo largo de los dos primeros grupos. Una segunda variación, más importante, se halla en el séptimo grupo de intervenciones de la DG, dado que el personaje gentil decide abandonar la discusión y su lugar es ocupado por un cristiano del público que oficiará de discípulo, y ya no de oponente.

¹⁰ Si bien la interpretación canónica de este pasaje particular y del marco narrativo en general es la que hace ya décadas ha proporcionado Richard Southern, según quien Crispino, teólogo bastante mediocre, no se anima a ser él mismo el que debata sola ratiōne (1954, p. 96), una lectura fresca y menos prejuiciosa fue realizada por Bernd Goebel (2012, p. 48 y ss.).

Ahora bien, más allá de estas variaciones, es interesante resaltar el espacio que Crispino les concede a las voces de los no cristianos. A diferencia de los diálogos de la época, sus personajes infieles no se limitan a lanzar una pregunta –muchas veces ingenua o deliberadamente mal formulada– que dará pie a una larga y erudita respuesta del Cristiano, ni tampoco a asentir con simplona adulación.¹¹ Tal como ha notado Werblowsky respecto de la DJ, pero creemos que puede extenderse también a la DG, en las disputas de Crispino los infieles tienen permitido defenderse y, lo que es más infrecuente aún, su crítica al cristianismo es sorprendentemente “audaz”. De hecho, agrega el autor, si algunas intervenciones del Cristiano resultan un poco más extensas que las de sus oponentes, es porque sus agudas observaciones requieren una respuesta bastante compleja (Werblowsky, 1960, p. 70). De allí que el Cristiano, por ejemplo, se excuse ante el Gentil diciendo: “Lo que me preguntas, muchas veces nos lo hemos preguntado entre nosotros. Y esta discusión no puede darse en pocas palabras” (DG, p. 69, §33).¹² Así pues, Crispino nos presenta un modo equilibrado de disputa en el cual la voz del otro no solo constituye en un auténtico contrapunto argumental sino también, en el caso de un interlocutor no ficcional como lo es el Judío, ayuda a construir una imagen verosímil de su identidad religiosa de manera que las tesis doctrinales que distancian a ambos dialogantes sean parte constitutiva del discurso. De hecho, la ajustada exposición de argumentos por parte del Judío hace de la DJ el primer diálogo latino en el que las tesis del portavoz no cristiano son presentadas sin tergiversaciones deliberadas. Es decir, le interesa lo que tenga para decir no como oponente del cristianismo, sino como judío, perspectiva que es completamente diferente.

Sin embargo, también debe notarse que la dinámica, la cadencia de estos intercambios, dista de representar la de un diálogo real. El espacio concedido sus interlocutores le permite a Crispino incluir en el debate la mayor cantidad posible de puntos conflictivos sobre los que desea discurrir, tanto aquellos que eran tema tradicional de controversia entre judíos y cristianos, como esos otros que se daban con frecuencia en el seno mismo de la cristiandad. Y dado que no logra convertir a la fe cristiana a ninguno de los personajes infieles, lo más sensato es pensar que estos textos fueron concebidos para la instrucción teológica de la propia comunidad religiosa y no para un lector ajeno a ella, tal como, señalamos, había sido el indicado por el público de la DJ (p. 9, §5 y p. 10, §8).¹³

11 Un ejemplo de ello se puede ver en las intervenciones del personaje judío en la *Disputatio contra iudaeum Leonem* nomine de Odo de Cambrai, cuyas interrogaciones solo sirven para dar pie a la explicación del Cristiano (v.g.: “*Quomodo debet, quamvis sit homo, cum, sicut dicitis, non est peccator homo?*”, Odonis Cameracensis, PL 160, 1108A) o bien se limita a asentir (v.g. “*Ita*”, “*Verissimum est*”, *ibid.*, 1104C y 1106D, respectivamente). Habrá que esperar hasta el *Dialogus contra iudaeos* de Pedro Alfonso de Huesca para volver a encontrar intervenciones sustanciosas del oponente.

12 “*Quod queris a me, nos ipsi sepe numero querimus apud nos*”, Gislebertus Crispinus, DG, p. 69, §33.

13 La explicitación de la “defensa de la fe” se encuentra únicamente en el MS Wolfenbüttel, Herzog August. Bibliothek, Cod. Guelf. 718.

2.2. Sobre las reglas autoimpuestas y las relaciones ficcionales

Como hemos anticipado, antes de comenzar el debate propiamente dicho, los interlocutores de ambas disputas establecen las pautas en las que estas deben llevarse a cabo. El Cristiano y el Judío acuerdan tener dos pilares sobre los que sostener su debate que, a la vez, funcionarán de árbitros: la autoridad de las escrituras compartidas y la *ratio* (DJ, p. 11, §§14-15), término que en Crispino refiere a la facultad cognitiva humana en su sentido amplio y, a la vez, a la argumentación dialéctica que, justamente, es posible gracias a ella.¹⁴ Con el Gentil, en cambio, el único árbitro será a razón pues, a pesar de que este se declare monoteísta, no comparte con el Cristiano "sus leyes y escritos, ni tampoco [...] las autoridades asociadas a ellos", mientras que, afirma, "la verdad y la razón no deben ser refutadas por nadie, sino seguidas por todos y en todas partes" (DG, p. 63, §8 y p. 64, §11).¹⁵ Y aunque durante el transcurso del debate aparecen apelaciones a las Escrituras, ello no debe entenderse como un fracaso del pacto autoimpuesto, tal como lo ha hecho Ana S. Abulafia (1992, p. 142.). En ningún momento la apelación a la autoridad sirve para dirimir un argumento, sino que, al igual que en la disputa con el Judío, las Escrituras son las que proveen el material de debate, la fuente de las objeciones propuestas por los no cristianos. Es inevitable, entonces, que los personajes hagan referencia a ellas en más de una oportunidad.

Ahora bien, Crispino no ve las disputas como un medio de rebatir las creencias del otro, ni tampoco para ganar prosélitos. De hecho, como ha comprobado Berger, muy pocos son los diálogos con judíos escritos entre los siglos XI y XII cuyo propósito sea proselitista (1986, pp. 579-585). Aun así, la finalidad de nuestro autor parece ser diferente en cada uno de los textos. El debate que lleva a cabo con el Judío, aquel interlocutor real con quien comparte parcialmente sus creencias, tiene como fin la búsqueda conjunta de la verdad de la fe:

Judío: Y, para que sepas, dado que en estos asuntos deseo dedicarle más esfuerzo a la razón que a la contienda, alejémonos de los demás y rechazemos por completo el aplauso de la audiencia a favor de cualquiera de nosotros [...].

Cristiano: [...] Hago esto más a causa de la fe y por amor a ti que por el empeño de disputar. Y no me preocupo por las aclamaciones de los hombres, sino de que

14 Si me he detenido en aclarar qué entiende nuestro autor por *ratio* es porque este término es sobradamente polisémico en general, y en el siglo XI en particular. De allí que Fioravanti haya tenido el buen tino de recordar los trabajos André Canti sobre la razón y la auctoritas en el siglo de Crispino (1993, p. 633).

15 "*leges ac litteras uestras non recipio, neque sumptas ab eis auctoritates accipio*", Gislebertus Crispinus, DG, p. 63, §8; "*Veritas enim et ratio a nullo refutanda est, sed ubique et ab omnibus sectanda est*", *ibid*, p. 64, §11. Como ha notado Goebel (2012, p. 51-52), estas cláusulas de arbitraje, si bien son las esperables dados los interlocutores, recuerdan a las palabras del Pedro Abelardo, cuando oficia de mediador en sus *Collationes*, introd., p. 6, §5. Allí dice: "*Tu tamen, Philosophe, [...] Tibi quippe ad pugnam duo sunt gladii, alii uero uno tantum in te armantur. Tu in illos tam scripto quam ratione agere potes; illi uero tibi, quia legem non sequeris, de lege nichil obicere possunt [...]*", (Tú, filósofo, [...] tienes dos espadas para afrontar la batalla, en tu contra podrán blandir solo una. Tú puedes blandir contra ellos [sc. el Judío y el Cristiano] tanto la razón como la palabra revelada, mientras que ellos no pueden oponer objeción alguna sobre la base de una ley que tú no sigues, trad. Magnavacca, 2003, p. 61).

triunfe aquel a quien la razón confirme, y la autoridad de las Escrituras apoye (DJ, p. 11, §§14-15).¹⁶

De allí que, con más razón, el tono de la disputa sea realmente amistoso, algo que Crispino se encarga de poner de manifiesto en la epístola dedicatoria: “y cada vez que nos reuníamos, pronto teníamos una conversación sobre las Escrituras o sobre nuestra fe con ánimo amistoso” (DJ, p. 9, §4); y en lo que también los mismos personajes convienen ya iniciada la ficción: “Judío: Puesto que los cristianos dicen que eres erudito en las Escrituras y dotado con la facultad del discurso, quiero que te dirijas a mí con ánimo tolerante. [...] Cristiano: [...] yo a su vez a ti te pido lo mismo, que te dirijas a mí con ánimo paciente” (DJ, pp. 10-11, §§11 y 15).¹⁷

No obstante, la cordialidad que ambos interlocutores se profesan no implica ningún tipo de complacencia ni tampoco un acuerdo inmediato, pues cada uno de ellos intenta presentar los mejores argumentos posibles haciendo uso de todos sus recursos dialécticos (Blumenkranz, 1991, p. 215). Porque llevarse bien no es sinónimo de decir a todo que sí o no incomodar al otro con argumentos con los que de seguro no concuerda. Y de hecho, no solo el Judío, que no logra quedar convencido, manifiesta su intención de retomar la conversación en un futuro, sino que la disputa termina con una especie de final abierto que da la pauta de que ninguno de los dos dialogantes ha triunfado sobre el otro y que, por tanto, ni el discurso judío ni el cristiano quedan clausurados (DJ, pp. 40-41, §119; p. 53, §162).

Más aún, que el final es efectivamente abierto lo demuestra la existencia de una supuesta secuela que se encuentra nada más que en tres manuscritos. En ellos, justo después de la última intervención del Cristiano, en lugar de comenzar una nueva obra, puede leerse: “Así, conforme a lo convenido, nos encontramos otro día y, sentados, comenzamos a hablar” (Cont. DJ, p. 54, §1).¹⁸ Sin embargo, fue justamente el tono contencioso de los disputantes –encontramos, por ejemplo, términos como “*stupidus*”, “*idiote*” o “*amentes*” (Cont. DJ, p. 54, §2; p. 55, § 4; p. 60, § 25), el escaso lugar cedido al Judío y la sobreabundancia de apelación a la autoridad, lo que condujo a los estudiosos a pensar que muy probablemente sea un texto espurio (Abulafia - Evans, 1986, p. xxxi).

Por su parte, el debate con el Gentil imaginario, “hábil atacante de la fe cristiana”, parece tener por objeto la defensa de la fe del autor, motivo mucho más frecuente en los diálogos ficcionales

16 “*Iud.: Et, ut scias quia his in rebus rationi potius uacare uolo quam contentioni, ab aliis secedamus, et cui nostrum fauor audientium aplaudat, omnino recusemus [...]* Christ.: [...] *Idque potius fidei causa et tui amori facio quam studio disputandi. Nec hominum acclamationes curo, sed uincat cui ratio attestabitur et Scripture auctoritas contestabitur*, Gislebertus Crispinus, DJ, p. 11, §§14-15. Como nota Fioravanti, es sugestivo que dos manuscritos registren la variante “*veri*” en lugar de “*fidei*” (Fioravanti, 1993, p. 635).

17 “*quotiens conueniebamus, mox de Scripturis ac fide nostra sermonem amico animo habebamus*”, Gislebertus Crispinus, DJ, p. 9, §4; “*Iud.: Quia Christiani te dicunt litteris eruditum et facultate dicendi expeditum, uellem ut toleranti animo mecum agas [...]* Christ.: [...] *a te uice pari requiro, ut mecum animo patienti agas*”, *ibid.*, pp. 10-11, §§11 y 15.

18 “*Ex conducto item conuenimus die altero et considentes loqui cepimus*”, Gislebertus Crispinus, Cont. DJ, p. 54, §1.

de la época (DG, p. 62, §4).¹⁹ Y aunque esto no es razón suficiente para que los contendientes no intercambien sus ideas con mutuo respeto, hay dos pasajes en los cuales la inquietud del Gentil porque le sea explicado el misterio de la Trinidad lo muestran mucho menos afable que el Judío.

El primero de ellos tiene lugar promediando la obra: “Gentil: Te ruego que no sigas mientras no respondas a lo preguntado. Si explicarás lo que pregunto, podrás avanzar fácilmente. [...] Cristiano: Grande era mi voluntad de tratar el tema, si hubieras conservado tu paciencia” (DG, pp. 73-74, §48 y §54).²⁰ Y el segundo se da ya hacia el final. Cuando el Gentil decide abandonar la disputa, pues considera que el Cristiano no quiere o no puede responder racionalmente sobre la Trinidad, Crispino relata desde su posición de espectador que: “Entonces [el Gentil] se levantó y, como un necio que está por abandonar el humor sosegado, se alejó con expresión severa” (DG, p. 81, §83).²¹ Goebel ve en esta retirada la ilustración del temor que Anselmo manifiesta al comienzo del *Cur Deus Homo* y por el cual no habría escrito su obra recurriendo a un interlocutor infiel sino a Boso (2012, pp. 57-59). Apoya esta lectura una remisión intertextual que el mismo Goebel no ha mencionado y que, por cierto, ha pasado desapercibida tanto en la mencionada edición crítica de Abulafia-Evans, como en la de Clement Webb (1954): poco antes del citado pasaje, Anselmo declara que los infieles suelen burlarse de la “simplicidad cristiana, como jactanciosa” (CDH, p. 48, l, 1); mientras que Crispino, prosiguiendo el relato como parte del público, agrega “para que la jactancia del Gentil no lo insultara diciendo que la sencillez cristiana...” (DG, p. 81, §83).²² Por mi parte, creo que justamente este episodio le da pie a nuestro autor para explicar cuál es la forma ideal en la que deben llevarse los intercambios acerca de las verdades de la fe. Para superar “la jactancia del Gentil” – que contrasta con la sencillez cristiana–, nos cuenta que el personaje cristiano está dispuesto retomar la disputa siempre que sea con alguien que interroge “con ánimo apacible” (mansueto), que quiera aprender y no cuestionar “con intención de discutir” (DG, p. 81, §83-84).²³ Alguien que, finalmente, encuentra entre la audiencia.

Como vemos, aun cuando los motivos que originaron ambos diálogos difieran, y ellos tengan interlocutores distintos, el punto de vista de Crispino sobre la disputa interreligiosa es el mismo: nada se consigue si el fin es únicamente vencer en lo que, de ser ese el caso, terminaría por convertirse en un simple ejercicio dialéctico para la satisfacción del ego.

Para destacar la peculiaridad de la postura de Crispino, Franci Fioravanti la contrasta con el

19 “Vnus erat Gentilis et christiane fidei sub rationis executione callidus impugnator”, Gislebertus Crispinus, DG, p. 62, §4.

20 “Gent.: Rogo ne ultra procedas, donec ad quesita respondeas. Quod quero si enodaueris, facile ultra ire poteris [...] Christ.: Multa uoluntas mea ert inde loqui, etiam si patientia tua sustinuisset me inde non loqui”, Gislebertus Crispinus, DG, pp. 73-74, §48 y §54.

21 “Tunc assurrexit, et nescio quo abiturus animo summisso et uultu discessit”, Gislebertus Crispinus, DG, p. 81, §83.

22 “simplicitatem christianam quasi fatuam”, Anselmus Cantuariensis, p. 48, l, 1.: “ne Gentilis fatuitas insultando diceret quia simplicitas christiana”, Gislebertus Crispinus, DG, p. 81, §83. Ambos resaltados propios. Con todo, cabe recordar que el CDH termina de redactarse en 1098 y que todo indica que es posterior a la DG.

23 “Gentilis fatuitas”; “animo mansueto” y “non altercanter animo questionantis”, Gislebertus Crispinus, DG, p. 81, §83-84.

Tractatus adversus iudaeorum inveteratam duritiem de Pedro el Venerable, en el cual la argumentación racional es considerada como una especie de arma de combate e instrumento de coacción (Fioravanti, 1993, p. 635). Y a tal punto lo es que en esta misma obra se halla el que quizá sea uno de los pasajes más duros –y por ello más citados– de la literatura adversus iudaeos, dado que el autor (de manera semejante a como hemos visto que procede Bartolomé de Exeter) explícitamente se niega a utilizar la razón con aquellos que, según cree, carecen de ella, cancelando así todo posible diálogo:

¿Pero qué debo hacer? Si comienzo a responder esta o cualquier otra locura similar, yo mismo pareceré loco [...] ¿Acaso no parecerá un lunático aquel que se esfuerza por debatir razonablemente con el hombre en quien toda razón ha sido sepultada, y que no ofrece nada más que comentarios vanos y tontos? (*Adversus iudaeorum*, PL 189, 603B)²⁴

Sin embargo, en el caso de los diálogos de Crispino, ni la ofuscación del Gentil ni el hecho de que en ambos la última palabra sea la del cristiano –que en ningún caso convence a los infieles– deben leerse como algún tipo de juicio negativo implícito sobre la capacidad intelectual de los oponentes. Muy por el contrario, el abad se cuida de presentar a los dialogantes no cristianos como pares intelectuales en la medida en que ambos comprenden las explicaciones del Cristiano y, a su vez, con capaces de realizar aportes significativos al intercambio. En efecto, no solo las objeciones que proponen son genuinas objeciones y no meras preguntas retóricas o mal formuladas adrede, sino que incluso los mismos acuerdos, cuando los hay, se realizan a partir de exposiciones superadoras de ambas partes.

En la DG, ello queda manifiesto desde el momento en que ambos disputantes comparten un rasgo común que los ubica en igualdad de condiciones intelectuales: recordemos que tanto el Gentil como el Cristiano son filósofos.²⁵ Incluso, para sorpresa del lector, es el Cristiano el que, en un momento dado, se reconoce algo sobrepasado por la dificultad de la objeción propuesta, diciéndole a su oponente: “Te ruego que tolere la lentitud de mi inteligencia para acompañar tu voluntad” (DG, p. 65, §15).²⁶

Por su parte, en la DJ también aparecen algunas alusiones positivas a la capacidad intelectual del Judío: en la epístola introductoria a Anselmo, Crispino le comenta que “lo que oponía [sc. el Judío] era sobradamente apropiado y consecuente” (DJ, p. 9, §5) y luego, ya iniciada la ficción, el Cristiano le admite a su interlocutor: “Todas estas cosas que pides son suficientemente razona-

24 “Sed quid faciam? Si huic insaniae, vel caeteris similibus respondere coepero, pene et ipse insanus videbor [...] An non furiosus videretur, qui cum hujusmodi homine, in quo tota ratio sepulta est, nihilque nisi inania et stolidi proferente, velut rationabiliter disputare conaretur?”, Petrus Venerabilis, *Adversus iudaeorum inveteratam duritiem*, PL 189, 603B.

25 Esta simetría se perderá recién cuando otro cristiano ocupe el lugar vacante del Gentil y se convierta en discípulo, dejando al Cristiano automáticamente en el lugar superior de maestro

26 “Patere, rogo, ingenii mei tarditatem ut tuam exequetur voluntatem”, Gislebertus Crispinus, DG, p. 65, §15.

bles y conviene que todas ellas se indaguen” (DJ), p. 11, §15).²⁷ Fioravanti comenta al respecto:

“Questo approccio alla disputa può dare ragione di una caratteristica che accomuna i nostri Dialogi e li differenzia dal resto della produzione controversistica precedente e successiva: L’assenza nella discussione di ogni riferimento alle colpe degli Ebrei [...] per eccellenza: l’uccisione del messia uomo-dio [...] nei nostri Dialogi, dobbiamo pensare che anche qui sullo sfondo agisce la razionalità anselmiana, con la sua negazione che gli Ebrei, come ogni altro uomo dotato di ragione, abbiano potuto commettere un ‘deicidio’” (1993, pp. 365-366).

Sin embargo, Anselmo, ese “campeón de la tolerancia racional” según Funkenstein (1971, p. 378), sí les achaca deicidio por más que mitigue su culpa apelando a la ignorancia (CDH, pp. 115-116, II, 15). Crispino, ni siquiera eso.

Así pues, Crispino comparte con otros autores del período, aunque de un modo más evidente, un supuesto fundamental: de nada sirve un debate –real o ficcional– si aquel con quien se habla no posee un grado de racionalidad tal que le permita dialogar, esto es, discurrir a través (*dià*) del logos. Es cierto que no todos los diálogos de este tipo muestran el mismo grado de deferencia para con el interlocutor no cristiano, pero la elección misma de este formato literario puede servirnos como un indicador de la presunción de racionalidad del oponente, lo cual no es en absoluto menor.²⁸ No es casual que Pedro el Venerable no haya recurrido a él para escribir su invectiva contra los judíos, ni tampoco que, como señalé al comienzo, su utilización sea indirectamente proporcional a la efusión proselitista cristiana.

3. Conclusión

Para concluir, tan solo unas pocas palabras. Tal vez haya sonado algo pretencioso, al comienzo de este trabajo, haber comparado a Crispino con autores del talante de Pedro Abelardo o Ramon Llull, pero espero haber mostrado que hay motivos suficientes para ello. Ciertamente Gilberto Crispino no fue ni el primero ni el último autor medieval en elegir el formato de diálogo para expresar sus ideas respecto de sus propias creencias religiosas y las ajenas, ni tampoco, formado en

27 *“Et quoniam, que opponerebat, conuenienter satis et consequenter”, Gislebertus Crispinus, DJ, p. 9, §5; “Christ.: Rationabiliter satis hec omnia tua requiris, et ea omnia queri conuenit (ibid., p. 11, §15)”.*

28 Ana Sapir Abulafia, siguiendo la visión de Funkenstein, ha sugerido que la idea de que la doctrina cristiana puede ser explicada sola racione ha contribuido a la conformación identitaria del judío como irracional, citando como ejemplo justamente a Pedro el Venerable (Abulafia, 1984, p. 74). Contra ello escribe Goebel: *“Doch wenn es tatsächlich zutreffen sollte, dass die rationale Apologetik des Christentums zur Verschlechterung der Situation jüdischer Gemeinden beigetragen hat, so hätte dem ein grobes Missverständnis zugrunde gelegen. Denn nicht der rechte Gebrauch seiner Vernunft macht den Menschen zum Menschen, sondern allenfalls ihr Besitz. Andernfalls wäre jede philosophische Diskussion, vom sokratischen Gespräch angefangen, ein praktizierter Anti-Humanismus. Ja, bereits jede nichtkonsensfähige philosophische Überzeugung würde aus Sicht ihres Besitzers alle Menschen anderer Ansicht zu vernunftlosen Unmenschen degradieren. Das kann nicht im Ernst behauptet werden” (2012, pp. 69-10).*

la tradición monástica pre renacentista, hizo gala de la agudeza filosófica de sus sucesores.²⁹ Sin embargo, las trazas metadoctrinales que acabamos de señalar ubican a sus disputationes entre aquellas ejemplares en su género.

De un modo casi atemporal, diríamos, ambos diálogos muestran que, aun cuando no es posible llegar a un acuerdo total con el otro –y de hecho, si así fuera, el interlocutor dejaría ipso facto de ser un otro– existe al menos una manera viable de emprender un intercambio intelectual de base interreligiosa. El apoyo de la razón en detrimento de la mera apelación a la autoridad, por compartida que sea; el equilibrio entre lo que se explica y lo que se deja explicar, es decir, entre lo que se dice y lo que se escucha; y, no menos importante, el conocimiento y el interés por seguir conociendo la creencia ajena en lugar clausurarla en pos de la propia victoria, fueron y siguen siendo aún hoy requisitos ineludibles para un genuino y fructífero encuentro con el otro.

Fuentes

Anselmus Cantuariensis (1940). *Cur Deus Homo*. En Schmitt, F. S. (ed.). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. v. II. Roma: Nelson.

Bartholomew Exoniensis, *Dialogus contra iudaeos*, Oxford, Bodleian Library, ms. Bodl. 482.

Gislebertus Crispinus (1954). *Disputatio Christiani cum Gentili*. En Webb, C. (ed.). “Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. Dispute of a Christian with a Heathen Touching the Faith of Christ”. *Medieval and Renaissance Studies* n. 3, pp. 58-77.

Gislebertus Crispinus (1986) *Disputatio Iudei et Christiani*. En Abulafia, A. y Evans, G. (ed.). *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. London: Oxford University Press for the British Academy, pp. 8-54.

Gislebertus Crispinus (1986). *The Continuation of the Disputatio Iudei*. En Abulafia, A.; Evans, G. (ed.). *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. London: Oxford University Press for the British Academy, pp. 54-61.

Gislebertus Crispinus (1986). *Disputatio Christiani cum Gentili*. En Abulafia, A.; Evans, G. (ed.). *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. London: Oxford University Press for the British Academy, pp. 61-87.

Lanfranci Cantuariensis (1854). *Epistola XLV*. En: Migne, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina 150, 540D-541B*, Paris.

Odonis Cameracensis (1854). *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine*. En Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia Latina 160, 1103-1112*, Paris.

²⁹ Con ello me refiero, evidentemente, al Renacimiento del siglo XII, durante el que se produce una renovación intelectual y tiene lugar la última fase de la *traslatio studiorum*. De todas maneras, por su epitafio (Flete, 1909, p. 87) así como por algunos pasajes de sus obras, consta que Crispino poseía cierta familiaridad con las artes liberales y, por supuesto, con sus fuentes tutelares.

Petrus Abaelardus (2001). *Collationes*. En: Marenbon, J. y Orlandi, G. (ed.), Oxford: Clarendon Press.

Petrus Venerabilis (1864). *Tractatus adversus iudaeorum inveteratam duritiem*. En Migne, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina* 189, 507-560, Paris.

Ruperti Tuitiensis (2020). *Anulus seu dialogus de sacramentis fidei*. Ed. Magoga, A. Turnhout, Brepols. (CCCM 299).

Traducciones

Pedro Abelardo (2003). *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Magnavacca, S. (trad.), Buenos Aires: Losada.

Bibliografía complementaria

Abulafia, A. (1992). "Christians Disputing Disbelief: St. Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm". En Lewis, B. - Niewöhner, F. (ed.). *Religionsgespräche im Mittelalter*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 131-148.

Abulafia, A. "An attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate", en *Studia monastica* n. 26, 1984. pp. 55-74.

Berger, D. "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages", en *The American Historical Review* v. 91, n. 3, 1986. pp. 576-591.

Berger, D. "Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob Ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic", en *Speculum* v. 49, n. 1, 1974. pp. 34-47.

Blumenkranz, B. (1991) "The Roman Church and the Jews". En Cohen, J. (ed.). *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquity to the Reformation*. New York - London: New York University Press, pp. 193-230.

Blumenkranz, B. "La Disputatio Judei cum Christiano de Gilbert Crispin, abbé de Westminster", en *Revue du moyen age latin* n. 4, 1948. pp. 237-252.

Cardelle de Hartmann, C. (2001). "Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900-1400)". En González, A. et al. (coord.). *Actas del Congreso Internacional "Cristianismo y tradición latina"*. Madrid: Ediciones del Laberinto, pp. 103-123.

Dahan, G. (1998 [2006]). *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Dulles, A. (2005). *A History of Apologetic*. Oregon: Ignatius Press.

Fidora, A. (2009). "Das philosophische Religionsgespräch im Mittelalter: von Gilbert Crispin und Peter Abaelard zu Ramon Llull". En Springer, B. et al. (ed.). *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*, Münster: Lit-Verlag, pp. 71-81.

Fioravanti, G. Anselmo, "Gilbert Crispin e l'uso della "ratio" nella polemica contro gli Ebrei", en *Rivista di*

Storia Della Filosofia v. 48, n. 3, 1993. pp. 625-636.

Flete, J. (1909). *The History of Westminster Abbey*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fumagalli Beonio Brocchieri, Mt. (2007), *Cristiani in armi. Da sant'Agostino a papa Wojtyla*. Roma-Bari: Laterza.

Funkenstein, A. "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages", en *Viator* n. 2, 1971. pp. 373-382.

Goebel, B. "Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins", en *Jahrbuch für Religionsphilosophie* n. 11, 2012. pp. 29-71.

Hunt, R. W. (1948). "The Disputation of Peter of Cornwall Against Symon the Jew". En Hunt, R. W., Pantin, W. A. y Southern, R. W. (eds.). *Studies in Medieval History Presented to Frederick Maurice Powicke*. Oxford: Clarendon Press, pp. 143-152.

Jacobs, J. (1893). *The Jews of Angevin England*. London: David Nutt.

Lértora, C. "De la disputa a la condena. Cuestiones interreligiosas bajomedievales", en *Dialogando* v. 1, n. 1, 2013. pp. 145-173.

Marenbon, J. - Orlandi, G. (2001). "Introduction". En: Peter Abelard. *Collationes*. Oxford-New York: Oxford University Press.

Robinson, A. (1911). *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: A Study of the Abbey under Norman Rule*. Cambridge: Cambridge University Press.

Southern, R. "St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster", en *Mediaeval and Renaissance Studies* n. 3, 1954. pp. 78-99.

Werblowsky, R. "Crispin's Disputation", en *Journal of Jewish Studies* n. 11, 1960. pp. 69-77.

Westermann, H. " 'Unius dei cultus' oder 'noster deus et vester deus'? Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff in Gilbert Crispins Disputatio christiani cum gentili de fide Christi", en *Theologie und Philosophie* n. 88, 2013. pp. 372-388.

RECENSIONES

Reseña de “Alejandro Magno. Propuestas de estudio, investigación y reflexión”. Lagos Aburto, Leslie (editora)

Santiago, Editorial GEIMA Ediciones, 2023.

Luis Enrique Moreno Banda

Investigaciones Filológicas
(UNAM)

Resumen

La figura de Alejandro Magno como objeto de estudio pervive debido a su trascendencia en los acontecimientos ocurridos a partir de la segunda mitad del siglo IV a.C. A más de dos mil trescientos años de la muerte de aquel personaje, se siguen presentando aportes al conocimiento en torno a su persona y a la historia helenística. Muestra de ello es el libro: Alejandro Magno. Propuestas de estudio, investigación y reflexión.

Palabras clave: Alejandro Magno, Helenismo, Antigüedad

Abstract

Alexander the Great survives as object of study because of his involvement and significance in the events by the mid IV century B.C. onwards. Still to our days, historians and specialists on Hellenism bring us new knowledge and studies about the king of the Macedonians. The book that is introduced here is proof of the latter: Alejandro Magno. Propuestas de estudio, investigación y reflexión.

Key words Alexander the Great, Hellenism, Antiquity

Editado por la Dra. Leslie Lagos Aburto, quien ha dedicado sus estudios a la figura de Alejandro Magno, al mundo helenístico y a los intelectuales griegos dentro del imperio romano, y que imparte cátedra de Historia Antigua e Historiografía en la Universidad de Concepción; se nos presentan una serie de artículos con propuestas de investigación novedosas sobre la figura de Alejandro y el período helenístico.

Primero nos encontramos con "Etnicidad de los macedonios y cultura helénica en la corte teménida hasta la muerte de Alejandro Magno y la presencia de la literatura griega en la antigua Macedonia", escrito por Rainer Guggenberger de la Universidad Federal de Río de Janeiro. El autor a partir de lo que sabemos de los macedonios antes de Alejandro y su padre Filipo (lo cual es escaso) plantea dos interrogantes: ¿cómo se veían los macedonios frente a los helenos? Y ¿cómo veían los helenos a los macedonios? Y trata de resolverlas haciendo un recorrido de las fuentes literarias contemporáneas a Alejandro, como Demóstenes e Isócrates. En una segunda parte, el autor nos muestra cómo Alejandro y sus compañeros estaba tan familiarizados con la literatura griega, que plantea esto último como un signo de la helenización de la élite macedonia y que a través de ese interés de la élite lograron sobrevivir varios de los textos griegos.

Después, Antonio Ignacio Molina, en "El joven Alejandro: los años perdidos de un conquistador", se centra en la investigación de lo poco que sabemos de la juventud del rey macedonio, sosteniendo que los datos sobre esa etapa son una construcción posterior, donde se vislumbraba la gloria que le esperaba a Alejandro. Nos termina por advertir que lo poco que sabemos de la juventud de Alejandro es en parte reelaboraciones que enlazan los hechos sobresalientes del personaje y su idealización. Y que en este caso en particular debemos explicar, primero lo que sabemos de Alejandro a partir de su entronización y después su pasado y su formación.

A continuación, Leslie Lagos-Aburto, pone el foco de atención en el pensamiento de uno de los historiadores más importantes del siglo XIX, Johan Gustav Droysen y su relato de la destrucción de Tebas llevada a cabo por Alejandro en su famosa obra Historia de Alejandro Magno de 1833. La hipótesis de la autora es que el historiador alemán exculpa al rey macedonio de la devastación de la ciudad, porque dentro de sus objetivos estaba presentar a un personaje filoheleno y depositario de la libertad de las póleis. La autora nos llama a no dejar en el olvido la obra de Droysen, pues a pesar de que hemos avanzado de 'escribir la historia tal y como fue', sus lecciones historiográficas aún tienen algo que aportar en nuestro entendimiento de Alejandro Magno.

Más adelante, Manuel Albaladejo Vivero, nos presenta una contribución al analizar un tema no tan reproducido en los estudios sobre Alejandro, pero de igual importancia puesto que como el autor menciona al inicio de su texto, la figura del rey macedonio, ya fuera real o exagerada, inspiró a gobernantes posteriores. Se trata sobre los sueños que, según nuestras fuentes antiguas, experimentó el rey en diferentes ocasiones. Albaladejo nos recuerda que la veracidad de esos sueños nunca podrá ser afirmada o negada rotundamente. Sin embargo, la utilización de los

sueños, ya fuera por parte de Alejandro o los historiadores que escribieron sobre él es la cuestión importante aquí, pues ayudaron a crear la imagen heroica del rey macedonio.

Identidad y memoria son los temas principales en el capítulo que realizó Pablo Oyarce de la Fuente en este libro. El trabajo del autor de la Universidad de Concepción se centra en explicar cómo la dinastía ptolemaica utilizó los lugares (físicos) de memoria del culto de Alejandro Magno para reforzar y legitimar su gobierno frente a una población heterogénea en Alejandría entre el 323 y 215 a.C. El autor plantea que, tras la muerte de Alejandro, los dinastas tuvieron que reafirmar su legitimidad en el poder, recurriendo a la memoria de Alejandro como fundador de la ciudad y a Ptolomeo como sucesor benefactor de la comunidad.

Siguiendo nuestro recorrido de las investigaciones, Javier Gómez Espelosín nos acerca a una faceta debatible de la figura de Alejandro. Gómez Espelosín cuestiona la visión que incluso desde la Antigüedad se ha tenido del conquistador acerca de su interés por descubrir nuevas tierras, así como de la fauna local. El autor nos guía a través de las campañas militares de Alejandro por Asia, deteniéndose a analizar los casos en los que el rey macedonio tuvo que sortear dificultades del terreno. Termina por concluir que la expedición siempre tuvo un objetivo claro: la conquista del imperio persa, y en consecuencia las acciones del rey macedonio estuvieron subordinadas a ese único objetivo.

Posteriormente asistimos a la contribución que hace Héctor Vega Rodríguez, "Entre humanismo, republicanismo y religión. Miradas mexicanas sobre Alejandro Magno 1770-1870". Como el título nos indica el autor hace un balance sobre las visiones que se realizaron sobre el rey macedonio desde los postreros momentos del virreinato de la Nueva España, pasando por los albores de un territorio independiente hasta la consolidación de una nación. Retomando trabajos como el del jesuita Francisco Javier Alegre, Rudolph Ackerman, y obras conjuntas como el Diccionario Universal de Historia y Geografía.

Casi al final de nuestro repaso por el libro nos encontramos con las reflexiones que nos aporta Álvaro Moreno Leoni sobre el historiador inglés del siglo XX, William Tarn y sus trabajos sobre Alejandro Magno. Moreno divide en tres partes el texto que corresponden a los siguientes puntos: primero se centra en rastrear las analogías elaboradas por Tarn y otros autores entre el imperio británico y el mundo griego. La segunda parte revisa el idealismo del periodo entreguerras y su relación con la obra del historiador inglés; y la última parte llama la atención sobre la recepción de Tarn en la historiografía india, sudafricana e incluso en la cinematografía.

Finalmente, César Sierra Martín, nos presenta una investigación en torno a uno de los historiadores más importantes del siglo XX, Arnaldo Momigliano, y su hermenéutica desde Filippo il Macedone hasta Alien Wisdom.

Sin duda los estudios de Momigliano, al igual que los de Droysen, Tarn, Javier Alegre, entre

otros, forman parte de nuestro entendimiento de Alejandro y el mundo Helenístico, los cuales no deben caer en desuso, no para reproducir sus ideas sino más bien para ir más allá de estas.

Las propuestas de investigación presentadas forman parte de un esfuerzo conjunto de investigadores iberoamericanos preocupados por la comprensión del mundo antiguo y más específico sobre Alejandro Magno y la historia helenística. Y tal como dice la editora del presente volumen, no cabe duda que estos estudios irán en aumento.

Poco a poco los estudios clásicos en América Latina van creciendo de la mano de investigadores como los que participan en este libro, quienes inspiran y abren camino a nuevas generaciones interesadas en estudiar lo que aconteció en el Mediterráneo Antiguo.

No cabe más que invitar al lector, al especialista y al estudiante a ser partícipe con su lectura, crítica y reflexión sobre los aportes al conocimiento presentados anteriormente. Y así, seguir generando el debate, la discusión y con ello trascender en nuestro conocimiento de pasado.

Reseña de "Pasado Interactivo. Memoria e Historia en el videojuego" de Alberto Venegas Ramos

Federico F. Darrechón

Universidad Autónoma de Entre Ríos

Los videojuegos históricos nos interpelan con situaciones cuyas respuestas se encuentran en el pasado. Es a partir de aquí que Alberto Venegas Ramos¹ en su libro "Pasado Interactivo. Memoria e Historia en el videojuego" (Vitoria-Gasteiz, Ed. San Soleil, 2020) nos propone dos preguntas: "¿cómo recuerda el videojuego histórico y por qué lo recuerda?" (2020: p. 21).

En dicho libro, nos presenta los aspectos básicos que caracterizan a un videojuego histórico y elabora un estado de la cuestión sobre aquellos trabajos académicos que han abordado este fenómeno. La finalidad será la de continuar con el desarrollo de la explicación acerca de las diferentes formas y los objetivos de la Memoria dentro de estos nuevos medios lúdicos de entretenimiento de masas.

Teniendo como principal referente en el campo al Juan Francisco Jiménez Alcázar², el videojuego histórico es descrito por Venegas Ramos en relación a cómo las diferentes sociedades de donde provienen las principales casas de videojuegos, convergieron en su elaboración, su valoración, y cómo recuerdan un determinado proceso del pasado o del presente. En este sentido se escapa, en la mayoría de los casos, a respetar lo históricamente "correcto" de dicho proceso con el fin de presentar una imagen que a su vez crea una conciencia estética en el público consumidor de videojuegos (tratándose, en su mayoría, de jóvenes de una franja etaria entre los 16 y los 27 años).

Lo que busca explicar Venegas Ramos es la articulación favorable entre las lógicas de mercado y las fuentes históricas.

Por un lado, amplía esta idea acerca de las lógicas del mercado, elaborando metodológicamente un paralelismo constante entre diferentes representaciones video-lúdicas, con temáticas históricas y cómo estas responden a una cierta demanda en el consumo comercial del producto.

1 Licenciado en Historia por la Universidad de Extremadura y doctor en Historia por la Universidad de Murcia. Miembro del grupo y proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades "Historia y Videojuegos 2.0: conocimiento, aprendizaje y proyección del pasado en la sociedad digital". Director de la revista digital "Presura", y miembro de la Red Española de Excelencia sobre I+D+i y Ciencia para videojuegos (RIDIVI), proyecto financiado por el Ministerio español de Economía, Industria y Competitividad (MINECO) y por la Cátedra de Videojuegos, Gamificación y Juegos Serios de la Universidad de Málaga.

2 Doctor y docente titular de la cátedra de Historia Medieval de la Universidad de Murcia, presidente de la Sociedad Española de Estudios Medievales y director del Centro de Estudios Medievales de la Universidad de Murcia.

Por otro lado, a lo largo de su trabajo va a dividir el concepto de Memoria y su relación con los videojuegos en dos vertientes: la primera atiende a las formas en la que esta es representada desde una visión hegemónica de los discursos sobre un hecho histórico específico (2020, pp. 56-147). La visión oficial se verá interpelada por los consumidores hasta desarrollar, por último, una "ruptura" en donde surgen opciones de videojuegos independientes que pasan por otro carril aparte de aquel que viene desde la visión oficial.

Esa ruptura permite al autor poder explicar cómo surgen aquellas perspectivas, tanto colectivas como individuales, que crean otros y diferentes tipos de memorias. Son respuestas a un cierto orden estético (la visión oficial), y como tales, marcan un antes y un después. En otras palabras, es la matriz del desarrollo de juegos independientes que elaboran su propia articulación de la memoria colectiva de esa sociedad, presentando una visión del pasado desde productores autónomos, locales y que vivieron determinados procesos de otra manera, disímil de la oficial³.

La segunda vertiente apunta a los objetivos de la memoria, es decir, aquellas metas que el videojuego debe -o debería- cumplir. En este sentido, se hace alusión a la responsabilidad que poseen las principales desarrolladoras de videojuegos de proveer un determinado producto que posea un cierto valor reparatorio para con una sociedad del pasado que ha vivido una experiencia traumática (2020, p. 189-237).

La reconstrucción de lo que el autor denomina "retrolugares" se ve alterada con un propósito mercadotécnico. Esta observación constituye una crítica frecuente a lo largo del libro y no con poca razón. Las descripciones de los juegos elaboradas por el autor atinan en remarcar su lado poco responsable con determinados hechos que ocurrían en paralelo al desenvolvimiento de otros procesos más "llamativos". Esta postura no es azarosa, ya que las casas productoras tienen un interés por difundir en el público de masas una visión y una imagen sobre un acontecimiento específico (2020, pp. 128-147). Un ejemplo frecuente es el desembarco aliado en las playas de Normandía durante la Segunda Guerra Mundial. El enfocarse en este suceso en específico, dirá Venegas Ramos, opaca o deja de lado otros eventos que sucedieron durante este conflicto y que bien podrían ser rememorados, por ejemplo, el exterminio sistemático de los judíos en los campos de concentración (2020, pp. 109-128).

Un último aspecto a remarcar, recae sobre la relación de los videojuegos y las redes sociales, particularmente, la recepción y difusión dentro de ciertas plataformas digitales. El análisis se detiene a ver cómo diferentes "youtubers" o "streamers", reciben, critican y patrocinan determinados videojuegos históricos (2020, p. 110). Este no es un detalle menor puesto que actúan

³ En este punto, Venegas Ramos menciona títulos independientes que rompen con la visión estética de franquicias que tratan, por ejemplo, la Segunda Guerra Mundial, como ser "Temporality" o "Venti Mesi". Al respecto, también es posible agregar/considerar expansiones o modificaciones no oficiales sobre sagas de juegos que tratan de recrear hechos del pasado desde otras visiones como, por ejemplo, "Age of Empires III: Wars of the triple Alliance" o "Men of war Assault Squad 2: Héroe del Atlántico", que recrea la guerra de Malvinas (1982).

como agentes difusores de ideas sobre el pasado que no proponen una visión crítica sobre este, sino, más bien, contribuyen a afirmar una serie de juicios preestablecidos sobre hechos concisos, enfocándose en aspectos éticos o estéticos de los videojuegos⁴.

Finalmente, se puede destacar que el libro de Venegas Ramos persigue el propósito de enseñarle al lector cómo se libran las batallas por la memoria en estos espacios video-lúdicos. Asimismo, invita a la crítica y a repensar el lugar del consumidor en el espacio que se transita entre el mundo digital y el mundo académico, interpelando y entrelazando ambos para poder así establecer una perspectiva acerca de procesos o conceptos complejos y cómo los mismos son representados en los nuevos espacios digitales.

Es preciso subrayar que el autor pone en evidencia cómo, incluso en un espacio tan abstracto como el de las construcciones sociales, como son los videojuegos, se dan combates por la identidad y la memoria de pueblos o sociedades que vivieron ciertos hechos históricos traumáticos, que todavía no han encontrado una resolución. Sin embargo, son estos espacios en donde ese trauma puede ser expresado y canalizado para ponerlo en la agenda de debate social.

4 Al respecto, cabe destacar la crítica que el autor realiza sobre algunos youtubers españoles que "pusieron el grito en el cielo" cuando en la franquicia "Battlefield" agregaron avatares femeninos y soldados con extremidades ortopédicas (2020, p. 110).

OBITUARIOS

In Memoriam Dr. Arturo Roberto Firpo (1947-2024)

Pablo Quintana

CONICET-IHUCSO Litoral
Universidad Autónoma de Entre Ríos

“La historia medieval no es el rincón donde se guardan los trastos viejos. La historia medieval está mucho más cerca de la historia contemporánea de lo que pensamos: en el fondo toda historia es historia contemporánea. La erudición de Duby, la famosa erudición de los medievalistas, está en función de una historia comprensiva, actual. Y el discurso histórico, el relato histórico, da en los distintos momentos de la diacronía su dimensión futura al mundo medieval. Y la historia, por ese juego de montaje y estilo es también, como muchas veces lo ha señalado el propio Duby, un arte” (Firpo, 1992: 23).

El pasado 23 de enero de 2024 falleció en Paraná (Argentina) Arturo Roberto Firpo, maestro de generaciones de docentes e investigadores que hoy transitan las instituciones científicas y educativas de Entre Ríos y el resto del país.

Alumno de su querida Escuela Normal de Paraná, sede actual de la FHAYCS-UADER, donde dictó clases de Historia medieval, Historia y Literatura y Literatura Argentina, se formó en Letras en la Universidad Nacional de Rosario antes de exiliarse en España durante los '70, al igual que otros destacados referentes del medievalismo argentino como Reyna Pastor de Togneri, una de sus maestras, y Marta Bonaudo.

Luego, entre España y Francia, continuaría su formación y su labor investigativa en la prestigiosa Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París donde alcanzaría en 1980 el Doctorado en Antropología Social e Histórica con una tesis titulada “Nobleza, linaje y familia en las biografías nobiliarias de Castilla en el siglo XV”, trabajo que germinó a la luz de las influencias de la Nueva Historia y la Antropología Histórica Medieval, perspectivas lideradas por los medievalistas Jacques Le Goff y Georges Duby, quienes fueron asesores de la investigación de Arturo.

A sus consecuentes publicaciones y diversas disertaciones en Europa siguieron su desempeño como miembro de la sección científica en la renombrada Casa de Velázquez de Madrid en el área de historia medieval entre 1982 y 1985, compartiendo su labor con investigadores de la talla de Gabriel Martínez Gros, especialista en historia política y cultural de al-Andalus, a quien Arturo recordaba siempre con mucho cariño y admiración, y como Maître de conférence de la Universidad Blaise Pascal en Clermont-Ferrand entre 1988 y 1996.

Su producción historiográfica en el campo de los estudios medievales puso el foco en la convergencia de una historia de la civilización material y de una historia de la mentalidad colectiva

en una especie de montaje entre las realidades materiales asociadas a las estructuras de una determinada formación social y el conjunto de ideas que las clases dominantes elaboran sobre su propio papel social en dicha formación. Asimismo, en torno al cruce entre las estructuras de dominación, las dinámicas de las relaciones de producción y las mentalidades, Arturo ubicó su preocupación por las relaciones entre historia y literatura, las cuales se manifestaron en sus estudios sobre la literatura genealógica, la crónica y la autobiografía, géneros producidos por la clase real y nobiliaria durante la baja edad media peninsular. En sus investigaciones se destacan tres aportes:

[1] A fines de la edad media peninsular la noción de nobleza había sido invadida por la de caballería, la cual adquiere una nueva dimensión moral que la vincula con las "caballerías superiores" de los ángeles y los mártires y las "caballerías terrestres", cuya misión era salvaguardar la fe católica y la iglesia, pero también defender al rey y al reino. Esta concepción de caballería se presentaba, además, como una institución selectiva, pues en tanto se asistía a una vulgarización de la misma, era necesario purificarla restringiendo el ingreso. Asimismo, la caballería aparecía inspirada por los principios de un cristianismo ascético según el cual el caballero se distinguía tanto del clérigo como de los hombres comunes. De este modo, la noción de nobleza quedaba reducida a un estado del alma conforme al criterio de que poseer sangre noble era solo un punto de partida y, en todo caso, lo que permitía alcanzar tal estatus era la perfección moral y la acción sobre el mundo (Firpo, 1982).

[2] En la segunda mitad del siglo XV florecía en Castilla el género de la biografía nobiliaria, cuyos autores eran portavoces de nuevos grupos sociales ávidos de una nueva representatividad en un contexto de laicización de la cultura y autonomización de los intelectuales a la vez que participaban del estatuto guerrero de sus amos, pues eran cronistas que escribían por encargo e incluso intervenían en las actividades vinculadas con la guerra: los denominados "caballeros-escritores". Arturo demuestra que la proliferación de este género literario daba cuenta de la importancia que fue adquiriendo la escritura para una clase nobiliaria que debía recurrir a lo imaginario para delimitar sus fronteras, consolidar su prestigio y perpetuar su fama. No obstante, esta oportuna alianza con el hombre de letras no dejaba de ser incómoda en tanto el "caballero-escritor" asumía tanto una postura de alabanza como de crítica hacia la nobleza, la cual respondía al múltiple origen social del escritor y a la rivalidad entre centros de producción literaria que podían vislumbrarse en el recurso a la ironía narrativa con la cual se pretendía desfigurar al "héroe" y en la consecuente tensión social existente en el siglo XV hispánico (Firpo, 1989).

[3] Finalmente, Arturo se ha ocupado de la sexualidad de los reyes bajomedievales hispánicos como motivo literario y arma política al que recurrieron cronistas oficiales o de bandos rivales para denigrar el prestigio simbólico de la monarquía, particularmente en el caso de Enrique IV de Trastámara (1454-1474). En torno a su figura, los cronistas construyeron una imagen que atri-

buía los complicados avatares políticos de su reinado (por ejemplo, su destronamiento durante la llamada "farsa de Ávila" [1464]) a su carácter sexualmente corrupto, a la sodomía y a la impotencia sexual. En este sentido, los cronistas asociaron los sufrimientos del cuerpo del rey (durante su vida y en su lecho de muerte) a sus excesos corporales, su incontinencia en las comidas, sus placeres y su "desviación" sexual, los cuales contradicen la moral sexual cristiana de la época y la concepción del cuerpo como un microcosmos en cuyo seno luchan las mismas fuerzas del bien y del mal que habitan el universo. De este modo, a finales del siglo XV se asistió a una degradación de la imagen simbólica de la realeza castellana, encontrándose esta ya al final de la empresa reconquistadora. La muerte de Enrique IV, ya desprovisto de los atributos reales luego de la guerra civil, marcaría el final de una manera de gobernar y la nueva monarquía se abocaría a la construcción del primer estado moderno. El surgimiento del noble escritor en el siglo XIV, quien ejercía de guardián de la memoria y los mitos del linaje nobiliario y la realeza, encabezaría la configuración de una nueva imagen del rey asociada a la transgresión sexual que hacía sospechar de sus comportamientos privados y, en consecuencia, de la lógica política de sus acciones públicas. Para los cronistas de Enrique IV, su transgresión de la norma sexual significaba indiferencia hacia el poder, incapacidad para guerrear, incredulidad en materia religiosa, temperamento inestable y, por tanto, transmiten la figura de un monarca cuyas acciones de gobierno contradecían la norma establecida, gesto esperable de un rey (Firpo, 1984, 1985, 1986).

Cabe destacar que la historia de la sexualidad ha sido una de las preocupaciones centrales en las investigaciones de Arturo, no solo en el campo de los estudios medievales, sino también en sus diversos estudios sobre literatura argentina, entre los que se puede mencionar su reciente "El poder de los libros y otros ensayos sobre cultura argentina" (2021), obra en la que se ocupa de las representaciones de la sexualidad, el erotismo y la pornografía, como también de la figura del homosexual, en la literatura argentina, subrayando particularmente la relevancia de dichos tópicos en el contexto de la Argentina de la ley del matrimonio igualitario y la implementación de políticas públicas de género. Arturo se aproximó a la historia de la sexualidad desde la historia de su imaginario, en el que se entrecruzan un conjunto de saberes, normas y preferencias subjetivas, los cuales, para el caso de la sociedad medieval, derivan en conductas colectivas marcadas por la fuerte censura de la mentalidad cristiana a la expresividad sexual y a su manifestación en ciertos fenómenos de la dinámica social tales como el motivo sexual utilizado como arma propagandística por los cronistas de Enrique IV.

Otro de los aportes inconmensurables de Arturo es su labor como traductor. Ayer y hoy, quienes transitan las carreras universitarias humanísticas en Argentina y Latinoamérica, se introducen en la producción de los historiadores franceses leyendo las traducciones de Arturo a las obras de Georges Duby, "Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo" (Santillana, 1992), "Hombres y estructuras de la edad media" (Siglo XXI, 1977), "El domingo de Bouvines" (Alianza, 1988), "Tiempo de catedrales. El arte y la sociedad, 980-1420" (Argot, 1983); y de François Furet, "Pen-

sar la revolución francesa" (Ediciones Petrel, 1980), entre otros, algunas de las cuales incluyen notables y agudos estudios preliminares autoría del propio Arturo. En el marco de estas contribuciones también debe mencionarse la compilación y presentación que realizó de las investigaciones de reconocidos historiadores como Paul Veyne, Anita Guerreau-Jalabert, José Enrique Ruiz Doménec, Michel Sot, Christianne Marchello-Nizzia, Alberto Tenenti, Jacques Rossiaud, Alfred Perrenoud y Gabriel Martínez Gros en "Amor, familia, sexualidad" (Argot, 1984), obra que define como una historia de la intimidad y de la familia occidental desde el siglo III a.C. hasta los albores de la modernidad.

Luego de su retorno a la Argentina, Arturo se desempeñó como Profesor Titular en las cátedras "Espacio y civilización III" (Historia medieval) e "Historia y Literatura" del Profesorado y la Licenciatura en Historia, "Literatura Argentina II" del Profesorado en Lengua y Literatura, carreras de la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos, y "Procesos culturales argentinos y latinoamericanos" de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Tuvo, además, una participación activa durante el proceso de normalización de la Universidad Autónoma de Entre Ríos y ocupó el cargo de secretario de extensión universitaria en la FCEDU-UNER.

A su significativa labor académica se suma su rol trascendental como formador de formadores. Desde el aula universitaria y los diversos espacios de difusión del saber, Arturo se caracterizó por su versatilidad como docente, ofreciendo propuestas de enseñanza siempre estimulantes, sugerentes y respetuosas de los procesos de aprendizaje heterogéneos de sus estudiantes. Se destacó, además, por su humildad y su inagotable generosidad para compartir sus amplios conocimientos. Fue un ejemplo para todos los docentes por la relevancia y la erudición frente a los contenidos que enseñaba como por su desempeño al frente del aula en defensa de una educación de calidad. Asimismo, siempre se mostró atento y dadivoso con la formación de sus alumnos, supo marcarles el camino sin dejar de ser exigente con su desempeño desde un lugar de referente que comprende su rol de traductor de la complejidad de la experiencia universitaria para el estudiante. Para quienes lo escuchamos y compartimos espacios de formación bajo su tutela, siempre recordaremos con mucho cariño sus clases, su trato de igual a igual y las anécdotas que generaban más admiración aún: cómo tradujo a DUBY en el barco en su viaje de ida a Europa para tener un sustento económico, sus charlas de sobremesa en la casa de los Le Goff y los viajes en bicicleta de Le Roy Ladurie a la biblioteca donde se encontraba escribiendo "Montaillou, aldea occitana" (Taurus, 1984).

Hasta siempre e infinitas gracias, querido Arturo.

Breve bibliografía

Firpo, A., "Nobleza, linaje y familia en *El Victorial* o *Crónica de Pero Niño* (1448)", en *Áreas: revista internacional de ciencias sociales*, Nº 2, 1982, pp. 11-21.

Firpo, A. (1984). Para una historia de la intimidad. En Firpo, A. (comp.). *Amor, familia, sexualidad*, Barcelona: Argot, pp. 7-14.

Firpo, A., "Los reyes sexuales (*Ensayo sobre el discurso sexual durante el reinado de Enrique IV de Trastámara, 1454-1474*)", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, T. 20, 1984, pp. 217-227.

Firpo, A., "Un ejemplo de autobiografía medieval. Las "Memorias" de Leonor López de Córdoba (1400)", en *Zagadnienia Rodzajów Literackich*, XXIII, 1, 1984, pp. 19-31.

Firpo, A., "Los reyes sexuales (*II parte*)", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, T. 21, 1985, pp. 145-158.

Firpo, A. (1986). Las concubinas reales en la baja edad media castellana. En Fonquerne, Y. R. (ed.). *La condición de la mujer en la edad media: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, del 5 al 7 de noviembre de 1984, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 333-342.

Firpo, A. (1989). Realidad y ficción en el retrato de un caballero de la Orden de Alcántara. En *Las órdenes militares en el mediterráneo occidental (siglos XII-XVIII): coloquio celebrado los días 4, 5 y 6 de mayo de 1983*, Madrid: Casa de Velázquez, Instituto de Estudios Manchegos, pp. 155-167.

Firpo, A. (1992). Prólogo a la primera edición en castellano (1980). En Duby, G. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid: Taurus, pp. 15-23.

Firpo, A. (2011). *Poéticas de la patria y otros ensayos sobre cultura literaria argentina*. Paraná: Editorial La Hendija.

Firpo, A. (2021). *El poder de los libros y otros ensayos sobre cultura argentina*. Paraná: Ana Editorial.

Traductor de:

Duby, G. (1977). *Hombres y estructuras de la edad media*. Traducido por Arturo R. Firpo. Madrid: Siglo XXI Editores.

Duby, G. (1983). *Tiempo de catedrales: el arte y la sociedad, 980-1420*. Traducido por Arturo R. Firpo. Barcelona: Argot.

Duby, G. (1988). *El domingo de Bouvines*. Traducido por Arturo R. Firpo. Madrid: Alianza Editorial.

Duby, G. (1992). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Traducido por Arturo R. Firpo. Madrid: Taurus.

Furet, F. (1980). *Pensar la revolución francesa*. Traducido por Arturo R. Firpo. Barcelona: Ediciones Petrel.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

DIRECTRICES PARA AUTORES

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Revista Hablemos de Historia. Cuestiones teóricas y metodológicas de la Historia.

1.- El envío de trabajos originales debe realizarse en formato digital como documento Word o compatible a la dirección: revistahablemosdehistoria@gmail.com

Los trabajos deberán ser acompañados por una nota dirigida al Consejo Editor de la Revista Hablemos de Historia para la consideración de dicho comité.

2.- Las contribuciones de artículos deberán enviarse en dos archivos. El primero deberá contener únicamente el trabajo sin ninguna referencia a autoría (anonimizado). El segundo deberá consignar nombre y apellido del autor, máximo título académico obtenido y lugar/es de trabajo.

En el primer archivo, los autores deberán evitar cualquier autoreferencia en el trabajo y las notas a pie de página que pudieran identificarlos. Antes de enviar el trabajo, los autores deberán anonimizar los metadatos del documento (perfil del archivo). Las directrices de Microsoft Word para la anonimización de documentos puede consultarse en: <https://support.microsoft.com/en-us/office/remove-hidden-data-and-personal-information-by-inspecting-documents-presentations-or-workbooks-356b7b5d-77af-44fe-a07f-9aa4d085966f>

2.- Todos los trabajos serán evaluados a través de un sistema de arbitraje de doble ciego en el que los árbitros serán seleccionados por el Consejo Editor.

3.- La decisión del comité de referato será anónima y se hará saber al autor por correo electrónico en un plazo de 90 días su aceptación, necesidad de ajuste o rechazo de la propuesta.

4.- Los trabajos deben ser inéditos en español, salvo decisión del Consejo Editor, que considere la re-edición de artículos que entienda imprescindible difundir en este organismo.

5.- Los trabajos estarán precedidos por un resumen en español y en inglés (titulado como abstract) que no exceda las 250 palabras, acompañados ambos por tres a cinco palabras claves.

6.- La presentación de un artículo debe realizarse de la siguiente manera:

- Un archivo digital en formato Word.
- Los trabajos deberán tener una extensión máxima de 20 páginas para los artículos, 3 para las reseñas, 15 para los avances de proyectos de investigación y 2 para las reseñas.
- Hoja A4.
- Márgenes 3 cm.

- Fuente texto: Arial 11 – Títulos y subtítulos: Arial 12 negrita.
- Interlineado 1,5 líneas.

7.- Las notas deben enumerarse correlativamente a pie de página del artículo en Fuente Arial, tamaño 10, interlineado simple. Si las notas al pie incluyen citas bibliográficas, las mismas seguirán el mismo formato incompleto que aquellas en el cuerpo del texto. El número de la nota al pie se colocará después del signo de puntuación.

8.- La bibliografía se citará en el cuerpo del texto con el sistema autor/año/página (cita incompleta). Las citas textuales de hasta 40 palabras se incluirán entre comillas en el cuerpo del texto; las que superen las 40 palabras se separarán del texto, comenzando una nueva línea, y se incluirán como un bloque aparte con sangría de ½ pulgada, sin cursiva ni negrita. Se debe utilizar paréntesis y puntos suspensivos cuando la cita no es continua.

9.- La bibliografía se incorporará al final del artículo en forma alfabética y observando el siguiente orden en su estructura:

- Libros de un autor: Autor (Apellido, inicial del Nombre.) (Año). Título de la obra. Lugar de edición: Editorial.

Referencia breve: Apellido de autor (Año). Título resumido de la obra. Páginas.

- Libros con dos autores o más: Autor (Apellido, inicial del Nombre.) y Autor (Apellido, inicial del Nombre.) (Año). Título de la obra. Lugar de edición: Editorial.

Referencia breve: Apellidos de autores (Año). Título resumido de la obra. Páginas.

- Capítulos de libros: Autor (Apellido, inicial del Nombre.) (Año). Título del capítulo. En Autor (Apellido, inicial del Nombre.). Título de la obra. Lugar de edición: Editorial.

Referencia breve: Apellido de autor (Año). Título del capítulo resumido. Páginas.

- Artículos de diarios: Autor (Apellido, inicial del Nombre.), "Título del artículo", en Nombre del diario, fecha. Páginas.

Referencia breve: Apellido de autor. "Título del artículo resumido". Páginas.

- Artículos de revistas: Autor (Apellido, inicial del Nombre.), "Título del artículo", en Nombre de la revista N°, Año, páginas.

Referencia breve: Apellido de autor, "Título del artículo resumido", páginas.

- Archivos: Nombre del archivo, caja, documento n°, autor, título o descripción del documento, fecha.

- Artículos online: Autor (Apellido, inicial del Nombre.) (Año). "Título del artículo". Disponible en (colocar link completo). Consultado el 12/12/17

Referencia breve: Apellido del autor (Año). "Título del artículo resumido".

- Ponencias: Autor (Apellido, inicial del Nombre.) (Año). Título de la ponencia. Nombre de la Jornada/Congreso/Encuentro. Fecha de realización.

Referencia breve: Apellido del autor (Año). Título resumido de la ponencia. Páginas.

- Traducciones: Autor (Año). Título de la obra. Traducido por (nombre y apellido). Título de la obra publicada donde se encuentra la traducción si es diferente de la obra del autor. Lugar de edición: Editorial. Páginas.

Referencia breve: Autor (Año). Título resumido de la obra. Páginas.

- Ediciones: Autor (Año). Editado por (nombre y apellido). Título de la obra publicada donde se encuentra la edición crítica si es diferente de la obra del autor. Lugar de edición: Editorial. Páginas.

10.- Se utilizarán las abreviaturas usuales en notas al pie: cf. (confróntese), f., ff. (folio/s), ídem (mismo autor), ss. (siguientes), ms./mss. (manuscrito/s), etc. En ningún caso van en cursiva. Utilizar la abreviatura "ibid." para referir a la obra que se ha citado en la nota inmediatamente anterior. No se la debe usar si dicha nota contiene más de una cita.

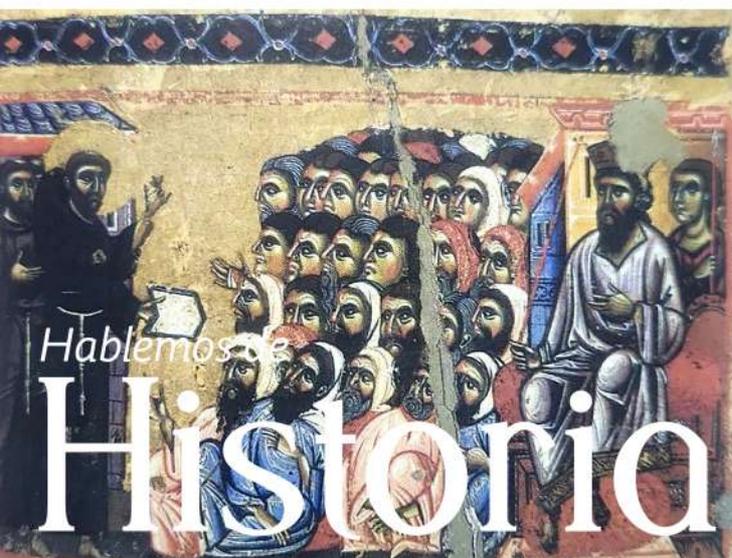
11.- Si se incorporan imágenes se deberá hacer la referencia correspondiente si hubiera sido tomada de algún sitio web.

12.- El contenido y la forma de los artículos son exclusiva responsabilidad de sus autores, no comprometen necesariamente la opinión de la Revista.

13.- La revista Hablemos de Historia no se hace responsable por los trabajos no publicados.

Índice

Staff	3
Autoridades	4
Editorial	5
CUESTIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS	
Paraná y su cultura histórica. Realidad e imaginario. ¿Qué sabemos del pasado?. Amelia Galetti	8
Arte, ciencia y educación. Aportes de la teoría de Niklas Luhmann para pensar la enseñanza de las ciencias sociales. Carlos Iglesias y Leonel Cescut	24
DOSSIER	
Introducción. Héctor Francisco	44
“οἱ κοιμηθέντες”. La muerte como sueño en la primera literatura cristiana. Mariano Splendido	48
“Busca la sabiduría y (...) ella te rodeará con sus brazos”. La mujer cristiana en la Antigüedad tardía a partir de las epístolas de Jerónimo de Estridón. El tópico del poder de la virginidad y el ascetismo en un entorno viril. Graciela Gómez Aso	59
La experiencia mozárabe: dinámicas de negociación y resistencia en la construcción histórica de una identidad. María de la Paz Estevez	70
“... ac fide nostra sermonem amico animo habebamus”. Gilberto Crispino, precursor de un nuevo enfoque en los diálogos de controversia religiosa. Natalia Jakubecki	88
RECENSIONES	
Reseña de “Alejandro Magno. Propuestas de estudio, investigación y reflexión”. Lagos Aburto, Leslie (editora). Luis Enrique Moreno Banda	105
Reseña de “Pasado Interactivo. Memoria e Historia en el videojuego” de Alberto Venegas Ramos. Federico F. Darrechón	109
OBITUARIOS	
In Memoriam Dr. Arturo Roberto Firpo (1947-2024). Pablo Quintana	113
Directrices para autores	119
Índice	122



HABLEMOS DE HISTORIA es una publicación semestral de la carrera de Historia de la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos.

Se centra en las cuestiones epistemológicas, metodológicas e historiográficas del amplio y denso territorio de la Historia y su insoslayable relación con y en el campo de las Humanidades y de las Ciencias Sociales.

HABLEMOS DE HISTORIA no está comprometida con ninguna postura académica, político-partidaria e ideológica, siendo sus artículos exclusiva responsabilidad de sus autores. Sí, es una publicación alineada en el espíritu del libre pensamiento, como condición de dignidad personal y profesional. Como así también es una revista universitaria que aspira a seguir manteniendo la calidad de su producción.

Hablemos de Historia N°2 | Año 2 | Tercera época
Enero - Junio 2024



FHAYCS

Facultad de Humanidades,
Artes y Ciencias Sociales