



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

G

La desestructuración de la comunidad mozarabe de Toledo, siglo XI-XIII

Autor:

Estevez, María De La Paz

Tutor:

Astarita, Carlos

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

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

TESIS 11-1-18

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
CARRERA DE HISTORIA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Tesis de Licenciatura en Historia

La desestructuración de la comunidad mozárabe de Toledo.

Siglos XI- XIII

000016

María de la Paz Estevez

L.U.25152332

Director: Carlos Astarita

Septiembre de 2004

Agradecimientos

Agradezco a todos aquellos que, de diversas maneras, colaboraron en la realización de este trabajo. En especial, a mi director de tesis, Carlos Astarita, por su dedicación, sus enseñanzas y su generosidad.

Agradezco también a mi familia el apoyo que me brindó en todo momento.

La desestructuración de la comunidad mozárabe de Toledo. Siglos XI- XIII

Introducción

El presente trabajo es un análisis de los elementos que confluyen en el proceso de desestructuración de una comunidad determinada, en este caso la mozarabía de la ciudad de Toledo hacia los siglos XII y XIII, época que se enmarca en el proceso denominado "Reconquista Cristiana". Para comprender de qué se trata este suceso debemos previamente describir la situación de la Península Ibérica durante esta etapa.

Hacia el siglo VIII la región, que se encontraba bajo dominio visigodo, atravesaba una importante crisis. La monarquía visigoda no alcanzaba a fortalecerse y se veía perjudicada por las constantes revueltas tanto de obispos como de la aristocracia laica. Muchas de los problemas provenían además del carácter electivo de esta monarquía. Las clases superiores no tenían arraigo en las masas y se encontraban divididas a causa de rencillas internas, sin embargo, eran ya quienes monopolizaban la tierra y los cargos públicos y eclesiásticos. Del otro lado se encontraba una masa de esclavos y colonos dominados. En este momento, las estructuras heredadas de Roma empezaban a ser reemplazadas por nuevas formas que, siguiendo las propuestas de Manuel Acién¹ y Pierre Guichard², podemos acordar que constituían sociedades protofeudales en las cuales ya podían identificarse elementos tendientes al señorío, como la existencia de una aristocracia laica y eclesiástica que detentaba el poder en los territorios rurales. Es sobre esta base que actuará la conquista árabe de España, invasión que formaba parte de la inmensa expansión que este pueblo realizó³. Tanto el alcance de esta ocupación como sus resultados son materia de varios debates y en nuestro trabajo se intentará dar cuenta de ellos.

¹ Acién Almansa, M., Entre el feudalismo y el Islam. Umār Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia, Universidad de Jaén, 1981.

² Guichard, P., Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente, Barral Editores, Barcelona, 1976.

³ De aquí en más nos referiremos con el calificativo de *musulmán* a las personas seguidoras del Islam, ya sea de manera individual o colectivamente. El calificativo de *islámico/a* lo aplicaremos para las expresiones culturales, políticas, etc. propias de los musulmanes. Seguimos aquí las propuestas de Rodinson, M., Los árabes, Siglo XXI, Madrid, 1981 y Bramon, D., Una introducción al Islam: religión, historia y cultura, Crítica, Barcelona, 2002.

Luego de la conquista de la Península Ibérica ocurrida en el siglo VIII⁴, se organiza una formación social original que responde en líneas generales a las estructuras propias del mundo islámico, pero donde también tienen lugar, si bien de manera marginal, elementos propios de la formación occidental, así como otros que pueden ser vistos como el resultado de la interacción de las dos civilizaciones. Esto en especial puede rastrearse en ciudades que, como Toledo, funcionaron como frontera entre el occidente cristiano y el oriente islámico.

Hacia el siglo XI las incursiones guerreras originarias del norte cristiano comienzan a obtener victorias en los territorios bajo control del Islam. Estas actividades formaban parte de la empresa de "Reconquista" y no solo suponían la toma de un territorio determinado sino también su "occidentalización", por la cual se puede entender un cambio no solo cultural y de autoridades políticas sino económico-social a nivel estructural por el cual se realiza el trasvase de un modo de producción a otro. En este caso se trataba de los sistemas tributario y feudal propios de las civilizaciones orientales y occidentales respectivamente. En este tipo de procesos se requieren la anulación y destrucción de las antiguas formas de organización social lo cual lleva a que ciertos actores vean que sus posiciones dentro de la sociedad en la que se desenvuelven sufren cambios de importancia.

En este caso hemos elegido observar estos cambios y sus consecuencias en un grupo determinado: los mozárabes de la región de Toledo.

El adjetivo "mozárabe" describe a un grupo que puede encontrarse en otras ciudades ibéricas dominadas por el Islam, y que se caracteriza por adherir a la religión cristiana y estar culturalmente arabizados.

El interés que presenta este sector y las vicisitudes que lo acompañan durante los siglos XII y XIII nos lleva a indagar la manera en que vivieron el paso desde la órbita islámica hacia la cristiana. Algunos de los interrogantes a los que pretendemos dar respuesta a lo largo del análisis se refieren a qué tipo de resistencia opusieron frente a la conquista cristiana, qué grado de homogeneidad presentaba el grupo y qué perdieron y qué ganaron al occidentalizarse. Y en términos más generales, también nos interesará desentrañar cómo se desestructuró la realidad económico-social islámica, quiénes fueron los principales protagonistas de la feudalización, y si

⁴ Hacia el siglo VII, bajo el reinado de Egica (687- 702), el reino visigodo atravesaba una profunda crisis consecuencia de las disputas por la corona. Su hijo Vitiza (702- 710) fue asociado al trono, pero a su muerte los nobles eligieron a Rodrigo, duque de Bética. Los partidarios de Vitiza promovieron a Akila y llamaron en su auxilio a las tropas musulmanas instaladas en el norte de África. El hecho de que acudan tropas extranjeras para dirimir conflictos internos del reino visigodo era algo común por ese entonces. Sin embargo, esta última intervención sucede en uno de los momentos de mayor expansión del Islam, por lo que el resultado final debe entenderse en este contexto. En la batalla de Guadalete en 711 los musulmanes bajo el mando de Tarik,

fue éste un proceso coyuntural propio de la conquista cristiana o pueden rastrearse sus raíces en períodos anteriores.

La investigación que sigue a continuación tomará conceptos propios de la teoría marxista, lo cual nos conducirá también a indagar acerca de las categorías de modos de producción tributario y feudal.

El tema elegido para nuestro trabajo tuvo como estímulo los escritos de Reyna Pastor⁵. La lectura de los mismos fue de especial importancia ya que la autora intenta despejar el análisis de la problemática de la España islámica acudiendo también a conceptos propios del sistema marxista. Consideramos que el presente estudio es un intento de retomar sus trabajos, los cuales en general se presentaban como una interesante propuesta de investigación que, sin embargo, fue posteriormente poco trabajada. Muchas de las ideas rectoras del presente escrito son deudoras de Pastor en cuanto intentan retomar y explotar estos temas, sin dejar por eso de revisar y discutir algunas de sus ideas.

Por último, otras dos cuestiones que se tendrán en cuenta serán las relacionadas con problemáticas culturales afectadas por este proceso de conquista y occidentalización. Nos referimos específicamente a la caracterización de la conquista cristiana como una “reconquista” y a la manera en que se llevó a cabo la anulación y desaparición de los elementos culturales heredados de la etapa islámica.

El trabajo se organiza en dos partes. En la primera se pondrán en discusión los conceptos mencionados arriba como problemáticos, describiendo las posturas de aquellos historiadores que profundizaron en el tema, y adelantando las propuestas de nuestra indagación. En una segunda parte nos dedicaremos al análisis empírico del problema, relacionando los conceptos e hipótesis manejados con la lectura de las fuentes. Mediante este ejercicio esperamos resolver las preguntas planteadas al comienzo así como abrir nuevos interrogantes para futuras investigaciones.

Las fuentes con las cuales se trabajará son documentos referidos a la comunidad mozárabe toledana. La mayor parte de los mismos provienen de los siglos XII y XIII y fueron escritos en idioma árabe. Su compilación, traducción y ordenamiento fue tarea de Ángel González Palencia⁶, quien elaboró su obra en cuatro tomos, y a la cual acudimos para este estudio. También tomaremos

enviado por el gobernador de Ifrikiya Musa ibn Nusayr, derrotaron a Rodrigo y aprovecharon el triunfo para tomar la península.

⁵ Pastor, R., Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico- sociales, Península, Barcelona, 1975 y “Problemas de la asimilación de una minoría: los mozárabes de Toledo”, en Conflictos sociales y estancamiento económico en la España Medieval, Ariel, Barcelona, 1973.

⁶ González Palencia, A., Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII, Madrid, 1930.

los fueros⁷ otorgados por los sucesivos reyes cristianos a la ciudad de Toledo, deteniéndonos especialmente en aquellos que se refieren a la comunidad mozárabe y haremos referencia, cuando el estudio lo reclame, a las Crónicas Latinas de la Reconquista⁸ así como a la Historia de Al- Andalus de Ibn Al- Kardabus⁹.

⁷ Seguiremos la compilación de Izquierdo Benito, R., Privilegios reales otorgados a Toledo durante la Edad Media (1101- 1494), Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1990.

⁸ Huici Miranda, A., Las Crónicas latinas de la Reconquista, Valencia, 1913.

⁹ Ibn Al- Kardabus, Historia de Al- Andalus, Akal, Madrid, 1986 (Estudio, traducción y notas Maíllo Salgado F.)

Primera Parte : La comunidad de mozárabes de Toledo

La historia del Islam durante la Edad Media es una rica muestra de la interacción entre comunidades de diferentes culturas bajo la órbita de una dominación común. En este sentido es de sumo interés observar las particularidades que cada conjunto presentaba y cuáles eran sus formas de integración o rechazo con respecto a los musulmanes. Entre aquellos que vivían y morían bajo el Islam ciertos grupos aparecían como una creación propia de la misma expansión islámica, a tal punto que debemos tener en cuenta que éstos y sus culturas tendrán una frontera espacial y temporal de acuerdo a las coyunturas por las que atravesase el mundo islámico. La conquista de la península ibérica, al tomar territorios cristianos e interrumpir las relaciones que estos últimos mantenían con Roma, generó un nuevo conjunto con características distintivas: los mozárabes. La palabra designa, como ya anticipamos, a los cristianos que vivían en territorios dominados por musulmanes, situación que se dio tanto en España como en Egipto, Túnez, y Sicilia entre otros lugares. Pero además, hace referencia puntualmente a individuos que si bien mantuvieron sus creencias religiosas cristianas se arabizaron culturalmente. Si nos preguntamos por los fundamentos que definían las particularidades mozárabes nos encontramos con que se expresaban y se educaban en las costumbres árabes: adoptaban la lengua árabe, los vestidos, el mobiliario, y algunas otros hábitos tales como no comer cerdo y evitar en lo posible las representaciones de figuras religiosas en sus iglesias.

La denominación de “mozárabe” apareció por primera vez en fuentes cristianas hacia 1026 en un documento leonés que los menciona como *muzaraves* y más tarde, en 1106 en un privilegio firmado por Alfonso VI, mientras que en las fuentes árabes suelen aparecer con las siguientes denominaciones: *nasarà*, *nasarà al- dimma*, *rum*, *'ayam*, *àyam al- dimma*, y *mudhid*.

Por su condición de cristianos formaban parte del grupo que los musulmanes llamaban “gentes del libro” o *ahl al kitab*, conjunto de creyentes monoteístas, ya sean cristianos o judíos. Bajo la dominación islámica gozaban de una relativa tolerancia que en términos jurídicos se traducía en el permiso para practicar su religión, tener jurisdicción para el gobierno de sus matrimonios y otros asuntos civiles, seguir sus propias leyes de alimentación, poseer propiedades y ejercer cualquier tipo de actividad laboral. La *dhimma* - la norma islámica que concedía protección a las “gentes del libro”- contemplaba los impuestos que los no musulmanes debían pagar: *chizya* y *jaracha*. El primero era una capitulación, mientras que el segundo constituía una contribución territorial a cambio de protección.

Lo que no les estaba permitido era hacer propaganda de su religión, portar armas, ser testigos en litigios contra musulmanes, ocupar puestos oficiales y edificar nuevas iglesias. Estos dos últimos puntos no siempre se cumplieron, tanto judíos como cristianos llegaron a detentar cargos

tan importantes como el de *visir* y, en la práctica, se les permitió construir numerosas sinagogas e iglesias.

Desde los primeros tiempos de la conquista las comunidades mozárabes gozaron del permiso para mantener su propio aparato administrativo y sus condes pudieron seguir ejerciendo sus funciones entre las cuales figuraban el cobro de tributos y la sentencia de pleitos de acuerdo a la *Lex Gothorum* o *Liber Judicum* (*Fuero Juzgo*). Además, mantuvieron su jerarquía eclesiástica, sus iglesias y sus monasterios. El cristianismo de los mozárabes, lejos de los cambios que experimentaba la religión en el resto de Europa occidental, continuó respondiendo a un rito heredero de la liturgia gótica concebida por Isidoro de Sevilla. Éste fue más adelante conocido como “rito toledano” y, además de las originalidades que comportaba en materia ceremonial, no se encontraba incorporado a la estructura de poder de la iglesia católica romana.

En general, hay consenso a la hora de definir el alcance temporal de la presencia mozárabe. Se considera que comenzaron siendo la mayoría conquistada hacia el siglo VIII para trocarse en minoría hacia el XI a causa de las numerosas conversiones al Islam. Iniciaron su desaparición en el siglo XII, proceso que culminará en el XIII al calor de la Reconquista cristiana que dio por concluidas las circunstancias que originaron su existencia.

La España islámica: dos posturas en conflicto

Tal como sucede con las obras destinadas al estudio de la España musulmana, los trabajos sobre los mozárabes formaron parte de una polémica clásica en la historiografía de ese país de la que pueden encontrarse derivaciones actuales. Esta polémica enfrenta dos posturas que difieren a la hora de interpretar y valorar tanto el hecho histórico que representó la conquista de la península así como también el grado en que la cultura islámica influyó en la sociedad indígena.

Antes de revisar las propuestas de los autores más representativos de ambas tendencias, es preciso recordar que un gran número de obras dedicadas a la civilización islámica son deudoras o dialogan con escritos clásicos del siglo XIX y principios del XX, textos que resumen lo que hoy denominamos ideas “orientalistas”¹⁰. La corriente de estudios sociales de corte orientalista surgió junto al imperialismo en Europa, especialmente en Alemania, Francia e Inglaterra, pero influyó en el resto de las naciones tanto en los niveles académicos como en los círculos literarios y artísticos. El orientalismo actuó como una herramienta al servicio de las políticas imperialistas por lo cual

¹⁰ En lo que respecta a este tema seguiremos los puntos de partida de Said, E., *Orientalismo*, Prodhufi, Madrid, 1990.

debió pagar el precio de sacrificar lo que podría haber sido un verdadero intento de acercarse a las realidades orientales con una predisposición más científica.

El orientalismo basaba sus premisas en un principio mayor del cual las demás se derivaban rápidamente: este principio establecía una distinción ontológica entre oriente y occidente. Una vez establecida esta primera inferencia se deducía que entre ambas civilizaciones mediaban diferencias enormes y, en la mayoría de los casos, se consideraba que estas eran el resultado de características de índole genética que los individuos orientales y occidentales portaban. La mirada hacia oriente en estos estudios tendía a ser una reafirmación de lo que ya se sabía (o se creía saber) sobre estas sociedades y también se solían llevar al rango de enunciados científicos los que no eran más que generalizaciones simplistas. Para ejemplificar esta postura basta con enunciar las características atribuidas de manera ligera a los orientales: sensualismo, despotismo, mentalidad atrasada, imprecisión, degeneración, etc.

Si se retienen estas cualidades y se las compara con los rasgos que les atribuía Reinhardt Dozy a las tribus musulmanas en España, pueden trazarse paralelismos¹¹. El autor comienza planteando una distinción fundamental entre Europa y las sociedades tribales del mundo islámico. Mientras que la primera representa el desenvolvimiento y el progreso, las segundas aparecen inmóviles. Esta inmovilidad sería consecuencia de la escasez de una cierta potencia creadora o imaginación lo que les impide a estos grupos avanzar. Dozy agrega otras particularidades al perfil de las tribus: considera que se rigen por el instinto, no tienen gobierno, demuestran un marcado espíritu bélico, desprecian la riqueza y gozan de una libertad inaudita al punto que, afirma, estas comunidades habrían llegado a adoptar las ideas de libertad, igualdad y fraternidad propias de la Revolución Francesa. Este tipo de propuestas resuenan a posturas donde se destaca que lo único positivo que los pueblos orientales tienen para mostrar a un occidente hipercivilizado es una suma de ideales primitivos de los que éste no guardaría ni el menor de los recuerdos y que permitirían asimilar al "otro" oriental en la figura del "buen salvaje". El tipo de ideas que presenta Dozy tuvo sus continuadores en historiadores franceses y españoles interesados en la etapa de dominación islámica sobre España. La mayoría no se limitó a recoger los principios rectores del orientalismo sino también sus prácticas metodológicas. Por este motivo se mostraron interesados en el análisis de fuentes literarias a las cuales abordaban con intereses más filológicos que históricos.

Avanzando hacia la primera mitad del siglo XX podemos encontrarnos nuevamente con concepciones de este tipo en la historiografía española. De aquí en adelante el debate girará especialmente en torno al nivel de islamización o arabización que tuvo la Península Ibérica. Una

¹¹ Dozy, R., Historia de los musulmanes en España hasta la conquista de los almorávides, Espasa Calpe, Madrid, 1920 (4 tomos).

gran parte de los escritos españoles vieron la conquista musulmana como un quiebre en la continuidad de la historia de España. Este quiebre habría interrumpido la evolución que estaban experimentando los reinos visigodos hacia una sociedad estructurada de manera feudal al igual que el resto de Europa. Si bien se acepta esta ruptura, se sostiene insistentemente la continuidad de una “estructura vital” hispánica que habría sobrevivido en la masa indígena. De esta manera se logran anular las consecuencias sociales de la conquista al analizarla meramente como un acontecimiento político y militar que, a pesar de dominar durante siglos, no llegó a trocar la supuesta esencia española. Como acertadamente señala Pastor¹², esta preocupación por definir lo “español” hacía que la herencia árabe no se presentara como parte constitutiva, sino más bien como un elemento reactivo que funcionaba merced a su poder de diferenciación. Agrega que para esto se eligió como punto de partida la superestructura ideológica y al medio político- institucional sin conectarlos con la observación de la estructura productiva.

Ejemplo de estas ideas son los escritos, ya clásicos, de Claudio Sánchez Albornoz. El más importante para el tema que nos ocupa es el monumental libro España: un enigma histórico, publicado en 1956¹³. Esta obra intenta dar cuenta del proceso histórico español desde los tiempos primitivos hasta la modernidad. Sánchez Albornoz declara desde las primeras páginas que éste fue escrito a raíz de la exasperación que le causó la lectura de un libro anterior, también de un autor español, en este caso España en su historia, cristianos, moros y judíos de Américo Castro¹⁴. Las tesis de este último serán examinadas con posterioridad, primero pasaremos a señalar las ideas rectoras de Sánchez Albornoz.

Ante todo, debemos comenzar por advertir que, en éste tipo de estudios, se considera que tanto la geografía como la biología son influencias decisivas en el acontecer histórico. En el libro de Sánchez Albornoz encontramos dos ejes sobresalientes: en primer término, la importancia que se le atribuye a la herencia goda en la conformación de un carácter hispano; y en segundo lugar, la hipótesis de la “Reconquista cristiana” como suceso clave en la historia del país. La primer propuesta se basa en la supuesta existencia de una serie de características que portarían los habitantes de la península que los distinguiría de otros grupos desde tiempos inmemoriales. Estas características se vieron fusionadas y en ciertos casos reforzadas por el contacto con los godos llegados a la región. Estos últimos se encontraban organizados según las normas de los pueblos bárbaros y comenzaban su marcha hacia el feudalismo cuando se produjo la conquista por parte de los musulmanes en el siglo VIII. Además de un determinado tipo de organización social, los

¹² Pastor, R., Del Islam al Cristianismo... *op cit.*, (Capítulo I “Estado actual de la cuestión y posiciones polémicas”, p. 20).

¹³ Sánchez Albornoz, C., España: un enigma histórico, Buenos Aires, 1956.

visigodos también habrían introducido otros elementos de difícil categorización pero que serían inherentes al individuo español. Este “homo hispanicus” es, según el historiador español, el feliz portador de las siguientes particularidades: es orgulloso, apasionado, vehemente, leal, se sacrifica si es necesario, es más bien parco de palabra, es riguroso, activo, varonil, etc. Estos rasgos se heredarían de generación en generación conformando así un grupo exclusivo que a lo largo de la historia habría logrado mantener su pureza intacta. Este tipo de propuestas son una invitación a utilizar de manera funcional la categoría de raza para el análisis socio- histórico. Semejante elección se corresponde con el clima de ideas imperante en las academias españolas dedicadas a estudios históricos en el momento de formación de Sánchez Albornoz. Al nacionalismo se sumaban nociones impregnadas de positivismo así como propuestas de un darwinismo social por entonces en boga. Este tipo de análisis son comprensibles si observamos que el autor propone como tarea propia del historiador la contribución a formar una conciencia nacional. Como afirma Pastor, se partía de interrogantes que carecían de actitud científica¹⁵.

La segunda idea rectora en la obra de Sánchez Albornoz es que en los siglos que dura la empresa de conquista de tierras a los musulmanes, que se conoce con el nombre de “Reconquista cristiana”, se consolida el carácter hispano al ritmo del batallar contra el infiel. En realidad, el sentido de identidad que tendrían los indígenas españoles no habría desaparecido durante los siglos de dominación islámica, ya que el autor aduce que la islamización habría sido sólo superficial y que los modos de vida y el pensamiento islámicos jamás fueron asimilados por la mayor parte de la población de origen ibérico. Para sostener esta tesis argumenta que el número de conquistadores llegados a España habría sido escaso, y que éstos no se habrían integrado a la sociedad sino que se habrían mantenido como un grupo gobernante separado de la masa. Por otra parte, dentro del grupo conquistador habría individuos pertenecientes a diferentes etnias en las cuales la islamización, que se presenta como elemento cohesionante, no en todos los casos habría calado hondo. Esto permitiría la supervivencia de elementos hispanos que forman una determinada “contextura vital”. De aquí en más, la influencia de la cultura islámica sólo se acepta en los casos en que provenga de individuos a los que se considera musulmanes originarios de España y, especialmente, en el caso de aquellos cuya fama sobrevivió a los siglos venideros. Sánchez Albornoz no duda en mencionar a figuras destacadas como los literatos Ibn Hazm, Ibn Quzman, Al- Juxani, Abu Islaq de Elvira, Xuxtari, y los historiadores Ibn al- Qutiya e Ibn Hayyam. Pero en ellos destaca rasgos de temperamentos que serían específicamente hispanos, y justamente merecen ser nombrados por ser portadores de este

¹⁴ Castro, A., España en su historia, cristianos, moros y judíos, Buenos Aires, 1948.

¹⁵ Pastor, R., Del Islam al Cristianismo... *op cit.*, (Capítulo 1 “Estado actual de la cuestión y posiciones polémicas”, p. 32).

“carácter”. El ejemplo más paradigmático es el de Ibn Hazm (994- 1063). En los poemas de este escritor cordobés se destacan el orgullo, la pasión, la vehemencia, el amor a la verdad, el vuelo hacia lo divino, el menosprecio a la riqueza, el odio a la hipocresía, el valor del honor, etc. Es fácil trazar un paralelo entre estos ingredientes y aquellos que nombramos anteriormente como los propios del ser español. Se advierte entonces que el juego de valoración de estos personajes se hace en función de destacar que, en la fusión de elementos islámicos e indígenas, la balanza se habría inclinado a favor de los últimos. Por otra parte aquellos componentes que testimonian la influencia de la cultura islámica y que son imposibles de omitir, como las manifestaciones artísticas, el desarrollo de las ciencias y la técnica, no parecen ser integrantes de esa “contextura vital hispana”.

Una propuesta que en principio pareciera contraria a la de Sánchez Albornoz es la de Castro. Este historiador sostiene la importancia de la conquista islámica para entender la historia española y no se conforma con ver en este suceso un quiebre que suspende durante ocho siglos la supuestamente “normal” evolución de la península.

Castro define a los españoles como aquel grupo humano que surge en la etapa reconquistadora y que manifiesta conciencia de sus diferencias con otros grupos. Señala que esta conciencia de pertenecer al grupo “español” se fragua ya en los siglos de dominación islámica y esta última civilización también habría contribuido aportando elementos propios en un proceso de simbiosis. En resumen, el colectivo español sería el resultado de la integración entre dos culturas: la hispano- cristiana y la musulmana- hebraica. Aquí radicaría la originalidad histórica de España y de su “estilo vital”. Sin embargo, al mismo tiempo que el autor valora la herencia semita, propone que la invasión produjo la división de la sociedad en tres castas definidas por sus creencias religiosas: musulmanes, judíos y cristianos. De esta deducción se derivan otras. En primer término que estas castas no devinieron clases y que el feudalismo no existió en la península. De esta misma conclusión también despunta la idea de que es la filiación religiosa la que delimita la figura nacional de los pueblos. Una vez más recurrimos a Pastor quien hace notar que más allá de las aparentes divergencias entre ambos autores, tanto Castro como Sánchez Albornoz evitan integrar de manera constitutiva los elementos de la cultura islámica a la historia española. En ambos trabajos se ve como la civilización oriental es apartada y vista como un elemento reactivo contra lo cual se forma el carácter español.

Como ya señalamos al comienzo de esta sección, este tipo de teorías suelen derivar de puntos de partida que no se proponen estudiar una determinada problemática de la historia, sino establecer y fijar las características del “ser nacional”, individuo que se pretende tenga rasgos definidos e inmutables, y permita recrear un pasado adecuado a las aspiraciones del país en el presente. Este tipo de ejercicios, donde una nación selecciona qué elementos del pasado pasarán a

convertirse en acontecimientos reconocidos y cuáles intentarán ser anulados es común a todas las sociedades, por lo cual se debe estar atento para reconocer las posibles deformaciones históricas y las creaciones de mitos a que dan lugar. En el caso que aquí nos ocupa, las cuestiones más reactivas eran (y son) aquellas que tenían que ver con la arabización de la sociedad. Esta cuestión implica acercarse a las problemáticas de la identidad y es en estos aspectos donde muchas veces se estudian elementos que suelen, por su importancia para los individuos, despertar controversias. Las cuestiones idiomáticas, la religión, las costumbres, el pasado común y la cultura solían servir como herramientas en el intento por definir y preservar ciertas prácticas que se definían como específicamente españolas frente a la amenaza que suponía la civilización islámica y el idioma árabe. Planteando el estudio de esta manera se rechazaba la posibilidad de observar las interacciones culturales de ambas civilizaciones tanto en sus aspectos conflictivos como en sus posibilidades de enriquecimiento mutuo, y además, se tendía a separar las áreas culturales e ideológicas del resto de los procesos sociales como si fueran instancias independientes de la vida social, económica y política.

Por último, otro preconceito que afecta a las áreas de estudios orientales es aquel que sostiene la inmutabilidad de estas civilizaciones. Muchos estudios, partiendo de esta base, pierden la posibilidad de analizar a estas sociedades en su desarrollo histórico, con sus conflictos y cambios, al igual que se hace con las regiones europeas. Este tema será desarrollado en la siguiente sección cuando abordemos la problemática de los modos de producción tributario y feudal.

Creemos que la manera de reencauzar los estudios hacia líneas menos especulativas conlleva tomar conciencia de cuatro puntos. En primer lugar, tener presente las limitaciones que afectaron a muchos historiadores y los motivos que éstas ocultaban. En segundo lugar, se deben recordar las interacciones entre las áreas estructurales y superestructurales en cualquier sociedad, sea occidental u oriental. En tercer lugar, retomar la propuesta de Karl Marx para analizar la historia como un conflicto perpetuo. Y por último, considerar que occidente y oriente no son entidades totalmente separadas e independientes una de otra sino espacios interactuantes, y es justamente esta interrelación histórica entre ambos lo que enriquece el estudio.

En la década de 1970 aparecen una serie de estudios dedicados a la España musulmana de signo distinto. Ante todo, llevan a cabo revisiones críticas de la historiografía precedente y se proponen superarlas merced a la utilización de nuevas herramientas metodológicas con el agregado de investigaciones arqueológicas y toponímicas. Estos escritos se caracterizan por partir de bases conceptuales materialistas y por explorar determinadas cuestiones con herramientas conceptuales tomadas en préstamo de la antropología. Entre estos trabajos se destacan los de Pastor y Pierre Guichard.

La obra de Pastor nos ubica frente a un tipo de análisis donde predomina una visión de conjunto y en los cuales tanto la arabización de España como su posterior occidentalización se pensarán como aspectos superestructurales de un proceso mayor como es el paso de una determinada zona geográfica, y su organización económico- política, desde una formación social a otra¹⁶.

La autora comienza, como ya tuvimos oportunidad de observar, por acusar de falta de actitud científica a los escritos cuya preocupación era definir lo "español", y prefiere alistarse en las filas de una historiografía erudita que confirma a nivel superestructural la profundidad de la arabización. De esta manera evita caer en análisis exclusivamente político- institucionales y recupera para el estudio el área económica y las informaciones acerca de la organización social de las regiones españolas bajo dominación de los musulmanes. Siguiendo los pasos de Samir Amín¹⁷, Pastor propone que esta área formaba parte de una formación socio- económica mayor: la tributaria-mercantil característica del mundo islámico desde comienzos del siglo VIII. Si bien este tema formará parte de la segunda sección nos parece importante plantear que muestra una toma de posición de la investigadora a favor del alto grado de integración que España tendría dentro de la órbita islámica. Por otra parte, si se acepta como un hecho una arabización más profunda de lo que anteriormente se pensaba, puede comprenderse mejor el significado del proceso de occidentalización que se ejecutó en el marco de la Reconquista cristiana. Los importantes, y en algunos casos violentos, cambios sufridos a nivel económico y las presiones para occidentalizar culturalmente a gran cantidad de la población solo pueden entenderse si aceptemos que el propósito era incluir al área en el desarrollo europeo para lo cual era necesario borrar las herencias de una civilización tan distinta como la islámica. Es por eso que acordamos con Pastor en plantear una arabización importante en Al- Andalus, que más tarde requirió una acción también importante de los reinos cristianos por transformarla.

La misma hipótesis plantea Pierre Guichard¹⁸ desde una interesante perspectiva antropológica. En el trabajo de este investigador pueden rastrearse críticas acertadas a la mayoría de las propuestas de la historiografía tradicional expuestas en las obras de Sánchez Albornoz.

En primer lugar, Guichard considera que el número de conquistadores al momento de la toma de la península fue mucho más importante de lo que los tradicionalistas creían. Mientras Sánchez Albornoz¹⁹ propone la entrada de sólo dos contingentes realmente importantes que habrían

¹⁶ Pastor, R., *Del Islam al Cristianismo... op cit.*, (Introducción).

¹⁷ Amín, S., *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*, Anagrama, Barcelona, 1974.

¹⁸ Guichard, P., *Al- Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barral Editores, Barcelona, 1976.

¹⁹ Sánchez Albornoz, C., "El Islam de España y occidente", Comunicación a las *Semanas de Spoleto*, 1964.

sumado alrededor de 26.000 hombres, Guichard propone que también se tengan en cuenta aquellos grupos que llegaron por iniciativa propia. Tanto unos como otros no se movilizaban solos ni se trataría en su totalidad de individuos célibes sino que las movilizaciones de familias enteras sería la norma, siguiendo las preferencias de las comunidades musulmanas de mantener la unidad de los clanes desplazándose todos juntos. Si a esto se le suma la importante cantidad de beréberes, Guichard asciende el número de migrantes, hacia el siglo VIII, a un mínimo de entre 150.000 y 200.000 guerreros. Esta aportación étnica oriental y norte- africana gana en importancia si se agrega que los beréberes sí estaban suficientemente arabizados desde hacía tiempo y al igual que los árabes preferían organizarse en clanes y tribus de marcadas tendencias endogámicas como era costumbre entre los pueblos orientales²⁰. Este último punto es de vital importancia y también será retomado en la segunda sección del trabajo.

Partiendo del estudio de la toponimia del período árabe, Guichard revela la existencia de grupos dispuestos en forma de grandes familias o, para ser más exactos, de clanes de procedencia más norteafricana que hispana. Las tribus y clanes establecidos en España cumplían también con otros hábitos provenientes de Oriente que reforzaban la organización agnaticia de estos grupos. La deseada endogamia se lograba por medio del casamiento preferencial con la prima hermana en línea paterna, la *bint al-`amm*, la hija del tío paterno. Este tipo de matrimonio también recreaba las condiciones necesarias para la existencia de una sociedad segmentaria. Por ésta se entiende un sistema político en el cual no existe un poder centralizado y donde la organización política se funda sobre el equilibrio de los linajes. Si bien no puede afirmarse de manera definitiva que la España musulmana haya sido una sociedad de tipo segmentario, donde diversas tribus impiden la concentración de poder, es importante resaltar que éstas tuvieron influencia y dejaron su marca en la organización social transmitiendo un elemento más de arabización. Pero además, este tipo de organización les dio a los conquistadores ventajas sobre las masas subyugadas. El clan y la poligamia sumados a la posición de vencedores eran ventajas a la hora de establecer relaciones matrimoniales con las familias nativas. Los grupos orientales funcionaban como receptores de esposas y los descendientes de estas uniones se consideraban pertenecientes a la familia o clan paternos de claras filiaciones árabes. De esto se puede deducir que la mezcla o simbiosis entre ambas culturas se hizo en beneficio de los recién llegados.

Teniendo en cuenta estas informaciones puede medirse la trascendencia de la conquista y los cambios estructurales que provocó. Si aún en el siglo X se encuentran grupos de árabes y beréberes claramente reconocibles por su tipo de organización y separados de los nativos es porque

²⁰ Los grupos beréberes llegados a Al- Andalus provenían en su mayoría del norte de Marruecos, del occidente y centro de Argelia, y también de tribus originarias de la región Tripolitana.

la supuesta "hispanización" de los recién llegados no se llevó a cabo de manera profunda. Es por eso que debemos tener en cuenta estas características a la hora de asomarnos al estudio de los musulmanes andalusíes, recordando también que la voz "andalusí" sólo se refiere a una mera indicación geográfica, no a un estilo particular de organización social del Islam en España.

Otras tres ideas propias de la historiografía tradicionalista que Guichard rebate son las referidas al papel de la mujer en la sociedad andalusí, la supuesta hispanidad de la literatura en idioma árabe en España, y el uso de la lengua romance. Respecto al primer punto, solía argumentarse que la mujer andalusí habría disfrutado de una libertad y un respeto singulares para las normas islámicas, lo que sería ejemplo de un substrato de mentalidad occidental que sobrevive y logra imponerse a los usos y costumbres islámicos. Para defender esta postura se vuelve a las páginas de El collar de la Paloma²¹ de Ibn Hazm. Pero no parece tenerse en consideración que la mayor parte de las mujeres que aquí aparecen son esclavas o *yariyat*. Como éstas no formaban parte de linaje alguno gozaban de mayor libertad de movimientos que las mujeres de clase alta que eran confinadas al encierro, ya que de ellas también dependía el honor del linaje y del clan del que formaban parte. Esto se relaciona con la segunda de las propuestas, la hispanidad de la literatura árabe de España. Si la mayor parte de las mujeres de las cuales se escribe, o a las que se dedican las poesías, son esclavas tenemos aquí una enorme diferencia con la literatura europea de la época en la cual el objeto amado es una dama noble que se asimila a un señor feudal en su relación con el enamorado. Por el contrario, los poetas andaluces casi siempre componen acerca de esclavas amadas por sus propios amos. Si en la primera se usa el vocabulario propio del vasallaje, en la segunda nos encontramos con el de la servidumbre²². Por otra parte, aquellas características de refinamiento aristocrático que puede rastrearse en las obras andaluces provienen más bien del oriente con el que España tenía relaciones relativamente estrechas y frecuentes, al igual que cualquier otra región de la órbita islámica. Por último, el uso de la lengua romance es una realidad incontrastable, así como también lo es el del árabe vulgar. Esto debe entenderse en un contexto de bilingüismo muy común en los países musulmanes, por lo que no es un fenómeno típicamente hispánico²³.

En este apartado intentamos dejar constancia de las principales visiones acerca de los siglos de dominación musulmana en la Península Ibérica. Es de interés remarcar la importancia de aquellos estudios que integren métodos nuevos de investigación y que intentan llevar a cabo el análisis de totalidades.

²¹ Ibn Hazm, El collar de la Paloma, Alianza, Madrid, 1971 (Traducción de García Gómez, E.)

²² Véase DUBY, G., El amor en la Edad Media y otros ensayos, Alianza, Madrid, 1990 ("A propósito del llamado amor cortés").

Así podremos abordar mejor el estudio de una comunidad en particular: la mozárabía de la ciudad de Toledo. La antigua capital visigoda fue conquistada inmediatamente por las tropas árabes al mando de Tarik en el siglo VIII y, junto a Zaragoza y Mérida, se convirtió en una de las ciudades de frontera entre el mundo islámico y el cristiano. Durante los siglos VIII y IX fue escenario de rebeliones que la mantuvieron alejada del poder efectivo del emir. Esta situación cuadra dentro de la evolución general de Al-Andalus donde la autoridad de los sucesivos emires y califas era frecuentemente resistida. Sin embargo, uno de los períodos de calma comenzó hacia el año 932 cuando Toledo se rindió finalmente al califa Abd -al- Rahman III. La ciudad y el área rural que la circunda presentaban una realidad singular ya que no recibieron el mismo aporte de conquistadores que sí acudieron a otras ciudades. Aquí la arabización a nivel superestructural fue más lenta, en parte también debido a la persistencia de una mayoría de población cristiana, lo cual no impidió sin embargo, que tanto el grupo de campesinos como los sectores más privilegiados de entre los mozárabes se acercaran a los conquistadores y accedieran a pactar con el Islam. Uno de los privilegios que daba la *dhimma* a los mozárabes era la posibilidad de abandonar los territorios musulmanes en caso de que así lo quisieran. Sin embargo vemos que la mayor parte de la población decidió permanecer en sus lugares. También observamos en este grupo el uso extendido del árabe vulgar y del romance.

Las características híbridas que presentan los convirtieron también en centro de polémicas historiográficas.

Mientras J.F. Simonet²⁴ los rescata como los celosos guardianes del cristianismo y de la cultura occidental bajo la dominación de los infieles, Sánchez Albornoz no duda en acusarlos de conformistas y colaboracionistas que, a cambio de posiciones de prestigio y riqueza, pactaban y servían a sus conquistadores musulmanes. Frente a estas posturas será más fructífero examinar los trabajos de Pastor²⁵, Jean Pierre Molénat²⁶, y Louis Cardaillac²⁷, entre otros. Por último, será preciso recordar que si bien el grupo logró mantener el cristianismo, la conquista árabe supuso su separación del resto de Europa y por lo tanto una divergencia respecto a la evolución del occidente feudal. Cuando Toledo capitule ante los ejércitos cristianos el tratamiento dado a los mozárabes y las vicisitudes sufridas por éstos a nivel político, económico y social darán lugar a los intentos de

²³ Ver Dufourcq, Ch., "Berberie et Ibérie médiévales: un problème de rupture", en *Revue Historique*, 1968.

²⁴ Simonet, J. F., Historia de los mozárabes de España, Madrid, 1897- 1903.

²⁵ Pastor, R., *op. cit.*

²⁶ Molénat, J.P., "Los mozárabes: un ejemplo de integración", en Cardaillac, L., Toledo siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia, Alianza, Madrid, 1992.

²⁷ Cardaillac, L., Toledo siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia, Alianza, Madrid, 1992.

los cristianos del norte por occidentalizar la ciudad y su campo, regiones que sin duda les parecerían aún demasiado árabes al igual que sus habitantes, la mayoría mozárabes.

Segunda Parte: el “Modo de Producción Tributario”, sus alcances y sus límites

Los usos errantes del “modo de producción asiático”

Retomando la anterior propuesta acerca de la importancia de relacionar las áreas estructurales y superestructurales para una mejor comprensión de los procesos históricos nos proponemos en este apartado analizar las características que presenta la organización de los pueblos musulmanes y de las comunidades que se encontraban bajo su dominio. Comenzaremos por desarrollar un análisis teórico general y dejaremos para un segundo momento la realidad de las áreas ibéricas.

El primer requerimiento que surge es definir qué modo de producción regía a las sociedades orientales.

Desde la época renacentista, la teoría política europea occidental se ocupó del estudio de las sociedades ubicadas al este del viejo continente. Este interés se centraba, básicamente, en la cercana Turquía que aparecía como un vasto imperio amenazante a las puertas de Europa. Surge entonces la idea de un contraste perdurable entre las realidades europeas y asiáticas, idea que formará el núcleo de una tradición que se remonta a pensadores como Nicolás Maquiavelo²⁸ y Jean Bodin²⁹ y que en muchos casos sigue operando hasta nuestros días³⁰. Estas teorías perduraron y fueron especialmente desarrolladas más tarde durante el período de la Ilustración, momento que coincidió con la expansión imperialista europea. La conjunción de ambos fenómenos hizo que las observaciones de los eruditos contemporáneos sobre Oriente fueran, en muchos casos, funcionales a las políticas imperiales. Por otra parte, el conjunto de conceptos con los cuales se intentaba “ordenar” a Oriente también sufrió una expansión geográfica, resultado de la cual la información que provenía de Turquía fue generalizada para otras sociedades asiáticas, en la mayoría de los casos, sin estudios empíricos que probaran la veracidad de esas teorías.

Entre los pensadores previos al marxismo que hicieron las contribuciones más significativas en esta sección de estudios pueden contarse, además de los dos ya mencionados, a C.L. de Secondat barón de Montesquieu³¹, François Bernier³², Adam Smith³³, G.W.F. Hegel³⁴, Richard

²⁸ Maquiavelo, N., El Príncipe, Alianza, Bs. As., 1992.

²⁹ Bodin, J., Les six livres de la République, París, 1578.

³⁰ Seguiremos el bosquejo histórico propuesto por Anderson, P., en El Estado Absolutista, Siglo XXI, México, 1979.

³¹ Montesquieu, C.L., El espíritu de las leyes, Planeta.

³² Bernier, F., Voyages I, Amsterdam, 1710.

³³ Smith, A., La riqueza de las naciones, Madrid, Aguilar, 1961.

³⁴ Hegel, G.W.F., The philosophy on history, Londres, 1978.

Jones³⁵, y John Stuart Mill³⁶. Muchos de ellos fueron luego una influencia substancial en los futuros escritos de Marx y Friedrich Engels³⁷.

Realizaremos aquí una breve exposición de los principales aportes de estos autores. En el caso de Montesquieu, su principal contribución fue la formulación de lo que se conoce como “despotismo oriental”. Tomando como principios de explicación elementos geográficos, e influenciado por Bodin y Bernier, heredó las ideas liminares de que los estados asiáticos se caracterizaban por la ausencia de propiedad privada estable y de nobleza hereditaria, así como por los ademanes arbitrarios y tiránicos de sus gobernantes. A este núcleo, Montesquieu añadió que las sociedades asiáticas carecían también de códigos legales debido a que en ellas la religión actuaba como un sustituto del derecho, y además eran sociedades históricamente inmóviles. El retrato de Oriente realizado por este autor fue, desde el momento de su publicación, un patrón al que sus sucesores se ajustaron y desarrollaron.

Entre los economistas, Smith fue el primero que pugnó por interpretar las diferencias entre Europa y Asia como originadas por dos tipos de organización económica distintas. Postuló una especial relación entre el carácter agrario de las sociedades orientales y la tarea de las obras de regadío y transporte, aduciendo que en esos países el estado era el propietario de toda la tierra, y por lo tanto, estaba interesado en la mejora pública de la agricultura.

Hacia el siglo XIX, desde el campo de la filosofía, Hegel retomó la mayor parte de las nociones de Montesquieu y coincidió con éste en términos generales. Pero uno de los estudiosos más prolíficos surgió nuevamente de la rama de los economistas. Nos referimos a los trabajos de Jones quien también intentó llegar a una comprensión más minuciosa de Oriente. Se interesó por el análisis del régimen de tenencia de la tierra en Asia y concluyó afirmando que allí los monarcas tenían en posesión un título exclusivo sobre la tierra, lo que derivaba en una universal dependencia del trono para conseguir los medios de vida. Esto último era a su vez el fundamento del despotismo en esta región del mundo.

Años más tarde, también las propuestas de Smith fueron retomadas. En la misma línea encontramos a Mill quien volvió a sostener la importancia del patrocinio por parte de los estados orientales de las obras públicas hidráulicas.

Todo este conjunto de principios contribuyeron a la formación de las concepciones de Marx y Engels sobre el tema. Las formulaciones referidas a las sociedades orientales por parte de los fundadores del marxismo se encuentran repartidas en varios escritos, y vale aclarar que no se trata

³⁵ Jones, R., An essay on the distribution of wealth and the sources of taxation, Londres, 1831.

³⁶ Mill, J.S., Principios de economía política, FCE, México, 1951.

³⁷ Marx, K. y Engels, F., Correspondencia, Bs. As., Cartago, 1957.

de teorizaciones de carácter completo ya que las realidades asiáticas no formaban parte de sus intereses inmediatos. Las mismas son traídas al estudio en tanto y en cuanto sirven para demostrar la incapacidad de las civilizaciones no europeas para evolucionar hacia el capitalismo. Este último punto debe ser tenido en cuenta a la hora de abordar estos trabajos fundacionales. Otro dato relevante, sin el cual no se llegan a comprender ciertas propuestas, es el hecho de que las fuentes empíricas a partir de las cuales Marx y Engels obtenían sus datos de las sociedades orientales eran en su mayoría informes coloniales, escritos que consultaban también la gran mayoría de los intelectuales del siglo XIX. El ejemplo más acabado de estas descripciones, no exentas de estereotipos, fue el informe de un funcionario colonial, de nombre Munro, del año 1806. Este artículo, que fue reeditado de manera múltiple en las décadas siguientes, presentaba datos que hacían referencia a la India de los mogoles, sociedad arrasada un siglo antes por el poder británico.

Hechas estas aclaraciones ingresaremos al estudio de los trabajos de Marx y Engels.

Las primeras referencias a las sociedades orientales aparecen en la correspondencia que ambos mantuvieron hacia el año 1853³⁸. En esta primera etapa de sus reflexiones Marx opinaba que la característica primordial del modo de producción asiático era la inexistencia de propiedad privada de la tierra. Años más tarde, en los escritos agrupados bajo el nombre de *Grundrisse*³⁹ amplió más sus observaciones. En esta obra advierte que el sistema asiático indicaría uno de los posibles caminos de evolución histórica desde el comunismo primitivo (los otros caminos serían los sistemas "antiguo", "germánico" y "eslavo"). Para Marx cada uno de ellos representaba una forma de división social del trabajo diferente, pudiéndoselos unir a su vez en dos categorías: los sistemas que resisten a la evolución y al cambio y los que la favorecen. Para ser fieles a Marx debemos recordar que su propuesta de una serie de modos de producción no debe entenderse como si representaran una sucesión cronológica, ni tampoco deben ser pensados cada uno como necesariamente evolucionando de su predecesor. Marx se refiere, por el contrario, a una evolución en sentido amplio donde estos sistemas sirven como modelos para estudiar la evolución de la propiedad privada⁴⁰.

Una de las características sobresalientes del sistema asiático, siguiendo las tesis de Marx, habría sido la existencia de comunidades autosuficientes bajo una aparente propiedad estatal absoluta. Estas comunidades se presentaban como resistentes a la desintegración y a eventuales evoluciones y cambios económicos. Un factor esencial para esto era la propiedad comunitaria o tribal, resultado de la combinación de manufactura y agricultura dentro de la misma comunidad, la

³⁸ Marx, K. y Engels, F., *Correspondencia... op cit.*

³⁹ Marx, K., *Formaciones económicas pre-capitalistas*, México, Siglo XXI, 1971.

⁴⁰ Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980.

cual de esta manera contendría todas las condiciones necesarias para su reproducción e impediría que el individuo se emancipase de la misma. La propiedad tribal o comunitaria podía aparecer oculta, ya sea bajo una supuesta ausencia de propiedad o, por el contrario, en la concentración de la misma en un vértice de poder. Lo más común habría sido que una unidad superior se presentase como la propietaria última de las tierras, mientras que las comunidades aparecían como las poseedoras hereditarias. Los individuos habrían poseído sus tierras en tanto eran miembros de la comunidad, por lo tanto su relación con el suelo estaba mediatizada por este requisito. Por lo demás, esta última cualidad habría impedido la pérdida de la tierra por parte del individuo, ya que como miembro de una unidad mayor éste no entraba en una relación libre con el suelo de manera de poder perder su nexo económico con la comunidad.

En los casos en que existía una unidad mayor que englobase a los grupos es posible que éstos le dedicasen parte de su excedente, una acción que habría sido vista como gastos de la entidad comunitaria mayor. Así, los costos de la guerra, y los gastos de rituales, obras de irrigación y comunicación se suponían realizados por el gobierno o la entidad superior. La parte de plus-trabajo necesaria para la realización de estas obras, y para el mantenimiento de aquellos que conforman la unidad superior, se haría efectivo por medio de tributos. En estos casos, las ciudades no estarían incorporadas plenamente a la economía y se habrían desarrollado en espacios favorables para el comercio exterior, o bien donde el gobernante y sus funcionarios pudieran intercambiar sus ingresos por trabajo.

Posteriormente, en El Capital, estas ideas fueron dejadas de lado para volver a reafirmar el tradicional axioma del monopolio estatal de la tierra⁴¹. Y para concluir, veinte años después Marx y Engels retornaron a la noción de la comunidad aldeana autosuficiente con propiedad agraria comunal.

Todas estas oscilaciones hacen imposible obtener un análisis sistemático del modo de producción asiático pero se pueden sintetizar las características propuestas para Oriente por parte de ambos pensadores de la siguiente manera: 1) ausencia de propiedad privada de la tierra; 2) existencia de grandes sistemas de regadío para la agricultura; 3) subsistencia de comunidades de aldea autárquicas, que combinaban trabajo de tipo artesanal, tareas de cultivo y propiedad comunal del suelo; 4) un evidente estancamiento de las ciudades, que se presentaban como rentistas y/o burocráticas; y 5) la dominación de un estado despótico acaparador del grueso del excedente, estado que además de ser el aparato de represión de la clase dominante también era su instrumento de explotación económica. Entre las aldeas que se reproducirían de manera autónoma y el estado que habría existido “por arriba” de ellas no se encontraría ninguna fuerza intermedia. El impacto del

estado sobre las aldeas habría sido externo y llevado a cabo por medio del tributo, sin que sus vicisitudes históricas afectasen a la comunidad rural. Esta sería la explicación del supuesto carácter cíclico de la historia política de Oriente: no contendría ningún desarrollo dinámico, lo que la habría llevado a un estado de inercia e inmutabilidad.

Perry Anderson⁴² ha estudiado las sucesivas instancias teóricas del concepto del modo de producción asiático en los escritos de Marx y ha observado una serie de imprecisiones importantes derivadas en su mayor parte de las fuentes a través de las cuales se acercaba a las realidades orientales. Como ya mencionamos, éstas eran en su mayoría informes de funcionarios coloniales británicos instalados en las colonias indias, informes que padecían tergiversaciones motivadas en gran parte por prejuicios orientalistas. Precisamente, en las regiones de la India de la cual provenían la mayoría de los apuntes no se observaba en el siglo XIX la presencia de comunidades de aldea libres y autónomas, sino más bien una sociedad rural fuertemente estratificada en castas y que padecían a tal punto la intervención del estado que la presión llegó a provocar rebeliones.

Por otra parte, si a nivel teórico se afirma que la presencia de un estado poderoso y centralizado es una de las características de las sociedades organizadas bajo el modo de producción asiático, debemos recordar que un estado de esa magnitud presupone una estratificación de clase desarrollada. Esto no coincidiría con el predominio de una sociedad aldeana comunal, realidad que implica una estructura social prácticamente pre-clasista o sin clases. Asimismo, la exigencia de obras públicas de regadío a cargo de un estado centralizado implicaría la intervención de éste en el proceso productivo, lo cual sería entonces inconciliable con la presencia de comunidades de aldea que gocen de una importante autonomía. Las pruebas históricas también se muestran contrarias a estas dos notas fundamentales para Marx y Engels. Mientras los dos consideraban que ambas cuestiones eran interdependientes, ya que las grandes obras de regadío hacían posible el monopolio de la tierra por el estado y a la vez suprimían el camino hacia la propiedad privada, las observaciones empíricas no confirman estas hipótesis. Al contrario, los dos términos fueron más bien opuestos: mientras en Turquía, Persia e India, donde no predominaba la propiedad privada de la tierra, no hubo tampoco obras públicas de regadío llevadas a cabo por el estado; en China, donde la propiedad de la tierra era privada, sí se realizaron importantes proyectos públicos.

Hasta aquí llegan las hipótesis marxistas sobre el tema que nos concierne. Más allá de las imprecisiones y de las limitadas indicaciones Marx nunca dejó de admitir la existencia del modo de producción asiático ni aceptó reclasificarlo como "feudal". No obstante, una importante cantidad de

⁴¹ Marx, K., *El Capital*, México, Siglo XXI, 1975-1981, (Volumen I).

⁴² Anderson, P., *op. cit.*

estudios posteriores, también de corte marxista, encontraron problemática a esta categoría y en sus investigaciones fue vaciada de contenido y reformulada drásticamente.

En las primeras décadas del siglo XX la lista de modos de producción de Marx sufrió una revisión que tuvo como resultado la eliminación del modo de producción asiático. Esto se llevó a cabo por medio de dos vías: admitiendo un mayor alcance del sistema antiguo o extendiendo el feudal. Como resultado, se obtuvieron modelos más simples y especialmente funcionales a interpretaciones históricas unilineales. Otra de las consecuencias fue la de alumbrar una categoría de feudalismo cada vez más amplia en tiempo y espacio. Estas apuestas tenían también sus motivos políticos. Como recuerda Eric Hobsbawm⁴³, hacia las décadas de 1920 y 1930 el miedo a exaltar el “excepcionalismo asiático” y a disuadir la oposición a la influencia del imperialismo occidental se conjugaron para abandonar la noción de modo de producción asiático.

Años más tarde, el concepto fue rehabilitado en los trabajos de los científicos sociales y, si bien no fue revisado teóricamente, sí sufrió una ampliación en su uso. Por una parte, se proyectó hacia atrás en la historia haciendo especial hincapié en la existencia de estados poderosos (Egipto y las primeras civilizaciones mesopotámicas); por otra parte, se amplió hasta cubrir aquellas primeras organizaciones estatales de formaciones sociales tribales en las cuales se subrayaba la supervivencia de relaciones de parentesco, propiedad rural comunal y aldeas unidas y autosuficientes (primeras civilizaciones americanas y conjuntos de tribus germanas). Siguiendo a Anderson⁴⁴, debemos acordar que este uso del término no llevó a ninguna resolución científica del problema. Muy por el contrario, se generó una mezcla supra- histórica de formaciones sociales, distantes tanto geográfica como temporalmente cayendo en el mismo error de quienes presumían la extensión universal del modo de producción feudal. Además, cuando se accede a clasificar civilizaciones tan diferentes bajo el manto de un mismo modo de producción, los cambios históricos necesariamente deberán deducirse de otras áreas que se presentarán como desconectadas del sistema global, lo cual no solo se contradice con la concepción marxista de la historia, sino que además presenta el peligro de caer en explicaciones que tomen al azar determinados elementos culturales o políticos separados completamente de su contexto para explicar las transformaciones. Estos ejercicios generan respuestas incompletas y fraccionadas, como ya advirtieron autores como Martin Bernal⁴⁵ y Samir Amin⁴⁶.

A partir de los años setenta aparecieron una serie de trabajos que proponen un nuevo ajuste en la definición de este sistema. De ahora en más las energías ya no se concentrarán en la tarea de

⁴³ Hobsbawm, E.- Marx K., Formaciones económicas pre- capitalistas, Siglo XXI, 1971, (Introducción, p. 58).

⁴⁴ Anderson, P., *op. cit.*

⁴⁵ Bernal, M., Atenea Negra. las raíces afroasiáticas de la civilización clásica, Barcelona, Crítica, 1993.

determinar la existencia o no de un modo de producción asiático o de un modo de producción feudal en una cierta área y en un momento específico, sino que se preferirá reagrupar a las sociedades pre- capitalistas en un único modo de producción denominado “tributario”. Los investigadores que sostienen esta propuesta consideran que la característica esencial que presentan estas sociedades es la apropiación del excedente extraído de los sectores dominados por medio del tributo. Este elemento sería el que dotaría de identidad al modo de producción tributario. La mayoría hace derivar sus conclusiones de una cita de El Capital en la cual Marx refiriéndose al modo de producción asiático supone que:

“...bajo todas la formas en que el trabajador directo es “poseedor” de los medios de producción y condiciones de trabajo necesarios para la producción de sus propios medios de subsistencia, la relación de propiedad tiene que manifestarse a la par como relación directa de dominio y de servidumbre y el productor directo, por consiguiente, como un hombre privado de libertad; carencia de libertad que puede ir desde la servidumbre de la gleba hasta el deber de abonar simplemente un tributo al señor. El productor directo se halla aquí, según el supuesto de que se parte, en posesión de sus propios medios de producción, de las condiciones objetivas de trabajo necesarias para la realización de su trabajo y para la creación de sus medios de subsistencia; efectúa su trabajo agrícola como la industria doméstico- rural con él relacionada, por su propia cuenta... En estas condiciones, sólo la coacción extraeconómica, cualquiera que sea la forma que revista, puede arrancar a estos productores el trabajo sobrante para el terrateniente nominal”⁴⁷

Algunos de los autores más representativos de esta línea que estudiaremos a continuación serán Amin⁴⁸, Eric R. Wolf⁴⁹, John Haldon⁵⁰ y Halil Berktaý⁵¹.

Alcances y límites del modo de producción tributario

Amin ha hecho una de las principales contribuciones en este aspecto al ser uno de los primeros en defender el uso del concepto de modo de producción tributario. Sus propuestas se inscriben en una crítica general al férreo “eurocentrismo” que, a su modo de ver, impregna los

⁴⁶ Amin, S., El Eurocentrismo. Crítica de una ideología, Siglo XXI, México, 1989.

⁴⁷ Marx, K., El Capital, FCE, 1972, (Volumen III, p. 732).

⁴⁸ Amin, S., *op. cit.*

⁴⁹ Wolf, E.R., Europa y la gente sin historia, México, FCE, 1987.

⁵⁰ Haldon, J., ““El modo de producción tributario: concepto, alcance y explicación”, en *Hispania*, LVIII/3, Nro. 200, 1998. “La estructura de las relaciones de producción tributarias: estado y sociedad en Bizancio y el Islam primitivo”, en *Hispania*, LVIII/3, Nro. 200, 1998 y “Byzantium and early Islam: a comparative analysis of two medieval tributary social formations”, en *Annales de Historia Antigua y Medieval*, Nro. 36, (en prensa).

⁵¹ Berktaý, H., “The feudalism debate: the turkish end- is ‘Tax- vs.- rent’ necessarily the product and sign of a modal difference?”, en *The Journal of Peasant Studies*, XIV, 1987.

trabajos de los científicos sociales en Occidente, sean éstos marxistas o no. Por eurocentrismo, Amin entiende una ideología dominante en los estudios sociales cuyas raíces deben buscarse en la época del Renacimiento europeo. Esta ideología no solamente se verifica en escritos académicos sino también en una amplia gama de actitudes corrientes que determinan una cierta conceptualización de las realidades occidentales y orientales. En este sentido, su estudio es paralelo al de los críticos de la corriente orientalista, y ambos términos parecerían ser usados en muchos casos como sinónimos. Podría admitirse que una de las diferencias en cuanto al empleo del concepto de eurocentrismo, tal como Amin lo hace, es su preferente referencia al área económica, si bien esto conlleva también alusiones a cuestiones políticas y culturales.

Lo que Amin no termina de definir claramente es si el eurocentrismo es una teoría de la historia universal o simplemente una suma de prejuicios deformantes que pueden rastrearse en la mayoría de los análisis sociales. Pero, dejando de lado este aspecto, asoman para el autor una serie de características determinantes que toda visión eurocentrista presenta. A manera de resumen, podría decirse que el elemento más importante es su antiuniversalismo, ya que niega la posibilidad de que existan leyes generales en la evolución de las sociedades humanas y, como consecuencia de esto, hace especial hincapié en la trayectoria europea. El método que se sigue para llegar a estas conclusiones sería el siguiente: se toman elementos al azar de las culturas de diferentes sociedades humanas para ser analizados, y a partir de estos elementos se infieren conclusiones totalizantes. Este procedimiento es idéntico al modo de proceder de los orientalistas que también prefieren estudiar elementos culturales sin relacionarlos con los aspectos materiales de la sociedad y sin preguntarse si el detalle elegido como eje del análisis es causa o consecuencia del estadio y evolución de un determinado pueblo.

De esta manera, se construyen historias míticas para sociedades también construidas según los intereses del momento y catalogadas arbitrariamente como "occidentales" u "orientales". Cada una tendría particularidades únicas desde sus orígenes, y estarían separadas convenientemente a través de una frontera moderna norte- sur que de manera imaginaria es trasladada al pasado. La Europa moderna sería resultado de una evolución que habrían tenido como etapas históricas a las sociedades griega, romana, cristiana- feudal y finalmente capitalista. El eurocentrismo logra de este modo no solo disociar a Grecia y al cristianismo de sus raíces orientales, sino proponer que la misma historia de Europa la llevaba naturalmente hacia el capitalismo, sistema que no pudo desarrollarse en otras sociedades (orientales) debido a sus características culturales, y cuya única salida consiste en intentar una imitación fiel de la evolución occidental.

A manera de solución, Amin propone detectar en los estudios las tendencias eurocentristas y atacar las teorías que pretenden atribuir a la historia europea una especificidad con respecto al

resto de las sociedades humanas. Su punto central es que todas las sociedades precapitalistas que abarcan el período medieval se inscribieron en el modo de producción tributario que generó formas más acabadas y otras periféricas de acuerdo al desarrollo de su superestructura. Esta última característica habría derivado en evoluciones divergentes: mientras en las periferias menos desarrolladas, de las que Europa feudal era un ejemplo, las estructuras fueron más flexibles al desarrollo capitalista, en los centros, donde la adecuación de la superestructura al desarrollo de las fuerzas productivas fue mayor, la transformación fue más difícil.

Antes de adentrarnos en el análisis del modo de producción tributario, realizaremos algunas evaluaciones de lo propuesto hasta aquí por el autor. Amin considera que las evoluciones divergentes de las sociedades orientales con respecto a Europa serían consecuencia de las evoluciones particulares que sufrieron a nivel super-estructural, en especial en lo referente a sus ideologías dominantes. En las sociedades tributarias, el aspecto político ideológico habría jugado un papel trascendental en la reproducción de un poder que se manifestaba de manera transparente y extra económico. Las sociedades tributarias tuvieron como base de su ideología dominante a la religión, ya sea cristiana o islámica. Éstas compartían una aspiración metafísica que las llevaba a privilegiar como objetivo central la búsqueda de la verdad absoluta. Sin embargo, mientras la escolástica islámica medieval, ideología propia de una formación social tributaria acabada y central, logró llegar a una formulación altamente refinada y de una gran coherencia interna, por el contrario, la metafísica de la Europa cristiana no alcanzó semejante estadio. Según Amin, habría sido justamente esta característica la que hizo a la periferia europea más flexible a los cambios y abierta a la futura evolución capitalista. Si bien la discusión acerca del paso hacia el capitalismo no entra dentro de nuestro análisis, es un aspecto de especial relevancia para el sostenimiento de la tesis de la existencia de un modo de producción tributario general para todas las sociedades pre-capitalistas. Realizaremos por el momento la siguiente advertencia: al tomar en cuenta los aspectos culturales para explicar el avance de determinadas sociedades y la inmovilidad de otras, Amin cae precisamente en aquel tipo de análisis que pretende rebatir. La elección de elementos del área cultural, política e ideológica sin relacionarlos con la totalidad de la vida social genera exámenes parciales. Por otra parte, se tiende a incurrir en una postura muy común, ya denunciada por Bernal⁵², que considera que las sociedades orientales alcanzaron su cenit cultural en las etapas antiguas y medieval (dependiendo de qué sociedad se esté observando) para más tarde caer en un anquilosamiento que las habría llevado a sucumbir bajo el avance europeo. En este tipo de juicios

⁵² Bernal, M., *op. cit.*, (Capítulo 5 “La lingüística romántica: ascenso de la India y caída de Egipto, 1740-1880”, p. 224).

vuelven a aparecer argumentos muy cercanos al orientalismo a la hora de analizar una sociedad a la que se prefiere observar como detenida en el tiempo, en vez de reintegrarla al devenir histórico.

Volviendo al propuesto modo de producción tributario como modo general de las sociedades de clases pre-capitalistas, el mismo se habría presentado con las siguientes particularidades: un desarrollo avanzado de las fuerzas productivas, la existencia de una agricultura sedentaria capaz de producir un excedente que habilitó la supervivencia y desarrollo de actividades no agrícolas, la presencia de una división de clases sociales fundamentada en esa base económica, y un Estado que superó la organización de tipo aldeano. Según Amin, este estadio pudo presentarse en una variedad de formas, pero todas las posibles formaciones sociales⁵³ existentes tuvieron como común denominador a la extracción del excedente regida por la dominación de la superestructura, y la práctica de la economía bajo la ley del valor de uso.

Dentro de este esquema general, se pueden diferenciar formaciones sociales centrales y periféricas. Las primeras serían aquellas donde, como ya se anticipó, la formación estatal y su expresión ideológica lograron un grado de desarrollo acabado, ejemplo de esto sería el imperio islámico medieval, entre otras formaciones sociales. Por periferias se entienden aquellas sociedades en las cuales el desarrollo de una entidad estatal no tuvo éxito y el poder se presentaba fragmentado, la Europa feudal sería testimonio de esta evolución. Siguiendo al autor, habría sido precisamente este carácter inacabado lo que habría permitido una mayor flexibilidad en el camino hacia la transformación capitalista. En esto consiste la "teoría del desarrollo desigual" propuesta por Amin. El capitalismo no habría sido un sistema que sólo podría haber surgido del área europea, sino que todas las formaciones tributarias podrían haberlo desarrollado. Al ser Europa, gracias a su carácter periférico e inacabado, la primera en generarlo, logró al poco tiempo frenar los desarrollos del mismo en otras regiones. De esta manera, se intenta a refutar las teorías marxistas tradicionales que proponen la existencia de un modo de producción asiático exclusivo de las realidades orientales, así como también las hipótesis de las dos vías : una vía europea abierta hacia el capitalismo y una asiática bloqueada. Según Amin, es éste un error muy común en el cual suelen caer los pensadores marxistas quienes también se equivocan, a su modo de ver, al intentar definir un modo de producción tomando en cuenta la situación del productor, ya sea esclavo, siervo, o trabajador asalariado. Para el autor, lo más frecuente habría sido la existencia de un pequeño productor campesino que no era ni totalmente libre ni estaba totalmente sometido a la propiedad de la

⁵³ Amin propone que el concepto de "modo de producción" debe ser entendido sólo como una herramienta que permite ordenar los elementos a ser analizados. Recuerda que, como todo modelo, el modo de producción no puede ser encontrado de manera pura en la realidad. En ésta, es más frecuente la presencia de varios elementos pertenecientes a diferentes modos de producción. Para evitar el uso inadecuado de esta categoría,

comunidad, sino que era presa de la exigencia tributaria. De igual manera, propone que la propiedad del suelo en su forma tributaria sea estudiada entendiéndola a la misma como un mecanismo de control social, dejando de lado sus formas jurídicas e ideológicas.

Siguiendo los pasos de Amin, también Wolf aboga por el empleo de la categoría de modo de producción tributario. Para este autor las categorías de modo de producción asiático y modo de producción feudal tienen una base en común que anula la posibilidad de que sus diferencias sean cualitativas. La base en común o la característica que comparan es el ejercicio de la presión extra-económica que una clase de no productores ejerce sobre la de productores directos en pos de arrancar a estos últimos el plus-producto de su trabajo. Para Wolf esto es suficiente para calificar a las sociedades que presentaban estas características bajo el modo de producción tributario. De esto se desprende que las diferencias políticas que pueden observarse entre áreas bajo el dominio de estados centralizados y otras donde el poder político se repartía entre señores locales sin que se lograra la concentración de poder en un vértice serían meras oscilaciones en la distribución de poder. La tesis central de Wolf, que debemos retener aquí, es que estas oscilaciones, así como las diferentes maneras en que el tributo era apropiado, no habrían supuesto diferencias cualitativas que puedan llevarnos a pensar en dos modos de producción distintos. Del mismo modo que Amin, Wolf acusa la supuesta carga ideológica detrás del uso de los conceptos de modos de producción feudal y asiático. Para el autor la utilización errónea del primero lleva a transformar un período de la historia de Europa en un caso tipo a partir del cual se miden otros fenómenos más o menos parecidos. Por su parte, el modo de producción asiático lleva a una interpretación estática de la historia de Asia⁵⁴.

En el caso de Haldon, la preferencia del bizantinista británico por el modo de producción tributario se relaciona con la tradición de estudios históricos ingleses de corte sociológico. En este tipo de trabajos se da preeminencia a aquellos elementos comunes entre diferentes grupos humanos, dejando de lado las posibles divergencias entre los mismos. Haldon realiza la misma denuncia que ya presentaron Amin y Wolf: la pretensión de asignar a Europa la categoría de modo de producción feudal encierra el secreto objetivo de diferenciar a esta región del resto del mundo y otorgarle una preeminencia en lo que respecta a la evolución capitalista. Es por eso que se pretendería separar a la Europa feudal de otras formaciones pre-capitalistas.

Haldon considera que el término "feudal" suele tener significados diferentes y que su uso lleva a confusiones. A veces se lo usa de manera no materialista y se pretende describir con él una determinada ordenación de relaciones jurídico-institucionales. Pero también es frecuente

propone la noción de "formaciones sociales". Por las mismas se entienden las realidades verdaderamente existentes de los diversos grupos humanos, en *El Eurocentrismo... op cit.*, (p.157).

⁵⁴ Wolf, E.R., *op. cit.*, (Primera Parte, Capítulo III "Modos de producción", p. 107).

encontrarlo aplicado a un modo de producción. Además puede ser usado para definir determinadas formaciones sociales, a las que más tarde a su vez se identifica con un modo de producción preciso. Según Haldon, las relaciones de producción fundamentales que sostienen las formas políticas feudales fueron comunes a una amplia gama de formaciones sociales del mundo pre- capitalista, por lo cual sería conveniente clasificarlas como sociedades basadas en el modo de producción tributario. Comparte con Amin la reserva en lo que concierne a la utilización del concepto de modo de producción sólo como un modelo abstracto que, si bien puede ser de utilidad a la hora del análisis, no debe ser confundido con las formaciones sociales que son las realidades históricas verdaderamente existentes. Un modo de producción sería el resultado de una combinación entre fuerzas productivas (entendiéndose por las mismas los medios de producción y niveles técnicos o métodos de producción) y relaciones de producción (con lo cual se hace referencia al modo en que los medios de producción son controlados, por quién, así como a las formas en que se asocian los productores directos con los medios de producción y con su propia fuerza de trabajo). El siguiente paso de Haldon es formular la existencia de un modo de producción tributario para todas las sociedades de clases pre- capitalistas. Se considera que, tanto en el modo tributario como en el modo de producción feudal, el proceso de apropiación del excedente, así como la relación entre productores y medios de producción, son las mismas. La diferencia entre ambos se situaría entonces en las formas institucionales. El modo de producción feudal se presenta como una variante particular de las relaciones de producción tributarias; si Amin las consideraba una versión periférica de las mismas, Haldon prefiere hablar del feudalismo como un producto matizado del modo de producción tributario.

Las diferencias en las formas institucionales que pudieron adoptar las diversas sociedades durante el período medieval sólo habrían afectado la tasa de explotación del campesino, pero no la naturaleza del modo de apropiación. Para Haldon, el modo de producción tributario se caracterizaría por: la extracción de renta bajo cualquier forma organizativa o institucional que presente, sea impuesto, renta o tributo; la extracción del tributo como forma general de explotación del campesinado autárquico pre- capitalista, explotación que se da por medios extra- económicos sin atender al status jurídico de los mismos; y la importancia de la comunidad y de las relaciones de parentesco con respecto a la organización de la producción y la distribución del excedente. Así como cada formación social desarrolla sus propias prácticas institucionales e ideológicas particulares, habrían sido asimismo los contextos específicos a cada una de ellas y las coyunturas por las que atravesaron las que generaron transformaciones en los modos de producción. Se repite nuevamente el esquema planteado por Amin: al declarar que la dinámica de un determinado modo de producción es común a todas las formaciones sociales en las cuales éste domina, y proponer que

son las coyunturas las que abren el camino a las diferentes evoluciones, Haldon intenta impugnar las teorías que proponen la especificidad del desarrollo europeo.

El artículo de Berkta⁵⁵, que se construye a partir de la revisión de un trabajo de Chris Wickham⁵⁶, expresa igualmente sus reservas ante el concepto de modo de producción asiático y las diferencias entre sociedades europeas y orientales que derivan del mismo. El trabajo de Berkta es un interesante contrapunto respecto del juicio de Wickham, y también termina respaldando la clasificación de las sociedades pre- capitalistas en solo un modo de producción que, según él, debería ser definido sin caer en características meramente institucionales o político- ideológicas. Para esto toma la categoría de modo de producción feudal como punto de partida para sus propuestas teóricas. Berkta considera que los momentos históricos no pueden ser reducidos a meros movimientos teóricos de un determinado modo de producción. Esto, según el autor, sería incurrir en un error típico de posturas esencialistas y eurocéntricas que terminan explicando por medio de ese razonamiento el retraso oriental y el avance europeo. Para Berkta, también es cometer un economicismo grosero el pensar que el movimiento de una comunidad es el fiel reflejo del potencial dinámico de su modo de producción dominante ya que estaríamos pasando la rica heterogeneidad de una sociedad concreta al plano abstracto de un modo de producción. Pero también se pronuncia en contra de quienes pretenden explicar esta multiplicidad aceptando la proliferación de modos de producción que den cuenta de cada caso en particular. Más allá de estas advertencias teóricas, su definición del feudalismo seguirá las líneas planteadas por Rodney Hilton⁵⁷, Barry Hindess y P.Q. Hirst⁵⁸ y Amin⁵⁹. Para Berkta, las sociedades feudales se habrían caracterizado por presentar una serie de rasgos que habrían funcionado como el *determinante primario*, a saber: una aristocracia recolectora de rentas que explotaba económicamente a una clase campesina que era la productora directa en posesión y control del proceso productivo. Esta última se encontraba atada a la tierra y sufría la coacción extra- económica de la aristocracia. Esta estructura de clases se correspondía con un determinado nivel de las fuerzas productivas, que en este caso presentaba tierras cultivadas y basadas en energía orgánica, y herramientas suficientes para generar un plus- producto que sustentaba no solo a la familia campesina. El autor aclara, siguiendo una de sus propuestas teóricas ya mencionadas, que cada sociedad en particular no puede

⁵⁵ Berkta, H., *op. cit.*

⁵⁶ Wickham, C., "The Uniqueness of the East", en Byres T.J. y Mukhia H. (eds.), *Feudalism and Non-European Societies*, Londres, 1985.

⁵⁷ Hilton, R.H. (ed.), *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, Crítica, 1977, "A crisis of feudalism", en *Past and Present*, N° 80, 1978, "Feudalism in Europe: problems for historical materialists", en *New Left Review*, N° 147, 1984.

⁵⁸ Hindess, B. y Hirst, P.Q., *Los modos de producción precapitalistas*, 1975.

⁵⁹ Amin, S., *Sobre el desarrollo desigual... op. cit.*

ser solamente el modo de producción feudal, sino que debe recordarse que hay también una superestructura, así como también elementos remanentes de su pasado sobre el cual la nueva realidad se constituye.

En muchos estudios se suele establecer como diferencia esencial entre las sociedades orientales y occidentales la falta de estructura estatal que para muchos presentaba Occidente y la fuerte presencia que el estado tuvo, por el contrario, en Oriente. Ésto deriva en la creencia de que falta de estado equivale a feudalismo. Berktaý considera a este razonamiento una falacia. Para él, la tensión entre un centro distribuidor de feudos y los tenedores de los mismos es una contradicción interna al feudalismo, no una muestra de la incompatibilidad entre feudalismo y elementos no-feudales. Por otra parte, la distribución de tierras en las sociedades occidentales y orientales habría sido, según Berktaý, un elemento idéntico. La *pronoia* bizantina, el *feudo* europeo-occidental, la *katia* islámica, el *iqta* selyúcida y el *timar* otomano fueron para él tipos de concesiones de tierras que no presentaron diferencias cualitativas. Según el autor, todas estas prácticas habrían podido potencialmente avanzar hacia la autonomización de aquellos individuos que ostentaban los títulos concedidos y así generar una privatización, en especial en territorios alejados del poder central. Lo que sucedió en cada caso habría sido el resultado de las especificidades históricas de cada sociedad, o también de sus *determinantes secundarios*. Berktaý propone que, dado un estrato fundamental de economía campesina, las relaciones de poder de la clase dominante son producto de las circunstancias históricas, y las diferencias entre sociedades son diferencias en el grado de poder de su clase dominante más que del tipo de poder. Para demostrar que una determinada manifestación política estatal es un indicio de un modo de producción no feudal sería necesario asimismo probar que el modo de producción no feudal existe también a nivel económico y que ese poder estatal deriva y descansa como la superestructura de ese.

Es en este último punto cuando descarga sus críticas a los trabajos de Wickham y Anderson. Si bien Wickham critica a Anderson por la inclusión que éste hace de elementos de la superestructura a la hora de definir un modo de producción particular, según Berktaý, Wickham termina deslizándose hacia el mismo razonamiento. Para Berktaý, Wickham cree ver a la renta y al tributo como elementos definidos legalmente en un momento y lugar dados, más específicamente como dos formas diferentes de extracción del plus-producto, lo cual lleva a considerarlos como exponentes de dos modos de producción diferentes. Wickham sostiene la existencia de los modos de producción feudal y tributario, ambos basados en el mismo nivel de fuerzas productivas. Estos dos modos de producción pre-capitalistas habrían coexistido manteniendo una relación conflictiva caracterizada por el dominio oscilante de uno u otro. En Europa habríamos tenido el dominio del modo de producción feudal, mientras que en Oriente habría imperado el modo de producción

tributario. Para Bertay, el error de esta propuesta es tomar los términos de renta y tributo con una perspectiva legal que lleva a pensar en la existencia de dos modos de producción distintos. Esto es hacer ingresar al análisis las características políticas de cada sociedad, tal como proponen Anderson⁶⁰ y Etienne Balibar⁶¹, entre otros.

Hemos presentado hasta aquí a algunos de los autores más reconocidos que defienden el uso del concepto de modo de producción tributario como único modo de producción general de las sociedades pre-capitalistas, más allá de sus diferencias políticas y culturales y de sus desarrollos históricos divergentes. La mayor parte de quienes defienden esta postura concuerdan además en reservar al término de modo de producción feudal sólo un valor político, para definir el tipo de organización legal que cobró forma en Europa occidental durante la Edad Media. El feudalismo no tendría entonces valor económico, ya que las relaciones de producción y el nivel alcanzado por las fuerzas productivas serían en esta región equivalentes al de otras sociedades tanto occidentales como orientales, por lo que las diferencias sólo se presentarían en el área política. Retomando las propuestas de estos autores ya hicimos notar, especialmente en los trabajos de Amin, Wolf y Haldon, que este planteamiento teórico suele estar acompañado de la acusación de eurocentrismo para aquellos que sugieren la existencia de características estructurales específicas en la historia europea occidental, rasgos que le habrían permitido la evolución hacia el capitalismo, mientras que la ausencia de las mismas lo habría bloqueado en Oriente. Pero frente a esta acusación podríamos igualmente preguntarnos cuál es la agenda oculta detrás del interés por homogeneizar a las sociedades pre-capitalistas en un único modo de producción. Este ejercicio no solamente supone la mezcla de formaciones sociales que presentan amplias diferencias sino que tampoco observa que la historia pre-capitalista abarca un lapso temporal más que amplio que no puede ser sintetizado en un modelo teórico rígido. Por otra parte, se intenta asimismo simplificar a la Edad Media como si ésta no presentara cambios de importancia cualitativa a lo largo de los siglos y como si las sociedades orientales y occidentales compartieran necesariamente una misma organización sólo por encontrarse en un mismo marco temporal.

No creemos que la simplificación extrema de la historia humana de cualquier período por medio de la substracción al análisis de determinadas características, estructurales o

⁶⁰ Anderson, P., *op. cit.*

⁶¹ Balibar, E. y Althusser, L., Para leer El Capital, Siglo XXI, México. Balibar propone que un modo de producción no es algo que exista solamente a nivel económico, por el contrario, aboga que esta noción es una combinación de los niveles económico, político e ideológico. Para Bertay, esta definición presenta el riesgo de llevarnos a una multiplicidad de modos de producción, ya que se tomarían para definirlos las particularidades superestructurales de cada sociedad por más que sus relaciones de producción y el nivel de sus fuerzas productivas sean equivalentes. Esto tampoco permitiría actuar a la superestructura de manera

superestructurales, sea la solución para contrarrestar análisis de corte eurocéntrico. La acusación de eurocentrismo a los historiadores que pretenden demostrar la especificidad de la historia europea parece un tanto ligera y sin suficientes argumentos, demás esta decir que no todos aquellos que aún sostienen la necesidad de establecer una diferencia entre las historias de Oriente y Occidente sean eurocéntricos. De hecho, los mismos argumentos de los defensores de la universalidad del modo de producción tributario contienen el riesgo de caer en visiones parciales y teñidas de la misma ideología que pretenden enterrar. Al suponer que los cambios que presentan los cursos históricos de las formaciones sociales se deben a un conjunto de factores que tienen que ver con las áreas políticas y culturales, se acercan a las tradicionales explicaciones que suponen que la historia se resume en la historia del estado solamente. Esto además es contradictorio con una de sus ideas que plantea que la forma que la superestructura política toma en cada sociedad sería sólo una posible manera en que se expresa la estructura económica, sin posibilidades que la primera influya en la segunda. Por otra parte, retomando la tesis de Bernal, estos trabajos suelen terminar buscando las causas de los diferentes tipos de desarrollo histórico en aspectos culturales, con lo que el peligro de incidir en deducciones eurocentristas y orientalistas no sólo no se reduce sino que, por el contrario, se acrecienta. Nos parece, además, que este tipo de análisis reservan la capacidad de movimiento sólo al área política, mientras que las bases socioeconómicas parecen permanecer inmóviles. La historia se caracteriza por su continuo movimiento, y más allá de la urgencia que en diferentes etapas presente, ello no sólo se testimonia en los cambios políticos sino en el conjunto de la organización social. Si la base o estructura forma parte de nuestro objeto de estudio debemos intentar analizarla sin olvidar que hace referencia a un proceso histórico, no a un componente estático.

Esto no quiere decir tampoco que la solución sea volver a adoptar de manera acrítica el concepto de modo de producción asiático. Anderson advierte que generalmente se lo emplea como una categoría residual donde se ubica a las sociedades no europeas sin establecer demasiadas distinciones entre las mismas. Así como anteriormente rechazamos la simplificación que se suele hacer en el aspecto temporal de la historia, no debemos olvidar que también suele caerse en simplificaciones espaciales, una de las más comunes es reducir la variedad de las formaciones sociales que presenta un continente tan vasto como Asia⁶².

autónoma sobre la economía (y viceversa), lo cual para Berkta y es una herramienta indispensable para evitar caer en determinismos económicos.

⁶² En esta orientación, Anderson también se presenta como un fuerte crítico del concepto de modo de producción asiático al que considera que debería abandonarse. Anderson sostiene que no puede ceñirse la historia de Asia a una categoría que él ve como residual, elaborada con los sobrantes de los conceptos que rigen para la historia europea, ver Anderson, P., *op. cit.*, (Segunda Parte, Conclusiones- B "El modo de producción asiático", p. 568).

Las propuestas de este último autor acerca de la influencia de la superestructura política en el desarrollo económico fueron una de las críticas más fuertes a la propuesta del modo de producción tributario.

A partir de este punto estudiaremos a otros historiadores que tampoco concuerdan con la universalidad de este modo de producción. La mayoría presenta interesantes análisis en los cuales se hace ingresar tanto las características específicas de cada sociedad y las evoluciones de las mismas, como también los determinantes históricos concretos de cada caso.

En esto último hacen hincapié los escritos de Carlos Astarita⁶³. El autor comienza por advertir una dualidad en el trabajo de Haldon: mientras que al analizar formaciones sociales usa los conceptos propios del marxismo, se aleja de ellos al construir un modelo abstracto tomando rasgos de diferentes sociedades, camino que lo acerca a los modelos típico-ideales weberianos. De aquí deriva que su conceptualización del feudalismo, siguiendo la misma línea de Amin, se limite a pensarlo sólo como una forma política particular característica de la Europa occidental durante el medioevo. Esto, siguiendo a Astarita, es equivalente a establecer una dualidad entre el feudalismo como régimen político y el señorío entendido como la relación económica, teoría que tuvo vigencia hasta aproximadamente mediados de 1970. Esta hipótesis se sostenía considerando que la organización política era una circunstancia sin poder suficiente para actuar sobre el régimen señorial. Una vez realizada esta primera aclaración, el siguiente paso dado por Astarita será considerar los determinantes históricos de las sociedades occidentales en su paso hacia la Edad Media para demostrar que ciertos caracteres presentes sólo en la sociedad europea fueron determinantes para el tipo de organización política y económica que derivó en el feudalismo.

Para comenzar, concentra su mirada entre los siglos V y fines del VII, en Europa, para observar las condiciones históricas que darán lugar al período medieval. En este momento la región atravesaba una profunda crisis. Signos de la misma eran el agotamiento del fisco, la degradación de todo el sistema en general, la acefalía política (especialmente a nivel fiscal), y el empobrecimiento de la clase de poder. Esta situación habría sido favorable para que los funcionarios se apropiasen de fracciones cada vez más importantes de los tributos estatales. Se sumaba, además, la capacidad que tuvieron estos individuos para, más adelante, tener en sus manos el manejo de la justicia condal en determinados distritos. Ante la situación crítica y la incapacidad de centralización, esta justicia se habría ido transformando en un mecanismo que sustentaba la acumulación privada en manos de los nuevos magnates. Astarita considera que la Edad Media europea contiene una serie de rasgos que

⁶³ Astarita, C., "La discutida universalidad del sistema tributario", en *Studia historica. Historia Medieval*, Salamanca, y "El factor político en los modos de producción feudal y tributario. Génesis y estructura en perspectiva comparada" en *Annales de Historia Antigua y Medieval*, Nro. 36 (en prensa).

fueron clave para su especial desarrollo. Una de estas originalidades era la *inmunidad*. Por la institución de la inmunidad se comprende la facultad de la que gozaba un magnate para el ejercicio de la justicia sin sufrir la intervención del monarca. Desde el siglo X los primeros poseían esta facultad como un atributo personal, no como un elemento derivado de su función. Esto tenía dos consecuencias: por un parte se reducía drásticamente la autoridad del rey, que pasaba a ser un *primus inter pares* y se negaba el estado; y por otra parte, la prerrogativa para ejercer la administración derivaba en la acumulación de tierras incorporadas al patrimonio del señor que hacía pagar con la pérdida de las mismas a aquellos condenados por algún delito. La capacidad de mandar también daba derecho a imponer rentas en especie y en trabajo, y terminó transformándose en una cualidad que se transfería por herencia.

Una segunda condición presente en Europa occidental durante este período tiene que ver con su singular estructura familiar, caracterizada por el predominio de la familia nuclear. Los lazos en el interior de la misma y la organización que presentaba se caracterizaban por el fuerte agnatismo, la institución de la primogenitura a la hora de dividir los bienes en herencia, y el principio exogámico en su organización parental. Este tipo de parentesco habilitó el juego de prácticas políticas especiales. Para comenzar, el principio de exogamia permitió la concreción de alianzas que conferían al jefe de la casa la posibilidad de establecer lazos por fuera de la misma, contrarrestando el poder subordinante del clan. Por otra parte, las posesiones territoriales pasaban a ser heredadas por los descendientes del señor con lo cual el poder central ya no controlaba a las mismas ni éstas tenían su origen en él. La transformación de estas tierras en soberanías privadas fue una de las características más sobresalientes del feudalismo, y muchos autores ven en la misma el testimonio clave para ubicar su surgimiento⁶⁴. Con respecto a estas propiedades, Astarita advierte la diferencia que presentaban si se las compara con el tipo de tenencias existentes en las sociedades orientales. Tanto la *pronoia* bizantina como la *iqta* islámica no jugaron un papel determinante en la estructura económica de sus respectivas formaciones sociales.

Pero éstas no son las únicas diferencias de peso entre las realidades orientales y occidentales. Retomando la cuestión de la organización parental, se ven profundas desigualdades entre ambos mundos, disimilitudes de peso para el funcionamiento estructural.

⁶⁴ Entre los mismos debemos mencionar a Duby, G., *La société aux Xie et XIIe siècles*; Bonassie, P., *Cataluña mil años atrás (siglos X al XI)*, Barcelona, 1988; Pastor Díaz de Garayo, E., *Castilla en el tránsito de la Antigüedad al feudalismo. Poblamiento, poder político y estructura social del Arlanza al Duero (siglos VII-XII)*, Junta de Castilla y León, 1996; Wickham, C., *L'Italia nel primo medioevo. Potree centrale e società locale*, Milano, 1983; Moreta Velayos, S., *El monasterio de San Pedro de Cerdeña. Historia de un dominio monástico castellano (902- 1338)*, Salamanca, 1971; Poly, J.P. y Bournazel, E., *El cambio feudal (siglos XI-XII)*, Barcelona, 1983.

Uno de los escritos más importantes y clarificadores en este sentido es el estudio de corte antropológico que Guichard⁶⁵ realizó sobre las sociedades musulmanas que habitaron Al- Andalus. Guichard también supone una especial organización familiar para Europa occidental hacia el siglo IX. Esta habría presentado una fragmentación que habría llevado a la desaparición de los clanes familiares y al predominio de la pareja conyugal y la familia nuclear. En este proceso se habrían mezclado elementos propios de las sociedades germánicas así como otros provenientes del cristianismo. Más allá de sus orígenes, lo que encontramos es una organización funcional a la transmisión de generación en generación de títulos nobiliarios y señoríos. Uno de los rasgos más importantes fue la bilateralidad de las parentelas. Esto quiere decir que se le prestaba casi igual atención a la ascendencia y descendencia paterna (agnados) como a la materna (cognados), incluso esta última línea era proveedora de nobleza. Existía asimismo una importante red de intercambios matrimoniales generadores a su vez de alianzas y fortunas, ya que las hijas mujeres no eran excluidas absolutamente de la herencia, aspectos también rescatados por Georges Duby⁶⁶. No solamente las riquezas y las mujeres podían ser intercambiados sino que este juego generaba además el intercambio de nobleza y honor. Esto hablaba de una sociedad en la cual la endogamia era muy poco común y donde por el contrario reinaba el principio exogámico a la hora de planear las uniones matrimoniales.

Una vez establecido este cuadro para el mundo europeo occidental debemos preguntarnos qué panorama encontramos al asomarnos a las formaciones sociales orientales, ya sea que éstas se ubiquen en medio Oriente u ocupen territorios en Occidente como en el caso de Al- Andalus. Justamente es aquí donde se ubica el foco de atención de Guichard. El objetivo de su vasto trabajo es profundizar en el conocimiento de las estructuras sociales primitivas de la España islámica, estableciendo como marco temporal los siglos que van desde la conquista en el siglo VIII hasta la primera mitad del X, marco que se ajusta a las fechas que presentan la mayor parte de las fuentes a

⁶⁵ Guichard, P., Al- Andalus. Estructura antropológica ... op cit.

⁶⁶ Mediante un análisis de documentos y genealogías, tanto las propiamente realizadas en la Edad Media como otras reconstruidas por los historiadores contemporáneos, Duby llega a una serie de conclusiones. En primer lugar establece un cambio en la organización parental hacia el siglo XII. A partir de este momento la alta aristocracia habría adoptado una genealogía predominantemente masculina, en función de una transmisión también masculina de la gloria familiar y de la memoria de sus antepasados. Ésto era una novedad respecto a los siglos anteriores cuando las genealogías familiares otorgaban un lugar destacado a las ramas femeninas. Duby relaciona la importancia que pasa a tener la línea masculina con el ascenso de la caballería, y su conjunto de valores de corte netamente varoniles, así como con el advenimiento del feudalismo. Pero, más allá de estas oscilaciones en cuanto al sistema de valoración de las líneas paternas o maternas, el lugar de las mujeres como portadoras de nobleza nunca fue totalmente dejado de lado. La mujer casada pasaba en la Europa occidental a formar parte de la casa de su marido como un miembro más de ésta. Y en muchas ocasiones era quien aportaba renombre y fortuna. Las ideas del autor acerca de la organización familiar en la Edad Media europea pueden estudiarse en sus trabajos: Hombres y estructuras de la Edad Media, Madrid, Siglo XXI, 1977 y El amor en la Edad Media y otros ensayos, Madrid, Alianza, 1990.

las que consultó y de las que obtuvo información onomástica, además de los datos que rastreó a través de estudios toponímicos.

Por “estructura social”, el autor entiende los modos de organización social, las estructuras de parentesco y la situación de la mujer. Una de sus hipótesis es que en la España islámica de la época emiral habrían coexistido dos tipos de organización social: de una parte, las estructuras del medio indígena bajo dominio visigodo que presentaban similitudes con el resto de las sociedades europeas no musulmanas y a las cuales califica de pre- feudales o en vías de feudalización; y de otra parte, la ordenación de los recién llegados árabes y beréberes que seguían un tipo de esquema que podría llamarse “semita”, “oriental” o “camito- semítica”⁶⁷. Presentaban una organización de tipo agnaticia, derivada de los clanes y las tribus, así como una fuerte tendencia a la endogamia de linaje. El objetivo de Guichard consistió en medir el peso que estos clanes y tribus tuvieron en la Península Ibérica y el grado de influencia que ejercieron sobre los grupos indígenas. El autor advierte que entre los conquistadores árabes y beréberes instalados en la península se siguió observando la endogamia realizada a través de un tipo especial de casamiento: el matrimonio entre primos hermanos en línea paterna. En este esquema, el primo tenía un derecho especial sobre la hija de su tío paterno, la *bint al-amm*, derecho que lo eximía del pago de la dote o *mahr* exigida por las reglas coránicas. Este tipo de matrimonio presentaba obvias tendencias endogámicas y fomentaba la segmentación social, es decir que propiciaba una comunidad en la cual el sistema político se encontraba con dificultades para lograr una plena centralización debido al poder que gozaban los linajes, un poder político que descansaba, en última instancia, en el equilibrio de estos últimos. Esta ordenación basada en clanes era la causa de otra de las diferencias respecto a la organización occidental. Mientras la familia occidental era bilateral y los individuos reconocían relaciones de pertenencia tanto con sus padres como con sus madres, el clan era unilateral, es decir que forzosamente una de las dos ramas quedaba fuera de los vínculos parentales. En el caso del matrimonio entre musulmanes el ala relegada era la materna. De esta manera, se conformaban sociedades fuertemente patrilineales en las cuales el nombre, y todo aquello que éste conllevaba (antepasados, patrimonio, pertenencia a un clan), eran transmitidos por el padre. El agnatismo riguroso era también responsable de que las mujeres extranjeras no entrasen de manera definitiva al clan de su esposo, por lo cual seguían perteneciendo siempre a su familia (paterna), mientras que sus hijos sí entraban plenamente como miembros de la familia de su padre. Estas particularidades explican la poca disposición de los linajes a entregar a sus mujeres a linajes externos. Los grupos

⁶⁷ Con respecto a los grupos beréberes hoy se tiende a considerarlos ya en gran medida arabizados al momento de su llegada a la Península Ibérica, razón por la cual sus estructuras parentales habrían sido

poderosos tendían a ser receptores de mujeres en sus relaciones matrimoniales, mientras que los más débiles solían encontrarse en la obligación de ceder las suyas como medio de crear alianzas con clientes más fuertes. Lo importante aquí es retener la idea de que por más que haya linajes que se disgregasen u otros que se creasen periódicamente, todos se comportaban siguiendo las mismas pautas tendentes a reproducir el agnatismo y la endogamia.

Hasta aquí hemos dado cuenta de la discusión a nivel teórico. A partir de este momento comenzaremos a introducir a autores que también participan de este debate pero cuyos soportes empíricos serán los estudios realizados en la región de Al-Andalus como los historiadores españoles Eduardo Manzano Moreno⁶⁸ y Manuel Acín⁶⁹. Ambos destacan en sus estudios la existencia de disparidades significativas a nivel estructural entre las sociedades orientales y occidentales.

Manzano Moreno realiza una serie de críticas en cuanto a los aspectos teóricos del planteamiento de Haldon. En primer lugar, la definición de modo de producción utilizada por este último le parece restrictiva. Mientras Haldon propone que un modo de producción se define por la forma en que las clases dominantes extraen el excedente a las dominadas y por cómo estas últimas se relacionan con los medios de producción, Manzano Moreno cree que es necesario también tener en cuenta la forma en que las clases dominantes ejercen el control tanto sobre las personas como sobre los medios de producción. En este sentido, lo característico del feudalismo habría sido la especial forma que adoptaron las relaciones de dependencia personal, relaciones que fueron necesarias para la extracción del excedente, y que también influyeron en la manera en que el campesino se vinculó a los medios de producción. Otras dos cuestiones que resalta Manzano Moreno tienen que ver con la definición de los conceptos de renta y tributo, y el papel que a las ciudades se les reserva en los trabajos que promueven el uso generalizado del modo de producción tributario. Con respecto al primer punto, renta y tributo suelen ser definidos como simples manifestaciones de las distintas formas jurídicas y políticas que las formaciones sociales tributarias pueden presentar. Esto cierra el camino a la posibilidad de encontrar diferencias cualitativas entre ambas, diferencias que tienen que ver con el actor social que recibe el excedente, sea un estado o un señor feudal. En alusión al papel jugado por las ciudades, Manzano Moreno observa diferencias que pueden comprobarse empíricamente: en las sociedades orientales, organizadas alrededor de la extracción del tributo por parte del estado, las ciudades se encontraban supeditadas a éste como

similares a las de los grupos árabes provenientes de la Península Arábiga. Estructuras que, conviene recordar, muchos autores concuerdan en considerarlas pre-islámicas.

⁶⁸ Manzano Moreno, E., "Relaciones sociales en sociedades precapitalistas: una crítica al concepto de <<Modo de Producción Tributario>>", en *Hispania*, LVIII/3, Nro. 200, 1998 e Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media, Madrid, Síntesis.

centros administrativos y fiscales. Esto revela un paisaje muy distinto con respecto a las comunidades urbanas de la Europa feudal. En estas últimas, la fragmentación de la soberanía sumada a las actividades de intercambio y producción artesanal organizada en gremios les permitía a estos enclaves el goce de una importante autonomía.

Un tercer punto que remarca el historiador español tiene que ver con la situación de las comunidades campesinas. En las sociedades tributarias éstas parecían tener mayores posibilidades de conservar la condición de libres que en las feudales. Esto era consecuencia de la particular dominación del estado, una dominación de tipo extensivo. Además, éste era antagónico al surgimiento de poderes territoriales privados. Por el contrario, en las sociedades feudales los vínculos de dependencia personal terminaron por socavar la cohesión en el interior de las comunidades.

Con respecto a Al- Andalus, Manzano Moreno asevera que la zona presentaba características estructurales específicas que la diferenciaban de aquellas sociedades del resto de Europa que se califican como feudales. En primer lugar, resalta la subsistencia de comunidades campesinas cohesionadas y vinculadas, no con señores feudales, sino con el estado que se apropiaba del excedente que éstas elaboraban. Las comunidades poseían la tierra que trabajaban y organizaban la producción en la misma. Otro aspecto relacionado con la ausencia de señores de renta era la escasa militarización de Al- Andalus. La función militar se encontraba bajo control estatal, y el reclutamiento de soldados, en su mayor parte mercenarios, se sostenía reservándoles una paga más o menos regular que dependía de la base fiscal con la cual se contaba. Todo ésto lleva a Manzano Moreno a plantear que la conquista cristiana supuso la implantación de una organización completamente distinta a la que hasta ese momento imperaba en la región. Se trató de un proceso de feudalización, tal como declarara Pastor.

Para comprender la relevancia de algunas de las manifestaciones ideológicas que sustentan las diferentes organizaciones entre Al- Andalus y la Europa feudal, es necesario referirse al libro de Ación, citado anteriormente. El autor considera que la realidad de Al- Andalus hacia el siglo X era la de una formación social "islámica". Con esto quiere decir que el tipo de organización instaurada en la región pertenecía a la rama de las organizaciones tributarias características de los pueblos musulmanes. Este tipo de formación social habría logrado imponerse a otros dos tipos de formaciones: la feudal, hacia la que se encaminaba la sociedad visigoda, y la tribal, prevaleciente entre los conquistadores árabes y beréberes. La sociedad andalusí se alineaba alrededor de un estado que recaudaba el excedente bajo la forma de un impuesto, y con el cual se identificaba la clase dominante. Este estado tenía, formalmente, una base contractual proveniente de los escritos teóricos

⁶⁹ Ación, M., *op. cit.*

que funcionaban como legitimantes. En los mismos se consideraba que existía un contrato entre la comunidad de musulmanes y su gobernante y que, desde el comienzo, la existencia de una comunidad de creyentes, la *umma*, impedía que hubiera individuos siervos o esclavos, que por su condición jurídica de no libres, fueran incapaces de establecer ningún tipo de contrato. Obviamente, esto no quiere decir que en la práctica no se encuentren en absoluto menciones a personas cuyos estatutos jurídicos los privaran de libertad, pero su importancia relativa en el conjunto de la organización de Al- Andalus no parecería haber sido importante, sino más bien marginal.

De aquí en más abordaremos el estudio de la ciudad de Toledo en el momento de su caída ante los avances cristianos. Nos interesa examinar el proceso de feudalización que sufre el área, e indagaremos acerca del feudalismo español, el cual también fue objeto de reiteradas polémicas.

Tercera Parte: Los testimonios

La serie documental

Las fuentes a las cuales recurrimos son una serie de documentos referidos a la comunidad mozárabe de la ciudad de Toledo. Las mismas han sido examinadas en varias ocasiones por estudiosos desde el siglo XVI hasta el XIX. Como ya anticipamos, en esta ocasión nos serviremos de la compilación que realizó González Palencia.

En total se cuentan 1175 documentos. Las fechas extremas del conjunto son los años 1083 y 1315. El primer documento, del año 1083, es el único fechado según los usos islámicos, el resto lo hacen a la manera occidental, utilizando los meses cristianos y prefiriendo la decena al uso de la fecha del mes. En muchos casos es corriente toparse con el hábito de usar las fechas de festividades religiosas como plazo para pagos, arriendos, préstamos, etc. Algunos de los documentos se presentan como copias de otros anteriores, en los mismos se indica que son reproducciones y se nombra a quienes fueron los encargados de cotejar la misma con su original, aunque no se nos informa si estos individuos tenían algún tipo de autoridad judicial. Asimismo, debemos tener en cuenta que los documentos conservan pocos sellos, y casi nunca se especifica con detalle en qué lugar de la ciudad de Toledo fueron otorgados. Con respecto a las firmas que aparecen, encontramos nombres en árabe y romance, pero aquí también hay faltantes y atrasos.

El compilador reunió las fuentes de acuerdo a los temas tratados y según el tipo de documento: compraventa, donaciones, censos, empeños, tutelas, arriendos, fianzas personales, convenios, obligaciones, emancipación de esclavos, cambios, préstamos, plantaciones, depósitos, pleitos, renunciaciones de derechos, deslindes, cartas matrimoniales, mejoras, testamentos, testimonios de posesión, revisión de escrituras, particiones de bienes y recibos.

Los documentos fueron escritos sobre pergamino y en idioma árabe y presentan las típicas fórmulas e invocaciones a Dios al comienzo y al final, así como también adjetivos de encomio a personas importantes. En algunos casos aparecen firmas y voces en lengua romance.

Una vez hechas estas observaciones intentaremos de aquí en más dilucidar los problemas de la mozarabía toledana a la luz de sus escritos. Así como nos pareció importante mencionar las dificultades que presenta este corpus documental, es necesario también tener en cuenta que la lectura de los mismos, aún de los que a primera vista aparecen como más completos, también representa una tarea atravesada por dificultades inherentes a la lectura de cualquier documento medieval. Debemos abordarlos recordando que la escritura es un ejercicio sujeto a las prácticas sociales y a la ideología de un momento dado, por lo que habremos de estar atentos a todos aquellos indicios que aparezcan en las fuentes y que nos hablen sobre los objetivos explícitos o no con los

cuales fueron redactadas. En este sentido, es importante prestar atención no sólo a aquello que dicen sino también a los silencios que presenten.

Por último, una postrera aclaración antes de internarnos en el estudio de los mismos. Ante el ingente volumen de documentos, hemos realizado una selección. En este sentido, nuestro trabajo intenta ser un primer acercamiento a las fuentes, pero de todas formas trataremos que nuestra muestra abarque todos los tipos de documentos. Nos regiremos por los interrogantes que nos propusimos dilucidar en la introducción para lo cual citaremos a los más significativos. Cada documento analizado será señalado de acuerdo a su número y ordenación en la obra de González Palencia.

¿Toledo o Tulaytula?

El conjunto de fuentes muestra de manera bastante patente el proceso de feudalización que sufrió la península hacia los siglos XII y XIII, tal como lo entiende Pastor. En este sentido, observaremos la aparición de una serie de características que serán fundamentales en la nueva estructuración de la sociedad⁷⁰. Pero esto se manifiesta gracias a que, al mismo tiempo, nos ofrece testimonios de lo que podría observarse como la importante arabización que sufrió la región siglos antes.

Toledo era la ciudad con la mozarabía más grande en la península. De hecho, los campesinos mozárabes eran la mayoría de la población, superando ampliamente a los musulmanes. La práctica de su religión, de acuerdo al rito visigodo, era tolerada, y también se les permitía conservar sus obispos y ciertas autoridades laicas de las comunidades a los que se nombraba como *condes*, *comes*, *juces* y *censors*. Éstos eran los encargados de recaudar los impuestos que debía pagar la comunidad. Dentro de la mozarabía observamos dos grupos: la población rural y la ciudadana. Los primeros presentaban una condición muy humilde y trabajaban junto a campesinos musulmanes, aunque muchos de estos últimos eran *muwallad*, es decir, musulmanes nacidos en la península hijos de padres árabes o beréberes y madres indígenas identificados totalmente con la cultura árabe y con un mejor nivel de vida. El grupo que habitaba en la ciudad se caracterizaba por estar conformado por las familias más ricas que detentaban cargos de autoridad y mantenían vínculos con las elites dominantes. Más allá de la diferencia religiosa con sus dominadores la

⁷⁰ Las características que presenta este proceso fueron enumeradas por Pastor: ruralización de la mayor parte del territorio, hegemonía de formas señoriales, predominancia de la ganadería, fortalecimiento de la nobleza terrateniente, unificación de los reinos, muestras de unitarismo religioso e identificación entre ortodoxia católica y unidad española. Véase Pastor R., *Del Islam al Cristianismo... op cit*, (Capítulo I "Estado actual de la cuestión y posiciones polémicas", p. 35-36).

mozarabía presentaba, como ya anticipamos, una importante arabización que les permitía compartir la vida diaria con los musulmanes.

En primer lugar, se destaca el uso del idioma árabe, lo cual se pone de manifiesto en los documentos que estudiamos. Nos encontramos con una escritura en árabe que no omite algunos vulgarismos propios del uso oral, lo cual nos indica que ésta era también la lengua hablada. Si bien no debemos olvidar que contamos con la presencia de ciertas voces en romance, las mismas parecen limitarse a nombres de personas, lugares y palabras comunes, y si bien podía ser usado como dialecto, al parecer no era muy común su escritura⁷¹. Esto hace referencia al bilingüismo propio de estas sociedades que ya advertía Ch. Dufourcq⁷². También es notorio la cantidad de nombres árabes que notamos en las firmas, incluso en individuos de padres cristianos⁷³. Si quisiéramos trazar un arco con respecto al uso del idioma árabe durante el período de la “Reconquista” observaríamos que predomina aún en el siglo XII y resiste hasta el XIV, a pesar del avance del castellano.

Ciertas referencias a la filiación, en especial de las mujeres, también permiten vislumbrar la fisonomía de la organización familiar. Notamos que cuando se menciona a la mujer casada se omite su filiación, y tampoco hay interés en registrar su apellido paterno⁷⁴. El linaje que pudiera aportar la mujer al grupo familiar no era puesto de manifiesto como sí se observa en los testimonios de la Europa feudal. Por otra parte, en los casos de matrimonios mixtos entre una mujer musulmana y un cristiano, los bienes del esposo eran heredados por los hermanos de éste (cristianos), los cuales tenían preferencia a los hijos⁷⁵. En este caso observamos una diferencia importante con respecto a las costumbres orientales. Aquí la mujer, si bien sigue apareciendo como externa a la unidad familiar marcada por la patrilianidad, sus hijos no son considerados como pertenecientes a la familia paterna. En los matrimonios árabes, la filiación materna no era tenida en cuenta, de hecho la

⁷¹ En este sentido coincidimos con la propuesta de Molénat. A diferencia de Sánchez Albornoz que ve en los documentos una escritura *aljamiada*, es decir una lengua romance escrita en caracteres árabes, Molénat propone que se trata de un dialecto árabe escrito. Ver Molénat, J.P., “Los mozárabes: un ejemplo de integración” en Cardaillac, L. (dir), *op cit.* (p. 105). Por otra parte, podríamos preguntarnos si la literatura aljamiada no fue un signo de resistencia frente a la posterior castellanización, más que la pervivencia de lenguas romances transmutadas en idioma árabe.

⁷² Dufourcq, Ch., *op cit.*

⁷³ G.P., núm. 74 (1165): “Venta de una casa, otorgada por Dona, esposa que fue de Andrés Hachach...”; G.P., núm. 179 (1185) “Ventas de dos viñas...lindando... al N con tierra inculta del Arabí...con una viña de Abuchiel el Albañil...con viña de los herederos de Domingo Sidis. Vende don Andrés, hijo de Yusef...”; id. núm. 295, 304, 638.

⁷⁴ G.P., núm. 416 (1214) “Venta de una viña...otorgada por don Rodrigo, hijo de don Pedro de Castro, y su mujer doña Dominga, a favor de don Pedro Guillem y su esposa Oliva...”; G.P. núm. 417 (1214) “Venta de una casa...otorgada por doña Dominga, esposa que fué de don Vicente el Arquero...”

⁷⁵ Es significativo en este aspecto el documento núm. 945 (1200) “Convenio celebrado entre don Feliz, hijo de don Martín de Andújar y su sobrino Álvaro, hijo de su hermana y nieto de don Martín, sobre la herencia de éste... don Feliz decía que le tocaba la herencia íntegra, con exclusión de su sobrino Álvaro, porque la madre de éste era musulmana...”

mujer nunca se integraba totalmente a la familia de su marido y podía ser devuelta al clan de su padre, pero sus hijos le pertenecían exclusivamente al grupo familiar de su esposo. Si bien la mujer musulmana tal vez fuera resistida por la familia de su marido cristiano, aquí parece ingresar un nuevo elemento de reacción que tiene como consecuencia la desprotección de los hijos que son privados de su herencia. Aunque este aspecto no es medular en nuestro estudio podemos arriesgar una posible interpretación que relacione este tipo de sucesos con las múltiples formas que asumió la expropiación de la población no cristiana hacia los siglos XII y XIII.

Otro signo de la interacción habida entre las comunidades musulmanas y las indígenas es la ausencia de barrios separados para ambos grupos⁷⁶. Las citas de calles, domicilios, plazas y otros espacios públicos se hacen teniendo como referentes a los barrios que conformaban la jurisdicción de Toledo. De hecho, la ordenación espacial de Toledo seguía las normas propias de las ciudades islámicas. La ciudad propiamente dicha era conocida como la *medina*. La misma comprendía una serie de barrios, cada uno con su mezquita, además de contar con la *Gran Mezquita*, que era el centro religioso más importante y también funcionaba como un foco de actividades intelectuales y comerciales. Los barrios ubicados alrededor de la misma eran conocidos como *aljamas*. Otros espacios típicos de las ciudades orientales, presentes en Toledo, eran los *suq* o *zocos*, puestos comerciales en su mayoría alrededor de la *Gran Mezquita*; también cerca de ellas se ubicaban los *baños*; las *alhóndigas* o *al-fundug*, es decir los alojamientos para comerciantes extranjeros; la *alcaicería*, el lugar propio del rey y donde también se guardaban los productos de lujo destinados a la exportación; y por último, los lugares especiales para la práctica de los ejercicios hípicas y los desfiles militares conocidos como *al-musara*⁷⁷. Con respecto a la población mozárabe, sus barrios continuaron vinculados a las parroquias que servían de base para la agrupación de la iglesia y sus acólitos. Si bien es muy común encontrarnos con que a estos barrios se los designaba con la palabra árabe *aljama*, este tipo de organización propia de la iglesia toledana no se perdió durante el dominio de los musulmanes. Las parroquias mozárabes eran: Santa María, Santa Justa, San Torcuato, San Sebastián, Santa Eulalia y San Lucas. En las mismas, la adscripción de los fieles era personal, lo cual marca una importante diferencia con respecto a la iglesia latina cuya adscripción se regía por la jurisdicción de la tierra.

Con respecto a la población campesina, como ya observamos, vivían mezclados con los musulmanes y la disposición en el área rural se había realizado de acuerdo al tipo de organización socio-económica islámica. Desde la conquista, el quinto de las tierras, el *jums*, estaba en manos del

⁷⁶ G.P., núm. 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.

estado, el resto había sido entregada a soldados que las explotaban por medio de asociados conocidos como *xaric*. También existían los beneficiarios del *iqta*. Este sistema intentó ser asimilado al vasallaje feudal por muchos historiadores sin embargo sus diferencias son importantes. El *iqta* era la entrega de un beneficio, que en general era el permiso de usufructo fiscal en parte de las tierras del *jums*, a cambio de la obligación de prestar auxilio en momentos de guerra. Pero la concesión de este usufructo no modificaba la propiedad de las tierras afectadas. Por otra parte, como sostiene Claude Cahen, el hecho de que los oficiales beneficiados no se preocuparan de sus tierras más que en función de lo que podían obtener de las mismas y pidiesen ser trasladados cuando ya no les ofreciese más ingresos, impedía la formación de señoríos⁷⁸.

Conjuntamente a los predios de *jums* e *iqta*, coexistía la pequeña y mediana propiedad campesina. Éstas se organizaban en circunscripciones, denominadas *alquerías*, que contaban con un centro compuesto por una aldea. Las alquerías podían estar divididas en suertes, partes, yugadas y ochavas, y sus límites se tocaban unos con otros. Entre los cultivos existían también prados y sotos utilizados para el pastoreo. Sin embargo, salvo la ganadería del ovino y del equino, el resto era de uso familiar, por lo cual no nos encontramos con grupos de ganado abundantes. En lo que concierne a la organización de los cultivos, éstos se hacían siguiendo un sistema bienal con dos sectores: barbecho y sembradura.

En general, la tierra era explotada bajo arriendo o aparcería, mientras que sus propietarios, que podían tener varias tierras en una *alquería* desordenadamente repartidas, solían ser individuos enriquecidos que habitaban en la ciudad⁷⁹. Otra diferencia relevante con el modo de producción feudal es que los campesinos eran libres, de hecho la ley islámica prohibía cualquier tipo de contrato con esclavos o personas de condición servil a quienes consideraban incapacitadas para cualquier tipo de negociación. Según Pastor, de este sistema contractual resultó una mejora en la condición jurídica de la población campesina con respecto a la etapa visigoda, durante la cual comenzaban a experimentar la caída en relaciones de dependencia, y puede haber sido una de las razones que expliquen la aceptación de la dominación islámica y la posterior arabización⁸⁰.

Asimismo, es interesante observar qué tipo de autoridades surgen a partir de la lectura de estas fuentes. Más allá de algunos casos que hacen referencia a los reyes de Castilla, no nos

⁷⁷ Para más detalle véase el trabajo de Barbé Coquelin de Lisle, G., "De la Gran Mezquita a la catedral gótica", en Cardaillac, L. (dir), *op cit*.

⁷⁸ Cahen, C., *El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano, Siglo XXI*, Madrid, 1972, (Cap. 9. "El ejército y las transformaciones políticas y sociales desde mediados del siglo IX a mediados del siglo X").

⁷⁹ Los contratos podían establecer que el campesino entregase la mitad de la cosecha, los que se denominaban *munasif*; o sólo el quinto por ciento de lo producido, los *mujammis*.

⁸⁰ Pastor R., *Del Islam al Cristianismo...*, *op cit*, (Capítulo III "Toledo musulmana", p. 75).

topamos con documentos reales, salvo los fueros a los que haremos mención más adelante⁸¹. Sólo algunos escritos contienen lo que podría leerse como una autorización proveniente de la figura de un *alcalde*. Igualmente, aparece diseminado en los escritos todo un repertorio de cargos públicos que es de suma importancia analizar para tener una idea acabada de la conformación de la clase dominante en ese momento. Antes de pasar a describir las funciones que presentan ciertos individuos debemos aclarar que en momentos de transición como los siglos en los cuales transcurre nuestro trabajo muchos de los títulos y cargos ostentados pueden haber sido vaciados de su contenido original o haber sufrido resignificaciones en alto grado. Sin embargo, a partir de las voces usadas para los mismos pueden rastrearse sus orígenes y, en cierta medida, recrear su significado perdido o metamorfoseado.

En primer lugar, es notoria la escasez de menciones a condes cristianos. Las pocas alusiones a los mismos son de carácter accidental y se encuentran en pocos documentos⁸². Por el contrario, debemos reparar en la cantidad de cargos con nombres árabes. En nuestra lista entran las menciones a: *alguacil*, *alhaquim*, *almojarife*, *almotacén*, *nádir*, *caid*, y *adaliid*⁸³. La mayoría hacían referencia a cargos administrativos o militares, pero ninguno ostentaba la carga de poder privado de los títulos de los señores feudales europeos. Incluso en aquellos cargos como el de *alguacil*, muy semejante al *visir* islámico, que pasaba de padres a hijos, es destacable que se designaba una función establecida por un poder central y no un título que, como en el resto de Europa, indicaba una posición con marcada independencia respecto de la autoridad real y que permitía la patrimonialización del poder sobre un territorio.

Esta primera indagación nos pareció necesaria para encuadrar correctamente el análisis de las fuentes que comentaremos a continuación. Éstas hacen referencia en su mayor parte a los cambios en la propiedad de la tierra, las relaciones sociales y los protagonistas de la dominación

⁸¹ Los documentos que mencionan a los reyes cristianos hablan acerca de donaciones o resoluciones reales tomadas al momento de la conquista de Toledo, en especial en lo concerniente a la distribución de las tierras. Véase G.P., núm. 984 (1217) "Convenio y transacción...para zanjar el litigio que sostenían con motivo de la reclamación del convento de las fincas del alfoz de Torre del Sultán, según consta en el acta que dio el Emperador al alguacil Micael Mides, y en la confirmación que hizo su nieto el rey don Alfonso (VIII)..."; id. núm. 902, 1008, 1049, 1107, 1108.

⁸² G.P., núm. 940 (1114) "Testimonio en que consta que Y. Gómez, señor del Castillo de Mora da dos casas..."; núm. 1006 (1176) "Se da testimonio de que la alquería de Argance pertenecía mitad pro- indiviso al rey Alfonso VI y la otra mitad pro- indiviso al conde Pedro Solís..."; id. núm. 738, 274, 1119.

⁸³ Haremos una breve descripción de cada uno de estos cargos. *Alguacil* hace, la mayoría de las veces, referencia a cargos importantes, lo mismo que la palabra *alcalde*. Había distintos tipos de *alcaldes* y el cargo era generalmente hereditario. El *alguacil alhaquim* era una especie de delegado del alcalde más importante y podía actuar como juez. El *alguacil almojarife* tenía bajo su responsabilidad la cobranza de las rentas. El *almotacén* se encargaba del control de las unidades de peso y medida, aunque también podía actuar como un administrador encargado de llevar las cuentas. El *nádir* cuidaba de los bienes de una institución, y también aparece nombrado como *comendador*, *mayordomo* y *ray*. En el orden de las funciones militares encontramos al *caid*, el jefe militar, y al *adaliid*, guía del ejército.

política en la ciudad de Toledo en los primeros siglos de hegemonía cristiana. Al mismo tiempo, observaremos las diferencias internas que presentaba la comunidad mozárabe. Ciertamente, no experimentaron estos cambios de la misma manera el sector que vivía en la ciudad, y ostentaba cargos directivos, que la gran mayoría campesina.

La (re)Conquista cristiana

El concepto de “Reconquista cristiana” es comúnmente utilizado para hacer referencia al avance de los reinos cristianos del norte de la península sobre el sur dominado por los musulmanes. Al darle a estos acontecimientos el nombre de “reconquista” se asume que la región bajo la autoridad del Islam habría sido previamente detentada por los mismos grupos cristianos que ahora se lanzaban a la empresa de recuperar unas tierras que perdieron. Esto indicaría una continuidad entre los primeros grupos visigodos establecidos en la región poco antes de la conquista musulmana, hacia los siglos VII y VIII, y los reinos del norte español de los siglos XII y XIII en adelante.

Esta supuesta continuidad es imposible de demostrar y, más allá de los aspectos generalmente más simbólicos que reales que se toman para refrendarla, es necesario recordar que los siglos bajo dominio islámico y la importante arabización de la región fueron factores suficientes para romper cualquier tipo de encadenamiento. Es más, la justificación de esta conquista presentándola como una recuperación de tierras usurpadas comenzó en el mismo momento en que se iniciaron los avances del norte cristiano. Julián Montemayor⁸⁴ considera que la idea del resurgimiento de un “imperio” fue un elemento importante a la hora de aunar los impulsos cristianos contra los musulmanes. El primitivo reino de Asturias (más tarde León) fue el que se ubicó a la cabeza de esta campaña, de hecho, Alfonso III será quien se titule por primera vez como “emperador”. Las fuentes de la época, la Crónica Albeldense, la Crónica de Alfonso III y la Crónica Profética, intentan unir al reino de Asturias con el antiguo reino visigodo de Toledo. Los monarcas asturianos salvaban la continuidad convirtiéndose en descendientes de los reyes godos Leovigildo y Recaredo, y también se hacía mención a ciertas instituciones políticas visigodas que habrían sobrevivido en la región de Asturias. Sus descendientes en el trono, Alfonso VI, Alfonso VII, Fernando III y Alfonso X, también pretendieron ligar sus nombres con el título de emperador. En este sentido, la toma de la ciudad de Toledo fue de suma importancia. La “ciudad imperial”, como se la llamaba, había sido el postrero reducto de Rodrigo, último rey visigodo, y era entonces

⁸⁴ Montemayor, J., “El sueño imperial”, en Cardailiac, L. (dir), *op cit.* (p. 57).

recuperada justamente como la antigua capital, de lo cual se derivaba su gran reputación política y religiosa.

Sin embargo, las mismas crónicas que sostienen la continuidad entre ambos reinos presentan contradicciones. En primer lugar, la tradición local conservaba el recuerdo de las guerras de rebelión contra los visigodos, es decir, el pueblo que comenzó el avance hacia el sur se ubicaba en una zona que no fue controlada por aquellos y donde no habrían logrado implantarse fuertemente sus instituciones. Como afirman Abilio Barbero y Marcelo Vigil⁸⁵, el “goticismo” de las fuentes fue una construcción consciente de sus redactores, en su mayoría clérigos mozárabes. Por otra parte, también debemos preguntarnos por qué este tipo de construcciones ideológicas surgieron precisamente durante el reinado de Alfonso III. Aquí se debe atender a la evolución interna del reino asturiano que por ese entonces comenzaba a deshacerse de las instituciones más arcaicas, herencia de su pasado gentilicio, para convertirse en una organización de caracteres feudales cada vez más marcados.

Ciertas rencillas con la iglesia católica también funcionaron como acicates para la búsqueda de legitimaciones. La creciente convocatoria que tenía el “Camino de Santiago” como ruta de peregrinación hizo que se conocieran en el norte las nociones que sobre el imperio circulaban por Europa. Los reyes rápidamente las hicieron suyas. Esta premura por asir el título de emperador puede entenderse si recordamos la pretensión que reivindicaba el papa Gregorio VII a la propiedad de España basándose en la falsa donación de Constantino. Esto seguramente desencadenó preocupación en los círculos reales que se apresuraron a tomar para sí el título de emperador, en muchos casos con el agregado de “emperador de las dos religiones”. Esto último habla a las claras de la importancia numérica de la población musulmana que llevó a los reyes a presentarse como sus regentes. El gesto también puede haber sido un intento de congraciarse con una población que era vital como mano de obra en momentos de tanta confusión como en la conquista durante la cual los monarcas, los señores y sus ejércitos dependían de los excedentes extraídos a la masa campesina. Sin embargo, como tendremos oportunidad de ver más adelante, los conflictos que pudiera haber entre la iglesia y el poder real no impidieron el actuar conjunto de ambos cuando el proceso de feudalización lo hizo necesario. De hecho, la lucha contra el infiel pudo haber funcionado como un elemento de cohesión para la clase dominante, en sus dos vertientes laica y eclesiástica. Por otra

⁸⁵ Barbero A. y Vigil M., La formación del feudalismo en la Península Ibérica, Crítica, Barcelona, 1978, (Cap. 6. “La historiografía de la época de Alfonso III”, p. 238). En esta obra los autores recuerdan la gran difusión que tuvo la noción de Reconquista basada en las continuidades históricas entre el reino visigodo de Toledo y el reino de Asturias. Esta teoría, que sumaba las motivaciones religiosas como motores de la lucha, tuvo a su máximo exponente en Menéndez Pelayo, y más tarde en Sánchez Albornoz, cuyo trabajo Orígenes de la nación española. El reino de Asturias, sostiene que es justamente en el reino de Asturias donde se encuentran en germen las características de la futura nación.

parte, observamos también cómo en este período se promueve una especial manera de identificación que subordina las posibles afinidades regionales a una conciencia más general determinada por la pertenencia a una religión. En este sentido, se trabajaba para que las posibles desavenencias entre individuos provenientes de diferentes lugares, tanto espaciales como sociales, se neutralicen uniendo a todos como “cristianos” o “musulmanes”, ya que este tipo de construcciones también se hacía con la figura de los enemigos. Suprimiendo cualquier tipo de antagonismos se obtienen grupos cuyas características pasan a ser vistas como intrínsecas.

Realizaremos ahora un breve resumen de los sucesos acaecidos en la toma de Toledo. Hacia la segunda mitad del siglo XI comienzan los contactos entre Alfonso VI, rey de León, y el rey de la taifa de Toledo al- Qadir. Aquí será interesante seguir la Historia de Al- Andalus de Ibn Al- Kardabus, un cronista de la época, que resume los pasos de la conquista cristiana⁸⁶. En primer lugar menciona un conflicto entre al- Qadir y los gobernantes de otros reinos de taifas que ambicionaban los territorios de Toledo. A esto se sumaron rebeliones internas que debilitaron a tal punto el poder real que debió buscar auxilio en la figura de Alfonso VI. El rey cristiano lo ayudó a rehacerse con el poder en Toledo y a cambio se quedó con el control de varias fortalezas antes de volver a Castilla. La autoridad de al- Qadir no logró afirmarse y al poco tiempo necesitó nuevamente la ayuda del rey castellano contra otros reyes musulmanes. Pero en esta ocasión el trato fue diferente: al- Qadir cedió Toledo a cambio de la promesa de conquista, por parte de Alfonso VI, del reino de Valencia para él. Finalmente, Toledo se rindió en el año 1085 por medio de una capitulación. Esto le permitió obtener ciertas concesiones por parte del poder real que se traducían en el respeto a las personas y bienes de los musulmanes y el mantenimiento de los impuestos en los niveles previos a la conquista. Igualmente, a los mozárabes se les aseguró la consideración por sus ritos religiosos y sus autoridades eclesiásticas.

Estas primeras disposiciones se encuentran reunidas en el Privilegio dado por Alfonso VI en el año 1101 y fueron posteriormente ratificadas por sus descendientes. En líneas generales el Privilegio se encargaba de asegurar el respeto por las personas, costumbres y bienes mozárabes, igualándolos en el derecho con los castellanos⁸⁷. También se ocupaba de resolver ciertos conflictos con respecto a las tierras que durante la conquista habían sido tomadas en perjuicio de sus antiguos

⁸⁶ Ibn Al- Kardabus, *op cit.*

⁸⁷ “... ad totos ipsos Mozarabes de Toletto, cavalleros et pedones: Ut firmiter habeant semper quantas cortes et hereditates sive vineas ac terras hodie in suo iure retinent, et pro nulla exquisitione non perdant inde quicquam, nec pro nullo rege subsequente sive zafalmedina aut comité vel principe militie, de quanto hodie possident, quia pro meo iudicio vendicaverunt sibi in sempiternum...”, Privilegio de Alfonso VI (1101), en Izquierdo Benito, R., Privilegios reales otorgados a Toledo durante la Edad media (1101- 1494), Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1990.

propietarios o donde había litigios por la demarcación de sus límites. Para ésto se acudió a la ayuda de individuos caracterizados como los “mejores” entre la población mozárabe.

Sin embargo, las cláusulas del Privilegio fueron prontamente abandonadas y en muchos casos eran incumplidas por aquellos que también estaban investidos de autoridad civil o eclesiástica. Como sostiene Bernard Reilly, el rey no siempre estaba cerca para controlar el cumplimiento de sus órdenes y, además, había logrado hacerse con los territorios gracias al apoyo de contingentes de castellanos y francos que esperaban recibir los despojos de los vencidos. De ésto formaban parte las tierras y propiedades urbanas de musulmanes, judíos y mozárabes. Los dos primeros grupos abandonaron Al- Andalus (ya sea libremente o empujados a hacerlo) conforme ésta caía en manos cristianas lo que generó el abandono de varias propiedades, y los últimos en muchos casos, vendieron las suyas también bajo la presión de los invasores⁸⁸.

Esto es especialmente notorio en el tratamiento de los bienes inmuebles. Si se observan los documentos de compraventa, los más numerosos dentro de la colección, destaca la concentración de propiedad ya sea en manos de particulares como de instituciones religiosas. Este proceso de reunión de tierras puede rastrearse tanto en el área rural como también en la ciudad de Toledo donde toda una serie de propiedades y edificaciones cambiaron de dueños en el transcurso de los primeros dos siglos de dominio cristiano. En las fuentes que manejamos aparecen una serie de datos que nos ayudan a comprender tanto la administración de la propiedad como la conformación de la clase que prontamente asumirá puestos de mando y que será favorecida gracias a los beneficios con los que contará merced a la propiedad de la tierra que detentan.

Comencemos por resaltar la datación de los documentos. La mayor parte se ubica entre los siglos XII y XIII. Si bien Toledo capitula a los cristianos en el año 1085, la dominación efectiva no se alcanzó en esa fecha. Las incursiones de almorávides y almohades ponían en peligro esta zona de frontera con frecuencia⁸⁹. Por eso llama la atención que el proceso de concentración de tierras haya comenzado tan temprano cuando aún no estaba asegurada la supremacía cristiana.

Lo que notamos, por otra parte, es la escasa fuerza que tuvieron los privilegios reales para contener la avanzada de los sectores nobiliarios sobre las propiedades campesinas. Por medio de las compras, tanto la iglesia como los nobles del norte y los francos que habían auxiliado a los reyes castellanos, adquirieron importantes territorios así como construcciones urbanas. En muchas de las fuentes, el deseo de concentración se manifiesta cuando se comenta que la nueva adquisición

⁸⁸ Reilly, B., Cristianos y musulmanes 1031- 1157, Crítica, 1992, (Capítulo IV “La hegemonía de León-Castilla bajo Alfonso VI. 1065- 1109”).

⁸⁹ Los almorávides atacaron Zalaca en 1086 y sus incursiones siguieron sucediéndose en Toledo (1090), Uclés (1108) y Sagra (1114). Los almohades entraron en la península en 1147 y desde Valencia, que cayó en 1172,

lindaba con alguna otra del comprador⁹⁰. También eran comunes las compras por fracciones de viviendas, así como la de viñas, huertos, y plantaciones que también podían ser adquiridas sin necesidad de tomar la heredad entera⁹¹.

En cuanto a los participantes de las compraventas, nos interesa remarcar una serie de referencias que, creemos, también manifiestan la embestida nobiliaria. La mayoría de los vendedores eran campesinos mozárabes. En muchos casos el motivo de la venta era una deuda que los propietarios tenían con el comprador o con algún tercero y necesitaban dinero para saldarla⁹². También era corriente que cuando se vendía parte de las tierras se indicara que la transacción contaba con la anuencia de la familia entera ya que el desprenderse de la totalidad o parte de la propiedad significaba para algunos de los miembros del grupo familiar ser desheredados. Tanto en este caso como en aquellos que cargaban con deudas los vendedores se hacían responsables de los futuros reclamos que pudieran hacer los desheredados⁹³.

Pastor también menciona una serie de problemas coyunturales que pueden haber empujado a los campesinos a vender sus propiedades tales como: una época de malas cosechas, los recurrentes ataques de los ejércitos almohades y un período inflacionario provocado por la devaluación del mizcal de oro alfonsi⁹⁴. Más allá de estos hechos que contribuyeron a la decadencia del campesinado, puede sugerirse que sobre esta situación haya incidido una compulsión relativamente forzosa aplicada por los sectores de poder sobre la población rural para obligar a que vendan sus tierras.

Al analizar la lista de compradores es corriente toparse con ciertos nombres que se repiten. Muchos eran funcionarios eclesiásticos o sus representantes. En estos casos, era común que se aclarece si la compra se hacía en nombre de la iglesia o para sí mismo. Pero, más allá de quién compraba, el proceso era el mismo, se observa una idéntica finalidad para concentrar propiedades y hacerse con riqueza inmueble. Entre los beneficiados de las ventas se encuentran también algunos

organizaban razzias sobre Toledo. Finalmente fueron derrotados por los cristianos en Las Navas de Tolosa, en 1212.

⁹⁰ G.P. núm. 23 (1135) "Venta de una casa grande, con un corral por el lado del Poniente, y con una caballeriza contigua por el lado Sur lindando... por el N con casa de los compradores... a favor del alguacil don Miguel Mitiz..."; núm. 58 (1158) "Venta de dos pedazos de tierra blanca, en la vega de Oñas la Mayor... lindantes... al E con tierras del comprador... a favor del presbítero de San Lorenzo don Domingo ben Alrim...; id. núm. 44, 92, 98, 251, 417, 711.

⁹¹ G.P., núm. 241 (1193) "Venta de una viña y un májuelo contiguo a ella..."; núm. 304 (1201) "Venta de la tercera parte de un plantío de viñas..."; núm. 708 (1290) "Venta de ocho plantas y media de morera..."

⁹² G.P., núm. 711 (1292) "Venta de una viña... a favor del racionero de la Catedral Santa María don Fernando Petrez... con su dinero propio, por precio de 100 mizcales blancos, que se entregan al judío Abusuleimán ben Abiharún Sabatón, por la deuda..."; id. núm. 147, 183, 416.

⁹³ G.P., núm. 274 (1197) "Venta que otorga don Gonzalbo... a favor del ilustre don Julián, hijo de Tauro, arcediano de Calatrava, de toda la heredad que poseía en la alquería de Azaña, de la Sagra de Toledo... se obliga al vendedor a satisfacer cualquier reclamación sobre la finca...", id. núm. 254, 284, 293.

mozárabes de prestigio que, en muchos casos, provenían de familias que detentaban puestos directivos en la comunidad durante la dominación islámica⁹⁵. En este sentido, también debemos presuponer que se debe haber producido algún tipo de reordenamiento interno. No todos los mozárabes de la ciudad estaban de acuerdo con la capitulación ante los cristianos, por lo cual es probable que los beneficiados de ésta hayan sido parte del sector que colaboró con la empresa de Alfonso VI, mientras quizá otros habrán visto su poder económico y su dignidad rebajados.

Todo esto nos pone frente a una serie de acciones encaminadas a reestructurar la organización socio económica de la región. Y nos parece ver en las mismas un claro avance de medidas que tienden hacia la feudalización de esta zona. Como ya lo anunciamos, entendemos este proceso siguiendo a Pastor, por lo cual sostenemos que no se trató de una transición desde la dominación islámica a la cristiana, como si sólo la esfera política hubiera sido afectada, sino de un cambio en las estructuras mismas de la sociedad, en su manera de organizarse y en su relación con los medios de producción, que tendrá como consecuencia la aparición de nuevos grupos dominantes que entablaran relaciones con sus subordinados de signo distinto a la islámica. Con respecto a este último punto, nos parece destacable el movimiento de propiedades como así también la relación de diferente tipo que se establece entre señores y realeza, el conjunto de estos cambios testimonian las nuevas formas que la base económica adopta y gracias a la cual se mantiene el sector de poder. Tal vez, sea éste punto uno de los ejes más factibles de ser analizados para determinar el modo de producción dominante en zonas de frontera, como Toledo, que se encontraban atravesadas por diversas influencias occidentales y orientales.

El feudalismo en la Península Ibérica: las posturas clásicas y las nuevas propuestas

En este punto nos topamos nuevamente con un aspecto problemático ya que el feudalismo español también fue centro de controversias a lo largo de los años. Muchos investigadores hicieron suya la teoría de Sánchez Albornoz que proponía un feudalismo “inmaduro” para la Península Ibérica⁹⁶. Otros, como en el caso de Pierre Bonassie, aceptaban la existencia del feudalismo pero

⁹⁴ Pastor, R., *Del Islam al Cristianismo... op cit.*, (Capítulo IV “Toledo cristiana”, p. 107-108)

⁹⁵ G.P. núm. 134 (1117) “Venta que Juan Martínez y su esposa doña Solí... otorgan a favor del arcipreste don Domingo ben Abdala el Polichení, de cuarta parte y media de tres cuartos... en el corral, las casas, los cuatro palomares que hay en él, el huerto y todas las tierras y eras que tenía Pedro Micael en la alquería de Cobisa...”; núm. 147 (1180) “Venta de la mitad de la parte que correspondió a Abderráhmen ben Mesaud, en la alquería de Cobisa, otorgada a favor del arcipreste don Domingo ben Abdala el Polichení...”; id. núm. 163, 183.

⁹⁶ Sánchez Albornoz, C., *España: un enigma histórico*, Sudamericana, 1956, (Tomo II, Capítulo XII “Inmadurez del feudalismo español”).

haciendo hincapié sólo en los aspectos jurídicos e institucionales, como el compromiso vasallático, el feudo, y el pacto⁹⁷.

Nuestra intención no es proponer una hipótesis definitiva sino avanzar sobre las líneas de investigación más interesantes y tomar este proceso como un testimonio de la desigual organización social que presentaban las sociedades orientales y occidentales. En este sentido, nos inclinamos por el tipo de análisis que realizaron Salvador De Moxó⁹⁸, Pastor⁹⁹ y Bartolomé Clavero¹⁰⁰ quienes se pronunciaron a favor de un concepto más amplio de feudalismo, dejando de lado las condiciones jurídico- institucionales. Creemos que la feudalización fue un proceso que reestructuró de manera diferente y desde sus cimientos a la región andalusí. Y es en este punto donde nos topamos con dos interrogantes ineludibles ¿quiénes fueron los protagonistas de este proceso de feudalización? y ¿qué “grado” de feudalismo presentaban en su propia organización?

La mayor parte de los autores acuerda en que la región sur de la península fue ganada por los reyes castellano- leoneses en primer lugar. Como ya tuvimos oportunidad de comentar al discutir la problemática del concepto de “reconquista”, el primitivo reino de Asturias se ubicaba en una zona donde el poder y las instituciones visigodas no lograron implantarse. Nos encontramos entonces con comunidades que no podían ser las herederas de los caracteres feudales que comenzaban a perfilarse en el reino de Toledo bajo la dominación visigoda. Sin embargo, las estructuras gentilicias propias de la región empezaron a quebrarse e hicieron su aparición los primeros vestigios de instituciones de marcado signo feudal. Barbero y Vigil¹⁰¹ suponen que este proceso se dio hacia los siglos X y XI. En este sentido, las fechas que estos autores españoles indican es discutible, y muchos proponen que los siglos mencionados son algo tardíos para pensar que recién entonces comienza la conformación del feudalismo en la región. También es discutible el pensar que el proceso de feudalización por el que atravesaron estas comunidades se dio exclusivamente a causa de factores endógenos al grupo, sin ningún tipo de influencia externa. Por el momento sólo dejaremos planteada la discusión, sin embargo, nos interesa rescatar de la propuesta de Barbero y Vigil la importancia que le otorgan a la evolución que siguió la zona desligándola de posibles encadenamientos con el reino visigodo. Nos parece que, de esta manera, las explicaciones

⁹⁷ Bonnassie, P., “Del Ródano a Galicia: génesis y modalidades del régimen feudal”, en AA.VV., Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo, Crítica, Barcelona, 1984.

⁹⁸ De Moxó, S., “Sociedad, Estado y feudalismo”, en *Revista de la Universidad de Madrid*, 78, 1972.

⁹⁹ Pastor, R., Del Islam al Cristianismo... *op cit.* y “Problemas de la asimilación de una minoría: los mozárabes ... *op cit.*”

¹⁰⁰ Clavero, B., Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla, 1369- 1836, Madrid, 1974, y “Prólogo”, en AA.VV. El modo de producción feudal, Madrid, 1976.

¹⁰¹ Barbero, A. Y Vigil, M., *op cit.*

de los hechos posteriores pueden avanzar sin caer en lecturas literales de las fuentes que llevan a la "construcción" de continuidades históricas que en realidad no son tales.

Salustiano Moreta Velayos¹⁰² y José Ángel García de Cortázar¹⁰³ coinciden en que para lograr hacerse una idea acabada y comprender la formación del feudalismo en la zona noroccidental es necesario partir de la existencia de comunidades primitivas de carácter tribal escasamente romanizadas que, si bien al momento de la conquista musulmana transitaban por un proceso de desarticulación interna, aún conservaban estructuras sociales y económicas de carácter gentilicio. La formación del feudalismo hispano habría tenido como ejes fundamentales los siguientes aspectos: la sustitución de las comunidades primitivas por comunidades de aldea, la aparición de clases aristocráticas que no eran descendientes de la aristocracia goda, el surgimiento de grandes propiedades, la progresiva privatización y el fraccionamiento del poder sobre los hombres, y la paulatina caída en dependencia del campesinado. La consolidación del reino astur estuvo entonces irremediabilmente ligada a la ruptura de las relaciones arcaicas que organizaban a la sociedad hasta ese momento. Uno de los cambios fundamentales fue la transformación de las aprisiones colectivas de la tierra en grandes propiedades individuales en manos de unos pocos miembros del linaje originario. Éstos, seguramente, serían los descendientes de los *maiores*. Por otra parte, los descendientes de los *minores* sufrieron una degradación en su condición social y pasaron a convertirse en *servi*. Para proteger a la gran propiedad se recurrió a la herencia de la ley gótica, es entonces que emergió el *Liber Iudiciorum*, opuesto al derecho consuetudinario local. La aparición de la ley gótica debe entenderse como la expresión jurídica del surgimiento de un orden social feudal.

García de Cortázar plantea la importancia del aspecto geográfico como un componente significativo para analizar la evolución de esta sociedad. Opina que cada estructura espacial promueve unas determinadas formas de atribución social de cuotas de poder. En el caso que nos ocupa, debido al bajo nivel tecnológico, cualquier intento de ampliación de las cuotas de poder dependían de la capacidad para extenderse tanto en el espacio como sobre los hombres. Será a partir de los siglos VIII y IX cuando los reinos cristianos del norte comiencen a expandir su modelo de organización. Este modelo se componía de una matriz central de base agrícola acompañada de una periferia ganadera.

¹⁰² Moreta Velayos, S., "Reflexiones en torno a la conformación (¿feudal?) del Occidente hispano", en Maíllo Salgado, F. (ed.), *España, Al-Andalus, Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Ed. Universidad de Salamanca, 1988.

¹⁰³ García de Cortázar, J.A., "La progresión cristiana hasta el Duero. Repoblación y organización social del espacio en el valle del Duero en los siglos VIII- XII", en Maíllo Salgado, F. (ed.), *op cit.*

Todo ésto nos dirige hacia otro aspecto en discusión: el carácter y el grado de la “re población” que pusieron en marcha los reinos cristianos en las zonas meridionales del Duero. Durante muchos años, la tesis de Sánchez Albornoz fue la explicación predominante para esta cuestión¹⁰⁴. El autor planteaba que esta zona había sido despoblada por los reyes del norte y pasó a convertirse en un desierto que separaba el sur islámico del norte cristiano. El avance desde Asturias hizo necesaria la repoblación de la zona que habría sido llevada a cabo por los sectores más carenciados de las comunidades cristianas que ocuparon las tierras por medio de *presuras*, ocupaciones de facto a las que más tarde se les dio la confirmación de su propiedad. Como resultado se habría conformado una clase social de pequeños propietarios rurales libres, sin vinculación con sistemas señoriales. Para el autor, es justamente esta singularidad uno de los principales factores por los que el feudalismo español era “inmaduro”.

Sin embargo, la idea de una total despoblación de la región aparece como problemática. Barbero y Vigil¹⁰⁵ se encargan de resaltar que la zona entre la cordillera cantábrica y el Duero era denominada “Campos Góticos” en la Crónica Albeldense. Esta denominación parecería confirmar que la zona conservó población organizada según las instituciones godas. Por lo tanto, a pesar de que habrían experimentado un descenso demográfico importante, no sería una región desértica. Los autores coinciden con la interpretación de Ramón Menéndez Pidal¹⁰⁶ que entiende el término “poblar” en el sentido de una reorganización bajo nuevos criterios. Para zanjar este debate, una posible resolución es la que expone García de Cortázar¹⁰⁷ para quien este proceso habría sido una reorganización social del espacio sobre bases nuevas que también habría incluido aspectos de verdadera repoblación. Además, debe tenerse en cuenta que desde tiempo atrás la región efectivamente recibió un amplio contingente de mozárabes provenientes de las ciudades y campos del sur que, al caer en manos de los grupos almorávides y almohades, veían sus derechos limitados y su seguridad amenazada ante la postura más intolerante y ortodoxa que pregonaban estos reinos originarios del África. Fueron justamente individuos surgidos de estos grupos de emigrantes mozárabes quienes construyeron el ideal neogótico que informa a las crónicas de la época.

Más allá de las diversas opciones para entender este hecho, lo que surge como substancial es que la conquista cristiana y la organización del espacio, con las atribución de poder que ciertos individuos ejercieron, fueron fenómenos históricos relevantes para entender el tipo de sociedad feudal que se desarrolló.

¹⁰⁴ Sánchez Albornoz, C., *España: un enigma histórico...op cit.*

¹⁰⁵ Barbero, A. y Vigil, M., *op cit.*, (Capítulo 5 “El problema de la invasión musulmana”, p. 220)

¹⁰⁶ Menéndez Pidal, R., “Repoblación y tradición en la cuenca del Duero”, en *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, I, Madrid, 1960.

¹⁰⁷ García de Cortázar, J.A., *op cit.*

Barros García¹⁰⁸ sostiene que a partir del siglo XII la repoblación, más allá del estímulo que pudieran dar la aristocracia y la monarquía feudal, fue en su mayor parte la consecuencia de la propia dinámica y del carácter extensivo del crecimiento demográfico y material de las comunidades campesinas. Sostiene que fue una colonización popular que tuvo bastante de espontánea. La nobleza castellano-leonesa se habría mostrado incapaz para organizar la repoblación y su lugar habría sido ocupado por caballeros villanos locales que residían en las nuevas ciudades o villas y que ejercían funciones militares. Su poder se cimentaba en el control del botín, de las sierras y “extremos”, y en el monopolio de los aparatos de poder de los concejos urbanos. Serían éstos quienes, más tarde, se convirtieron en el sector dominante. La cohesión interna del grupo y el dominio sobre las instituciones concejiles les habrían asegurado derechos de carácter político, así como una posición social privilegiada gracias a la autoridad coercitiva para sustraer partes del excedente producido por los campesinos.

Hasta aquí hemos analizado el contexto general de reproducción extensiva del sistema feudal. Retornando al territorio toledano, creemos que las progresivas compras y concentración de propiedades evidencian parte de este proceso, en especial en lo que concierne a la conformación del poder económico de la clase dominante.

Si bien las fuentes son escuetas en cuanto a la información que ofrecen sobre los individuos laicos, ciertos apellidos que aparecen con determinada frecuencia comprando bienes inmuebles pueden estar mostrándonos la alineación de un sector dominante. Esto es especialmente indudable cuando los nombres son acompañados de la mención de algún tipo de cargo. Es común, como ya indicamos, encontrarnos con la mención a *almojarifes*, *almotacenes*, *secretarios* y *notarios*¹⁰⁹. Con respecto a los cargos de origen árabe debe recordarse que bajo la hegemonía cristiana es muy probable que su función haya cambiado a pesar de que se conservase su nombre. Quizá, una de las pruebas de estas resignificaciones pueda ser la avidez de propiedades que manifiestan y que podría indicar que la esencia del poder que ejercían estaba sufriendo cambios cualitativos.

De la misma forma que la nobleza laica comenzaba a aunar poder económico y político, también la iglesia encaminó sus compras a obtener cada vez más tierras. De hecho, las menciones más numerosas son las que nos presentan a funcionarios eclesiásticos adquiriendo propiedades. En estos casos se aclaran sus cargos y se distingue si las compras eran para sí mismos o si se hacían en nombre de la institución a la cual pertenecían. En este punto, Pastor nos recuerda que los bienes adquiridos podían ser usados como base para el incremento del poder personal, más allá del cargo

¹⁰⁸ Barros García, A., “Del Duero a Sierra Morena. Estructuración y expansión del feudalismo medieval castellano”, en Maíllo Salgado, F. (ed.), *op cit.*

detentado en las jerarquías de la iglesia. Los arciprestes y arcedianos eran quienes tenían permitido comprar propiedades para sí mismos, y en varios documentos los vemos actuando personalmente o a través de otros clérigos que realizan la compra en su nombre¹¹⁰. En las fuentes es corriente toparse con individuos que provenían de la comunidad mozárabe y ostentaban cargos en la jerarquía religiosa, tal el caso del arcipreste Domingo ben Abdala el Polichení. Proveniente de una destacada familia mozárabe, pertenecía al sector que había pactado con los cristianos, por lo que salieron beneficiados de la capitulación de la ciudad¹¹¹.

Otras dos vías para hacerse de propiedades eran la profiliación y las donaciones. La primera fue utilizada tanto por la nobleza laica como eclesiástica, mientras que la segunda era un medio que favorecía especialmente a la iglesia.

La profiliación era en su origen una práctica característica de la organización gentilicia que permitía que un individuo se integrase en un grupo familiar determinado. Era una adopción que, en principio, establecía la igualdad de condiciones entre los miembros con lazos de sangre y los adoptados al momento de la herencia. Esta práctica, peculiar de una organización familiar más arcaica, fue empleada por la clase dominante para quebrar la cohesión de los grupos parentales utilizando una institución propia de éstos. Durante las sucesivas fases de la conquista veremos que, por medio de la profiliación, sujetos que detentaban algún tipo de autoridad política o militar eran “adoptados” por familias campesinas. El adoptado, en este caso, se encontraba en superioridad de condiciones con respecto a la familia a la que se unía, y una vez realizado el acto entraba en la línea sucesoria igual que los hijos naturales. No deberíamos descartar que la profiliación se hiciera bajo coerción o como consecuencia de deudas que la parentela campesina no estuviera en condiciones de pagar.

En los documentos con los que trabajamos aparece lo que podría analizarse como una medida de protección de la heredad familiar, en la figura del “proindiviso”. Por medio de ésta se establecía la indivisión de los bienes inmuebles de una familia. Sus propietarios conformaban en conjunto una asociación y compraban o vendían sus fincas en conjunto. Lo más común era que las propiedades bajo carácter proindiviso fueran detentadas por hermanos, y más allá de esta propiedad

¹⁰⁹ G.P., núm. 23 (1135) “Venta de una casa grande, con un corral por el lado del Poniente, y con una caballeriza contigua por el lado Sur... a favor del alguacil don Miguel Mitiz...”

¹¹⁰ G.P., núm. 348 (1206) “Venta de una casa... a favor del presbítero Don Pedro Lázaro, de San Antolín...”; núm. 417 (1214) “Venta de una casa en el barrio de Santa María la catedral... a favor del canónigo don Bartolomé, representado por su compañero el canónigo don Rodrigo Petrez, de la Catedral...”; id. núm. 58, 241, 251, 304, 708, 711.

¹¹¹ G.P., núm. 163 (1182) “Venta de media yugada de terreno en la alquería de Cobisa... a favor del ilustre arcipreste don Domingo ben Abdala el Polichení...”; núm. 183 (1186) “Venta que otorgan doña Placencia... a favor de don Pedro ben el Achamí, en nombre del arcediano don Domingo el Polichení, de un mesón derruido...”; id. núm. 134, 147.

en común se reconocía que a cada uno de los miembros le correspondía una parte de la misma, de la que tenía un título de propiedad y de la cual recibiría una determinada cantidad de dinero en caso de venta. El proindiviso también se vio erosionado por las compras y ventas. Como ya enunciamos era posible la venta de la parte correspondiente a cada miembro de la familia, aunque en estos casos el o los dueños de las otras partes de la finca, huerta, etc., tenían preferencia a la hora de adquirir las partes restantes por sobre agentes externos al grupo. Pero este tipo de medidas no pudo contrarrestar el avance de los sectores dominantes que fueron adquiriendo partes de tierras y vulnerando las propiedades campesinas¹¹².

Por otra parte, una de las maneras más fructíferas de hacerse con propiedades fueron las donaciones. Aquí nos topamos con una práctica común de las sociedades feudales, donde tanto los campesinos como señores y reyes donaban parte de sus propiedades a las instituciones eclesiásticas. Una gran parte de las donaciones provenían de la figura real, que en determinados momentos entregaba tierras y edificios a la iglesia o se limita a respetar los derechos de ésta sobre los terrenos que iba ocupando. En los documentos aparecen también donaciones hechas por particulares y también convenios en los que una parte renunciaba a los derechos sobre una propiedad a favor de una iglesia o monasterio¹¹³.

Aquí surge, inevitablemente, un aspecto de importancia. A medida que la iglesia se enriquece otros sectores ven degradada su posición social al ir perdiendo bienes que pasan a manos de los eclesiásticos. Un problema adicional se presenta si recordamos que en la ciudad de Toledo vivían musulmanes, judíos y mozárabes, además de los cristianos del norte recién llegados. Las acciones contra estas minorías religiosas, aunque en el caso de los mozárabes debemos hablar de “mayoría”, tomaban forma económica en la expropiación de sus propiedades y servían para legitimar lo que era simplemente un saqueo regido por el ansia de riquezas de aquellos que ahora tenían el

¹¹² G.P. núm. 147 (1180) “Venta de la mitad de la parte que correspondió a Abderráhmen ben Mesaud, en la alquería de Cobisa...”; núm. 160 (1182) “Venta del tercio, pro indiviso, de una casa...vende Juan, el llamado Algar, hijo de Domingo Julián... a favor de don Vicente, hijo de Juan, yerno de ¿Alafari?, dueño ya de los otros dos tercios...”; id. núm. 1, 23, 58, 134, 145, 163, 213, 304.

¹¹³ Ejemplo de donaciones, G.P., núm. 727 (1137) “Donación otorgada por María, hija del alguacil *Mair* Temam, a favor de la iglesia Catedral de Santa María de Toledo, de la parte que le corresponde por herencia en la huerta que tenía su padre... pone por condición que todas las utilidades de alto y de bajo sean de la donante mientras vive... que la donante, María, sea enterrada en la Catedral, según es costumbre...”. Ejemplos de renuncia de derechos, G.P. núm. 994 (1212) “Testimonio que da don Vicente ben Saad de que no tiene ningún derecho en los cinco olivares...da también testimonio de que se aparta de la reclamación contra las monjas de San Clemente de Toledo, acerca de los olivares...; núm. 995 (1236) “Testimonio que da don Suero... por el cual renuncia de toda reclamación contra el convento de San Clemente, el de Santo Domingo y el de San Pedro en Alhícem, acerca de las viñas que los citados conventos adquirieron por donación...; núm. 996 (1241) “Testimonio que dan doña María...y su hermana...y el hermano de ambas...diciendo que ellas fueron pagadas de la abadesa de San Clemente, doña Orabona, en lo que creían pertenecerles...declaran cesar en sus reclamaciones...”; id. núm. 999, 1000.

poder en la ciudad. Los grupos religiosos que más sufrieron la embestida feudal fueron los musulmanes y el campesinado mozárabe¹¹⁴.

La asimilación cultural y la pérdida del particularismo mozárabe

Las acciones tomadas contra estos grupos deben ser contextualizadas en el marco de una agitada fase en la historia de la iglesia occidental cuando se llama a luchar contra los infieles mientras que, al mismo tiempo, se verifica un endurecimiento en las posturas religiosas de los reinos musulmanes dominantes en la época, provenientes del norte de África.

En el año 1073, Hildebrando, monje cluniacense, fue investido como Papa bajo el nombre de Gregorio VII. Siguiendo la línea de Cluny, Gregorio VII aplicó una política centralista con el objetivo de unificar a la iglesia europea. Para esto se concentró en terminar con cualquier tipo de particularismo que hubiera en cuanto al rito, dogma o en la elección de autoridades. En esta empresa contó como aliados a varios reyes del norte cristiano que se hicieron vasallos de la Santa Sede con la intención de justificar las ocupaciones territoriales que realizaban frente a otros monarcas cristianos. Si bien, como ya hemos comentado al discutir el concepto de “reconquista”, la relación entre los reyes y el papado no estuvo exenta de tensiones mutuas, el poder real nunca pretendió destruir totalmente el lazo con el poder eclesiástico que, por entonces, era la fuente de legitimación más reconocida. Tanto Fernando I como Alfonso VI mantuvieron estrechos vínculos con los monasterios de Cluny adonde solían enviar partes del botín arrancado a los árabes en los ataques que periódicamente realizaban. Por su parte, los monjes de esta orden impulsaban multitudes hacia la zona haciendo propaganda del “Camino de Santiago”. Esto se incrementó desde que, en el año 1063, el papado cedió indulgencias a quienes se trasladasen a la Península Ibérica a luchar contra los infieles. Otro hecho que debemos destacar es el enlace matrimonial entre Alfonso VI y Constance, sobrina del abad de Cluny Hugo de Semur, más tarde San Hugo. Constance mantenía relaciones muy cercanas a Cluny y se rodeaba de monjes de la orden. Fue justamente un monje francés cluniacense, Bernardo, el elegido para convertirse en arzobispo de Toledo. Desde ese momento el cargo más alto dentro de la estructura eclesiástica de la península pasó a estar en manos de representantes de la línea más intransigente.

¹¹⁴ Si bien no entra dentro de nuestro análisis debemos mencionar que en Toledo, al igual que en otras ciudades bajo dominio islámico, existía una comunidad judía importante y cuyo trabajo de estudio y traducción de la herencia clásica junto a los musulmanes es ampliamente reconocido. La judería toledana se concentraba principalmente en la ciudad y se dedicaban a diversas actividades artesanales. Es frecuente que se los identifique como prestamistas. Atravesaron un siglo XIII de relativa tranquilidad hasta que en el XIV comenzaron los primeros pogroms.

Bernardo y Alfonso VI adherían al programa unificador que se impulsaba desde Roma y una de sus primeras preocupaciones era uniformar la religión bajo el signo del catolicismo. Consecuencia directa de ésto fue la pérdida de los particularismos religiosos y culturales de la comunidad mozárabe. Recordemos que la mozarabía detentaba aún la potestad para elegir a sus líderes religiosos, así como el permiso para conservar ciertos ritos de su liturgia, herencia del pasado godo¹¹⁵.

Ante esto, la actitud del papado fue de un extremado celo. Calificó al particularismo mozárabe de *superstitio toletanae* y se designó a Roma como única potestad para sancionar usos litúrgicos, para nombrar quienes ocuparían los cargos eclesiásticos y para aplicar el derecho canónico; objetivos que quedaban reunidos en la fórmula *ordiem et officium*.

A partir de la toma de Toledo, y a pesar de las promesas reales, lo que se observa es la aplicación de una serie de medidas que supusieron un ataque tanto a la cultura y religión mozárabe y musulmana como a sus organizaciones socio- económicas. A los mozárabes se les retiró el derecho de elegir a su patriarca y los ritos de la misa debieron ser reformulados al estilo romano. El arzobispo Bernardo se encargó también de realizar cambios en la catedral. Hasta ese entonces, se reconocía como iglesia catedral a la antigua basílica de Santa María consagrada en el año 587 bajo Recaredo. Bernardo prefirió ocupar la *Gran Mezquita* y consagrarla como la nueva catedral. Dos consecuencias se derivaron de este accionar: en primer lugar el arzobispado se hizo con las riquezas de la principal mezquita de la ciudad, y en segundo lugar, neutralizó el poder de la antigua basílica rompiendo los lazos con la serie episcopal indígena. Años más tarde la basílica fue donada por Bernardo a monjes francos que la transformaron en hospedería.

Hacia el siglo XIII la mozarabía comienza a castellanizarse más aceleradamente. El arzobispo Rodrigo Ximenez de Rada continuó la obra de Bernardo hasta que, en el año 1280, accedió al primado el primer mozárabe de Toledo, Gonzalo Pérez Gudiel. Esto se produjo en el mismo período en el que comenzó a perderse una de las características esenciales de la cultura islámica, el uso del idioma árabe.

El otro grupo afectado fue la población musulmana. A pesar de las iniciales muestras de consideración por parte del rey, la gran mayoría decidió marcharse luego de la toma de la ciudad. La deferencia por los templos islámicos tampoco pudo, o no quiso, ser asegurada. En varias fuentes se advierte que numerosas construcciones vendidas o compradas habían sido anteriormente

¹¹⁵ Es importante agregar que en el siglo VIII surgió el adopcionismo, que admitía a Cristo sólo como un hijo adoptivo de Dios. Para algunos autores ésto pudo haber sido un intento de acercamiento al Islam. Véase Hernández, F., "La catedral, instrumento de asimilación", en Cardaillac, L. (dir), *op cit*, (p. 80).

mezquitas¹¹⁶. Es justamente en estas ventas cuando vemos como compradora a la iglesia casi con exclusividad.

Las mezquitas no tenían valor solamente por ser construcciones ubicadas estratégicamente en la ciudad, sino que también debemos entender el tratamiento que recibieron de parte de los cristianos en términos de una pugna religiosa. La cristianización de Toledo de acuerdo a las líneas europeas se hizo a expensas tanto de los derechos de la minoría musulmana como de la mayoría mozárabe. En este sentido, las mezquitas era un elemento que testimoniaba la existencia y el poder de un grupo religioso que había predominado antes en detrimento de los cristianos. Las mezquitas fueron, en su mayor parte, vendidas a las iglesias que las transformaron en edificios para almacenaje o tareas diarias¹¹⁷.

Estas acciones son testimonio del intento por lograr una uniformidad cultural en la población de la región con el objetivo de obtener un modelo ideal de súbdito cristiano acorde con las intenciones de la iglesia y la realeza. En este sentido, cualquier tipo de particularismo que pudiera informar a ciertos sectores era visto como un elemento de posible disrupción en el ideal que pretendía lograrse, y en consecuencia era fuertemente combatido. La anterior tolerancia que gozaban amplios sectores de la población, bajo dominio de los musulmanes y en los primeros años de la conquista cristiana, es reemplazada por un severo programa de reconversión cultural que se hace a favor de los cristianos recién llegados, y bajo el cual van anulándose ciertas características propias de los vencidos.

El trato a los esclavos bajo el Islam y el Cristianismo

Por otra parte, algunas fuentes testimonian la existencia de esclavos o cautivos, en su mayor parte musulmanes, en manos cristianas. Si bien la esclavitud no fue determinante ni en la organización islámica ni en la feudal, era posible encontrarse con esclavos que podían cumplir diferentes funciones, aunque generalmente se dedicaban a tareas en el ámbito doméstico. Los momentos de conflictos y guerras entre el cristianismo y el Islam eran situaciones propicias para que muchos perdieran su libertad y se convirtieran en esclavos de sus enemigos.

¹¹⁶ G.P., núm. 82 (1167) "Venta de la mitad de la Mezquita que hay en la colación de Santa María..."; núm. 92 (1170) "Venta de la mitad de la Mezquita en el barrio de Santa María ... lindando... al O con la otra mitad de la Mezquita, que es del comprador... a favor del arcipreste don Nicolás"; id. núm. 141, 317.

¹¹⁷ No necesariamente eran transformadas en iglesias, esto sí sucedió con la *Gran Mezquita* debido al valor simbólico que tenía la construcción.

Michael A. Ryan¹¹⁸ plantea una diferencia importante en cuanto al tratamiento del esclavo en las sociedades feudales de Europa occidental y las islámicas. Lo que observa es una conceptualización distinta del individuo caído en esclavitud y una vía también diferente para su liberación. Si nos concentramos en la Europa feudal, notamos que la conceptualización cristiana de la esclavitud presentaba contradicciones. Por una parte era presentada como una institución divina, y por otra, era corriente que se pensase en los esclavos como pecadores a los que Dios sujetaba en esa degradante condición a manera de castigo.⁷ A los amos se les recomendaba que practicasen la manumisión, la cual era considerada un acto noble. Más allá de estos consejos, la iglesia, que también era dueña de esclavos, se mostraba reacia a manumitir a sus propios cautivos. Esto muestra que la esclavitud no sólo planteaba problemas teóricos, sino también económicos que, más allá de la ideología cristiana, se resolvían teniendo presente las necesidades materiales propias de la institución.

En las sociedades musulmanas también se verifica la existencia de esclavos, quizá en mayor número que en las feudales. Sin embargo, en ellas el esclavo no era víctima de la misma alienación que en Europa, de hecho, lo más común, era la total asimilación de éste en la comunidad. La ley islámica prohibía esclavizar a musulmanes, cristianos o judíos por lo que en este caso el esclavo era un extranjero totalmente ajeno a la sociedad. Pero era un extraño al que el Islam le permitía incorporarse en su seno. La fase de esclavitud de un individuo era considerada como un período de aprendizaje durante el cual el esclavo adquiría un nuevo nombre, un nuevo rol y una nueva identidad. Era un período de entrenamiento, conocido como *tarbiya*, y significaba una socialización del sujeto en el Islam. De este proceso participaba activamente su amo ya que era en la casa de éste donde el esclavo se sumergía en el conocimiento de la cultura y la religión. Generalmente, esto culminaba hacia los primeros años de la edad adulta y se correspondía con la manumisión. Una vez liberado, el individuo seguía ligado a su amo, incluso de manera más fuerte aún ya que su nueva identidad se había forjado en el contexto familiar de su dueño. Para su amo la manumisión no era sólo un acto noble, sino un lento proceso de incorporación de un individuo a la sociedad. En esta transformación había sido el amo quien le había dado una nueva vida por lo cual seguían ligados fuertemente.

En los documentos toledanos encontramos once fuentes referidas a la manumisión de esclavos. Se ubican temporalmente entre 1201- 1320 y fueron redactadas por mozárabes siguiendo sus leyes. Una observación interesante es la que hace Ryan que nota una diferencia en la redacción de los mismos entre los primeros y los últimos hacia el final del período. Mientras los primeros

¹¹⁸ Ryan, M.A., "Slavery and Identity in Mozarabic Toledo: 1201- 1320", en *Medievalia*, N° 12, Barcelona, 1996.

hacen hincapié en la importancia de la liberación tanto para el esclavo como para su dueño, y la presentan como un don o regalo, los últimos se volvieron meros resúmenes legales. Ésto podría señalar dos cuestiones: en primer término, la creciente estandarización de los documentos, y en segundo término, y más importante, el cambio en las relaciones entre los amos mozárabes y sus siervos musulmanes, o para ampliar la cuestión, el alejamiento entre mozárabes y musulmanes.

Al comienzo los términos para la manumisión no eran exclusivamente cristianos ya que el Islam y el cristianismo compartían algunas convenciones culturales.

Los esclavos podían obtener su libertad por medio de tres formas: si su familia o los miembros de su comunidad pagaban una recompensa, por conversión al cristianismo, o por testamento de sus amos¹¹⁹. Lo habitual era que la manumisión no significara la libertad total para el esclavo, sino que los convenios muestran que el liberto quedaba en muchos casos unido al amo particular o a la institución para la cual seguía trabajando, lo que se conoce como *manumissio cum obsequio*. Las cartas de emancipación también incluían toda una serie de recomendaciones en cuanto a los comportamientos y a la moralidad que el esclavo debía demostrar, incluso una vez liberado, para ganarse su libertad. Estas cuestiones solían afectar asimismo a la familia de los esclavos o a su comunidad. En este sentido, la emancipación establecía toda una nueva red social para el esclavo que podía incluir desde a sus parientes más cercanos hasta a los miembros de su comunidad, en el caso de una minoría como la musulmana en las áreas bajo dominio cristiano. La amenaza de castigo por el incumplimiento de estas normas también se compartía con la familia y/o comunidad. Como ya notamos, si el pacto no era respetado se corría peligro de volver a la condición de esclavo.

Los documentos que mencionan la manumisión de esclavas mujeres no son precisos en cuanto al trabajo que éstas deben realizar para obtener el dinero necesario y así pagar su libertad. Simplemente se menciona que pueden trabajar en la ciudad de Toledo de lo que quieran, salvo dedicarse a la prostitución, lo que las llevaría nuevamente a la esclavitud¹²⁰.

¹¹⁹ G.P., núm. 785 (1163) “Carta de emancipación dada por Roman ben Selma a favor de la convertida al cristianismo María Julianes. Se dice que la saca de la esclavitud por el bautismo. Se da la escritura a la liberta...”; núm. 787 (1235) “Carta de libertad dada por la abadesa de San Clemente... a favor del esclavo Alí ben Abderráhmen el Bastí... por el precio de treinta mizcales de oro alfonsíes... el liberto entrega diez en el momento, el resto del rescate lo paga: diez en el segundo año, y diez en el tercero. Para conseguirlos trabajará en Toledo de lo que quiera. Son sus fiadores su esposa y su hijo Ahmed...”; id. núm. 786, 969, 1012.

¹²⁰ Uno de los documentos más completos para analizar las manumisiones es el núm. 793 (1255) “Carta de emancipación otorgada por la señora doña Colomba, hija del alguacil don Guter Fernández, en unión de Yaix el Sastre, hijo de Ahmed el Granadino, respecto a la libertad de la esclava Omalhada... por la cantidad de 280 ½ mizcales alfonsíes... para que Yaix se convenga con Omalhada y la tome por esposa, trabajen libremente en Toledo... y del fruto de su trabajo se alimentarán y pagarán el rescate... si al cabo del tercer mes no pagaren... si huyen los dos o alguno de ellos, o si se mezclan con gente mala, si saliesen de Toledo sin permiso de su señora, o si Yaix bebiese vino, o saliese fiador de algún otro, perderán todo lo que hayan

El cambio que revelan los documentos, desde la presentación de la liberación como un acto noble hasta los últimos como asuntos legales más impersonales, muestran como los mozárabes comienzan a separarse de los rasgos que compartían con los musulmanes. De esto también eran testimonios las conversiones forzosas, los extensos periodos de servidumbre y los altos precios a pagar por la libertad. En los documentos mozárabes no hay lugar para la *tarbiya*, el liberado no ingresaba a la comunidad y la identidad que obtenía le era dada por los mozárabes, ya no era una construcción en la que participaba como sujeto activo. Esto influyó también en la inestabilidad cultural islámica: al no integrarse en la comunidad continuaban siendo una minoría lo cual no era suficiente para mantener la herencia cultural del Islam en la península.

Por otra parte, la continuidad del vínculo entre los libertos y sus antiguos amos debe entenderse en el contexto de una sociedad que pretende por todos los medios conservar la escasa mano de obra con la cual contaba la región, en especial luego de la huida de la mayor parte de sus habitantes musulmanes.

Hasta aquí nos hemos propuesto explorar algunas de las transformaciones sucedidas en la región de Toledo. El testimonio de las fuentes, nos parece, ha sido un elemento de peso para mostrar las variadas formas que adquirió la estructuración de la nueva sociedad.

abonado de su rescate, y Omalhada volverá a la esclavitud, y Yaix le pagará el rescate y, si rehusa hacerlo, podrá la señora aprisionarlo... hasta que pague: y esto sin necesidad de mandamiento judicial..."

Conclusiones

En esta sección retomaremos las discusiones que han articulado nuestro trabajo. Nos interesa reexaminar las propuestas que contextualizaron la investigación a la luz de las conclusiones a las cuales arribamos luego de la indagación sobre las fuentes. Esperamos haber podido encaminarnos en direcciones que nos acercaran a encontrar respuestas para aquellos interrogantes a partir de los cuales surgió nuestro interés por el tema. También esperamos poder exponer aquellas nuevas demandas que hayan asomado durante la práctica de nuestra investigación. Partiremos entonces de los debates historiográficos que informaron nuestro estudio y que, en conjunto, representan un primer acercamiento al estudio de la problemática mozárabe en los tiempos de la conquista cristiana.

Una revisión a los conceptos de "ruptura" y "continuidad"

A partir del análisis de las fuentes, nos parece que se manifiestan claramente las divergencias entre el tipo de organización que presentaba Toledo bajo la dominación islámica y la posterior evolución que sufrió con la conquista cristiana y el consiguiente paso hacia el feudalismo.

En este sentido, una de las primeras cuestiones, que se presenta como un dato insoslayable, es la fuerte arabización de la población de Toledo. A través de las pervivencias idiomáticas podemos reconstruir parte de esa organización. Un aspecto que puede examinarse especialmente se refiere al tipo de autoridades que regían la ciudad. No obstante, no debemos olvidar que, en muchos casos, el uso del idioma es una de las últimas áreas en expresar los cambios sociales, por lo cual la continuidad en el uso de ciertos términos no debe conducirnos a entenderlos de manera literal sino admitiendo que su contenido pudo haber sido resignificado. Hemos intentado tener presente esta observación a lo largo del análisis, como también el hecho de que, más allá del cambio en el contenido, las voces con las cuales se nombraban a las autoridades en Toledo provenían efectivamente del vocabulario islámico y, en un principio, el vocablo y su contenido seguramente coincidirían de acuerdo a las costumbres orientales.

Si a lo antedicho le sumamos el uso extendido del idioma árabe y la elección, también generalizada, de nombres árabes podemos aducir que nos encontramos frente a una sociedad que atravesó un proceso de aculturación substancial. Como en dicho proceso la interacción nunca es unilateral, nos encontramos asimismo con características propias de la cultura nativa que resisten a desaparecer, aunque muchas veces aparecen metamorfoseadas en pos de una mejor adaptación a la nueva situación. Como ejemplo de esto último podríamos enumerar ciertos rasgos propios de la religión cristiana de rito visigótico la cual, si bien se sostiene bajo la dominación de los

musulmanes, se aviene a evitar el uso de imágenes en sus iglesias, y se acerca a las ideas adopcionistas, lo cual para muchos pudo haber sido un intento de contemporizar con la religión de sus nuevas autoridades.

Sin embargo, una vez realizadas estas aclaraciones y de atender a estas pervivencias, nos parece que sigue siendo desmedido el intento de presentar a la población nativa de la Península Ibérica como “superficialmente” arabizada y guardiana de una, más imaginaria que real, cultura netamente “española”.

No nos detendremos en especial en los ejemplos que remiten al desarrollo cultural y artístico que fueron escogidos como argumentos por Sánchez Albornoz¹²¹, Dozy¹²² o Castro¹²³. Aquellos fueron estudiados críticamente en la primera sección de nuestro trabajo, donde aclaramos que la lectura de los mismos se hizo a partir de modelos orientalistas en los que predominaba un pensamiento evolucionista sumado a intereses nacionalistas que dirigían las investigaciones hacia puntos poco científicos. Por otra parte, la alusión a características de tipo moral, que serían propias de cada pueblo, es algo que nunca podrá ser objeto de un análisis histórico crítico debido a la imposibilidad de contrastar ese tipo de propuestas. Lo que también debemos mencionar es que, en muchos casos, eran observaciones construidas a partir de una elección arbitraria de los objetos a estudiar, tales como la preferencia por obras literarias, las que eran abordadas con propósitos más filológicos que históricos.

Si volvemos nuestra atención hacia los documentos nos encontramos con una situación distinta respecto a la que describía la historiografía tradicional. Además del obvio uso del idioma árabe, también se observa como los pobladores musulmanes y cristianos compartían el espacio. Éste se encontraba organizado de acuerdo a las normas de las sociedades orientales, por lo cual también se reservaba la parte correspondiente al estado. Pero, una de las cuestiones que más nos interesa destacar, es la ausencia de barrios que separen tajantemente a la población musulmana de la mozárabe en la ciudad. De igual manera, en el campo las tierras de cada uno podían estar entremezcladas.

Creemos que líneas de análisis más interesantes son las que recorrieron autores como Pastor¹²⁴ y Guichard¹²⁵. El centrar sus investigaciones en las características que presentaba la organización social les permitió descifrar las particularidades que presentaban las sociedades en sus niveles estructurales. Las tesis de Guichard echan por tierra varios de los argumentos repetidos por

¹²¹ Sánchez Albornoz, C., España: un enigma histórico... *op cit.*

¹²² Dozy, R., *op cit.*

¹²³ Castro, A., *op cit.*

¹²⁴ Pastor, R., Del Islam al Cristianismo... *op cit.*

¹²⁵ Guichard, P., Al- Andalus. Estructura antropológica... *op cit.*

la historiografía tradicional, en especial los referidos a la cantidad de musulmanes que ingresaron a la Península y al comportamiento que seguían en su interacción con la población indígena. Estos puntos también fueron objeto de análisis previamente, basta retomar aquí sus conclusiones donde sostiene la desigual reproducción familiar entre los conquistadores musulmanes y la población autóctona que para ese entonces estaba en vías de una primera feudalización bajo el poder visigodo. Si atendemos a la propuesta del autor, la capacidad de atracción propia de la estructura familiar árabe funcionó captando y sumando en calidad de clientes a las familias nativas, característica que se reforzaba dada la resistencia de los musulmanes a practicar relaciones de tipo exogámicas. Esto, sumado al hecho de que eran quienes detentaban el poder en la región, conduce a la incorporación de los conquistados en las estructuras de sus dominadores, y no viceversa como se planteaba desde la historiografía tradicional.

Nuevamente, aquí debemos introducir algunas reflexiones. El hecho de que en la ciudad de Toledo y en su campo circundante la gran mayoría de la población no se haya convertido al Islam seguramente influyó en el mantenimiento de formas familiares similares a las del occidente medieval. El casamiento preferencial con la prima hermana en línea paterna, propio de la civilización islámica, pudo haber encontrado serios obstáculos en la prohibición cristiana que establecía altos grados de incesto en pos de estimular acuerdos matrimoniales de tipo exogámico. Sin embargo, en un comienzo tal vez esto no fue impedimento para que las familias indígenas se unieran a los clanes musulmanes recién llegados, decisión en la que posiblemente prevalecieron intereses económicos y políticos a la hora de aliarse con las nuevas autoridades. Esta unión se daba por medio de casamientos de hijas de familias cristianas con hombres musulmanes, si recordamos el derecho que sobre las mujeres musulmanas tenían sus primos hermanos paternos y la reticencia de estas familias a entregar a sus parientes femeninas a individuos externos al grupo familiar. La dinámica propia de la familia musulmana hizo que los individuos nacidos de estas uniones, que en muchos casos se realizaban con las familias más notables de la sociedad visigoda, fueran considerados pertenecientes al círculo paterno (musulmán), dándole menos importancia a su filiación materna (cristiana). En el caso de quienes se relacionaban con familias musulmanas en calidad de clientes, la interacción entre los mismos puede haber derivado también en préstamos culturales destacados.

Los problemas que hemos enunciado hasta aquí remiten a las nociones de “ruptura” y “continuidad”, conceptos a través de los cuales se estudiaba la conquista por parte de los árabes y la posterior organización social que se estructuró. Ya hemos advertido como la creencia en una continuidad absoluta de características “visigodas” o “españolas” sólo se sostenía negando las, más que elocuentes, influencias arabizantes. Por su parte, el concepto de “ruptura” aceptaba la

importancia histórica de los siglos bajo dominio de los musulmanes pero sólo como un elemento que habría desencadenado aquello que fuera el acontecimiento histórico más destacado de la península: la "Reconquista cristiana". En ambas teorías, como ya advirtiera Pastor, la fase bajo dominio árabe no era integrada al acaecer histórico, sino que era citada como el conflicto a resolver para que la identidad propia de las comunidades ibéricas pudiera expresarse en toda su magnitud. Sería justamente en el proceso de lucha contra los invasores, que se creían sin ningún tipo de vinculación con la población conquistada, cuando esta identidad se habría terminado de forjar. Planteados de esta forma, ambas ideas quedaban encerradas en una lógica que no permitía otras posibilidades y que era de imposible verificación.

Podríamos preguntarnos por qué este tipo de análisis fue predominante durante varios años, al punto tal que aún hoy pueden verse sus influencias en algunos escritos. Para dilucidar esto debemos recordar que todo colectivo y/o agrupación- no importa bajo que categoría se reúnan necesitan de un pasado que sirva como fuente de identidad tanto individual como grupal que, además de conferir legitimidad a sus prácticas, también pueda funcionar como un modelo ante el cual se presentan, miden y juzgan tanto las innovaciones como los extraños a la comunidad. En general, este pasado suele ser una construcción alejada de los cánones académicos, si bien la materia prima por medio de la cual se elabora son los escritos y conclusiones de especialistas en Historia¹²⁶. El pasado es tomado y se reelabora, adapta y/o elimina de acuerdo a las necesidades del grupo. En su mayoría estos ejercicios dan por resultado relatos colmados de anacronismos, mitos y deformaciones varias. Pero esto no solo se hace con el propio pasado, sino también con el de los otros. Aquí se repite el proceso de omisiones y errores pero con un objetivo diferente: si en el primer caso se persigue dar una imagen satisfactoria del propio colectivo, en el segundo generalmente la propuesta es presentar los que se consideran los peores atributos de los demás. Esta postura es muy común en casos de enfrentamiento entre dos sociedades, y permite legitimar la confrontación armada y sus derivados. Podríamos pensar en este sentido las explicaciones dadas al proceso de "Reconquista" que se suceden desde el comienzo de dicha acción hasta los escritos de la historiografía tradicional.

Quizá un mejor punto de partida sea aquel que permita explicar el acontecer histórico conteniendo ambas posibilidades de ruptura y continuidad, es decir, situando los hechos en una trayectoria histórica que combine los posibles quiebres y permanencias. Creemos que ello es factible siempre y cuando los siglos de dominación árabe pasen a formar parte integrante de la historia peninsular, con lo cual no deben ser vistos como un paréntesis en la historia sino que deben

¹²⁶ Hobsbawm, E., Sobre la Historia, Barcelona, Mondadori, 1998 (Capítulo 21 "La historia de la identidad no es suficiente")

ser restituidos a ésta. Un ejercicio así promueve una mejor comprensión tanto del reino visigodo, cuyos problemas internos facilitaron a los musulmanes la toma del territorio, como así también la de los reinos cristianos del norte, quienes experimentaron un desarrollo marcado por la cercanía de los reinos musulmanes. Justamente, nos parece que la fase bajo dominio árabe puede explicarnos algunas de las características propias de aquellos reinos y el tipo de conquista que llevaron a cabo en su expansión hacia el sur, así como la nueva articulación social que implementaron en los territorios ganados al Islam.

La desestructuración de la organización toledana

Este punto nos retrotrae a la discusión sobre los modos de producción tributario y feudal. Los cambios que experimentó la ciudad y el campo en esta región nos parecen testimonios de un proceso que no puede ser encuadrado en el marco de una evolución al interior de un único modo de producción. Creemos, por el contrario, que muestra el quiebre y la posterior desaparición de la organización socio-económica propia de las sociedades orientales así como el proceso de ordenación de una nueva formación de carácter feudal. Esto fue un desarrollo paralelo al traslado que vivió la Península Ibérica que pasó de formar parte del ámbito islámico a la esfera europea occidental.

Los datos que los documentos nos permiten inferir acerca de la anterior organización islámica son importantes a la hora de circunscribir a esta sociedad dentro del grupo oriental. En este sentido, los factores predominantes serían: la existencia de campesinos libres que trabajaban sus tierras por medio de contratos; la inexistencia de señores de renta; la presencia de un estado que centralizaba tributos y que se nutría de un grupo de funcionarios cuyos cargos podían ser revocados; la división de la propiedad, con la consiguiente reserva de parte de la misma para el estado; y por último, pero no por eso menos importante, la noción de una comunidad, la *umma*, cuyos integrantes se suponían unidos gracias a la religión en común que profesaban. Este último factor se presentaba, al menos formalmente, incompatible con la posibilidad de que hubiese individuos en situación servil ya que esto hubiera impedido la conformación de una comunidad que se basaba, a nivel ideológico, en la existencia de musulmanes libres que estaban en condiciones de realizar pactos entre sí.

Nos parece que estas características muestran una situación lo suficientemente distinta a la realidad del resto de Europa occidental como para decidimos a englobar a los reinos del sur de la Península Ibérica, en el período bajo dominio árabe, dentro de las organizaciones de tipo oriental.

Una aclaración necesaria, sin embargo, nos previene que en zonas que hubieron de funcionar como fronteras entre ambas civilizaciones es factible encontrarnos con préstamos culturales y sociales de un lado y del otro, por lo cual sería imposible hallar formaciones sociales en las cuales los modelos tributario o feudal aparezcan cumpliendo todas sus leyes. Sin embargo, nos atreveríamos a confirmar que antes de la conquista cristiana la región toledana se mostraba como una sociedad de tipo oriental en sus aspectos determinantes.

Por otra parte, esto también explica la vigorosa actuación de los grupos cristianos una vez que ganaron el territorio. Lo que en el plano cultural se puede analizar como una “occidentalización” tuvo su contrapartida a nivel socio- económico en una “feudalización”. Nos parece que este proceso, como ya propusimos previamente, no fue un cambio o evolución dentro de un único modo de producción. De ser así, siguiendo el tipo de propuestas como las de Amin¹²⁷, Haldon¹²⁸ y Wolf¹²⁹ entre otros, la conquista cristiana debería considerarse un mero trastueque de autoridades políticas. Si lo determinante era la existencia de un grupo de productores expuestos a la presión extraeconómica de un sector poderoso que se apropiaba de los excedentes en forma de tributos, el cambio que sufrió la Península sólo habría sido en su superestructura política, mientras que la organización económica habría permanecido igual. De hecho, Al- Andalus debería ser vista, para los autores que adhieren a esta línea, como uno de los mejores ejemplos para intentar demostrar la similitud estructural de las organizaciones pre- capitalistas, ya que fue una región donde los cambios políticos se sucedieron con asiduidad, incluso entre los mismos reinos musulmanes no exentos de conflictos entre ellos.

Sin embargo, nos parece que la elección de la existencia de tributación como el factor predominante a la hora de estudiar las formaciones sociales precapitalistas puede llevar a análisis algo reductivos. Esto es así desde el momento en que la existencia de tributación parece ser aislada del resto de los factores que son parte de la organización socio- económica. ¿Es posible analizar el tributo separado del estudio de las características que presentaban aquellos que se beneficiaban con éste?, ¿podemos prescindir de estudiar quiénes detentaban la tierra y bajo qué categoría jurídica se encontraban los productores?, ¿es realmente un dato secundario la diferencia entre una organización estatal centralizada con funcionarios cuyos cargos podían ser revocados y, por otra parte, una red de señores unidos por el vasallaje y que ostentaban un poder patrimonial sobre ciertas comarcas?

Los documentos con los que hemos trabajado mostraban principalmente el cambio de manos de las propiedades, tanto rurales como urbanas. Gran parte de ellas fueron obtenidas por

¹²⁷ Amin, S., *El eurocentrismo... op cit.*

¹²⁸ Haldon, J., “El modo de producción tributario...” *op cit.*

¹²⁹ Wolf, E.R., *op cit.*

aquellos que ocuparon lugares dominantes a nivel político y que ya se manifestaban claramente como señores feudales. De hecho, desde el momento en que la iglesia entró a participar como la principal compradora debemos recordar que estamos frente a una institución cuyas bases materiales tenían sus raíces en el tipo de organización europea occidental. Además, muchos de los cristianos que entraron triunfantes en Toledo provenían o bien del norte de la península o bien del reino franco, ambas regiones organizadas según parámetros feudales. Si bien el reino franco fue por mucho tiempo presentado como el ejemplo más acabado del modo de producción feudal, no debemos olvidar, siguiendo a Barbero y Vigil¹³⁰, que los reinos del norte también estaban desandando el camino hacia una organización feudal. En este sentido observamos como el proceso de feudalización que experimentaban los reinos del norte fue concomitante a su expansión, de hecho podría arriesgarse que gran parte de su evolución terminó de cristalizar en el contexto de la toma de territorios ganados al Islam y que debían ser reorganizados.

Dejando de lado el grado de madurez o no que ostentaba el feudalismo ibérico, nos interesa recalcar que fue este modo de producción el que hizo su entrada en Al-Andalus, de lo cual fue testimonio la aparición en Toledo de una nueva ordenación entre los productores campesinos y quienes extraían su excedente y se encumbraban en la jerarquía de poder.

En la apropiación de tierras y construcciones urbanas tuvo un papel especial la realeza a la que pudimos ver donando terrenos, principalmente a la iglesia.

La figura real también contribuyó en este proceso reconociendo para los grupos de poder derechos de tipo patrimonial sobre los territorios que ocupaban. Esta activa participación del área política influyó en la misma evolución económica que encontró asimismo un reaseguro en la introducción de fueros y leyes característicos de las sociedades feudales. En este sentido debe entenderse la introducción del *Liber Iudiciorum* y los sucesivos fueros. Una aclaración importante con respecto a estos últimos se refiere a la igualdad que planteaba entre los mozárabes originarios de Toledo y los castellanos recién llegados. Más allá de que aquello estuvo lejos de cumplirse en la práctica, este tipo de medidas deben entenderse en el contexto de una región fronteriza a la cual los reyes necesitaban mantener poblada. La igualdad de derechos entre los conquistadores y la población mozárabe puede haber sido un intento de congraciarse con los habitantes cristianos del lugar y retenerlos en la región.

¹³⁰ Barbero A. y Vigil M., *op cit.*

Últimas consideraciones

El desarrollo de la feudalización fue un proceso no exento de profundos cambios en los aspectos culturales que, una vez que aparecieron, también fueron vectores que aceleraron la metamorfosis en marcha. Este aspecto de la feudalización es un tema que merece un tratamiento aparte dada su vastedad. Si bien nos propusimos centrar nuestro trabajo en el área socio-económica, los avances de las sociedades del norte también se manifestaron en una serie de transformaciones que involucraron a las áreas culturales, religiosas y simbólicas.

Una de los aspectos que, nos pareció, surgió del análisis y que podría sumarse a las propuestas generales de Pastor, fue la marcha paralela entre el proceso de expropiación de la comunidad mozárabe y la pérdida de su particularismo religioso. Éste proceso parecería testimoniar la puesta en práctica por parte de la iglesia de un programa doble que finalizaría en un objetivo común, la asimilación de la comunidad mozárabe en el rito católico y la pérdida de poder de aquellos, en especial de quienes gozaban de privilegios por su relación con las anteriores prácticas visigodas. Con respecto a este último punto, será interesante en futuros análisis observar las interacciones entre las prácticas económicas y las culturales, evitando caer en posturas reductivas sino, por el contrario, intentando establecer las relaciones y el auxilio que se prestan ambas en pos de la consecución de sus objetivos

Con respecto a esto, también nos interesa interrogarnos acerca de cuáles fueron los criterios puestos en juego para realizar la selección de los aspectos culturales propios de la civilización islámica que habrían de ser dejados de lado, o incluso anulados, y cuáles otros serían aceptados, con diferentes grados de tolerancia, en una sociedad que ahora se reformulaba de acuerdo a las costumbres europeas occidentales. Esto es especialmente interesante ya que el repertorio de elementos que caen en este tipo de operaciones nos muestran cuáles son los factores que se creen determinantes a la hora de definir una identidad colectiva. Como ya hemos analizado en las secciones anteriores, nos parece que el idioma, la religión, el sistema jurídico, e incluso un tipo especial de organización en el espacio eran en la Edad Media los cimientos que podían servir como base de identificación. Pero, además de los aspectos que eran rescatados positivamente, éste era un procedimiento doble. Una vez que esta práctica iniciaba su marcha inevitablemente conllevaba, como una contracara de sus acciones constructivas de identidad, el rechazo de aquellas características que, se suponía, no cuadraban dentro de los parámetros con los cuales se definía un "nosotros".

En el caso que nos ocupa, quienes sufrieron las consecuencias de esta práctica fueron las minorías musulmanas y judías. Sin embargo, la mayoría mozárabe, a pesar de su cristianismo (o tal

vez a causa de las particularidades de éste) también padecieron un reacomodamiento que, para gran parte de ellos, no fue beneficioso.

Los mozárabes aparecieron durante largo tiempo como un sector que podría caracterizarse como dentro y fuera de la comunidad. Mientras que durante el dominio musulmán no eran considerados árabes plenos a causa de su cristianismo, al pasar a formar parte de los reinos cristianos fue justamente su religión la causa de que no se los considere como al resto de los europeos, y esto, a pesar de constituir la mayoría de la población toledana.

El tratamiento que se les dio a estos grupos también tiene un aspecto visible en las decisiones tomadas respecto a determinados edificios, presentes en su mayoría en la ciudad. Reformas y cambios en algunas construcciones, la transformación de las mezquitas, la nueva ornamentación que pasaron a lucir las iglesias, la destrucción y la caída en desuso de las típicas obras islámicas, así como también la nueva organización espacial en el campo, derivada del proceso de compras y concentración de tierras, fueron señales notables de la instrumentación de un proceso de expropiación. Esto también nos puede ilustrar respecto a las decisiones tomadas con el objetivo de erradicar determinados rasgos distintivos propios de las culturas que se habían desarrollado con anterioridad a la entrada en escena de los reinos del norte, estos últimos portadores de un marcado carácter católico, por lo menos en sus círculos dirigentes. Más allá de las justificaciones ideológicas propuestas para defender el asalto contra la ciudad de Toledo, creemos, junto a Pastor, que los verdaderos móviles eran la adquisición de poder y riquezas¹³¹. Estos se materializaban en su vertiente feudal en la apropiación por parte de la clase dominante de bienes inmuebles y hombres caídos en dependencia.

Para concluir, una de las problemáticas que nos impulsó a sumirnos en el estudio de algunos aspectos que presentaba la Península Ibérica durante este período es la mirada ambigua que aún hoy pesa sobre el mundo árabe y que puede rastrearse en cierta historiografía. Especialmente en lo que se refiere a los estudios medievales, creemos que es imprescindible incorporar dentro de las investigaciones a las sociedades orientales que durante esta misma época presentan interesantes desarrollos. Nos parece que una mejor comprensión de las mismas, así como también de la historia occidental, requiere poner en contacto ambos mundos y evitar aislarlos. Opinamos, junto a Said, que un análisis que tome a ambas realidades, las estudie como parte de un todo, y aplique conceptos marxistas y técnicas de la historia de las ideas para su exámen, dará como resultado estudios más fructíferos y con un mayor carácter de cientificidad¹³².

¹³¹ Pastor, R., *Del Islam al Cristianismo...* *op cit.* (Capítulo V "Conclusión", p. 131).

¹³² Said, E., *op cit.*, (Capítulo 3 "El orientalismo en nuestros días")

Estas decisiones llevan en sí una determinada concepción y tratamiento de las ciencias sociales. Uno de los primeros pasos en este sentido podría ser analizar críticamente las características de las realidades orientales evitando caer en esencialismos, y ponerlos en comparación con la realidad europea para así entender a la comunidad occidental, sus organizaciones, sus costumbres, sus tradiciones, etc., desde una postura algo más relativista que nos ayude entender de qué manera muchos de estos elementos fueron y son construcciones sociales, tanto en Occidente como en Oriente.

Aislar a ciertas regiones, tanto espacial como temporalmente, analizándolas por separado del resto del mundo tiene como consecuencia la pérdida de la dosis de universalismo necesaria para comprenderlas en interacción. Los grupos humanos nunca estuvieron completamente disociados, y sería erróneo pretender estudiar a un determinado conjunto dejando de lado los lazos de diverso tipo que establecen con otras comunidades. Todas las colectividades fueron (y son) parte de un mundo más amplio, y creemos que esto es condición necesaria y punto de partida de todo análisis.

Por otra parte, el abandono del universalismo, así como el peligro de la caída en el historicismo que conlleva, se logran en parte gracias al silenciamiento del "otro". La historia del dominio musulmán en la península, así como las vicisitudes de los grupos que una vez ganada para los cristianos aún mantenían costumbres que los acercaban a la civilización islámica, durante mucho tiempo no parecen haber gozado del derecho a voz, ni tampoco parecen haber participado en la construcción de la historia europea. Por el contrario, era la Europa occidental la que se presentaba como agente activo de la historia y desde donde se decidía el papel jugado por otros.

Este tipo de operaciones están lejos de ser inocuas, es justamente el poder de silenciar y el aislar a una sociedad lo que facilita cualquier tipo de manejos respecto a su historia. Cabe aclarar que este tipo de trabajos no resistirían un estudio complejo que devolviese a estas regiones a su contexto más amplio.

Para finalizar, un último punto importante que nos detiene es el peligro inherente derivado de la presencia de "mitos" en los estudios sociales dedicados a las áreas orientales. Los mitos se manifiestan en forma de estereotipos e imágenes, en muchos casos provenientes del sentido común, fuertemente arraigados en el pensamiento general de la sociedad. Si bien no se sustentan en bases científicas, es justamente lo que parecería ser su flanco débil lo que les da su mayor fuerza. El mito se impone con autoridad, y su naturaleza no parece necesitar de comprobación. Se alía a la tradición y a la religión, y a pesar de que también se ve afectado por mutaciones, trata de presentarse como un saber con continuidad, eterno¹³³.

¹³³ Balandier, G., El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento, Barcelona, Gedisa, 1993 (Primera Parte "Orden y desorden")

Ante esto creemos, siguiendo a Hobsbawm¹³⁴, que es tarea importante de los científicos sociales hacer frente a ellos; y deconstruir aquellos mitos revestidos con ropajes académicos.

En lo que concierne a las sociedades de carácter oriental, o a aquellas que hayan estado bajo su órbita, esto es una acción que se presenta con carácter de urgencia, en especial porque tanto la historia pasada como el presente de las mismas fue, y es aún hoy, un campo propicio para que actúen mitos deformantes, constructores de imágenes acordes con los fines políticos- económicos que se pretenda promover. Para eliminarlos es inevitable adoptar una perspectiva más amplia, en la cual no solo Oriente sea estudiado en sus relaciones con el resto, sino también se sitúe a Occidente como una pieza de un mundo más amplio y diverso.

¹³⁴ Hobsbawm, E., Sobre la Historia... *op cit.*, (Capítulo 21 “La historia de la identidad no es suficiente”)

Documentos:

- González Palencia, A., Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII, 4 vols., Madrid, 1926- 1930.
- Izquierdo Benito, R., Privilegios reales otorgados a Toledo durante la Edad Media (1101-1494), Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1990.
- Ibn Al- Kardabus, Historia de Al- Andalus, Akal, Madrid, 1986, (Estudio, traducción y notas de Maíllo Salgado, F.)

Bibliografía

- AA.VV., Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo, Crítica, Barcelona, 1984.
- AA.VV., Structures féodales et féodalisme dans le l'occident méditerranénn, Editions du CNRS, París, 1980.
- Ación Almansa, M., Entre el feudalismo y el Islam. Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia, Universidad de Jaén, 1981.
- Amin, S., Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales, Anagrama, Barcelona, 1974.
- Amin, S., El eurocentrismo. Crítica de una ideología, Siglo XXI, México, 1989.
- Anderson, P., El Estado Absolutista, Siglo XXI, México, 1979.
- Astarita, C., "La discutida universalidad del sistema tributario", en *Studia historica. Historia Medieval*, Salamanca.
- -----, "El factor político en los modos de producción feudal y tributario. Génesis y estructura en perspectiva comparada" en *Annales de Historia Antigua y Medieval*, Nro. 36, (en prensa)
- Balandier, G., El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento, Barcelona, Gedisa, 1993
- Berktaý, H., "The feudalism debate: the turkish end- is 'Tax- vs.- rent' necessarily the product and sign of a modal difference?", en *The Journal of Peasant Studies*, XIV, 1987.
- Bernal, M., Atenea Negra, las raíces afroasiáticas de la civilización clásica, Barcelona, Crítica, 1993
- Cahen, C., El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano, Siglo XXI, 1972.
- Calvo Capilla, S., "La mezquita de Bab Al- Mardum y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (s. XI- XIII)", en *Al- Qantara*, Vol XX. Fasc. 2, 1999.

- Cardaillac, L. (Comp.), Toledo siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia, Alianza, Madrid, 1992.
- Castro, A., La realidad histórica de España, México, 1966.
- Chalmeta, P., “Concesiones territoriales en Al-Andalus (hasta la llegada de los Almorávides)”, en *Cuadernos de Historia*, VI, 1975.
- De Espalza, M., “Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de Al- Andalus”, en *Al- Qantara*, Vol. XV, fasc. 2, 1994.
- Guichard P., Al- Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente, Barral Editores, Barcelona, 1976.
- Haldon, J., “El modo de producción tributario: concepto, alcance y explicación”, en *Hispania*, LVIII/3, Nro. 200, 1998.
- -----, “La estructura de las relaciones de producción tributarias: estado y sociedad en Bizancio y el Islam primitivo”, en *Hispania*, LVIII/3, Nro. 200, 1998.
- -----, “Byzantium and early Islam: a comparative analysis of two medieval tributary social formations”, en *Annales de Historia Antigua y Medieval*, Nro. 36, (en prensa).
- Hobsbawm, E., Sobre la Historia, Barcelona, Mondadori, 1998
- Levi Provençal, E., La civilización árabe en España, Espasa-Calpe, Madrid, 1969.
- Levi Provençal, E., Historire de l’Espagne Musulmane, El Cairo, 1944.
- Maíllo Salgado, F., España- Al-Andalus- Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas, Ed. Universidad de Salamanca, 1988.
- Manzano Moreno, E., “Relaciones sociales en sociedades precapitalistas: una crítica al concepto de <<Modo de Producción Tributario>>”, en *Hispania*, LVIII/3, Nro. 200, 1998.
- Marx K, Formaciones económicas precapitalistas, Siglo XXI, 1971.
- Pastor, R., Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico- sociales, Península, Barcelona, 1975.
- -----, “Problemas de la asimilación de una minoría: los mozárabes de Toledo”, en Conflictos sociales y estancamiento económico en la España Medieval, Ariel, Barcelona, 1973.
- Said, E., Orientalismo, Madrid, Prodhufi, 1990.
- Sánchez Albornoz, C., España, un enigma histórico, Buenos Aires, 1956
- -----, En torno a los orígenes del feudalismo, 3 vols., Eudeba, Bs. As., 1977.

- Todorov, T., Nosotros y los otros, México, Siglo XXI, 1989.
- Watt, M., Historia de la España Islámica, Alianza, Madrid, 1970.
- Wickham, C., "The Uniqueness of the East", en Byres T.J. y Mukhia H. (eds.), Feudalism and Non- European Societies, Londres, 1985
- Wolf, E., Europa y la gente sin historia, México, FCE, 1987.

Índice

Introducción.....	1
Primera Parte: La comunidad de mozárabes de Toledo.....	5
La España islámica: dos posturas en conflicto	
Segunda Parte: El “Modo de Producción Tributario”, sus alcances y sus límites.....	17
Los usos errantes del “modo de producción asiático”	
Alcances y límites del modo de producción tributario	
Tercera Parte: Los testimonios.....	40
La serie documental	
¿Toledo o Tulaytula?	
La (re) Conquista Cristiana	
El feudalismo en la Península Ibérica: la postura clásica y las nuevas propuestas	
La asimilación cultural y la pérdida del particularismo mozárabe	
El trato a los esclavos bajo el Islam y el Cristianismo	
Conclusiones.....	64
Una revisión a los conceptos de “ruptura” y “continuidad”	
La desestructuración de la organización toledana	
Últimas consideraciones	
Bibliografía.....	75

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas