

Reflejos

Revista del Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos

Facultad de Humanidades, Universidad Hebrea de Jerusalén

Número 6, Diciembre 1997

Los fragmentos hartzianos y el medioevo hispano. Una nueva perspectiva conceptual para una conocida problemática medieval

Diego Olstein

pp. 71-79

Los fragmentos hartzianos y el medioevo hispano

Una nueva perspectiva conceptual
para una conocida problemática medieval

Diego Olstein

¿DONDE radican los orígenes de las nuevas sociedades? ¿Qué dinámicas marcan su desarrollo? La obra del historiador norteamericano Louis Hartz *The Founding of New Societies* propone un cuadro sugestivo en respuesta a estos interrogantes. A partir del análisis de las nuevas sociedades erigidas en los Estados Unidos, América Latina, Sudáfrica, Canadá y Australia, el autor propone un nuevo marco conceptual cuyo término central es el fragmento. La “revolución europea” es el marco de origen de cada una de estas nuevas sociedades; Europa es, por tanto, la “Sociedad Madre”. Cuando un estrato social e ideológico de esta sociedad se desprende de la misma para establecerse en otros horizontes, se gesta el fragmento: aquel estrato desprendido del conjunto se convierte en el todo; desligado del proceso dialéctico en que se encontraba en la sociedad madre frente al resto de la sociedad, se petrificará, siendo así el conservadurismo su rasgo saliente. Este paso de segmento a todo, de transformación a inmovilidad, de ideología sectorial redefinida en términos de nacionalismo incipiente, volverá al fragmento irreconocible en términos europeos, en términos de la sociedad madre.

La formación del fragmento es un proceso mecánico que comienza con el escape del mismo de su enemigo europeo. Una vez a salvo el fragmento queda desligado de los desafíos europeos pasados y futuros,

convirtiéndose en atemporal. Mientras tanto, en Europa prosigue el proceso de contagio, es decir, el proceso dialéctico a partir del cual, por reacción, una ideología da origen a otra. La desvinculación del fragmento de esta dinámica determina su carácter conservador. El corte con Europa congela el proceso de contagio europeo en el punto en que se encontraba al momento de la partida. Así, la sociedad creada en América Latina por inmigrantes que abandonaron Europa en la etapa feudal se constituirá como sociedad feudal. Tal es la caracterización también para el caso de Quebec, mientras que Estados Unidos, Sudáfrica y Canadá inglesa, consolidados todos por fragmentos burgueses, emergerán como sociedades liberales. Finalmente, la partida de emigrantes europeos rumbo al este en la etapa revolucionaria, dará lugar a la formación de una sociedad radical en Australia.

Desde esta perspectiva ¿cómo comprender que, habiendo el feudalismo en Europa dado origen al Iluminismo, el fragmento feudal establecido en América Latina o en Quebec no pudiera producir su propio Iluminismo? La respuesta es que no se trasladó al exterior el *ancien régime* como totalidad, los fragmentos no engloban la totalidad de España o de Francia. Los fragmentos feudales están constituidos por inmigrantes de origen militar, clerical y rural. La particularidad de la situación fragmentaria de la nueva sociedad puede percibirse, pues, en sus estructuras sociales bá-

Bahía Blanca, Argentina, 1970. Reside en Israel desde 1990. Ha estudiado en la Universidad Hebrea de Jerusalén y en la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente dicta clases y prepara su doctorado en historia española medieval, en el Depto. de Historia de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

sicas, pero a su vez en expresiones culturales cotidianas. Este es el caso, por ejemplo, del arcaísmo idiomático. Así, el francés de Quebec es más parecido al francés del siglo XVII que al francés moderno que se habla en París.

El proceso constituyente de las nuevas sociedades se ve interrumpido en el siglo XX, según el autor, por acción de la globalización. Si bien el fragmento escapó a los desafíos planteados en el interior de Europa, es ahora incapaz de eludir el impacto procedente del exterior. No obstante, la influencia ejercida desde el exterior no alcanza a reintegrar a la nueva sociedad a las condiciones europeas abandonadas en el momento de la fragmentación. En un primer momento, el fragmento reacciona ante los efectos de la influencia exterior con una renovada tendencia al aislamiento. Pero esta tendencia está destinada al fracaso ante la potente embestida del mundo exterior. Finalmente, entonces, el fragmento se reconoce en su calidad de fragmentario (Hartz 1964, pp. 3-65).

Una propuesta tan abarcativa como la de Hartz no puede quedar exenta de críticas. La perspectiva hartziana simplifica extremadamente la complejidad y riqueza histórica, al punto de convertirse en una teoría idealista-estructuralista. Algunos de los focos problemáticos de la tesis destacan su carácter evolucionista rígido, que establece un desarrollo lineal insalvable: feudalismo, *whiggery*, jacobinismo, marxismo. Este evolucionismo determinista guarda similitud con una visión simplista y dogmática del esquema marxista, aunque reemplaza el carácter materialista del mismo por un criterio idealista. A su vez, destaca en el evolucionismo hartziano una fuerte reminiscencia del pensamiento darwiniano; el fragmento, al igual que los pájaros de las islas Galápagos, quedó desligado del proceso evolutivo, preservando los rasgos originales de la especie. Por otra parte el esquema es exclusivamente eurocentrista y como tal descarta todo aporte de las civilizaciones no europeas en la constitución de las nuevas sociedades. Por último, la propuesta enfatiza desmedidamente la importancia de los orígenes del fenómeno omitiendo la autonomía con la que se desarrollan posteriormente los procesos, falencia conocida como “el ídolo de los orígenes” o “determinismo genético”. Pero, más allá de las críticas, el poder heurístico del planteo de Hartz es tal, que difícilmente hallemos un lector que se abstenga de aplicar el concepto de fragmento y su dinámica a su sociedad o a la sociedad estudiada. ¿Cómo efectuar este ejercicio en el caso que aquí nos interesa? ¿Cómo aplicar el planteo fragmental al caso de la España medieval?

Desde una perspectiva reduccionista, la historia política de la España medieval conoció tres situaciones básicas: dominio musulmán en la zona central y sur de la península conocida como Al-Andalus; do-

minio cristiano en la zona norte dividido entre los Cinco Reinos, con sus unificaciones oscilantes; y por último la transición de dominio musulmán a dominio cristiano según el avance de la “Reconquista”. La sociedad en formación en territorios bajo dominio cristiano aglutinaba distintos grupos étnico-culturales y religiosos, algunos de los cuales, por detentar el poder político –más que por razones cuantitativas–, conformaban la mayoría, y junto a ellos convivían variadas minorías. Los primeros son los pobladores del norte de la península que emprenden la conquista: astures, cántabros y vascos –tribus que nunca habían integrado el reino visigodo ni el imperio romano– y junto a ellos inmigrantes francos y mozárabes. Entre los segundos destacan los mozárabes radicados al sur del Duero y el Ebro, los mudéjares –musulmanes bajo dominio cristiano–, los judíos y los inmigrantes genoveses. Con la caída del telón medieval, algunas de estas minorías darán origen a otras nuevas. Así, la imposición de la fe cristiana en circunstancias diversas de coerción dará lugar al surgimiento de la minoría morisca desde el seno de la mudéjar, así como al de los conversos de origen judío. ¿Cuáles de las poblaciones citadas pueden ser investigadas desde la perspectiva fragmental? Francos y genoveses pueden ser estudiados en cuanto inmigrantes que se establecen colectivamente en mayor o menor grado en una nueva sociedad, desvinculándose de su sociedad madre. Los judíos de 1492, los moriscos de 1609 y los conversos emigrados en el siglo XVII merecen ser interpretados como fragmentos en tanto que emigrantes colectivos. Finalmente, debemos evaluar la situación singular de dos minorías simétricas: los mozárabes y los mudéjares. En ambos casos se trata de grupos que no establecen nuevas sociedades como resultado de una migración, sino que se desvinculan de su sociedad madre como consecuencia de su permanencia como grupo minoritario bajo dominio enemigo tras una conquista.

El presente artículo aplicará la propuesta de Hartz a una de estas minorías: la comunidad mozárabe. Este es el nombre con que se denomina a las comunidades cristianas bajo dominio musulmán en la Península Ibérica. El origen del vocablo mozárabe podría encontrarse en las palabras árabes *mustaarib*, es decir ‘arabizados’, o ‘aparentemente árabes’, o *mutarriba*, nombre con que eran conocidos los cristianos de la Península Arábiga. Una etimología diferente de talante latino propone a las palabras *mixti arabes*, ‘mezclados entre los árabes’, como raíz del vocablo. Dichas comunidades conocieron diferentes situaciones existenciales: dominio musulmán en Al-Andalus entre los siglos VIII hasta finales del XI; comunidad inmigrante en territorios cristianos, en la zona norte de la península; y, por último, población incorporada a los reinos cristianos como resultado del avance de

la Reconquista, desde finales del siglo XI hasta mediados del siglo XIV, en la zona central de la península. El análisis fragmental aquí propuesto está basado en el caso de los mozárabes de Toledo. Se trata de uno de los principales centros de concentración mozárabe que experimentó las tres condiciones existentes descritas. Como ya he señalado, se trata de un caso particular de fragmento, por constituirse involuntariamente al verse incluido bajo



dominio extranjero y por tanto desvinculado de su sociedad madre. Denomino a este caso particular "fragmento dual" por ser doblemente extremista. Si el rasgo saliente del fragmento hartziano es su conservadurismo extremo, al fragmento dual se le suma la innovación extrema. Se conforma así una sociedad bipolar; en un extremo de su constitución, conservadurismo; en su polo opuesto, innovación. Es éste el resultado de la interrupción del "proceso de contagio" dentro de la sociedad madre, a la vez que se inicia un proceso dialéctico con la nueva sociedad dominante.

Los mozárabes conservadores

El dominio musulmán supuso un bloqueo entre mozárabes y cristianos del Norte. Este bloqueo interrumpe la relación dialéctica entre ambos grupos cristianos, dando lugar a la fragmentación conservadora de los mozárabes. Mientras que éstos fueron absorbidos en al-Andalus por la órbita cultural árabe-musulmana, los cristianos del norte estaban expuestos a la influencia creciente que penetraba desde Francia. Durante el siglo XI, las ciudades a lo largo del camino de peregrinaje a Santiago de Compostela se convirtieron en focos de concentración e irradiación cultural. La reforma de Cluny se extendió en los reinos del Norte, y el clero francés comenzó a ingresar en la jerarquía eclesiástica local (Glick 1991, pp. 64-65). El impacto cultural generó transformaciones en las cuales los mozárabes no tuvieron

parte, acrecentándose así la brecha cultural entre mozárabes y cristianos del norte.

Desde el siglo VI, la liturgia practicada en las iglesias de la Península Ibérica se fue apartando lentamente de la empleada en Roma. Las diferencias entre ambos estilos fue creciendo, a medida que las mutaciones hechas en el rito por los Sumos Pontífices no fueron decretadas en los demás reinos, y debido al enriquecimiento propio del

oficio peninsular. Hasta el concilio de Mantua, en el año 1064, el rito peninsular, llamado hispano o visigótico, fue confirmado por la Santa Sede. Pero en 1071, y por iniciativa del mismo pontífice que había presidido aquel concilio, Alejandro II, el rey Sancho de Aragón abolió en sus estados el antiguo oficio y admitió el romano. Lo propio ocurrió en Castilla siete años más tarde, por imposición de Alfonso VI.

Al conquistar el monarca castellano la ciudad de Toledo, pretendió dar vigencia al decreto de abolición del oficio visigótico que regía en Castilla. El pueblo mozárabe de Toledo, que había conservado su liturgia en tiempos de la dominación musulmana, se opuso tenazmente a esta imposición. Testimonio de la confrontación aparece en la *Crónica del famoso caballero Cid Ruy Díaz Campeador*, que señala:

Ant moriren et ant tendrien otro rey (...) Nació grand contienda entre el Rey é el pueblo é la clerecía é la caballería, que se tenian en uno contra él (Simonet 1903, pp. 693-700).

Reflejo de la situación son también las leyendas populares —aparentemente con base real— recogidas por la *Crónica Najerense*. De acuerdo a éstas, dos adalides en defensa de cada uno de los oficios se batieron a duelo, ganando el paladín del rito visigótico. El mismo resultado otorgó la prueba en la que se arrojaron los códices de ambos oficios a una pira. El volumen del rito visigótico escapó de la hoguera, mientras que el del rito romano fue devorado por las llamas. Alfonso VI concluyó por empujar el libro toledano al fuego (*Crónica Najerense* 1966, III, p. 49).

El enfrentamiento concluyó al transigir Alfonso VI con los mozárabes toledanos. Permitted el uso de su liturgia en las iglesias y parroquias ya existentes, bajo condición de introducir el ritual romano en los templos que en adelante se construyesen. De aquí que, además de la diferenciación del rito, el derecho de parroquialidad, heredado de generación en generación entre los mozárabes, los separara del resto de la población cristiana. Sólo en el siglo XVI las parroquias mozárabes quedaron desiertas de feligreses.

Un documento escrito por el pontífice Eugenio III (1145-1153) certifica la continuidad del uso del rito visigótico en Toledo. En él apela el Papa al clero y al pueblo toledanos, para que no tolerasen que los mozárabes negaran obediencia al arzobispo de la ciudad, y que siguieran aplicando su antiguo oficio en misas y otras ceremonias:

quidam qui muzaraues nuncupantur...suam antiquam consuetudinem ab apostolica sede diversa sentire presumant.

Era esta la respuesta a la epístola que enviara el arzobispo don Juan (1152-1166) al Sumo Pontífice expresando su enojo y preocupación:

quidam qui mozarabes nuncupantur, uenerabili fratri nostro archiepiscopo Toletano obedientiam denegates, ecclesias de laicorum manu recipiunt et in sacramentis, missarum et allis diuinis officiis tonsura quoque clericali, vestimentis, suam consuetudinem conquerentes (Rivera Recio 1966, pp. 41-42).

Incluso a mediados del siglo XIII este oficio seguía vigente, de acuerdo a la afirmación del arzobispo toledano don Rodrigo (González Palencia 1942, p. 43). Así, aquel rito oficiado en las iglesias de toda la península hasta 1071 —llamado visigótico o hispánico— terminó aplicándose, entre la cordillera cantábrica y el Tajo, sólo en la ciudad de Toledo. Había nacido el rito mozárabe-toledano.

La preponderancia del idioma árabe sobre el latín o romance —que será abordada en el próximo apartado— queda en evidencia, por ser el primero de éstos de uso corriente en la vida cotidiana. Esto no significa —como pretendiera Alvaro— que los mozárabes olvidaran el idioma de sus antepasados. Así lo prueban los muchos códices latinos escritos en Toledo hasta los últimos tiempos de la dominación musulmana. La existencia de éstos permite destacar nuevamente el distanciamiento entre mozárabes y cristianos del norte, producido por la ola de influencia francesa. Junto con el rito romano y la arquitectura romanescas, penetró en Iberia un nuevo estilo de escritura, la letra francesa o minúscula carolingia. Los mozárabes persistieron en el uso de la antiquísima letra gótica en sus libros eclesiásticos y en instrumentos públicos. De aquí que, como en el caso del rito, la letra con la que se había escrito en el pasado en toda la península pasara a llamarse “mozárabe-toledana” (Simonet

1888, p. XXIX). Esta transformación debe ser valorada más allá del mero aspecto estilístico. Se trata de una ruptura en la convencionalidad de los signos que bien puede bloquear el acceso a los significados. Es decir, ¿podían los mozárabes leer obras escritas en el norte? ¿Y viceversa?

A estas particularidades religioso-culturales mozárabes producidas por su fragmentación se suma otra de carácter legal. El Liber Iudiciorum visigodo, el código legal que rigiera en el pasado a casi todo el territorio peninsular, pasará a regir sólo a los mozárabes, llamándose entonces Fuero Juzgo. El canciller Ayala en su *Crónica de Don Pedro* de 1351 escribe:

e llámase en Toledo castellano todo aquel que es de tierra del señorío del rey de Castilla, do non se juzga por el Libro Juzgo (López de Ayala 1953, II, p. 19).

Por lo tanto, aun en aquellas esferas en que el dominio musulmán otorgó autonomía total a sus súbditos —la religión y el derecho— se produjo una diferenciación significativa entre mozárabes y cristianos del norte. Esta diferenciación es el fruto de la fragmentación. Los mozárabes desvinculados de su sociedad original asumieron un carácter conservador, sirviendo de baluarte de la cultura visigoda. Mientras tanto el proceso de contagio en el norte aparecía en la forma de cultura francesa, cuya imposición desplazaba más de un elemento visigodo. En este marco los mozárabes dejaron de ser plenamente reconocidos en términos europeos. Pero no fue este extremo conservador el único causante del particularismo mozárabe. En su carácter de fragmento dual también la renovación cultural jugó un destacado papel. ¿Qué impacto directo tuvo la cultura musulmana sobre la minoría mozárabe?

Los mozárabes revolucionarios

La primera y fundamental enseñanza que nos brinda la colección de documentos mozárabes toledanos recopilada por González Palencia, es la continuidad del uso de la lengua árabe entre los mozárabes por más de doscientos años después de reconquistada Toledo. El sustento de esta conclusión está dado por el amplio espectro de situaciones cotidianas reflejadas por los documentos: transacciones de propiedades, operaciones económicas variadas (préstamos, depósitos, empeños), matrimonio, testamentos, partición de bienes. Además, el idioma de estos documentos es coloquial, y hasta vulgar (González Palencia 1930, pp. 129-130).

La historiografía destaca en muchos casos, desde Simonet en adelante, que el idioma árabe era de uso corriente entre los mozárabes (Simonet 1903, p. 369). No obstante, esta afirmación se apoyaba en las lamentaciones de Alvaro, escritor cordobés

del siglo IX, en cuyos días tuvo lugar el movimiento de los mártires voluntarios. Sus escritos recogen el espíritu anti-asimilacionista, presentando a los mártires como respuesta a una persecución preexistente. Junto con el ataque a la religión musulmana y a las normas sexuales, repudia la imitación que los mozárabes hacen de sus conquistadores (Galmés de Fuentes 1986, p. 140). Respecto del idioma clama:

iHeu pro dolor! linguam suam nesciunt Christiani, et linguam propriam non advertunt latini, ita ut omni Christi collegio vix inveniatur unus in milleno hominum numero, qui salutariora fratri possit rationabiliter dirigere literas. Et reperitur absque numero multiplex turba, qui erudite Caldaicas verborum explicet pompas ("Alvari Cordubensis opera", Flórez 1775, p. 274).

El carácter retórico de este documento no nos permite extraer conclusiones determinantes acerca del empleo del árabe. La evidencia de las transacciones sí nos permite dar ese paso. Aun cuando las palabras del cordobés nos guiaran a una conclusión, ésta sería que el latín fue abandonado como lengua culta. La reconstrucción de "un diálogo en la calle" de Galmés de Fuentes destaca que no es ése el caso, sino que, más allá del uso escolar, el árabe era aprendido por el uso cotidiano. La demostración de la transmisión oral descarta un exclusivo aprendizaje erudito (Galmés de Fuentes 1986, p. 140).

Las firmas de los documentos recopilados por González Palencia ponen en evidencia la preponderancia del árabe sobre el latín o el romance. Autógrafas unas, puestas a ruego otras, las firmas en árabe son más comprensivas. Mientras las firmas latinas o romances consisten en el nombre de pila o incluso en la inicial del nombre propio, las firmas árabes dan noticia de tres o cuatro generaciones. Así, por ejemplo, en un documento de compra-venta fechado en 1168, las firmas latinas sólo dan la inicial del nombre propio: D. (Dominicus), W. (Guillelmus), F. (Ferdinandus), o a lo más el nombre completo: Petrus, Gondizalbus. Las signaturas árabes, en cambio, incluyen tres generaciones: Pedro ben Abderrahmen ben Yahya, Salomón ben Alí ben Guid. Si bien algunos documentos tienen sólo firmas en árabe, o sólo firmas en romance, lo corriente es que ningún documento carezca de firma en árabe.

Junto con la lengua árabe, han perdurado entre los mozárabes frases y expresiones a usanza musulmana. Estas aparecen encabezando los documentos o siguiendo la invocación de determinado lugar, persona o situación. Así muchos documentos principian por "En nombre de Dios clemente y misericordioso", añadiendo en algunos casos "A El solo la gloria", "Gloria a Dios mucha", "A El gloria eternamente", "En El solo confío", u otras fórmulas parecidas. La cita de la ciudad de Toledo es seguida por exclama-

ciones como "Guárdela Dios", "Vele Dios por ella", "Enriquézcala Dios". Seguidamente a la mención de personas de viso, se agregan corrientemente algunas fórmulas de respeto: "Perpetúe Dios su bendición", "Hónrelo Dios" y otras. Si se nombra a un difunto suele añadirse "Dios lo haya perdonado", y al nombrar vivos y difuntos es frecuente la fórmula "Perdone Dios a los muertos y honre a los vivos". En documentos de la misma índole escritos en los reinos cristianos no aparecen tales formulaciones (González Palencia 1930, pp. 43-47).

Contrariamente, en la región septentrional los encabezamientos de las cartas de donación proceden de fórmulas visigodas que se caracterizan por hallarse el nombre del donante detrás del nombre de quien recibe la donación. Este tipo de redacción en el reino astur-leonés se explica por la presencia desde el siglo IX de clérigos mozárabes emigrados del sur. Estos mozárabes, es decir visigodos, actuando como mediadores culturales difundieron una fórmula jurídica desconocida en el Norte, nunca dominado por el reino de Toledo (Barbero y Vigil 1982, pp. 381-382). Mientras el legado visigodo alcanzaba el Norte, su plaza fuerte lo olvidaba. En los documentos mozárabes toledanos para toda transacción, incluyendo las cartas de donación, el adjudicatario aparece en segundo lugar.

En su exposición sobre la concepción tradicionalista de la historia medieval ibérica, Guichard destaca el papel central de Sánchez-Albornoz. A su juicio, el historiador hispano-argentino presenta la formulación más sistemática y más vigorosa de esa tendencia (Guichard 1974, p. 1485). De aquí que sea él, por medio de sus escritos, el interlocutor elegido para corroborar las argumentaciones del presente capítulo. A propósito del idioma de los mozárabes, Sánchez-Albornoz escribió que se trata de una lengua romance escrita en caracteres árabes, es decir, un aljamiado (Sánchez-Albornoz 1974, II, p. 222). La insostenibilidad del argumento lo llevó -reconocimiento del idioma como árabe mediante- a construir atribuciones que aliviaran la evidencia de andalusación. El uso del árabe se debería entonces a la masa de inmigrantes llegada desde Andalucía o al deseo de conservar el elemento criptográfico defensivo (Sánchez-Albornoz 1962, p. 183). Si bien es cierto que la población toledana incluía emigrados andalusíes, constituían éstos una minoría dentro de la comunidad mozárabe local (González 1975, p. 73). Aun si Epalza se acercara más a la realidad al sugerir que la mayoría de los mozárabes toledanos eran de origen andalusí (Epalza 1985-86), éstos también eran mozárabes, cuya única diferencia relevante respecto de los mozárabes oriundos de Toledo fue una permanencia un poco más prolongada bajo dominio musulmán.

En síntesis, a las afirmaciones originales de González Palencia sobre el carácter coloquial del árabe empleado por los mozárabes, se agregaron los estudios minuciosos de Galmés de Fuentes y de Jean-Pierre Molénat que confirman la sentencia (Galmés de Fuentes 1977; Molénat 1992). Junto al idioma, se registra la incorporación de fórmulas musulmanas en documentos mozárabes. A su vez, las fórmulas visigodas de antaño desaparecen de los contratos toledanos. El prevalecimiento de firmas en árabe como clausura de los documentos cierra el cuadro de la situación lingüística de los mozárabes. El conjunto de estos indicadores revelan, más que una estrategia criptográfica, una franca aculturación.

Entendiendo por aculturación la adaptación a las nuevas condiciones de vida, fruto del contacto inmediato y continuo entre culturas, cabe asumir que la vida cotidiana constituye un óptimo laboratorio para evaluar sus alcances (Kroeber 1953, p. 626). Esta evaluación pretenderá cruzar el límite que establece que “la diferencia mayor de los mozárabes se halla en la lengua” (González 1975, p. 86; Molénat, p. 101). La lengua es el elemento más evidente, pero también el más superficial, que incluye la aculturación mozárabe. Para una incursión en profundidad sobre la aculturación, será necesario contemplar la economía mozárabe, aspectos de la vida cotidiana de la comunidad, la estructura familiar y la relación entre los sexos. Esta sucesión lineal de conductas nos conducen a estratos culturales progresivamente más profundos en el proceso de aculturación. Es decir, una vez aprendido el idioma –vínculo inicial entre dos culturas– sucederá la asimilación de técnicas de trabajo, tecnologías y patrones organizativos. Como consecuencia de esta incorporación en el plano económico, podrá seguir la absorción de costumbres en el plano de la vida cotidiana. Así, tras la adopción de aportes en materia agrícola, serán esperables cambios en la gastronomía, tal como al contacto en los zocos seguirán modificaciones en la moda y el amoblamiento. Si la absorción de costumbres cotidianas fuera penetrando hasta los estratos más profundos de la *mentalité* deberíamos hallar, entre otros elementos, modificaciones en la estructura familiar y en la relación entre los sexos como evidencia.

La Península Ibérica conoció grandes cambios en el rubro agrícola en tiempos de la dominación musulmana. El más significativo de ellos es el incremento de la agricultura de regadío, gracias a la implementación de nuevas técnicas e innovaciones tecnológicas. La principal de éstas es la “revolución de la noria” que gracias a un proceso sencillo de construcción posibilitó el incremento de la producción agrícola. A la difusión de los sistemas de regadío siguió la introducción de nuevos cultivos. Destacan entre ellos los árboles frutales. Frente a estos desarrollos, tanto mozárabes como neo-musulmanes fueron abandonando

la agricultura cerealera de secano a favor de la agricultura de regadío. El cultivo extensivo de cereal abrió paso al aumento de la agricultura intensiva en los huertos de regadío alrededor de las ciudades (Glick 1991, pp. 84-113). Los documentos mozárabes de Toledo demuestran la familiaridad de la comunidad con las técnicas, tecnologías y cultivos que ingresaron los musulmanes:

Arriendo que toman don Juan Domínguez y su esposa doña Urraca, residentes en la alquería de Arcicolla, del arcedian don García... Se obligan los arrendatarios a trabajar la viñas del arcedian en las citadas alquerías, con labores completas de levantar, podar, cavar y binar en cada año de los seis; a guardar los frutales del huerto, a regarlos y a cuidarlos... Asi mismo, queda prohibido a los arrendatarios labrar el huerto de noche, que pueden perjudicar a los frutales pequeños, sino que lo han de cultivar con el calor (fechado en septiembre de 1205).

Illán Estébenez da a Lázaro ben Alí una tierra inculca en el pago de Manzal Yaix... para que plante de viña y de las clases de árboles frutales o no frutales que pueda... Si Illán quisiere construir noria o estanque, contribuirá Lázaro con lo que le correspondiere, según se usa en la instalación de estos aparatos... (fechado en diciembre de 1148) (González Palencia 1930, II, pp. 183-5, 211).

Estos ejemplos muestran que los aportes de la agricultura árabe-bereber-musulmana estaban arraigados de manera tal que existían convenciones para proceder respecto de ellos. Estas normas aparecen en los documentos como sobreentendidas. No era así para los cristianos del Norte, que demostraron gran interés en retener a los agricultores mudéjares a fin de suplir su desconocimiento de los sistemas de regadío (Burns 1978, p. 136).

Además de la incorporación de nuevas técnicas, tecnologías y cultivos, la documentación mozárabe conoce una institución económica del mundo islámico. Se trata de un convenio de las clases rurales bajas musulmanas, que asocia a labradores en un contrato de tenencia de aparcería. El partícipe en este convenio es llamado *sharik* (socio), y en la denominación latina se lo conoce como *exaricus*. A diferencia de los campesinos cristianos, arrendatarios serviles, adscritos a la tierra y en posesión de contratos enfiteúticos, el *sharik* era un arrendatario contractual con derechos reales, aunque limitados (Burns 1978, p. 136).

A continuación dos documentos que ejemplifican este tipo de contrato de plantación:

Escritura de plantación a medias, otorgada por el alcalde don Didaco Alvarez y su mujer doña Godina Fortunis, a favor de Lorenzo ben Mofarech el laiti y su compañero Lázaro ben Alí, de una cuerda de tierra de su huerta... Las condiciones del contrato son

las siguientes: Lorenzo y Lázaro plantarán la tierra de viña y con los árboles que les parezca... Cuando la viña crezca y todos los hilos de vides den fruto, partirán entre sí lo plantado... por mitades, tomando el alcalde y su mujer la mejor de las dos mitades, quedándose los plantadores con la otra mitad y un pozo, como propiedad de ellos. Todo esto además de haber entregado Lorenzo y Lázaro a don Didaco 18 mizcales de oro almorávide... (fechado en 1144).

Paralelamente al contrato de plantación entre los propietarios y los arrendatarios, éstos firman un convenio entre ellos:

Lorenzo Mofárech el laiti asocia a Lázaro ben Alí en la tierra que tomó para plantarla del alcalde don Didaco Alvarez y su esposa Godina Fortunis... Los frutos se los partirán Lorenzo y Lázaro por la mitad; Lázaro entregó a Lorenzo 8 mizcales de oro almorávide... (fechado en 1144) (González Palencia 1930, III, pp. 209-210).

La mera incorporación de aportes económicos no garantiza que conductas culturales derivadas de éstos sean absorbidas. Las técnicas, tecnologías, cultivos y patrones organizativos pueden haber sido incorporados con miras netamente utilitarias. No obstante, aun partiendo de esa situación, es plausible que también los derivados del nivel económico –costumbres cotidianas– terminen convirtiéndose en atractivos. Ese parece ser el caso de los mozárabes toledanos.

La vestimenta de los musulmanes en la península estaba compuesta por una camisa o túnica sobre la que se llevaba una blusa larga como cobertor. Botas o botines servían de calzado. Rasgo distintivo de esta vestimenta eran el velo y el joyero integrado por collares, pendientes, aros, pulseras y broches. Nuevamente, según Alvaro, también los mozárabes visten de esa manera. Una vez más, su denuncia sirve a los historiadores para afirmar que al poco tiempo de vendidos los mozárabes se visten como sus conquistadores (Dufourcq 1994, pp. 121-129; Hillgarth 1976, pp. 167-168).



La documentación toledana suma a esta dudosa evidencia de carácter retórico, la presencia real de prendas a la moda musulmana entre los mozárabes. En marzo de 1185, al contraer matrimonio don Rodrigo Petrez y doña Justa –“según mandan la religión católica y las costumbres generales”– entregó éste a su prometida “un velo de la cara” como regalo de bodas. En diciembre de 1282, al dictar doña Matea su testamento, promete a María, entre otras cosas, botines y dos velos. A lo largo de todo el siglo XII aparecen *alhajas* variadas –anillos, pendientes, brazaletes– en la colección documental (González Palencia 1930, III, pp. 369, 434). A la aparición en los documentos de prendas como la túnica y el cobertor, se agrega la etimología como indicio del origen de dichas prendas:

almasafa (*al malhafa*, túnica), alifafe (*al lihaf*, cobertor); marfega (*marfaca*, tela) (García de Diego 1954, vol. II). Aun en el ordenamiento de Alfonso XI, en 1348, consta que el traje de los mozárabes era distinto y más distinguido que el de los castellanos (Dávila y García Miranda 1966, p. 9).

Si la moda musulmana se presenta exquisita y refinada, el amoblamiento de las casas en tierras del Islam, incluyendo las europeas, destaca por su sobriedad y consiste en alfombras

y divanes cargados de cojines a lo largo de los muros. Validación para este patrón encontramos por ejemplo en el estudio de S.D. Goitein sobre la comunidad judía de Egipto. En el volumen dedicado a la vida cotidiana, documentos del siglo XI hallados en la Guenizá revelan que sofás y almohadas eran los muebles más habituales. Los formatos más citados son el *martaba* (sofá), el *mansad* (respaldo), el *majlis* (asiento), y el *matrah* (colchón). Este estilo de amoblamiento, la ausencia de sillas y mesas, no se debía a la permanencia en una condición primitiva, sino a un concepto diferente de lo que era deseable para el hogar (Goitein 1983, IV, pp. 152-153).

Los testamentos de la colección de documentos mozárabes insinúan que en Toledo del siglo XII el

estilo de amoblamiento era reminiscente del descrito. Más allá del origen etimológico de la palabra almohada (*muhadda*), encontramos en cuatro testamentos fechados desde 1192 y hasta fines del siglo XIII que las herencias incluyen almohadas y colchones. Lo llamativo es que se trate de almohadas en cantidad, y en un caso en variedad: "Partición de los bienes del caid Micael Mitis, entre su esposa doña Cecilia y su hija doña Dominga" a quienes lega "dos cojines y cinco almohadillas". La especificación en uno de los casos, al detallar "almohadas de la cama", sugiere que otras almohadas tienen otro uso. Es justo remarcar que esta descripción deriva de 23 testamentos, de los cuales sólo cuatro incluyen almohadas, almohadillas, colchones y cojines. Pero al mismo tiempo se debe recordar que en ningún caso se mencionan mesas o sillas (González Palencia 1930, III, p. 449). No ha de sorprender, sabiendo que Ibn 'Abdun (?-1134) detalla la profesión de los carpinteros en Sevilla señalando que fabrican alacenas, arcas, cubos y escaleras de mano (Chalmeta 1973, p. 192). ¿Serían esos los mismos quehaceres de las cofradías de torneros y carpinteros en Bayonne por ejemplo, del lado norte de la frontera? (Caro Baroja 1949, pp. 112-113).

El conjunto de conductas económico-sociales expuesto ha conseguido saltar la valla lingüística, introduciéndose en un nivel más profundo de aculturación. La economía mozárabe se ha enriquecido notablemente con aportes tecnológicos y organizativos aprendidos de los conquistadores. Desde esta base común para ambas poblaciones, se desarrollaron formas de vida cotidiana semejantes. La disposición del hogar, la indumentaria, la gastronomía, son algunas de sus expresiones. Expresiones culturales que por su carácter "revolucionario" convertirían a los mozárabes, esta vez por razones inversas, en irreconocibles desde el punto de vista europeo. En este caso, por haber participado intensamente en un "proceso de contagio" totalmente distinto al de sus correligionarios del norte.

Una imagen completa de todas las conductas culturales expuestas descubre ante nuestros ojos una comunidad cristiana cuyos integrantes, al partir de sus huertas de árboles frutales y campos de regadío, vestidos con túnicas de jerga, se dirigen a sus hogares, donde sus esposas, hermosas con pendientes y brazaletes, les ofrecerán reparar su cansancio sentados sobre almohadas y cojines. Así reconfortados, conversarán en árabe mientras degustan cierto man-

jar oriental. Si así pasan sus horas profanas, las horas sagradas tendrán como música de fondo la celebración de la misa según el rito visigodo, estampado en códices de letra gótica. Esta dicotomía extrema es la resultante de la evolución de un fragmento dual. Allí donde el conquistador, el Islam, brindó autonomía, allí cristalizó el conservadurismo. Allí donde el conquistador ofreció integración y la minoría la aceptó, allí se produjo la "revolución".

Epílogo

Hartz desarrolló su propuesta de los fragmentos para explicar el desarrollo histórico de los Estados Unidos. El origen de la nueva sociedad debía ser hallado en la revolución europea. Su carácter estaba marcado por su condición de fragmento conservador desprendido de la sociedad madre en el período liberal. Era esta interpretación la erección de una alternativa a otra visión holística de la historia de los Estados Unidos, la *frontier-society* de Turner. Este último enfocó también el liberalismo como rasgo saliente de la nación norteamericana, pero lo atribuía a la amplitud espacial más allá de la frontera oeste. En la posibilidad de expandirse, en la movilidad social que sigue al traslado geográfico yacen los orígenes de la libertad y la democracia norteamericanas. También en este caso se trata de un planteo estimulante que en adelante inspiró, por aplicación directa o por poder heurístico, trabajos interpretativos sobre otras "sociedades de fronteras". Entre ellos destaca *Spain in the Middle Ages. From Frontier to Empire, 1000-1500* de Angus MacKay. El tema central de la primera parte del libro es la frontera como factor determinante de la constitución de los Reinos Cristianos, empresa "reconquistadora" mediante por un lado, y mecanismos de incorporación y rechazo de influencia musulmana por otro. La tesis explica entonces la constitución de la sección mayoritaria de la nueva sociedad, la sociedad cristiana del norte. La constitución de las sociedades minoritarias permanece carente de interpretación en este marco conceptual. Es así como las teorías auto-excluyentes de los historiadores norteamericanos se convierten en complementarias en su aplicación para Iberia medieval. Es la resultante de la dialéctica entre paradigmas enfrentados, entre tradiciones intelectuales, entre tiempos y espacios.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Barbero, A. y Vigil, M. (1982). *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Burns, R. I. (1978). "Mudejar History Today". In *Moors and Crusaders en Mediterranean Spain*. London: Variorum Reprints.
- Caro Baroja, J. (1949). *Los Vascos*. San Sebastián: Ed. Icharopena.
- Crónica Najerense* (1966). Ed. Ubierto Artea, A. Textos Medievales. Vol. XV. Valencia.
- Chalmeta, P. (1973). *El señor zoco en España*. Madrid: Inst. Hispano-árabe de cultura.
- Daniel, N. (1975). *The Arabs and Medieval Europe*.
- Dávila y García-Miranda, J. A. (1966). *Nobleza e hidalguía de las familias mozárabes de Toledo*. Madrid: Hidalguía.
- Dufourcq, Ch. E. (1994). *La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval*. Trad. Jordán, S. Madrid: Ed. temas de hoy.
- Epalza, M. (1985-86). "La islamización de al-Andalus: Mozárabes y neo-mozárabes". *Revista del Instituto egipcio de estudios islámicos en Madrid*. Vol. 23, pp. 171-179.
- Flórez, E. (1775). *España Sagrada*. Vol. XI. Madrid.
- Galmés de Fuentes, A. (1775). "La lengua de los mozárabes de Toledo: un diálogo en la calle". *Simposio: Toledo hispanoárabe*. Toledo: Europa Artes Gráficas.
- (1977). "El dialecto mozárabe de Toledo". *Al-Andalus*. Vol. 72.
- García de Diego, V. (1954). *Diccionario etimológico español e hispano*. Vol. II. Madrid: Ed. S.A.E.T.A.
- Glick, T. F. (1991). *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*. Trad. Aguirre Marcos, P. et al. Madrid: Ed. Alianza.
- Goitein, S. D. (1983). *A Mediterranean Society*. Vol. IV. California-London: University Press of California.
- González Palencia, A. (1942). *El arzobispo don Raimundo de Toledo*. Madrid: Ed. Labor.
- (1930). *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Volumen preliminar. Madrid: Instituto de Valencia.
- González, J. (1975). *Repoblación de Castilla la Nueva*. Madrid: Univ. Complutense.
- Guichard, P. (1974). "Les Arabes ont bien envahi l'Espagne". *Annales E. S.* Vol. 29.
- Hartz, L. (1964). *The Founding of New Societies*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Hillgarth, J. (1976). *The Spanish Kingdoms 1250-1516*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- Kroeber, A. L. (1953). *Anthropology Today*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- López de Ayala (1953). *Crónica de don Pedro I*. Biblioteca de autores españoles. Vol. LXV. Madrid.
- Mackay, A. (1977). *Spain in the Middle Ages. From Frontier to Empire, 1000-1500*. London: Macmillan Press.
- Molénat, J. P. (1992). "Mudéjares et Mozárabes á Toledo du XIle au XVe Siécles". *Revue du monde musulman* 63, pp. 149-160.
- (1992). "Los mozárabes: un ejemplo de integración". *Toledo en los siglos XII-XIII*. Madrid: Alianza Ed., pp. 101-108.
- Rivera Recio, F. (1966). *Reconquista y pobladores del antiguo reino de Toledo*. Toledo.
- Sánchez-Albornoz, C. (1962). *España un enigma histórico*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- (1974). *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales*. Vol. II, Madrid.
- Simonet, F.J. (1888). *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*. Madrid: Est. Tipog. Fortanet.
- (1903). *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Estab. de viuda e hijos de M. Tello, 1897.

