X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

La crisis de la ciudad antigua y la fragmentación del mundo rural: el caso visigodo (589-711).

Dell' Elicine, Eleonora.

Cita:

Dell' Elicine, Eleonora (2005). *La crisis de la ciudad antigua y la fragmentación del mundo rural: el caso visigodo (589-711). X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-006/664

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/e8OH/b6C

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

Xº JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA
Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005

Título: "La crisis de la ciudad antigua y la fragmentación del mundo rural: el caso visigodo (589- 711)"
Mesa Temática Nº 69: *"Formas de organización del poder y representaciones simbólicas en el Mundo Antiguo".* Coordinadores: Marcelo Campagno (UBA / DEGIP-CONICET) - Julián Gallego (UBA / CONICET) - Carlos García Mac Gaw (UNLP / UBA)
Pertenencia institucional: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia Antigua y Medieval "J.L. Romero" - Universidad de General Sarmiento.

Autor:Apellido y nombres: Eleonora Dell' Elicine.
Cargo Docente: Ayudante de investigación de 1ª/
Dirección: Jovellanos 1425, Dto 7, capital federal.
Teléfono: 0143015510
Dirección de correo electrónico: gardell@arnet.com.ar

Generosamente- como de sobra sabemos todos los que frecuentamos la historiografía acerca de la sociedad visigoda- las *Vidas de los Padres de Mérida* nos ofrece un raro y precioso reservorio de información acerca de la ciudad peninsular durante los primeros siglos de la Edad Media. Este texto anónimo compilado hacia mediados del siglo VII presentó a uno de sus protagonistas centrales, el obispo Masona de Mérida, de este modo:

> "El santo obispo Masona era en este mundo de noble origen, pero mucho más noble era por los méritos de su vida: según su nacimiento, un godo; pero devoto a Dios con mente muy dispuesta y apoyado fuertemente en la virtud del Altísimo, adornado con costumbres santas y embellecido por sus hábitos y gran decoro, vestido desde temprana edad con la estola refulgente de la caridad y humildad..."[1]

[1] *"Deinde sanctus Masona antistes nobili ortus in hoc saeculo origine sed vitae meritis extitit multo nobilior, genere quidem Gothus, sed mente promptissima erga Deum perquam devotus, atque viriliter Altissimi virtute fundatus, moribus sanctis ornatus,* habitu*que* magnis decoris *pulchrificatus,*

El lenguaje cristiano, la preeminencia del componente godo, son rasgos que causan extrañeza al historiador habituado a estudiar documentación que proviene de la ciudad clásica. La potencia del aparato retórico, tan ajustado y largamente utilizado por las aristocracias cívicas tradicionales, se encontraba funcionando en esta coyuntura al servicio absoluto de los poderes cristianos. Despreocupado, el texto sigue sin embargo con su historia, continuando el relato de este modo:

> "En ese tiempo, el Señor en respuesta a las oraciones [de Masona] y debido a los méritos de la santa virgen Eulalia alejó de Mérida y de toda Lusitania y expulsó lejos la peste de las enfermedades y la privación; y otorgó al pueblo entero tanta salud y abundancia de cosas buenas que ninguno, ni aún el pobre, parecía prescindir de algo o estar agobiado por la necesidad; sino más bien tanto el opulento como el pobre abundaban en todas las cosas buenas y de este modo todo el pueblo se regocijaba en la tierra con la alegría celestial debido a los méritos del pontífice."[2]

Como podemos advertir, ya no era la curia municipal la que anticipaba y solucionaba los problemas de escasez. Lisa y llanamente, los principales conflictos que aquejaban a *Emerita* comprometían a su obispo, que para solucionarlos apeló a poderes de excepción que sobrepasaban la comunidad de los humanos. El casco urbano no demarcaba su potencia bienhechora; sino que esta se derramaba hacia el entorno agrario y, rompiendo la malla de los antiguos *territoria,* se proyectaba a la provincia lusitana en su conjunto.

---

charitatis humilitatisque ab ineunte aetate refulgenti stola circumamictus..." Vitas sanctorum patrum emeretensium II, 1- 2*,* en GARVIN, J. (1946), *The* vitas sanctorum patrum emeretensium, The Catholic University of America Press, Washington.

[2] "*Huius itaque temporibus morborum pestem inaediaeque inopiam ab urbe Emeritensi vel omni Lusitania eius precibus Dominus procul abegit meritisque sacrosantae Eulaliae virginis longius pepulit tantamque salutem et omnium copiam deliciarum cuncto populo impertire dignatus est, ut nullus umquam, quamvis inops, aliquid dehabere videretur aut qualibet necessitate fatigaretur, sed quemadmodum opulenti ita et inopes omnibus bonis abundarent, et quodammodo instar ceolestis gaudii universus populus in terris tanti pontificis meritum congauderet." VSPE,* II, 3- 4.

Tres elementos registra hasta aquí nuestro viejo texto hagiográfico en el ámbito de la ciudad: concentración del poder, cambios en el modo de gestión y, finalmente, dislocación de las demarcaciones tradicionales. El poder obispal, en suma, buscaba atraer hacia sí la mayor cantidad posible de fuerzas dispuestas sobre el territorio, sin importar demasiado a qué nivel de jurisdicción tradicional pertenecieran. Organizaba los lazos sociales verticalmente, debilitando de modo grave las solidaridades antiguas en que se basaba la ciudad. A propósito de este punto, anota una vez más nuestro texto:

> "Cuando en efecto algún habitante de la ciudad o rústico de los campos venía al atrio a causa de la necesidad, y demandaba al dispensador por vino, aceite o miel y portaba una pequeña tinaja en la cual transportarlo y el santo hombre lo veía (..) al punto ordenaba romper la tinaja y traer una más grande."[3]

Como vemos, el vértice de las relaciones de poder era el obispo; y estas no se apoyaban en garantías ciudadanas ofrecidas por el viejo derecho sino en los vínculos con una corporación de carácter supraterritorial como la Iglesia. El texto de las *Vitae,* en suma, nos muestra la crisis del paradigma de la ciudad clásica y la aparición de un tipo de ciudad que ya no constituye la circunscripción fundamental en que se distribuyen las tierras y los hombres; sino una demarcación más entre otras posibles.

La hipótesis que nos anima demostrar en estas página es que, en la diseminación de fuerzas liberadas por el hundimiento de la ciudad clásica, ni siquiera el poder obispal alcanzó capacidad suficiente para encuadrar al campesinado bajo una rúbrica uniforme. Lo que nos proponemos

[3] *"Si quis vero de civibus urbis aut rusticis de ruralibus ad atrium ob necessitatem accessisset, liquorem vini olei vel mellis a dispensantibus poposcisset, et vas parvulum in quo levaret exhibuisset et eum vir sanctus vidisset, ut erat emper obtutu gratus oicundo vultu, mox ipsum vasculum confringi et ut maiorem deferret praecipiebat." VSPE* III, 7.

examinar aquí es precisamente la diversidad de situaciones campesinas que se registraron en el mundo rural visigodo y que emergieron como efecto del agotamiento de la fuerza cohesiva de la ciudad.

Teniendo en cuenta esta situación, hemos detectado que los diferentes grupos campesinos en la sociedad visigoda se han producido y reproducido atendiendo a cinco elementos principales, que fueron el anclaje sobre el terreno, la relación con el derecho, el vínculo con la ciudad, la inscripción étnica y la adhesión religiosa. Operando de diversos modos entre estos cinco grandes nudos de cuestiones, maniobrando entre poderes fragmentados y los resquicios que se abrían, se fueron delineando estrategias diferentes de supervivencia e identidad campesinas, siempre móviles y permeables a nuevos cambios.

Los grupos y los usos del suelo:

El *primer caso* puntual que analizaremos aquí es el del pequeño campesinado encuadrado en las *villae* y en el alodio campesino, por ser éste el que con mayor frecuencia aparece en las fuentes escritas y en la bibliografía especializada[4]. Arqueológicamente, un ejemplo que documenta la existencia de estos grupos lo ofrece el yacimiento de Valdeolea, en la comunidad de Cantabria[5]. Este sitio, en su origen una *villa* romana del siglo I d.C.; presenta para los siglos VI y VII una pequeña necrópolis con importante presencia indígena, sin ningún signo cristiano en particular y sin contactos importantes con las comunidades germánicas que para estas épocas ocupaban amplios sectores de la meseta norte. En las adyacencias de esta necrópolis se constatan restos de la aglomeración aldeana[6].

[4] Para la evolución de las *villae* durante este período tardío RIPOLL; ARCE (2000).
[5] En GARCÍA GUINEA, M.; VAN den EYNDE CERUTI, E. (1991).
[6] "Tanto el poblado como la villa se desorganizan y abandonan a finales del siglo III. Tal vez tuviese cierta culpa la pérdida de la actividad de la calzada Pisorca- *Portus Blendus*, pues la última

Recordemos que la historiografía, tradicionalmente, ha hecho pasar la línea demarcatoria fundamental entre los grupos campesinos por la cuestión de si disponían de una pequeña propiedad o si eran precaristas o colonos dependientes[7]. Si bien la cuestión de la propiedad resulta muy importante y agrega notas particulares a los comportamientos campesinos; para el nivel de análisis en que nos vamos a mover la dejaremos momentáneamente a un costado, dado que en la sociedad visigoda muchos propietarios alodiales se vieron obligados a completar sus ingresos arrendando tierras a los señores locales y, en torno a los modos de ocupación del suelo que aquí trataremos, las diferencias que presentan estos dos grupos resultan débiles.

La característica básica que reúne al grupo de campesinos que examinaremos aquí es su relativa estabilidad sobre el suelo: en efecto, fueron propietarios y/o precaristas que durante un tiempo largo, e inclusive de generación a generación, trabajaron una misma parcela o en sus colindantes. De todas maneras, y basándose en los tipos de materiales de construcción relevados, la arqueología pone en duda incluso que la ocupación efectiva de los sitios haya sido tan estable como se desprende de la lectura de las fuentes escritas[8].

---

intervención que nos consta sobre ella tiene lugar (...) a finales del siglo III y principios del IV. Perdida la importancia de dicha calzada, no parece extraño suponer que tanto Julióbriga como Camesa quedasen abandonadas, y aquello explicaría la falta de monedas tardorromanas como la de sigillata de la misma época. Tal vez estas gentes se movieron hacia tierras agrícolas de Castilla en donde las grandes villas estaban entonces, en los siglos IV y V, en su apogeo. Más tarde, la acometida visigoda que acerca a Leovigildo hasta Amaya en el 574, produciendo posiblemente el hundimiento de la economía rural tardorromana y en consecuencia el declive de la explotación latifundista de los "seniores" castellanos, obligó de nuevo a ciertos campesinos o colonos a buscar otra vez las tierras de Valdeolea, pues resulta bastante sospechoso que las tumbas más viejas de Camesa tengan una cronología del 585, es decir, diez años después de la toma de Amaya por Leovigildo." GARCÍA GUINEA (1991), 16-7.

[7] En este sentido, resulta paradigmático el libro de King, publicado en lengua inglesa en 1972 y traducido al español en 1981: "Las distinciones de clase se encerraban en la ley penal: mientras al hombre libre más importante se le dispensaba un determinado trato, al *ingenuus* corriente se le dispensaba otro bien diferente por el mismo delito, y muy distinto a su vez al esclavo." KING (1981), 184. En esta dirección se orientan también los textos de Orlandis dedicados a este tema, especialmente su capítulo acerca de la sociedad en el siglo VII, en ORLANDIS (1987).

[8] *"Les constructions contemporaines devaient donc être realizes dans des materiaux précaires, bois et torchis sans doute, ce qui pourrait indiquer un appauvrissement general, ou bien une inestabilitè croissante de l' habitat"* MARTIN (2003), 41.

Las formas más comunes de agrupación sobre el terreno que desarrollaron estos grupos, según lo testimonian las fuentes documentales y materiales, fueron los *vici*- aldeas rurales que no cuentan con cinta amurallada- y los *castra* o *castella*- promontorios fortificados a los que antes se suponía cumpliendo funciones militares, pero que las últimas investigaciones consideran aldeas rurales amuralladas que eventualmente podían ofrecer una plataforma de ocupación estable u ocasional al ejército[9]. Dentro de estas aglomeraciones, siguiendo lo que nos cuentan las fuentes escritas, podían coexistir miembros pertenecientes a diferentes *status* jurídicos[10].

Para las labores del campo estos grupos movilizaban, como podría esperarse, mano de obra proveniente básicamente de la familia nuclear y/o de la familia extensa[11]. Las numerosas listas de antropónimos que ofrecen las pizarras testimonian la perduración de ciertas tradiciones ligadas a lo étnico[12]; pero la convivencia en un mismo grupo de miembros que registraban diferentes filiaciones

---

[9] *"La civitas et le castrum étaient, avant tout des noyaux de peuplement, dans lesquels des soldats pouvaient être stationnés de façcon permanente ou occasionelle"* MARTIN, C., *op.cit,* pp. 51.

[10] A manera de ejemplo: *" Antiqua: Qui in pratum eo tempore, quo defenditur, pecora miserit, ut postmodum ad secandum non possit erba succrescere: si servus est qui hoc fecerit, XL hictus accipiat flagellorum,et fenum reddatur a domino eius, quantum fuerit estimatum; si liber et inferioris loci persona sit, per duo capita tremissem unum reddat, et fenum nihilhominus iuxta estimatione ei, qui damnum pertulit, redditurus; si mayor vero persona sit, per duo capita unum solidum reddat et fenum habita estimatione restituat."* Liber Iudiciorum VIII, 3, 12.

[11] A manera de ilustración: "*Qui ad placitum terras suscipit, hoc tantum teneat, quod eum terrarum dominus habere permiserit, et amplius non presumat. Quod si culturas suas longius extendisse cognoscitur et sibi aliios ad excolendos agros forte coniunxerit, aut plures filii vel nepotes in loci ipsius habitatione subcreverint, aut campos, quos ei dominus terre non prestiterat, occupaverit, aut silvam, que ei data non fuerat, propter excoledos agros aut conclusos aut facienda forsitan prata succiderit: quidquid amplius usurpavit, quam ei prestitum probatur, amittat, et in domini consistat arbitrio, utrum canon addatur, han hoc, quod non prestitit, dominus ipse possideat (...)" LI,* X,1, 13.

[12] La siguiente pizarra, que puede constituir un registro de censos o uno de deudores, se inscribe indudablemente en un medio rural, como lo testimonia las cantidades y los productos que se registran en la lista. Los nombres que allí figuran hace referencia a tradiciones étnicas diversas- indígenas, godas, etc; conviviendo todos en un mismo grupo humano: "*ogmidigo cusefo mano sua/ &&1/ idiver//tua &&11 et edentinus &&1 ad modio et quar/ tare// gerenia tenet sua ad modio et quartare// matovigius ad modio et quartare// teudoxea modio et quartare giusto// gulduradi modio et quartare raoni//la ad modio et quartare mini uncia// ad modios duos et remedio ustrildi semeno//suo ad modio et quartare teodulfus &&1 ades// eos prodites te eredare ei vildero &&1 egeres eferes te // meis memorem gomeis aut ei filios gomeis me det et de meo illos //egere te mitere oste de meos && dicione mei dionisio det// des egere meis literas et opimo de meis detes ei mi// teudulfus && ecuos eos... uno del...// et generapio dederes ei vitellos && 1 te de meo// et ei mitere elodia &&1 ic te fieret iste ei det// et ei de sorte eosdem petite deo te me ederes (...*)" Pizarra XXXVI, en GÓMEZ MORENO, M.(1966), *Documentación goda en pizarra,* Madrid.

también nos indica que la dimensión étnica no constituyó un eje nodal en la configuración de estos grupos en particular.

La relación que estas parcialidades campesinas entablaron con los dispositivos del derecho público habría sido en principio positiva; en tanto éste estaría garantizando - como afirmamos más arriba- las condiciones de permanencia de la ocupación. Las figuras básicas, en efecto, que el *Liber Iudiciorum* dispuso para regular el acceso al suelo continuaron siendo la propiedad privada y el contrato de precario; ambos cuales estipulaban unos regímenes temporales diferentes pero claramente definidos[13]. Esta circunstancia no quita que haya habido zonas de contradicción y tensión entre las prácticas de estos grupos y las normas del dispositivo jurídico público: el derecho, en efecto, discriminaba una serie de situaciones[14], reinstalaba unas clasificaciones[15], que habrían entrado en franca colisión con las lógicas que venimos examinando. Inclusive podríamos

[13] Resulta ilustrativa a este respecto la siguiente fòrmula: *" In Xpo. Fratri ill. Ill.. Certum est enim nos in loco iuris vestri, cui vocabulum est illud, in territorio illo sito precario iure terras pro excolendum ad modios tot a vobis pro nostro compendio expetisse. Quod et fraternitas vestra petitionibus nostris annuere elegit. Et ideo spondeo me ut annis singulis secundum priscam consuetudinem de fruges aridas et liquidas atque universa animalia vel pomaria seu in onmi re, quod in eodem loco augmentaverimus, decimas vobis annis singulis persolvere. Quod si minime fecero et huius praecarie meae textum abscessero, iuratus dico (..)"* Fórmula XXXVII, en GIL, J. (1972), "Formulae", en idem, *Miscellanea Wisigothica* 15.

[14] El derecho, en efecto, impone a las lógicas campesinas criterios y formas de distribución propias. Como hemos afirmado hasta ahora, el derecho visigodo discrimina entre propietarios y precaristas, estableciendo así unos cuadros en donde el pequeño propietario alodial convive con el gran propietario latifundista enfrentándose al precarista- roles jurídicos que, insistimos, puede asumir a un tiempo una misma persona física. Un ejemplo: "*Si quis terram, vineam aut aliquam rem aliam pro decimis vel quibuslibet commodis prestationibusque reddendis per scripturam aut quamcumque definitionem ita ab alio acceperit possidendam, ut ille, qui dat, sic sub alicuius exolutionis debito det, ne videatur ius rei sue amittere voluisse, quidquid debet, qui rem accepit, etiam sine sollicitudinem domini ipse sollicitus reddat. Nam quamvis consuetudo vel promissio exoluta non fuerit, de rebus suis pars domini excluid non poterit,,quia non volumtate istius, qui dedit, sed fraude illius, qui rem accepit, videtur commotio rei domino conmoveri. Si vero ille, qui rem accepit, consuetudinem aut promissionem differet adinplere, quodcumque de promisso vel consueto debet, rei domino in duplum exolvat. Nam si ita reddere promissum aut consuetum dissimulet, ut dominum rei legum tempus excludat, usque ad quinquaginta annos rem cum aumento solius laboris, quod ille fecit, ammitat."* L.I., X, 1, 19.

[15] Setenta años después del famoso decreto de Leovigildo que legalizaba los matrimonios mixtos – el que figura en el *L. I.,* como III, 1,1-; Recesvinto y luego Ervigio refrendan una ley que sigue haciendo de lo étnico un criterio divisor fundamental: "*Iudices singularum civitatum, vilici adque prepositi tertias Romanorum ab illis, qui occupatas tenent, auferant et Romanis sua exactione sine aliqua dilatione restituant, ut nihil fisco debeat deperire; si tamen eos quinquaginta annorum numerus aut tempus non excluserit"*L. I., X, 1, 16. Para un comentario de esta ley, D' ORS (1960), 180 y ss.

dudar si la comunidad instalada en el sitio de Valdeolea analizado más arriba concedió legitimidad alguna al derecho del Estado. De todas maneras, este primer grupo de campesinos que analizamos aquí sigue siendo el que potencialmente estableció una relación más aceitada con los dispositivos jurídicos públicos.

En relación a los lazos que establecieron con la ciudad existen escasos testimonios. A grandes rasgos podemos suponer que este vínculo variaba en relación al grado de acercamiento al señor que en cada caso eran capaces de trabar: en los casos donde la autoridad de este era débil, puede deducirse que el lazo con la ciudad era más fuerte, y viceversa.

Este tipo de lógica global- resultado de una modalidad de asentamiento concreta, una sociabilidad establecida, una relación singular con el derecho, etc.- difiere netamente de otras configuraciones campesinas que podemos constatar a través de las fuentes. Examinaremos aquí un *segundo caso*: el de las comunidades de campesinos/ monjes; es decir el de aquellos grupos campesinos congregados alrededor de un juramento religioso. El sitio de Valdeolea nos vuelve a prestar información arqueológica acerca de estas formas peculiares de organización rural: sobre la misma comunidad que acabamos de analizar, en efecto, hacia finales del siglo VII y principios del VIII se instaló otra de base familiar- dado que los enterramientos incluyen hombres, mujeres y niños, agrupados sobre el terreno en conjuntos pequeños- cuyas prácticas de enterramiento y objetos funerarios están profusamente cargados de simbología cristiana[16].

La Regla Común, redactada aparentemente para los mismos años en que se publicó el *Liber,* nos proporciona información valiosa acerca de esta modalidad

[16] "Una explicación lógica para la evolución de nuestro yacimiento radica en la creencia de que la primitiva comunidad medieval independiente que habita en el ámbito próximo a nuestro yacimiento y que entierra sobre él, se incorpore un colectivo- quizás una pequeña comunidad monástica familiar- que, procedente de la meseta, comienza un proceso de aculturación cuyo elemento más significativo es la introducción lenta y paulatina en nuestro espacio del cristianismo, con sus símbolos, arquitecturas y ritos funerarios." GARCÍA GUINEA (1991), 26.

de agrupamiento campesino cerrado[17]. Una de las razones que lo explican es la voluntad de concentrar bienes, estrechar vínculos y alejar el hambre[18]. Es probable que en su interior no se hayan forjado relaciones completamente horizontales, sino que reconocieran diferencias y autoridades jerárquicas, ligadas posiblemente a la familia o familias fundadoras o al carisma de alguno de sus miembros[19].

Lo primero que nos informa la Regla es que estas comunidades se organizaron en torno a *villullae*[20] , de seguro propiedad alodial de alguno de los miembros del nuevo grupo[21]. El centro de la ocupación lo constituyó la casa- *domus.* La base de estos asentamientos era, como también lo indica la arqueología, parental[22]. Aparentemente, se reunían agrupados por familias y hacían un juramento o pacto de convivencia, que consistía en el usufructo en común de los bienes y la obediencia a ciertas reglas de carácter religioso. A diferencia del primer grupo campesino que acabamos de analizar, el lazo religioso constituye en éste la característica colectiva fundamental: los congregaba, en efecto, no una procedencia étnica o un origen común; sino unas prácticas, unas creencias y

[17] CAMPOS, J.; ROCA MELIÁ, I. (1971), "Regla Común", en idem, *Reglas monásticas de la España visigoda,* Madrid. Para un análisis de estas prácticas, de la CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ, P. (1988).

[18] "Y en medio de tales obras, no se cuidan de la perdición de las almas, de modo que obtienen más ganancias que los seglares, no de las almas, sino de los cuerpos. Se duelen por sus hijos como los lobos; y no deploran día tras día los pecados pasados, sino, con escándalo, ponen siempre en juego su pasión de rapacidad; y no piensan en el castigo futuro, sino se inquietan hondamente por los medios de alimentar a sus mujeres e hijos" Reg. Com., I, 23- 5.

[19] "Acostumbrados algunos presbíteros a fingir santidad, y lo hacen no precisamente por la vida eterna, sino que sirven a la Iglesia como asalariados, y, con pretexto de santidad, buscan los emolumentos de las riquezas; en realidad no son guiados por el amor a Cristo, sino incitados por la gente vulgar; en tanto que temen por sus rentas e intentan dejar los demás lucros como para edificar monasterios, no hacen esto como los apóstoles, sino imitando a Ananás y Zafira." Reg. Com., II, 55- 60.

[20] *"Ut presbiteri saeculares non praesumant absque episcopo qui pe regulam vivit aut consilio sanctorum patrum per villullas monasterium construere*." Reg. Com., II, 52-4. El editor traduce la palabra *villulla* por "ciudad"; pero esta rúbrica más bien estaría aludiendo a una aglomeración rural amurallada, ya sea una villa pequeña o a una aldea. Ver MARTIN (2003), 46.

[21] "Suelen efectivamente algunos organizar monasterios en sus propios domicilios por temor al infierno (..)" Regla Com. I, 4,

[22] "(Suelen) juntarse en comunidad con sus mujeres, hijos, siervos y vecinos bajo la firmeza de un juramento, y consagrar iglesias en su s propias moradas con título de mártires, y llamarlas bajo tal título monasterios" Reg. Com., I, 5-8.

solemnidades compartidas[23]. Este acento puesto en lo religioso probablemente haya debilitado la fuerza del componente étnico en el interior de la comunidad.

El contenido del juramento y de las reglas de convivencia religiosa eran autoimpuestos y escapaban del control de las autoridades eclesiásticas[24]. Esto los colocaba en una situación de inestabilidad respecto a los poderes constituidos, elemento que también diferencia a este grupo del anterior que analizábamos. Asimismo inestables resultaban los vínculos que trababan con el derecho público. La práctica de colocar los bienes en común estaría indicando un apego bastante corto, en principio, a las reglas del derecho. La crítica interesada que la Regla les realiza es que, una vez roto el pacto, apelaban nuevamente a las figuras del derecho tradicionales que les garantizaban sus propiedades y privilegios "en el siglo"[25]. De todas maneras, aún esta reversibilidad en la actitud hacia las normas que imparte el Estado es señal de un vínculo bastante poco coactivo.

Esta situación de conflicto potencial con los poderes y los dispositivos de control probablemente habría condicionado bastante la duración de los lazos que mantenían unidos a estos grupos de campesinos/ monjes; así como la permanencia de los modos de ocupación del suelo que desarrollaban.

Vuelve a ser casi nula la información concreta que disponemos acerca de los lazos que estos grupos cultivaron con la ciudad. Podemos conjeturar

[23] A propósito de estos tópicos, Hillgarth afirma lo siguiente: *"(The older cults in Gallaecia) survived largely because they were so closely ingrained into the lives of the people. They afforded not only protection against a world of invisible dangers but an opportunity to rejoice when the back- breaking labours of the fields were over. To many of the inhabitants of Spain the Church must have appeared principally in the role of the enemy of their few pleasures, mainly concerned to put down their dances on festivals and the celebrations on the calends of January, which were intended to ensure the prosperity of the New Year*" HILLGARTH (1980), 16.

[24] "(...) Mandamos: que no tengáis trato alguno con esos tales ni los imitéis; y porque viven a su capricho, no quieren estar sometidos a ningún superior (..) y como son vulgares e ignorantes, se procuran para gobernar un abad tal que cumpla sus caprichos para lo que se les antojare como si para ello les diera la bendición, dicen lo que se les viene en gana decir, y juzgan a otros como apasionados, y desgarran a los siervos de Cristo con sus colmillos caninos". Reg. Com., I, 16 y ss.

[25] "Enfriados con los mismos vecinos con quienes se habían ligado con juramento para esto, se separan unos de otros con fuertes riñas y disentimientos. Y se arrebatan unos a otros, no simplemente, sino con insultos, los bienes que habían juntado anteriormente, llevados de una caridad ilusa, para emplearlos en común." Reg. Com., I, 25-8.

nuevamente un vínculo bastante débil, mediado probablemente por las autoridades que ellos reconocían en el interior de las comunidades.

Como podemos advertir hasta aquí; las formas de asentamiento, de configuración de identidades, de relación con el derecho y con los poderes que rodeaban a estos grupos difieren netamente en el primer y el segundo caso examinado. A grandes rasgos, dos son los elementos más importantes que surgen del análisis: en primer lugar, que las diferencias que aquí se contemplan no se resumían en la cuestión de la propiedad; sino que involucraban a la totalidad de la experiencia colectiva; y en segundo lugar que los conjuntos campesinos resultantes también eran inestables y estaban sujetos a permanentes cambios.

Estudiando las fuentes es posible relevar también un *tercer caso* dentro del campesinado visigótico: el de las comunidades étnicas. Numerosos en la provincia de la *Gallaecia,* estos agrupamientos rurales se caracterizan, precisamente, por privilegiar el componente étnico para su constitución.

Sabido es que, a lo largo del siglo V, muchos *castra* antiguos sirvieron de plataforma a la población para organizar repliegues e intervenciones en los diversos conflictos locales que sacudían a la región[26]. Estos movimientos y reconfiguraciones no implicaron una continuidad lineal con la cultura castreña; básicamente porque la repoblación de los *castra* estuvo promovida por miembros de la elite hispano- romana; y las diferentes vertientes del cristianismo comenzaron a ejercer por esos siglos una importante influencia sobre el campesinado, con el consiguiente avance de la latinización[27]. Durante los siglos VI y VII, la cuestión étnica en la *Gallaecia,* si bien fuertemente basada en componentes anteriores, fue, paradójicamente, una creación nueva[28].

[26] Para este tema, ver el excelente libro de TRANOY (1981); el clásico de CARO BAROJA (1981); MALUQUER de MOTES (1979); ARRIBAS (1979); BERMEJO (1981).
[27] DÍAZ y DÍAZ (1970); CARNOY (1964); FONTAINE; HILLGARTH (1992).
[28] Para una concepción dinámica de las identidades étnicas, POHL (2003); HUMMER (1998); WOLFRAM (1990). Para una crítica al concepto de etnogénesis AUSENDA (1998).

El canal que principalmente sirvió para conglomerar a los grupos campesinos y resignificar el elemento étnico fue la religión tradicional. En diversas fuentes se atestigua, en efecto, la práctica de ritos y cultos precristianos, desarrollados en las casas[29], en los campos[30] y en los bosques[31]; desplegados en forma individual o grupal. A través de estas ceremonias repetidas[32], el grupo se configuraba y se apropiaba de una tradición ligada a los ancestros que los diferenciaba de otros grupos, especialmente de los poderes dominantes. Conectadas a la religión, otras prácticas como las funerarias[33] y las matrimoniales[34] servían para reinstalar y volver a significar la inscripción étnica.

Para los siglos que nos interesan, no hemos podido disponer de información arqueológica probada que nos indique acerca de las formas de ocupación del suelo desplegadas por estos colectivos. Las fuentes escritas nos proveen datos escasos. Lo que resulta seguro es que, con el fin de congregar a estos grupos en un mismo lugar, los señores instalaron con frecuencia oratorios

[29] "No está permitido a las mujeres cristianas el entregarse a alguna fórmula supersticiosa al tejer lana, sino que invocarán al Dios auxiliador que les dio el arte del tejer." Conc. Br. II, 75.

[30] "No está permitido a los cristianos el conservar las tradiciones de los gentiles ni festejarlas, ni tampoco tomar en cuenta los elementos, o el curso de la luna, o el de las estrellas, o la vana falacia de los astros, para la construcción de su casa o para la siembra y plantación de los árboles, o para la celebración del matrimonio, pues está escrito: "Todo lo que hacéis, sea de palabra, sea de obra, hacedlo en nombre de nuestro Señor Jesucristo dando gracias a Dios." Conc. Br. II, 72.

[31] "*Ecce qualis cautio et confessio vestra apud deum tenetur! Et quomodo aliqui ex vobis, qui abrenuntiaverunt diabolo et angelis eius et culturis eius et operibus eius malis, modus iterum ad culturas diaboli revertuntur? Nam ad petras et ad arbores et ad fonte et per tribia cereolos incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli?"* Mart. Bracc., De corr. rust., 16, 1-8; en NALDINI, M., (1991), *Martino di Braga. Contro le superstizioni*, Florencia.

[32] Estos ritos, en efecto, se realizaban con regularidad. Ejemplo de ello es la celebración de las calendas: "No está permitido celebrar las perversas fiestas de las calendas ni entregarse a las diversiones gentiles, ni cubrir las casas con laurel o con el verdor de los árboles, pues todas estas prácticas son del paganismo." Conc. Br. II, 73. Contra las calendas, *De correct.*10, 1-2.

[33] "No está permitido a los cristianos llevar alimento a las tumbas de los difuntos, ni ofrecer a Dios sacrificios en honor de los muertos." Conc. Br II, 69.

[34] "Si alguna mujer se casare con dos hermanos o algún hombre con dos hermanas, se abstendrán de la comunión hasta la hora de la muerte, pero al morir désele la comunión usando de misericordia. Pero si sobrevivieren y convalecieren de su enfermedad, harán penitencia completa el tiempo establecido." Conc. Br. II, 79. La preocupación que la jerarquía eclesiástica demostró por estas prácticas era importante, dado que la prédica acerca de los modelos del buen matrimonio cristiano constituía uno de los items principales de adoctrinamiento de los catecúmenos . Conc. Br. II, 1.

en sus tierras a donde los campesinos depositaban sus votos y ofrendas[35]. Este dato señala una distancia física considerable entre el área de habitación de los campesinos y las tierras del señor; pero nada nos dice acerca de si los campesinos vivían de modo nuclear o disperso.

Tres elementos sí parecen bastante firmes: en primer lugar, que estos campesinos gozaban de un considerable margen de decisión a la hora de organizar los tiempos y las tareas del campo[36]; en segundo lugar que disponían de bastante libertad de movimiento individual[37]; y en tercer lugar que los poderes que actuaban sobre ellos los interpelaban grupalmente[38] y no de manera individualizada como podría esperarse de un encuadramiento en la *villa*[39].

En relación a los lazos que estos grupos podrían establecer con la ciudad, debemos una vez más proceder por conjeturas. Estos grupos no cultivarían una

[35] "Se tuvo por bien que si alguno construye una iglesia, no por fe y devoción, sino por codicia y lucro, para repartirse lo que allí se reúna de las ofrendas del pueblo a medias con los clérigos, alegando que él ha construido la iglesia en sus tierras, lo cual se afirma que se da hasta ahora en algunas partes, deberá pues en adelante observarse lo siguiente: que ningún obispo de su asentimiento a una propuesta tan abominable, atreviéndose a consagrar una basílica que no ha sido fundada para alcanzar la protección de los santos, sino más bien con fines tributarios." Conc. Br. II, 6. Como ejemplo de análisis del culto de Eulalia en la *Gallaecia,* ver ARMADA PITA (2003). En relación a los cultos étnicos DE PINA (1958-9).

[36] Así lo presuponen los siguientes consejos de Martín de Braga: " *Diem dominicum, qui propterea dominicus dicitur, quia filius dei, dominus noster Iesus Christus, in ipso resurrexit a mortuis, nolite contemnere, sed cum reverentia colite.Opus servile, id est,agrum, pratum, vineam, vel si gravia sunt, non faciatis in die dominico, praeter tantum quod ad necessitatem reficiendi corpusculi pro excoquendo pertinet cibo et necessitate longiqui itineris*" De correct., 18, 4.

[37] "*Et in locis proximis licet viam die dominico facere, non tamen pro occasionibus malis, sed* magis *pro bonis, id est aut ad loca sancta ambulare, aut fratrem vel amicum visitare, vel infirmum consolare, aut tribulanti consilium vel adiutorium pro bona causa portare (..)." De correct.,* 18, 5.

[38] Siguiendo a san Agustín, Martín de Braga desarrolla teológicamente la génesis de los dioses paganos. Para que los campesinos lo comprendan mejor, despliega el siguiente argumento: *Ecce quales fuerunt illo tempore isti perditi homines, quos ignorantes et rustici per adinventiones suas pessime honorabant, quarum vocabula ideo sibi daemones adposuerunt, ut pisos quasi deos colerent et sacrificia illis offerrent et ipsorum facta imitarentur, quórum nomina invocabant. Suaserunt etiam illis daemones ut templa illis facerent et imagines vel statuas sceleratorum hominum ibi ponerent (...)" De correct.,* 8, 1-2.

[39] La siguiente pizarra muestra cómo tanto el capataz como el señor tienen perfecta cuenta de los trabajadores que pueden movilizar para el trabajo en la *villa: "(domno) paulo faustinus saluto tuam // claritatem et rogo te domne ut comodo consu// (etum est) facere ut p te ipsut iliballa quollige// (in cell) a ut pisos mancipios in iura iemento// (peter)e debeas ut tibi fraudem non fa// (cian)t illas cupas collige calas// (...)// manda// de tiliata venire ut ajuttet ibi unum quina // et unum atmancio nostro de siriola pesitula at illa ammica tua// (..)"* Piz., VI. Como podemos constatar, aquí a los colonos se los cita por el nombre.

relación frecuente con la ciudad; su actitud hacia ella sería más bien de tajante indiferencia.

La institución que más esfuerzo realizó por controlar a este tipo de comunidades étnicas fue, sin duda alguna, la Iglesia. Ella articuló, en efecto, una modalidad de intervención de alcance territorial, que operaba a través de una red de pequeñas *ecclesiae* rurales cuyos titulares mantenían una conexión fluida con el obispo[40]. Aunque los resultados de las acciones desplegadas no fueron desdeñables- los progresos en la latinización dan testimonio de ello-; tampoco fueron suficientes para romper durante estos siglos las solidaridades étnicas que vinculaban a los grupos campesinos, a juzgar por las continuas quejas que se registran en las fuentes[41].

Como podemos advertir a través de los escasos indicios que nos proveen los documentos, el tipo de configuración que desplegó este colectivo- con su acento en la pertenencia étnica, sus peculiares relaciones con los poderes instituidos, etc.- difiere nuevamente de los otros dos que examinábamos más arriba. De hecho en un mismo espacio político, el del reino visigodo, coexistieron uno junto a otro tres modos diversos de organizar la relación con la tierra, con el grupo y con el resto de las fuerzas dominantes. Y, aunque en el terreno jurídico Céline Martin tenga razón al afirmar que el reino visigodo no constituyó un mosaico de partes; en los modos prácticos de circulación y articulación del poder los efectos de la acción del Estado se acercaron bastante a esa imagen[42].

---

[40] Testimonio de esta organización reticular lo aporta el famoso *Parrochiale suevum* ,del que podemos citar, a manera de ejemplo, la siguiente lista de parroquias rurales: " *Ad sedem Portugalensem in castro novo ecclesias que in vicino sunt: 2. Vilanova; 3. Betaonia; 4: Visea; 5: Menturio; 6: Torebria (...) "* Parroch. Suev.,II, en DAVID, P. (1947), *Études Historiques sur la Gallice et le Portugal du Vié au XII siècle,* Lisboa, París. Para un estudio de los orígenes de las iglesias rurales *vid* DELAPLACE (2002).

[41] En el tercer concilio de Braga, realizado 103 años después que el segundo realizado en la misma ciudad y que ya hemos examinado, nuevamente se desarrolla el tópico de la ignorancia y de la rusticidad a ella unida: "(...) Primeramente comenzamos a tratar del misterio de la santa fe, para evitar que por la vanidad de los controversistas o la ignorancia de los simples se deslizara algún error en el sacrosanto misterio de la fe." Conc. Br III, exordio.

[42] "*Finalement, dans tous les cas énumérés, le pluriel (provinciae regni nostri) gramatical ou sémantique qui est au coeur de la définition du royaume visigothique est motivé par des*

Finalmente, y para completar nuestro estudio, debemos pasar revista a un conjunto de situaciones puntuales en donde ciertos individuos aislados decidieron voluntariamente apartarse de sus grupos de origen. Los casos que más frecuentemente registran las fuentes en relación a esta *cuarta rúbrica* son los monjes y eremitas.

A diferencia de las demás configuraciones analizadas, respecto a estos grupos las fuentes escritas sí ofrecen información acerca de los vínculos que establecían con las ciudades aledañas. En relación a los eremitas, se advierte por un lado un discurso abiertamente crítico acerca de la ciudad[43], que contrasta por el

---

réminiscenses historiques ou littéraires, et ne sanctionne aucun état de fait politique. Ce conservatisme ou cette tendance archisante des sources religieuses, littéraires et juridiques est d' ailleurs renforcé par un facteur proprement lingüistique: le pluriel grandit, l' accumulation enrichit. Il est tout naturel qu' un texte solénnel mette en valeur son objet par de tels procedes rhétoriques; ce trait, propre à toutes les époques, est peut- être plus particulièrement d' actualité à un moment historique où les locateurs substituent de plus en plus souvent le Vos ecclésiastique au Tu romain. Il faut donc, en conclusión, rejeter l' hypothèse d' un royaume e Tolède en habits d' Arlequin : rien dans la formulation des sources ne permet de supposer qu' il était perçu par les contemporains comme un conglomérat de provinces hétéroclites. Les différents auteurs qui ont cru pouvoir déduire le contraire des formulations de certains textes se sont laissés prendre aux mirages de la rhétorique tardo- antique." MARTIN (2003), 86.

[43] Las hagiografías se deleitan explicando que únicamente en el desierto el héroe se encuentra con Dios. Tomemos el ejemplo de la vida de Millán, escrita por Braulio de Zaragoza: "[Millán] se encamina a lugares más elevados. Su ánimo expedito daba pasos ligeros por lugares escarpados, de suerte que no sólo con el espíritu, sino incluso con el cuerpo, en la marcha de una a otra virtud por el valle de lágrimas, parecía de cierto modo Jacob subiendo la escala. Y, cuando arribó a los lugares escarpados y retirados de los montes Distercios, estando cerca de su cima en la medida que lo permitían la naturaleza del clima y las condiciones del bosque, y convertido en huésped de las cumbres, sin relación con los seres humanos, disfrutaba exclusivamente del consuelo de los ángeles, habitando en aquel sitio casi cuarenta años. Las luchas invisibles y visibles, las tentaciones variadas y sutiles que tuvo que soportar allí nuestro santo, sólo pueden conocerlas exactamente quienes pretenden experimentarlas en sí mismos. Entre tanto, hacía confluir todo su amor, todo su anhelo, toda su ilusión, todos sus pasos sin excepción hacia la meta que se había fijado de una vez con la decisión firmísima de la santa dedicación." *Vita s. Aem.*,, 4, en OROZ, J. (1978), "*Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi. Vita sancti Aemiliani*",, *Perficit* IX, nº 119- 20.

otro con lazos bastante fluidos con la misma[44]. Los monasterios cultivaban relaciones regulares y frecuentes[45].

Las reglas monacales, en efecto, admitían a miembros de origen campesino, con mayor o menor restricción dependiendo la regla que se trate[46]. La decisión de ingresar a un monasterio implicaba un alejamiento de la comunidad de pertenencia, y podía ser de carácter individual[47] o involucrar al conjunto de la familia nuclear[48]. Respecto de los eremitas, las fuentes no informan con precisión acerca del origen social de los mismos; pero podemos legítimamente suponer que algunos de ellos tenían procedencia campesina[49].

---

[44] La curación que hace Millán de la hija de un curial testimonia la permanencia del vínculo con la ciudad: "Con la fiera acometida se había apoderado también el demonio de una hija del magistrado (*curial)* Máximo, llamada Columba, que no tenía control de sus miembros; con profunda expectación es presentada ante el siervo de Dios para obtener la curación; habiéndole hecho la señal de la cruz en la frente, al punto obtuvo el consuelo de la salud, tras haber sido ahuyentado y hecho salir al demonio." *Vita s. Aem.,*16.

[45] Tomemos el siguiente ejemplo de la regla de Isidoro : "Para la custodia del almacén *(cella)* de la ciudad se ha de designar a un monje de los mayores y más graves con la ayuda de dos monjes jóvenes, y conviene que perdure allí de por vida, si es intachable." Reg. Isid. XXI, 538- 41.

[46] Observemos, a manera de ejemplo, lo que dice la Regla Común respecto al ingreso de nuevos conversos: "Si son siervos, no deben ser admitidos, a no ser que presentaren en mano el documento de libertad otorgada por su señor. Los demás, sean libres o siervos; ricos o pobres; casados o célibes; ignorantes o sabios; rudos (*inscii)* o artesanos; niños o ancianos; a cualquiera que fuere de estos, se les preguntará con toda seriedad si han renunciado o no con sinceridad (..)" Reg. Com., IV, 114- 118.

[47] Observemos qué es lo que dice la regla de Fructuoso acerca de los modos de la incorporación de los nuevos miembros: "Todo converso, cuando llegar e al monasterio y solicitare se admitido, puesto primeramente en presencia de toda la comunidad, esrá interrogado por el abad si es libre o siervo, si trata de ingresar por recta y libre voluntad o quizás forzado por alguna necesidad" Reg. Fruct., XXI, 413-5. Inmediatamente se les recorta la libertad de movimiento: "(Los monjes) no han de hacer nada fuera, sino por encargo del abad o del prepósito; ni estará permitido al monje salir muy lejos fuera del recinto del monasterio propio, sino tan sólo ir al huerto vecino o al jardín con el permiso del superior. Al contrario, no se permitirá vagar por pueblos y aldeas (*vicos villasque circuire)* y meterse en fincas de seglares." Reg. Fruct, XXII, 438- 43.

[48] "Cuando llegare alguien con su mujer o hijos pequeños, es decir, menores de siete años, está determinado por la santa regla común que tanto los padres como los hijos se entreguen a la jurisdicción del abad, quien por sí mismo dispondrá razonablemente para ellos con toda solicitud lo que deben observar; en primer lugar no han de tener potestad ninguna de su cuerpo ni preocuparse del alimento o del vestido; ni pretenderán poseer en adelante bienes o casas de campo, que ya abandonaron, sino que han de vivir en el monasterio, como huéspedes y viajeros, bajo obediencia." Reg. Com., VI, 175-82.

[49] "Pero aquellos otros que fueron impulsados a tal estado de vida por la pereza, no por el conocimiento de la verdad, y a los que no prestigia una vida digna, sino lo que aun es peor, los afea la ignorancia y los deshonra unas costumbres detestables, decretamos que sean arrojados de aquellas celdas y de los lugares en que habitan como vagabundos o permanecen recluidos, y que sean destinados a vivir en monasterios por los obispos y los rectores de los monasterios a cuya congregación pertenecieron o en cuyas cercanías habitan (..). aquellos que fueren acometidos de

A diferencia de los desplazamientos espaciales que acabamos de analizar, estas tomas de distancia no comprometían la perduración de un colectivo particular; no modificaban las condiciones básicas de reproducción de un grupo. Sí señalan a grandes rasgos una capacidad de movimiento individual bastante considerable.

A lo largo del siglo VII, la legislación regia y la canónica intentaron frenar estos desplazamientos de individuos, con resultados presumiblemente un tanto más exitosos que los que se inducen respecto a los movimientos grupales[50]. En la sociedad visigoda, como podemos advertir, los dispositivos de control fundamentales no pudieron dar un encuadre homogéneo y estable a los diferentes grupos campesinos; pero sí actuaron en sus márgenes, activando sus contradicciones, condicionando sus lógicas y desarraigando de forma individual- en la medida de lo posible- a sus miembros.

Conclusiones:

En un libro reciente, Régine le Jan sintetizaba así el paso de un orden político organizado por la ciudad a otro organizado por instancias de poder múltiples:

---

una tan extrema locura que anden vagando por lugares inciertos, y estén corrompidos por unas costumbres depravadas sin tener absolutamente ninguna estabilidad de domicilio, ni pureza de corazón, cualquiera de los obispos o de los clérigos inferiores que los hallare errando, los entregará si es posible a los padres de los monasterios para que los corrijan." Conc. Tol. VII, 5. Parece que el interés del Concilio era especialmente de poder controlar esta institución. El arbitrio de la caracterización del eremita está en la Iglesia, y a través de la figura del obispo, quien tiene en sus manos la potestad de "arrojar de su celda" a quien no se ajuste a sus intenciones.

[50] Un ejemplo puntual lo mostraría la pizarra XIII de Gómez Moreno, probablemente una confesión o un fragmento de proceso judicial a un campesino: "*P profesio de sero// ego Unigildi de locum langa// tomenca dum venisse ad lo// cum lirigiare ad domo froilani ego ad// duxdi teste ipse froila fraude ad do// mo desiderium istare in domo desideri// sit venienss froila et dix mici leva levita// et vadamus ad domo busani et fas teni// sufisit fuim(us) aad domo busani una sera//.... pro froilane et dixsit novis vadam(us)// ad fragis ad vinias postas et pono te ibi ia fragis et le//uaui de domo desideri (..)"* Piz. XIII, 1- 12.

> "Entre le IVe et le VIIe siècle, l' une des transformations majeures intervenues dans les sociétés post- romaines occidentales fut le passage d' un monde jusqu' alors centré sur les cités à des sociétés segmentaires articulées sur de multiples lieux de pouvoir: les villes bien sûr, mais aussi les palais, les centres fortifiiés, les monastères et autres fondations religieuses où rois et aristocrates pouvaient exprimer publiquement leur status, et mème les centres dominiaux."[51]

Durante estos siglos estudiados, así como las instancias de poder se diseminaron, se multiplicaron los modos de organización campesinos en la península. A través de estas páginas hemos querido primeramente delinear cuatro formas diferentes de organización de la experiencia campesina documentados por las fuentes y ligar su aparición a las condiciones de posibilidad abiertas por el dislocamiento del dispositivo de la ciudad antigua.

Bibliografía citada:

ARMADA PITA, X-L. (2003), "El culto a santa Eulalia y la cristianización de la *Gallaecia:* algunos testimonios arqueológicos", *Habis* 34.

ARRIBAS, P. (1979), *Lecciones de Prehistoria,* Madrid.

AUSENDA, G. (1998), "Discussion", en WOOD, I., (ed.), *Franks and Alamanni in the merovingian period. An Ethnographic Perspective*, San Marino.

AZKARATE GARAIN- OLAUN, A. (1991), "El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos", *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del*

[51] LE JAN (2003), 110.

monasterio de Santa María la Real. Cuarto seminario sobre el monacato. Aguilar del Campoo.

BARBERO, A.; VIGIL, M. (1979), *La formación del feudalismo en la Península Ibérica,* Barcelona.

BERMEJO, J., y otros (1981), *Historia de Galicia,* Madrid.

CARNOY, A (1964)., "Le latin d' Espagne d' aprés le inscriptions", *AEA* XL.

CARO BAROJA, J. (1981), *Los pueblos de España,* Madrid.

CARR, K. (2003), *Vandals to Visigoths. Rural settlement patterns in Early Medieval Spain,* Detroit.

CORTIJO CEREZO, M.L. (1993),"Algunos aspectos sobre el medio rural en la Bética romana. *Pagi* y *vici", HA* XVII.

CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ, P. (1988), "Monacato y sociedad en la Hispania visigoda", en *Codex Aquilarensis, Cuaderno de investigaciones del monasterio de santa María la Real* 2, Aguilar del Campoo.

D' ORS, A. (1960), "El Código de Eurico. Edición, palingenesia, Índices"*, Estudios visigóticos II* , Roma- Madrid.

de la CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ, P., *Formas económicas y sociales del monacato visigótico,* Salamanca.

DE PINA, A., (1958- 9), "S. Martinho de Dume e a sobrevivência da mitologia suévica", *Braccara Augusta* IX- X.

DELAPLACE, C. (2002), "Les origines des églises rurales (Ve- VI siècles). À propos d' une formule de Grégoire de Tours", *HSR* 18.

DÍAZ y DÍAZ, M. (1970), *Liturgia y latín*. *Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1969- 1970*., Santiago.

DÍAZ, P. "City and territory in Hispania in Late Antiquity", en BROGIOLO, G. ; GAUTHIER, N.; CHRISTIE, N. (2000), *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages,* Leiden- Boston- Köln.

DUPAQUIER, J (2002), "Sedentarité et mobilité dans l' Ancinne societé rurale. Enracinamient et ouverture: faut- il vraiment choisir?", *HSR* 18.

FONTAINE, J.; HILLGARTH, J. (1992), *The seventh century. Change and continuity,* Londres.

GARCÍA GUINEA, M.; VAN den EYNDE CERUTI, E. (1991); "Excavaciones arqueológicas en el yacimiento romano- medieval de Canosa- Rebolledo (Valdeolea, Cantabria)", en *Codex Aquilarensis.Cuaderno de investigaciones del monasterio de santa María la Mayor* 4, Aguilar del Campoo.

GARCÍA MORENO, L. (1974), "Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo", *AHDE* XLIV.

GARCÍA MORENO, L. (1983), "El paisaje rural y algunos problemas ganaderos en España durante la Antigüedad Tardía", *Anexos del CHE,*

GRIESSENBERGER, A. (1998), "El jaciment de Rhode a la fi de l' Antiguitat tardana. Els contextos del segle VII d.C a la Ciutadella de Roses (Alt Empordá, Girona)." *P* 29.

GUTIÉRREZ LLORET, S. (1988), "El poblamiento tardorromano en Alicante a través de sus testimonios materiales: estado de la cuestión y perspectivas", en *A y C* V.

HILLGARTH, J. (1980), "Popular religion in Visigothic Spain", en JAMES, E. (Comp.), *Visiothic Spain, New approaches,* , Oxford, 1980.

HUMMER, J. (1998), "Franks andalamanni: a discontinuous ethnogenesis", en WOOD, I. (ed.), *Franks and Alamanni in the merovingian period. An Ethnographic Perspective*, San Marino.

KING, P. (1981), *Derecho y sociedad en e reino visigodo*, Madrid.

LE JAN, R. (2003), *La société du Haut Moyen Âge,* París.

LIEBESCHUETZ, J. (2003), *The decline and fall of the Roman City,* Oxford.

MALUQUER de MOTES, J.(1979); "Formación y desarrollo de la cultura castreña", *P* 22-3

MARTÍN, C. (2003), *La geographie du pouvoir dans l' Espagne visgothique*, París.

ORLANDIS, J. (1987), *Historia de España. La época visigoda (409- 711)*, Madrid.

PÉREZ SÁNCHEZ, D. (1983), "Problemas sociales del reino visigodo de Toledo", *SH.* I, nº 1.

PÉREZ SÁNCHEZ, D. (1992- 3), "Sociedad y relaciones de dependencia en la Lusitania tardorromana y visigoda", *SH* X- XI.

POHL, W. (2003), “El concepto de etnía en los estudios de la alta edad media”, en LITTLE, L.; ROSENWEIN, W., (eds), *La edad media a debate,* Madrid.

RICH, J. (1996) , *The city in Late Antiquity,* Londres.

RIPOLL, G., GURT, J. (2000), *Sedes regiae anni 400- 800,* Barcelona.

RIPOLL, G.; ARCE, J. (2000), “The transformation and end of Roman *villae* in the West (fourth- seventh centuries): problems and perspectives”, en BROGIOLO, G.; GAUTHIER, N.; CHRISTIE, N., *Towns and their territories between Late Antiquity and Early Middle Ages,* Leiden- Boston- Köln.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1943), *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que lo reemplazan*, Buenos Aires.

TRANOY, A. (1981), *La Galice Romaine,* París.

VERHULST, A., “Roman cities, *emporia* and new towns (sixth- ninth centuries)” en HAUSEN, I.; WICKHAM, C. (2000), *The long eighth century. Production, distrubution and demand*, Leiden- Boston- Köln.

WOLFRAM, H. (1990), *History of the Goths,* Berkeley- Los Angeles- Londres.