

## CAPÍTULO 1

# Las donaciones piadosas y el modelo del don

*Mariel Pérez*

Desde mediados del siglo XX, los medievalistas han recurrido frecuentemente a los aportes de la antropología en busca de categorías de análisis y esquemas de interpretación. Este fenómeno es ilustrado por la célebre “teoría del don” propuesta por Marcel Mauss, que se ha convertido en uno de los modelos antropológicos más utilizados y discutidos en el ámbito de la historia medieval. En este trabajo nos proponemos considerar las posibilidades y límites que presenta este modelo para el análisis de las donaciones a los establecimientos religiosos, problemática que ha suscitado una fecunda discusión dentro del medievalismo. La aplicación del esquema maussiano para el abordaje de este fenómeno ha tenido una amplia aceptación dentro de la historiografía, siendo evocado para explicar la lógica de las donaciones piadosas entre los siglos X y XII. Sin embargo, desde mediados de la década de 1990 esta interpretación comenzó a ser objeto de revisión, sobre todo a partir del estudio de las representaciones cristianas elaboradas en torno al don. Interesa pues exponer estas diferentes perspectivas a fin de reflexionar sobre los alcances de la teoría del don para comprender las donaciones *pro anima* en el Occidente medieval.

## Los puntos de partida: el modelo del don y su introducción en la historiografía medieval

La teoría del don tiene como referente clásico el famoso *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* del sociólogo francés Marcel Mauss (1923-1924). Recogiendo las experiencias de Franz Boas sobre la institución del *potlatch* entre los grupos indígenas de la costa noroeste de Norteamérica y las de Bronislaw Malinowski sobre el intercambio *kula* de los pobladores de las Islas Trobriand, Mauss abordaba una práctica presente en las sociedades llamadas arcaicas o primitivas: el don como prestación social total, como acto en el que se expresan a la vez instituciones económicas, sociales, políticas, religiosas y rituales, y práctica necesaria para producir y reproducir las relaciones sociales. En el contexto de la posguerra, el modelo del don, concebido como antítesis de la economía de mercado, aparecía para Mauss como un sistema alternativo de cohesión social, que se oponía tanto al liberalismo como al comunismo soviético. El don es definido como una prestación económica que si bien se presenta como libre y voluntaria, esconde sin embargo una triple obligación: la de dar, la de recibir y la de devolver. Y a través de esa obligación, el don instaura una relación entre el donante y el receptor, una deuda que pone en movimiento un circuito de dones y contradones. Pero, ¿qué es lo que explica la obligación de devolver el regalo? Partiendo de las creencias maoríes, Mauss encontraba la razón de este fenómeno en el *hau*, el espíritu de la cosa, una fuerza que dominaba a la vez a las personas y a las cosas e impulsaba a las cosas dadas a volver a manos de su propietario (Mauss, 1991).<sup>1</sup>

---

1 La teoría del don ha dado lugar al desarrollo de una nutrida bibliografía en torno a los diversos problemas planteados en la obra de Mauss. Deben destacarse los aportes de Claude Lévi-Strauss

Ahora bien, la noción de reciprocidad que subyace en la teoría de Mauss y que evocarían luego los medievalistas no era nueva. De hecho, Mauss se nutría de la obra de los historiadores de la lengua y el derecho germánicos del siglo XIX, quienes introdujeron las nociones de contradón (*Gegengabe*, *Widergabe*) y de intercambio de regalos (*Gebentausch*, *Geschenhtausch*) para dar cuenta de los dones recíprocos propios de la sociedad germánica en oposición a los dones incondicionales del derecho romano. Para estos estudiosos, en las sociedades germánicas medievales el don se manifestaría en prácticas diversas, como las concesiones de tierra, los regalos matrimoniales hechos entre los esposos o los dones por la salvación del alma. Por tanto, la posterior aplicación de la teoría del don en el ámbito de los estudios medievales entroncaba con nociones ya presentes en la tradición historiográfica europea. De hecho, ya en 1915, Georg Schreiber utilizaba la noción de contradón para dar cuenta de los servicios litúrgicos realizados por los monjes como contraprestación por las donaciones de bienes llevadas a cabo por los laicos. Aparecía así la idea de un intercambio de bienes materiales por servicios espirituales que posteriormente sería reelaborada a partir de la idea de una economía del regalo.<sup>2</sup>

Entre los historiadores, fue Moses Finley quien en 1954 introdujo el modelo de Mauss para interpretar las prácticas sociales de la antigua Grecia en *El mundo de Odiseo* (Finley, 1961). En el ámbito de la historia medieval, el numismático inglés Philip Grierson publicaría en 1959

---

(1991), Marshall Sahlins (1983), Pierre Bourdieu (2000, 2010), Maurice Godelier (1998), Annette Weiner (1992) y Alain Testart (2007), entre otros.

2 La vinculación entre la teoría del don y los trabajos de los germanistas del siglo XIX es desarrollada en un reciente trabajo por Eliana Magnani (2007). También advierte esta relación Patrick Geary (2003), quien reflexiona en torno a la influencia de la tradición cultural europea en la construcción de un modelo que sería proyectado hacia otras culturas.

un influyente artículo sobre el intercambio en los siglos oscuros en el que se recogía explícitamente a Mauss. En el marco de la discusión sobre las teorías de Pirenne sobre el comercio medieval, Grierson advertía que en la Temprana Edad Media el intercambio de bienes se llevaba a cabo a través de prácticas distintas al comercio: por un lado, una circulación por la violencia, a través del robo y el botín de guerra; por otro, una circulación que respondía a la lógica del don (Grierson, 1959). Por su parte, en 1968 Aaron Gurevich publicaba un significativo trabajo en el que examinaba la práctica del don en la Escandinavia medieval tomando como punto de partida los aportes de los etnólogos sobre las sociedades primitivas. El autor ponía de manifiesto la función social desempeñada por el intercambio de regalos, el banquete y las concesiones de tierras en la sociedad escandinava, mostrando que la riqueza no constituía un fin en sí mismo sino un medio de mantener y expandir la influencia sobre la comunidad (Gurevich, 1992). Unos años después, Gurevich publicaba un importante artículo en torno al problema de la propiedad en la Alta Edad Media en el que recogía tanto las concepciones de Mauss como las nociones sobre la propiedad germánica planteadas por los historiadores del derecho del siglo XIX. En su análisis del *ódal* escandinavo, el autor ponía al descubierto una representación de la propiedad característica de las sociedades germánicas altomedievales que se fundaba sobre una fusión de la tierra y sus poseedores. Esta concepción se infiltraría, a su vez, en la noción latina de *alodium*, en la que se encontrarían conjugadas en una unidad irreductible significaciones relativas a la propiedad de la tierra y a los caracteres hereditarios de la persona. En la Alta Edad Media, la tierra habría estado siempre personificada, encarnando a los individuos que la poseyeron. La propiedad constituiría así una manifestación de

las relaciones sociales, una forma en la que se expresaban los vínculos entre los individuos (Gurevich, 1972).<sup>3</sup>

Sin embargo, sería Georges Duby quien a través de su obra *Guerreros y campesinos* popularizara la perspectiva del intercambio de regalos para caracterizar la sociedad del período medieval temprano (Duby, 1976). Partiendo de la propuesta de Grierson sobre el intercambio en los siglos oscuros y nutriéndose de los aportes de la antropología, tan caros a la llamada “segunda generación” de *Annales*, Duby enfatizaba en esta obra el papel del botín, las ofrendas, la largueza —lo que llama las “generosidades necesarias”— en la circulación de bienes y en la organización social:

Arrebatarse, ofrecer: de estos dos actos complementarios dependen en gran parte los intercambios de bienes. Una intensa circulación de regalos y contraregalos, de prestaciones ceremoniales y sacralizadas, recorre de pies a cabeza el cuerpo social. (Duby, 1976: 61)

En este contexto social, la Iglesia sería una gran beneficiaria de las ofrendas por el perdón de Dios y la salvación del alma, a cambio de las cuales ofrecía plegarias y otros gestos sagrados al conjunto social.

Por estos años, Phillipe Jobert se concentraba en la problemática de las donaciones piadosas explorando sus raíces jurídicas y doctrinales. El autor ponía de manifiesto que tanto los Padres de la Iglesia como los teólogos de los siglos temprano y altomedievales habían planteado el valor de la caridad en la redención de los pecados y en la purificación

---

3 Estas ideas serían desarrolladas posteriormente en su libro *Les Catégories de la culture médiévale*, donde abordaba más ampliamente los esquemas de representación y concepciones de mundo de la sociedad medieval (Gurevich, 1990).

de las almas de los difuntos. De esta forma, la donación *pro anima* se habría convertido en un medio para obtener la salvación, pasando a formar parte de un mecanismo de donación en el que la caridad buscaba ser recompensada con el favor divino (Jobert, 1977).

## Aristocracia, monasterios y relaciones sociales: la historiografía norteamericana y su influjo

A partir de los años ochenta la problemática de las donaciones a los establecimientos religiosos tendría un importante desarrollo, sobre todo en el ámbito norteamericano. Las nuevas investigaciones retomaban, de una parte, los estudios de los historiadores alemanes sobre el papel de los monasterios en la preservación de la memoria aristocrática, que abrirían un importante cauce de investigación en las décadas siguientes.<sup>4</sup> Pero, al mismo tiempo, introducían al análisis una matriz antropológica, apelando a las nociones planteadas por Mauss para reelaborar el problema de las donaciones piadosas desde una perspectiva que enfatizaba su dimensión social.

---

4 En las décadas de 1960 y 1970, los estudios de un grupo de investigadores alemanes encabezados por Karl Schmid pusieron de manifiesto que a través de las donaciones las familias aristocráticas pasaban a integrar los *Libri memoriales* de los centros monásticos beneficiados, incorporándose a las listas de nombres a los que se dirigiría la conmemoración litúrgica y que eran recitados en el desarrollo de las plegarias. La donación se convertía así en un instrumento de construcción de la memoria familiar. Sobre los estudios en torno a la *memoria* en la historiografía alemana, *vid.* Michel Lauwers (2002). La problemática de la construcción de la memoria familiar a través del culto a los difuntos sería posteriormente abordada por autores como Patrick Geary (1994b), Michel Lauwers (1996) y, desde una perspectiva de género, Elisabeth Van Houts (1999). Recoge un conjunto de trabajos sobre transmisión del patrimonio y construcción de la memoria aristocrática la obra *Sauver son âme et se perpétuer: transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, fruto de un coloquio celebrado en Padua en el año 2002 (Bougard, La Rocca y Le Jan, 2005).

En este marco, Patrick Geary publicaría en 1986 un sugestivo trabajo sobre los intercambios entre vivos y muertos en la Temprana Edad Media, interpretando estas relaciones en términos de don y contradón. Vivos y muertos se hallaban vinculados mediante el intercambio, cuyo objeto fundamental era la tierra. Las donaciones de los vivos no serían sino contradones de los bienes que esos mismos parientes habían legado al donante. A través de la herencia y el regalo a los muertos, la tierra vinculaba a los vivos —el donante—, a los muertos —sus ancestros de quienes la había adquirido— y a las generaciones futuras —sus herederos—. Otro importante lazo que unía generaciones era la identidad. Los nombres eran parte de la herencia inmateral de la familia, legados de generación en generación. La conmemoración del nombre a través de la liturgia funeraria, su preservación en necrologios y libros memoriales, se constituía a su vez como medio de hacer presentes a los ancestros, de engrandecer a la persona y su identidad. En este contexto, la Iglesia comenzaría a dominar el intercambio entre los vivos y los muertos, papel que, desde una perspectiva fuertemente funcionalista, se derivaría para el autor de la capacidad de la institución eclesiástica para garantizar a largo plazo la continuidad y estabilidad de este sistema de relaciones (Geary, 1994a).

Por su parte, otros estudios comenzaron a abordar las donaciones *pro anima* focalizando en las relaciones socioeconómicas entre la aristocracia y los centros religiosos del ámbito francés en la Alta Edad Media. Puede mencionarse entre las primeras obras al respecto el libro *Sword, Miter and Cloister: Nobility and Church in Burgundy*, de Constance Bouchard, que abordaba las relaciones entre nobleza e Iglesia en Borgoña en los siglos XI y XII resaltando el importante papel de las donaciones en estas relaciones y dando cuenta del vínculo sostenido entre las familias aristocráticas y las instituciones a las que beneficiaban a lo largo de las generaciones (Bouchard, 1987).

Por su parte, en 1988 Stephen White publicaba su importante trabajo *Custom, Kinship and Gifts to Saints*, en el que examinaba la práctica de la *laudatio parentum* —tradicionalmente interpretada como el consentimiento otorgado por los parientes a quien realizaba una donación de tierras— en Francia occidental entre 1050 y 1150. De acuerdo con la encuesta de White, los laicos que realizaban dones a los santos, representados en la tierra por la comunidad monástica, recibían o esperaban recibir a modo de contradón beneficios espirituales así como también algunos privilegios tangibles: la celebración de misas en el aniversario de la muerte del donante o los de su familia (cuyos nombres solían figurar en el necrologio del monasterio), la realización de rituales conmemorativos como la distribución de limosnas a los pobres, o el acceso a derechos de enterramiento dentro del ámbito del monasterio, tanto en el cementerio como en lugares privilegiados, próximos a las reliquias. De este modo, los regalos a los santos aparecen como donaciones que nominalmente se realizan libre y espontáneamente, sin esperar recompensa; sin embargo, no son verdaderos regalos porque suponían ser balanceados por un contradón (White, 1988: 25-27). La lógica que observa White en las donaciones remite así al concepto de don planteado por Mauss: si en apariencia se presentan como libres y gratuitas, resultan, no obstante, interesadas.

Pero además, en el regalo a los santos se hacen presentes otras características del don. Por un lado, ni las tierras donadas ni los beneficios espirituales adquiridos podían ser alienados de forma completa y definitiva por quienes los intercambiaban. Por otro, se aprecia el elemento relacional del regalo. El don creaba una relación de largo plazo entre el patrono laico y la comunidad monástica, relación que lo vinculaba indirectamente al santo y a Dios. Al mismo tiempo, los benefactores laicos esperaban adquirir

a través de estos dones las ventajas terrenales derivadas de la estrecha relación que forjaban con las comunidades monásticas, en particular, el reforzamiento de su prestigio social como medio de consolidar y extender su poder político. Recurriendo a las categorías de Pierre Bourdieu, White interpreta este prestigio adquirido a través de la generosidad como un “capital simbólico”, pasible de ser reconvertido en otras formas más tangibles de poder. Los monjes también obtenían beneficios diversos de estos intercambios. Junto a la tierra, adquirirían influencia política, prestigio espiritual y poder político sobre las comunidades locales. De esta forma, el don a los santos es introducido por el autor dentro de procesos políticos más amplios de construcción de poder (White, 1988: 27-31).

Por otra parte, el examen de la *laudatio parentum*, práctica que solía acompañar los dones a los santos, revela el papel del parentesco en las relaciones con las comunidades monásticas. Descartando tanto las explicaciones legalistas, que interpretan la *laudatio parentum* como parte de las normas vinculadas al sistema de tenencia de la tierra, como las explicaciones funcionalistas, que plantean que esta práctica respondía a la necesidad de evitar la fragmentación de los patrimonios aristocráticos y preservar así un determinado orden social, el autor propone una visión más compleja, fundada en una interpretación del don a los santos como “acto social total” en un sentido antropológico. Si los intercambios implicaban al mismo tiempo aspectos económicos, sociales, religiosos, morales, ideológicos, jurídicos y rituales, la práctica de la *laudatio parentum* como elemento constitutivo de estos intercambios también envolvía una multiplicidad de significaciones. De acuerdo con White, a través de esta práctica los parientes pasaban a participar de un intercambio complejo entre la parentela y la fraternidad monástica, ocupando una posición casi análoga a la

del donante principal en el intercambio de bienes terrenales por bienes espirituales y formando parte integral de un ritual socioreligioso que involucraba una diversidad de aspectos íntimamente relacionados. Así, la *laudatio* no habría constituido tanto una aprobación de los parientes a la donación como una asociación a la misma (White, 1988: 130-176).

En 1989, un año después de la aparición del trabajo de White, Barbara Rosenwein publicaba *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property*, obra que exploraba los aspectos sociales implicados en las transferencias de propiedad a la abadía de Cluny en la Alta Edad Media, convirtiéndose en referencia ineludible para el estudio de las donaciones piadosas (Rosenwein, 1989). Demostrando los límites de las interpretaciones clásicas sobre las donaciones —centradas en motivaciones de índole religiosa o económica—, la autora enfatizaba el papel del don en la creación y recreación de las relaciones sociales, planteando que el principal motivo de las transacciones con la abadía era la vinculación del donante con los monjes y con San Pedro, santo patrono de Cluny y mediador ante Dios. El intercambio de tierras creaba una red de relaciones sociales, definía grupos y reforzaba la cohesión social en un período que, siguiendo las propuestas de Georges Duby, se habría caracterizado por la fragmentación política y la dislocación social. Por otra parte, rechazando la distinción nítida y tajante que se suele realizar entre economía del regalo y economía de mercado, la autora plantea que, al igual que las donaciones, también las operaciones de compraventa podían tener un significado social. Lejos de tener un carácter “impersonal”, las compras y ventas podían estar motivadas por la afirmación de ciertos lazos sociales así como por la exteriorización del prestigio y el poder. Así, donaciones, compraventas, reclamos y redonaciones formaban parte de un circuito de intercambios que a lo largo del tiempo

vinculaba a los miembros de las familias más destacadas de la región, sus amigos, parientes y vecinos, con la abadía y con el propio santo, que en tanto beneficiario de las tierras donadas se convertía en vecino de sus benefactores laicos.

Para dar cuenta de la lógica general de la que formaba parte el conjunto de transferencias en torno a Cluny, Rosenwein recurre al modelo elaborado por Mauss, considerándolo no como descripción de una realidad concreta sino como constructo teórico derivado de una variedad de observaciones etnográficas. La noción de “economía del regalo” no es para la autora más que una forma de interpretar y dar sentido a un conjunto de prácticas. Así, la sociedad de la Alta Edad Media puede ser interpretada a través de algunos elementos de la teoría maussiana sin que deba necesariamente ser manifestación del modelo en su conjunto. Desde este punto de vista, Rosenwein se vale de la antropología para iluminar diversos aspectos de los intercambios de tierra que se realizaban en torno a Cluny. Ante todo, las transacciones tenían un significado social, vinculando al donante, su familia, el santo, el abad, los monjes y los vecinos. Por otra parte, los donantes que entregaban su propiedad no alienaban su relación con ella, lo que, en última instancia, hacía del don un mecanismo creador de relaciones sociales: la tierra guardaba la memoria de su antiguo propietario y lo vinculaba a la familia de quien la había heredado, a sus vecinos, al santo. Finalmente, en la donación *pro anima* se hallaba implícito el principio del *do ut des*. Dios, fuente de toda riqueza, daba a los hombres la tierra; los hombres la volvían a entregar a Dios para obtener la salvación eterna. Así, no eran necesarias las plegarias de los monjes, ya que el regalo tenía de por sí un poder redentor (Rosenwein, 1989: 109-143). De esta forma, la autora evocaba a Mauss para comprender las donaciones piadosas en el marco de la dinámica social

de la Alta Edad Media, trascendiendo el dualismo simplista del esquema “dones por plegarias”.

En las décadas siguientes el modelo del don se instalaría firmemente en los estudios medievales, demostrando constituir una valiosa herramienta interpretativa para comprender las prácticas de la sociedad medieval. En este marco, las donaciones a los establecimientos religiosos serían abordadas por diversos historiadores desde una perspectiva que enfatiza su dimensión social, destacando su rol en la configuración de las relaciones sociales y en las estrategias de construcción de poder.<sup>5</sup>

Ahora bien, si se acepta que las donaciones *pro anima* pueden ser interpretadas como manifestación del modelo del don propuesto por los antropólogos, cabe preguntarse cuál es el encuadre temporal que los historiadores dieron a este modelo. La mayor parte de los autores coincide en señalar una transformación de la lógica social en la plena Edad Media, que implicaría el declive del sistema del don como mecanismo de construcción de las relaciones sociales. Sustentan su argumentación en algunos cambios que comienzan a observarse desde mediados del siglo XI, como la disminución de las donaciones piadosas, los cambios en el vocabulario utilizado en las cartas de donación o la aparición de mecanismos de negociación que otorgaban a los laicos una compensación por su generosidad (Mazel, 2005). Hacia la Baja Edad Media, las transacciones entre los laicos y las instituciones eclesiásticas habrían ido tomando una forma que los aproximaba a los intercambios comerciales, atravesadas por una reciprocidad explícita y sistemática así como por una creciente monetarización (Keyser, 2003-2004). Esta transformación ha sido vinculada con diversos

---

5 Pueden mencionarse Bouchard (1991), McLaughlin (1994), Reuter (1995), Pastor *et al.* (1999), Le Jan (1999), Davies (2005 y 2007), Mazel (2005) y Bijsterveld (2007), entre otros.

factores, entre los que se han señalado el desarrollo de una economía de mercado, los cambios en las nociones jurídicas de propiedad, el fortalecimiento del poder señorial, la estructuración de los linajes nobiliarios o el desarrollo de nuevas formas de espiritualidad religiosa (White, 1988: 204; Rosenwein, 1989: 8-12; Cohen, 1991; Silber, 1995: 233-237). Más recientemente, Florian Mazel ha introducido nuevos elementos de análisis, relacionando el declive del sistema del don con el desarrollo de la reforma gregoriana. En un contexto de debilitamiento de las relaciones de *amicitia* entre clérigos y laicos, de creciente crítica a la dominación laica y de secularización progresiva del señorío laico, el sistema del don entraría en crisis, perdiendo su función como fundamento privilegiado del poder aristocrático (Mazel, 2005: 75-94). Otros autores, sin embargo, postulan una continuidad de la lógica del don, si bien señalan transformaciones en sus manifestaciones. Para Constance Bouchard, que abordó las transacciones entre los monasterios cistercienses de la región de Borgoña y la caballería local durante el siglo XII, el sistema del don continuaba funcionando en este período como medio de cohesión social, pero actuaba ahora dentro una escala social más baja. Mientras los cluniacenses integraron dentro de sus redes sociales a la alta aristocracia, los cistercienses se habrían vinculado en cambio con castellanos y caballeros (Bouchard, 1991). Por su parte, Arnoud-Jan Bijsterveld hace hincapié en la multiplicación de las instituciones beneficiadas por las donaciones a partir de la plena Edad Media — junto a los monasterios y cabildos catedralicios, hospitales, confraternidades, corporaciones, hospitales—, así como en el carácter más individual (y menos familiar) que habría adquirido el don con el paso del tiempo (Bijsterveld, 2007: 36-38).

## Revisiones de un modelo

Si el esquema planteado por Mauss aparecía como una útil clave interpretativa que recogía nociones largamente instaladas en la historiografía medieval, algunos aspectos involucrados en las donaciones piadosas rebasaban, sin embargo, dicho esquema. Esto ha dado lugar en las últimas décadas a diversas reflexiones sobre el problema, lo que coincide, por otra parte, con una reflexión de carácter más general entre algunos historiadores sobre la aplicación acrítica de modelos provenientes de la antropología para el estudio de la sociedad europea preindustrial. En relación con el don, esta nueva actitud se plasmó en la obra *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*, producto de un workshop organizado por el Institut Historique Allemand y el Max Planck Institut für Geschichte en Paris en 1998, que reúne una serie de trabajos sobre el don en Europa desde la Antigüedad hasta el siglo XVI (Algazi, Groebner y Jussen, 2003). La obra explora los distintos contextos y usos del regalo en la Europa premoderna sin presuponer la validez de ningún modelo particular de don. Se parte de la idea de que el regalo es una construcción de transacciones sociales cuyos significados no son evidentes en sí mismos ni inherentes a esos actos, sino que son “negociados” tanto por los actores involucrados como por los investigadores modernos que estudian sus huellas (Algazi, 2003).

En relación con las donaciones a los establecimientos religiosos, la socióloga Ilana Silber (1995) ha realizado un aporte de gran interés examinando el fenómeno de las donaciones piadosas en el Occidente medieval a la luz de los diferentes modelos antropológicos sobre el don. La autora señala que si bien autores como Barbara Rosenwein y Stephen White han hecho una utilización explícita de esquemas provenientes de la antropología, estos se han

referido a estudios sobre formas más primitivas de intercambio de regalos sin dar cuenta del creciente conjunto de investigaciones sobre el don en las grandes tradiciones religiosas como el budismo y el hinduismo (Silber, 1995: 211). El objeto de la autora es, pues, acercarse a la problemática de las donaciones medievales a través de los diversos modelos antropológicos del don, teniendo en cuenta tanto la función social desempeñada por el regalo (*gift-circuit*) como las construcciones ideológicas desarrolladas en torno al mismo (*gift-theory*).

Por un lado, Silber señala que las donaciones cristianas no presentan las características del regalo “puro” (*pure giving*) que observaba Jonathan Parry en la tradición hindú. Si bien el regalo cristiano se sustentaba en una doctrina que enfatizaba su aspecto espiritual y altruista, como en las grandes tradiciones religiosas orientales, esto no negaba el elemento recíprocarario que envolvía, no sólo en el plano de la práctica sino también en el de las representaciones, a través de una doctrina que articulaba los aspectos espirituales y materiales, haciendo explícita la insistencia en la reciprocidad (Silber, 1995: 212-216).

Los dones a los monasterios medievales tampoco se ajustarían plenamente, sin embargo, a los modelos de intercambio de regalos desarrollados en las sociedades primitivas. Al respecto, la autora resalta la tendencia en el Occidente medieval a la inmovilización de la riqueza en los monasterios, hecho que no se observaba en las sociedades arcaicas en las que la circulación de regalos era continua. En este sentido, los dones del Occidente medieval se ajustarían mejor a la noción de *keeping-while-giving* propuesta por Annette Weiner. De acuerdo con este modelo, ciertos bienes únicos, dotados de un valor subjetivo particular, son removidos del circuito normal de intercambio de bienes, dando lugar a la formación de una riqueza inalienable cuyo

control constituía un mecanismo para consolidar el prestigio y la identidad social. En este caso, los donantes inmovilizarían parte de sus tierras en los establecimientos religiosos, retirándolas del circuito normal de intercambio y situándolas por fuera del alcance de la parentela, otorgando así a las mismas una significación especial (Silber, 1995: 222-224).

Por otra parte, el abordaje conjunto de las prácticas y las representaciones del don cristiano remite a Silber a una noción central en el modelo de Mauss: la caracterización del don como acto social total. El regalo es total, en primer lugar, porque en él confluye una pluralidad de significados explícitos e implícitos, dimensiones religiosas, materiales, sociales, estéticas y morales, como planteaba Mauss. Pero además, el regalo es total porque presenta una dimensión colectiva, que trasciende a los individuos y grupos concretos involucrados en el intercambio. Las plegarias de los monjes estaban destinadas, en última instancia, al conjunto de la cristiandad, apelando así el regalo a la sociedad como un todo. Desde este punto de vista, el intercambio establecido entre monjes y laicos se ajustaría, según la autora, al modelo de intercambio generalizado propuesto por Lévi-Strauss. Sin embargo, a diferencia de este modelo, las donaciones a monasterios no implicarían la expectativa de un eventual retorno indirecto del bien donado en el circuito de intercambio. Por el contrario, los dones pasarían a formar parte de un proceso de inmovilización de la riqueza en el seno de los establecimientos religiosos, cuya acción por la salvación del alma sería al mismo tiempo individual y colectiva, espiritual y material, trascendiendo a los participantes concretos del intercambio (Silber, 1995: 225-231).

Entre los medievalistas, particularmente en el ámbito francés, las posiciones críticas han tendido a cuestionar la aplicación lineal del modelo maussiano a la lógica de las

donaciones piadosas partiendo del estudio de las representaciones eclesíásticas desarrolladas en torno a las mismas. Para Dominique Iogna-Prat, el modelo maussiano resulta demasiado restrictivo y estático para explicar las donaciones. En primer lugar, porque daría cuenta de sólo dos actores en el intercambio (los donantes y los monjes), excluyendo a un tercer actor, los pobres. En segundo lugar, porque ocultaría una evolución de los términos de intercambio a lo largo de los siglos X-XII, sobre todo a partir de la época gregoriana cuando el tópico del don se modificaría poniéndose el acento en la desigualdad del intercambio. Pero para el autor, el principal elemento que el modelo no permitiría tener en cuenta es el proceso de transmutación de los bienes que se opera en la transacción, transmutación que se fundaba en la noción eucarística de la transformación, la circulación entre el ámbito terrenal y el ámbito espiritual. El autor plantea que el vocabulario registrado en las cartas de Cluny inscribe las transacciones dentro del registro de la ofrenda, con términos que remiten a una transformación de los bienes como *conmutatio*, *inmutatio*, *transmutatio*, *donare atque transmutare* o *transfundere*. Así, cuando son entregados a Cluny, los bienes devienen propiedad sagrada de San Pedro, transmutando su naturaleza material en espiritual (Iogna-Prat, 1998: 211-217).

Por su parte, Anita Guerreau-Jalabert aborda las donaciones *pro anima* a partir del discurso teológico que, a su juicio, constituiría su fundamento. La autora propone una aproximación antropológica de la teología, a la que considera una manifestación explícita de las concepciones de la sociedad cristiana medieval.<sup>6</sup> Sobre este punto de partida,

---

6 “... resume perfectamente Santo Tomás las concepciones del don propias de la sociedad cristiana medieval, que se anuda en la relación con lo espiritual, el amor y el don. Es preciso tomar en serio lo que dice, cosa a lo que muchos medievalistas se resisten porque, desde hace más de un siglo,

sostiene que las donaciones a los establecimientos religiosos deben ser interpretadas a través de la noción de *caritas*, concepto que da cuenta de un amor espiritual que, ante todo, es gratuito y no espera una contrapartida. La *caritas*, y por tanto el don cristiano, concebido como su efecto y manifestación, se opone pues a la reciprocidad del modelo maussiano. De parte del donante, la *caritas* se dirige a Dios, a los santos, a los monjes, a los allegados del donante que se asocian al don. Y a causa del vínculo que se establece entre el donante y los monjes en virtud de la *caritas*, un vínculo entendido como *amicitia*, los monjes prestarán especial atención al donante y a los suyos en sus plegarias. Lo único que puede hacer el hombre para obtener la salvación es manifestar su amor a Dios, lo que hace, entre otras formas, a través de la limosna y las donaciones, que son una forma de la *caritas*. El don habría de ser así entendido como parte de un sistema de intercambio generalizado de la *caritas* dentro del conjunto de la cristiandad (Guerreau-Jalabert, 2000).

Las representaciones cristianas del don también han sido estudiadas por Eliana Magnani, quien dedicó diversos trabajos al análisis crítico de las donaciones *pro anima* (Magnani, 2001, 2003, 2007 y 2008). La autora plantea la necesidad de ubicar la teología dentro del campo de investigación, estudiando las reflexiones de los autores cristianos

---

comparten una visión anacrónica de la Edad Media, que consiste en observar la sociedad medieval a través de representaciones sociales y nociones que nos son propias [...]. Esta disposición de espíritu llevó en particular a considerar los juicios de Santo Tomás como los de un teólogo que, lo mismo que en nuestra sociedad, presentaba tan sólo un punto de vista entre otros y que concernía únicamente a una fracción de la población, la de los clérigos en general, pues los demás pensaban y actuaban de acuerdo con otros principios —probablemente cercanos a los que animan a la mayoría de nuestros contemporáneos—, a pesar de que nadie ponga en tela de juicio que en la sociedad medieval no se podía no ser cristiano y que la ‘incredulidad’ era imposible. [...] todo indica que las declaraciones de Santo Tomás corresponden en realidad y de manera lógica a una concepción de las relaciones sociales y el don que en la sociedad medieval todos compartían” (Guerreau-Jalabert, 2000: 28).

en torno al don así como los testimonios que estas enseñanzas teológicas han dejado en las fuentes que dan cuenta de la práctica. Esto permitiría comprender las diferentes formulaciones ideales a través de las cuales se legitimó un orden social en el que el don, en tanto práctica económica, desempeñaba un importante rol en el sistema de producción (Magnani, 2001: 310-311). Retomando nociones planteadas por Anita Guerreau-Jalabert y Dominique Iogna-Prat, Eliana Magnani plantea que el don *pro anima* se inscribe en un doble registro, funcionando al mismo tiempo como limosna y como ofrenda. Por un lado, el don a los monasterios apunta a realizar, a través de la intermediación de los monjes, la obligación de asistir a los pobres en el marco del deber cristiano de practicar la *caritas*. Pero al mismo tiempo, la donación aparece como sacrificio eucarístico, como acto que no sólo permite la transformación de los bienes temporales en bienes espirituales, como señalaba Iogna-Prat, sino también la conversión del donante pecador en un hombre nuevo. Esto está representado como un intercambio con Dios, apareciendo como un intercambio desigual ajeno a la noción de reciprocidad inherente a la noción de don y contradón. Sin embargo, los monjes y clérigos eran la mediación necesaria entre el donante y Dios. Así, el don creaba un lazo de *amicitia* con los monjes, quienes intercedían por la salvación del donante a través de las plegarias y la limosna a los pobres y hacían posible la conversión del hombre y de sus bienes de la misma forma que convertían el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo (Magnani, 2001).

Parece indudable que la sociedad medieval debe entenderse a partir de sus propias representaciones. En este sentido, los estudios de Guerreau-Jalabert o Magnani enriquecen enormemente nuestros conocimientos sobre el regalo religioso en el Occidente medieval, añadiendo nuevas facetas

de análisis al problema y complejizando el abordaje de las donaciones *pro anima* a la luz de los sistemas de representación. Deben introducirse, sin embargo, algunas reflexiones. En primer lugar, podemos preguntarnos hasta qué punto las construcciones teológicas constituyen un reflejo de las representaciones mentales de la sociedad medieval en su conjunto. Ciertamente, en el Occidente medieval la Iglesia se constituyó como institución dominante, con aspiración a ejercer un control totalizante sobre la lógica social y sus representaciones. Sin embargo, no es posible conocer el grado de internalización de las elaboraciones teológicas por parte de los laicos.<sup>7</sup> Las fuentes de la práctica no iluminan el problema. Como ha advertido Stephen White, las cartas de donación, redactadas por eclesiásticos y limitadas por rígidos formulismos, silencian o deforman el modo en que los laicos entendían el don a los santos, proyectando las nociones creadas en torno a las donaciones a través del prisma del lenguaje y la doctrina cristiana (White, 1988: 11). Por otra parte, el universo de representaciones mentales del hombre medieval trasciende el marco de las construcciones cristianas. Aaron Gurevich ha puesto en evidencia que las concepciones del hombre medieval estuvieron influidas tanto por el cristianismo como por el sistema de valores propio de los pueblos bárbaros, que desempeñaría un importante papel en la configuración de las categorías y prácticas de la sociedad medieval (Gurevich, 1990). No es fácil, pues, aprehender las representaciones de los laicos sobre las donaciones *pro anima*, en la intersección de la doctrina cristiana y un conjunto de concepciones y prácticas profundamente infiltrados por la noción de don.

En segundo lugar, debemos considerar la relación entre las representaciones y las prácticas sociales. De acuerdo con Maurice Godelier, las representaciones constituyen “la parte

---

7 Sobre la religiosidad de los laicos, *cfr.* Vauchez (1987) y Henriet (2007).

ideal de lo real”, formando parte del contenido de las relaciones sociales desde su propia configuración. Esta parte ideal del real social corresponde al pensamiento en todas sus funciones: representar, interpretar, organizar y legitimar las relaciones que mantienen los hombres entre sí y con la naturaleza, producir un sentido (Godelier, 1989: 153-198). Desde este punto de vista, las donaciones pueden ser comprendidas y representadas por los individuos como efecto de la *caritas*, como don gratuito impulsado por el amor a Dios y al prójimo, sin que esto niegue necesariamente las dimensiones sociales, políticas y económicas involucradas en la donación en tanto don. En otras palabras, la representación altruista y desinteresada del regalo no sería incompatible con la existencia de una lógica social subyacente signada por la reciprocidad, la jerarquía, el prestigio y el conflicto. Por otra parte, Pierre Bourdieu ha señalado que los ciclos de reciprocidad, marcados por la sucesión de dones y contradones, sólo existen para el observador omnisciente. El funcionamiento del intercambio de dones supone, precisamente, el desconocimiento, tanto individual como colectivo, de esa verdad objetivista del intercambio, la represión de esa verdad objetiva de la práctica (Bourdieu, 2010: 157-177). Esto permite comprender una noción central para Mauss: el don es la vez interesado y desinteresado.

## Conclusiones

Ciertamente, las sociedades medievales no son las que han estudiado los etnógrafos en la costa del Pacífico o en las islas Trobriand. Sin embargo, han sido los estudios centrados en las sociedades primitivas los que impulsaron a los historiadores a pensar al hombre medieval trascendiendo los esquemas interpretativos construidos a través de una racionalidad moderna y haciendo concebibles otras formas

de articulación social y otros universos de representaciones mentales. No se trata de la extrapolación lineal de modelos etnográficos al funcionamiento de la sociedad medieval; se trata, por el contrario, de apelar a modelos que permitan comprender sus prácticas, iluminar su lógica social. Así, el modelo del don ha permitido problematizar cuestiones como la dinámica de las relaciones sociales, las nociones de propiedad, las formas de intercambio, la concepción de la riqueza, los fundamentos del poder en el mundo medieval. La teoría de Mauss ha permitido, asimismo, entender las donaciones a los establecimientos religiosos como acto social total, que involucra dimensiones sociales, políticas, económicas, escatológicas, rituales. Acto social total, también, porque trasciende al donante y al receptor, involucrando a un conjunto social que incluía a familiares, amigos, clientes y comunidades monásticas. La donación es un don porque al tiempo que busca la redención de los pecados y la salvación del alma, crea y recrea relaciones sociales, afirma y exterioriza el prestigio del que da, construye poder, genera jerarquías, establece identidades. Pero si la teoría permite comprender prácticas, no debe convertirse en un molde al cual adaptar y constreñir las realidades sociales. Para ello, es necesario seguir problematizando el conocimiento histórico, planteando nuevas preguntas, analizando prácticas y representaciones, apelando, asimismo, a otros referentes teóricos que enriquezcan las perspectivas de análisis e impidan que el paradigma inmovilice la investigación.

## Bibliografía

- Algazi, G. (2003). "Introduction. Doing Things with Gifts". En Algazi, G., Groebner, V. y Jussen, B. (eds.), *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*, pp. 9-27. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

- Algazi, G., Groebner, V. y Jussen, B. (eds.) (2003). *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bijsterveld, A. J. (2007). *Do ut Des: Gift Giving, Memoria and Conflict Management in the Medieval Low Countries*. Hilversum, Uitgeverij Verloren.
- Bouchard, C. (1987). *Sword, Miter and Cloister: Nobility and Church in Burgundy, 980-1198*. Ithaca - New York - Londres, Cornell University Press.
- . (1991). *Holy Entrepreneurs: Cistercians, Knights, and Economic Exchange in Twelfth-Century Burgundy*. Ithaca - Nueva York, Cornell University Press.
- Bougard, F., La Rocca, C. y Le Jan, R. (dir.) (2005). *Sauver son âme et se perpétuer: Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*. Roma, École Française de Rome.
- Bourdieu, P. (2000 [1972]). *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris, Editions du Seuil.
- . (2010 [1980]). *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Cohen, E. (1991). *Gift, Payment and the Sacred in Medieval Popular Religiosity*. Wassenaar, NIAS.
- Davies, W. (2005). "Buying with Masses: 'Donation' *pro remedio animae* in Tenth-Century Galicia and Castile-León". En Bougard, F., La Rocca, C. y Le Jan, R. (dir.), *Sauver son âme et se perpétuer: Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, pp. 401-416. Roma, École Française de Rome.
- Davies, W. (2007). *Acts of Giving: Individual, Community and Church in Tenth-Century Christian Spain*. Oxford, Oxford University Press.
- Duby, G. (1976 [1973]). *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*. Madrid, Siglo XXI.
- Finley, M. (1961 [1954]). *El mundo de Odiseo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Geary, P. J. (1994a [1986]). "Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society". En *Living with the Dead in the Middle Ages*, pp. 77-94. Ithaca, Cornell University Press.
- . (1994b). *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*. Princeton, Princeton University Press.
- . (2003). "Gift Exchange and Social Science Modeling". En Algazi, G.,

- Groebner, V. y Jussen, B. (eds.), *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*, pp. 129-140. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Godelier, M. (1989). *Lo ideal y lo material*. Madrid, Taurus.
- . (1998 [1996]). *El enigma del don*. Barcelona, Paidós.
- Grierson, Ph. (1959). "Commerce in the Dark Ages: a Critique of the Evidence". *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th Series, n° 9, pp. 123-140.
- Guerreau-Jalabert, A. (2000). "Caritas y don en la sociedad medieval occidental". *Hispania*, vol. 60, n° 204, pp. 27-62.
- Gurevich, A. (1972). "Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le Haut Moyen Age". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 27, pp. 532-547.
- . (1990 [1972]). *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid, Taurus.
- . (1992 [1968]). "Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians". En *Historical Anthropology of the Middle Ages*, pp. 177-189. Cambridge, Polity Press.
- Henriet, P. (2007). "La religiosité des laïques entre IXe et XIIe siècle". En Fernández Catón, J. M. (dir.), *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, pp. 235-267. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro".
- logna-Prat, D. (1998). *Ordonner et Exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, le judaïsme et l'Islam (1000-1150)*. Paris, Aubier.
- Jobert, Ph. (1977). *La Notion de donation: convergences, 630-750*. Paris, Belles Lettres.
- Keyser, R. (2003-2004). "La transformation de l'échange des dons pieux: Montier-la-Celle, Champagne, 1100-1350". *Revue historique*, n° 628, pp. 793-816.
- Lauwers, M. (1996). *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*. Paris, Beauchesne.
- . (2002). "Memoria. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne". En Schmitt, J.-C. y Oexle, O. G. (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, pp. 105-126. Paris, Publications de la Sorbonne.

- Le Jan, R. (1999). "*Malo ordine tenent*. Transfers patrimoniaux et conflits dans le monde franc (VIIe-Xe siècle)". *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen-Âge*, n° 111, vol. 2, pp. 951-972.
- Lévi-Strauss, C. (1991 [1950]). "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En Mauss, M., *Sociología y antropología*, pp. 13-42. Madrid, Tecnos.
- Magnani, E. (2001). "Le don au moyen âge: pratique sociale et représentations. Perspectives de recherche". *Revue du MAUSS*, n° 19, pp. 309-322.
- . (2003). "Transforming Things and Persons. The Gift *pro anima* in the Eleventh and Twelfth Centuries". En Algazi, G., Groebner, V. y Jussen, B. (eds.), *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*, pp. 269-284. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- . (2007). "Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne". *Revue du MAUSS permanente*. En línea: <<http://www.journaldu-mauss.net/?Les-medievistes-et-le-don>>.
- . (2008). "Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IVe-XIe siècle): le paradigme eucharistique". *Bulletin du Centre d'Etudes Médiévales d'Auxerre*, Hors série, n° 2. En línea: <<http://cem.revues.org/9932>>.
- Mauss, M. (1991 [1923-1924]). "Ensayo sobre los dones, razón y forma del intercambio en las sociedades primitivas". En *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- Mazel, F. (2005). "Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XIe-milieu XIIe siècle)". *Revue historique*, n° 633, pp. 53-95.
- McLaughlin, M. (1994). *Consorting with Saints: Prayer for the Dead in Early Medieval France*. Ithaca - London, Cornell University Press.
- Pastor, R. et al. (1999). *Transacciones sin mercado: instituciones, propiedad y redes sociales en la Galicia monástica, 1200-1300*. Madrid, CSIC.
- Reuter, T. (1995). "Property Transactions and Social Relations between Rulers, Bishops and Nobles in Early Eleventh-Century Saxony: the Evidence of the *Vita Meinweri*". En Davies, W. y Fouracre, P. (eds.), *Property and Power in the Early Middle Ages*, pp. 165-199. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosenwein, B. (1989). *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*. Ithaca - Londres, Cornell University Press.

- Sahlins, M. (1983 [1974]). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal.
- Silber, I. F. (1995). "Gift-Giving in the Great Traditions: The Case of Donations to Monasteries in Medieval West". *Archives Européennes de Sociologie*, n° 36, pp. 209-243.
- Testart, A. (2007). *Critique du don: Études sur la circulation non marchande*. Paris, Syllepse.
- Van Houts, E. (1999). *Memory and Gender in Medieval Europe: 900-1200*. Toronto, University of Toronto Press.
- Vauchez, A. (1987). *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris, Le Cerf.
- Weiner, A. (1992). *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping While Giving*. Berkeley, University of California Press.
- White, S. D. (1988). *Custom, Kinship and Gifts to Saints: The "Laudatio Parentum" in Western France, 1050-1150*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.