

## LAS TESIS DE ALAIN GUERREAU

CARLOS ASTARITA  
*Universidad Nacional de La Plata*  
*Universidad de Buenos Aires*

### INTRODUCCIÓN

Un artículo de John Moreland sobre las interpretaciones de la economía de la temprana Edad Media nos introduce en el tema<sup>1</sup>. Hace cien años, dice Moreland, predominaba entre los historiadores la noción de una economía natural radicalmente distinta a la economía del siglo XIX. Esta «otredad» fue suplantada, entre 1900 y 1960, por una economía de intercambios y mercado, una versión antigua de la economía moderna. Desde 1959, Grierson inicia un cambio signado por la antropología. En la nueva visión, los productos se transferían como regalos, y surgió una perspectiva dual dada por la circulación de dones entre las elites por una parte, y una unidad campesina autosuficiente por la otra. En suma, los historiadores vacilaron entre una Edad Media como una forma primitiva de nuestro mundo o como otro mundo totalmente distinto. El diagrama puede ampliarse: la última versión medieval de la economía moderna surge de la colonización neoclásica<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Moreland, J., «Concepts of the Early Medieval Economy», en, Hansen, I. L. y Wickham, C., *The Long Eighth Century. Production, Distribution and Demand*, Brill, 2000.

<sup>2</sup> Fueron iniciadores North, D. C. y Thomas, R. P., «An Economic Theory of the Growth of the Western World», *Econ. Hist. Rev.* 2nd ser., XXIII, 1970. Sobre ese modelo discurrió, Epstein, S., *An Island for Itself. Economic Development and Social Change in Late Medieval Sicily*, Cambridge, 1992, tesis que fue acompañada por muchos artículos. Estas categorías proliferan en el congreso de historia económica del Instituto «F. Datini» del año 2000. Ver sobre esta moda científica, Fine, B., «The New Revolution in Economics», *Capital & Class*, 61, 1997, mientras Marshall se orientaba hacia un análisis no social y no histórico, ahora los neoclásicos avanzan hacia otras ciencias sociales proclamando el valor universal de sus principios.

Con el reciente libro de Alain Guerreau el péndulo oscila hacia el primitivismo<sup>3</sup>. Anuncia sus resultados con el entusiasmo de quien está fascinado por su descubrimiento. Juicios condenatorios a los historiadores precedentes (es decir, que preceden a Guerreau), un trato descortés hacia muchos colegas, una elevada opinión sobre sí mismo y la pretensión de originalidad, son molestos atributos de los que debemos prescindir para llegar al contenido. Éste, interesa más por lo que representa en la historiografía actual que por la novedad, salvo que consideremos novedoso el énfasis que pone Guerreau en repetir lo que otros expresaron con superior precaución.

Analizaré críticamente la propuesta. El análisis y la controversia exigen delimitar posiciones, y no encuentro mejor solución que exponer de manera sucesiva las ideas del autor y su comentario. Desde ya, confieso la distancia que me separa de esta nueva fundación del medievalismo. El resultado del primitivismo no es muy distinto al del modernismo en esta materia. Tanta negación de la historia existe en el marketing medieval que proporciona la ciencia de la oferta y la demanda como en la anulación de cualquier forma de mercado. Es la perfecta simetría de los extremos.

## PRÉSTAMOS TEÓRICOS Y CUESTIONES CONCEPTUALES

**Proposición 1.** El enunciado aparece al comienzo del libro y se reitera o subyace en todo el argumento. La Ilustración creó las nociones de política, religión y economía-trabajo, apropiadas para pensar el mundo moderno, pero de un efecto devastador para el estudio de la Edad Media. Por esta fractura conceptual desaparecieron nociones específicas, como *ecclesia* y *dominium*, y se establecieron conceptos inaplicables como religión, propiedad, mercado, política o estado. Desde el último tercio del siglo XVIII y los primeros años del XIX, todas las perspectivas quedaron irremediabilmente condenadas al error. Hegel tuvo un papel muy modesto: consideraba a los señores como propietarios, al cristianismo como una religión y sus reflexiones se organizaron alrededor de la noción de derecho; transformaba la Edad Media en el tiempo de la negatividad (p. 55). Marx también quedó prisionero del Iluminismo, aunque aquí el argumento se mezcla con razones prácticas. Identificó a los señores como propietarios porque no estudió realmente la Edad Media; se limitó a ser un pasivo receptor de otros autores (p. 55–56). De aquí derivan todos los enormes errores que cometieron los medievalistas hasta ahora. Hasta que llegó Guerreau.

---

<sup>3</sup> Guerreau, A., *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXIe siècle?*, París, 2001.

**Comentario.** La alteración de conceptos que conllevó el surgimiento de la burguesía no es un enunciado desconocido. Por ejemplo, ya había indicado Reinhart Kosellek los cambios en Alemania en la denominación de los grupos sociales (estamento, clase, ciudadano) y la organización estatal como indicadores de transformaciones<sup>4</sup>. Desde 1770 surgieron nuevas significaciones de palabras tradicionales y nuevos conceptos, y con ello se inauguraba una lucha por las denominaciones de la estructura social que nacía. La historia de los conceptos es un aspecto de la historia social.

El problema que ahora vemos mantiene, sin embargo, un contacto sólo tangencial con esa formulación. La diferencia estriba en la radicalidad que aporta la noción de fractura conceptual. Es la denominación que Guerreau adopta para la ruptura epistemológica de Bachelard. No es la que Althusser vio protagonizada por Marx sino la de un dios reciente de las ciencias sociales. En el profeta del nuevo medievalismo se reproduce Michel Foucault inscribiendo a Marx en la misma episteme que Ricardo<sup>5</sup>.

La identificación de Marx con sus antecesores, y su responsabilidad en los efectos «devastadores» del Iluminismo sobre la historia medieval derivan, pues, de una definida posición epistemológica. El concepto, ahora muy popular entre los acólitos de una cultura filosófica discreta, tiene densas consecuencias. Instala una unidad de análisis de larga duración, y el objeto de estudio pasan a ser los conceptos fundamentales que surgen de la ruptura<sup>6</sup>. En esas dimensiones, todas las escuelas que enumera un manual de historiografía, con sus infinitos matices, quedan relegadas a la condición de variantes de la misma episteme. El juicio universal es inevitable: quienes utilizaron categorías como religión, política o derecho para referirse a la Edad Media participaron de los mismos principios equivocados. Ranke, Marx, Weber, Sombart, Duby, Thompson y la señorita Guglielmi (modestísima historiadora argentina de la segunda mitad del siglo XX) son igualados por el error sistemático.

Mostrar que Marx inspiró a muchos de los historiadores que renovaron el campo (desde la transición al capitalismo a la lucha de clases) sería, además de tedioso, subestimar la inteligencia del lector. Menos evidente es lo que Guerreau olvida sobre Hegel. Se trata de su crítica lógico-sistemática a las

---

<sup>4</sup> Kosellek, R., «Historia social de los conceptos e historia social», en Ludz, P. C. (comp.), *Sociología e historia social*, Buenos Aires, 1974.

<sup>5</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México 1968.

<sup>6</sup> Ver esta declaración de Bachelard, G., «Para englobar nuevas pruebas experimentales, será menester entonces *deformar* los conceptos primitivos, estudiar las condiciones de aplicación de esos conceptos y sobre todo incorporar *las condiciones de aplicación de un concepto en el sentido mismo del concepto*» (el subrayado es de Bachelard), en, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Buenos Aires 1985, p. 73.

escuelas iusnaturalistas y su modificación de la tradición anticontractualista<sup>7</sup>. Cuando establece que el contrato no tuvo una existencia especulativa sino real, que se dio en el feudalismo, el pacto entre señor y vasallo pasa a tener un lugar decisivo en la estructuración social. El significado de su percepción no se reduce al campo institucional. Fue el presupuesto de la reproducción que preocupaba a los historiadores influenciados por la sociología de Durkheim (en primer lugar Marc Bloch), y que en los lazos de dependencia hallaron el mecanismo de integración social<sup>8</sup>.

Este influjo indica que Hegel ha sido mucho más que un formalista enredado en el puro idealismo. Si el historiador, carente de cultura filosófica, consultara a los especialistas, podría sorprenderse con una visión histórica y social muy lejana del prejuicio vulgar<sup>9</sup>. La aclaración es válida para el concepto de propiedad, que Guereau cree un desprendimiento jurídico. En Hegel, el concepto remite al primer estadio de la cultura, cuando el individuo establece una relación inmediata con los objetos dados, en que los aprehende como objetos de su necesidad o de su deseo. Marx retoma el criterio en su manuscrito sobre las formaciones precapitalistas, y de esa forma originaria deriva el análisis de la propiedad como inherente a cualquier modo de producción (se burló de quienes lo acusaban de querer abolir la propiedad)<sup>10</sup>. Su verdadero problema no fue la propiedad sino la no propiedad como resultado histórico, una circunstancia que atañe a los concededores de los siglos XIV a XVIII, ignorada en este libro. Esta concepción sociogenética tiene antecedentes. Uno de ellos, notorio, es muy anterior al Iluminismo. En el siglo XIV, Guillermo de Ockham, indagando sobre el origen del derecho a la propiedad (*potestas appropriandi*) comienza por considerar el originario derecho natural de uso (*ius utendi naturale*)<sup>11</sup>.

Pero por otro lado, ¿estaban Hegel o Marx tan alejados de la Edad Media? La respuesta se halla en las condiciones de Alemania de los siglos XVIII y XIX. Enumerarlas sería, una vez más, subestimar al lector. Sólo se recuerda la situación para enfatizar que las reflexiones de Marx sobre la propiedad feudal de sus escritos juveniles, desde el «mayorazgo» hasta los comunales, no era un

<sup>7</sup> Ver, Bobbio, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975–1976*, México, 1994, p. 220 y s.

<sup>8</sup> Bloch, M., *La sociedad feudal*, 2 vols., México, 1979. Sobre la influencia de Durkheim sobre Bloch, ver, Carole, G., *Marc Bloch: a Life in History*, Cambridge, 1991.

<sup>9</sup> Por ejemplo, Marcuse, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, 1983.

<sup>10</sup> Marx, C., *Formaciones económicas precapitalistas*, Córdoba 1973.

<sup>11</sup> Deschamps, I. L., «Poder político y propiedad según Guillermo de Ockham», en, Bertelloni, F. (comp.), *Para leer el «nombre de la rosa». Sus temas históricos, filosóficos y políticos*, Buenos Aires, 1997, p. 79 y s.

problema de esotéricos especialistas. Puede consultarse al respecto a Pierre Vilar<sup>12</sup>.

**Proposición 2.** De la condena de parámetros equivocados el análisis se desliza a proponer el objeto de estudio: el funcionamiento de la totalidad. El cuadro nacional, en el que se ha desarrollado la historia medieval, impide toda historia de Europa, salvo la que se hace de manera grotesca por yuxtaposición de partes, con lo cual se torna inaccesible captar una lógica general (p. 86). Las sociedades europeas, definidas a partir de sus fronteras contemporáneas, son, desde el final de la Antigüedad, elementos de un solo conjunto del que interesa comprender la estructura y la evolución generales antes que sus variantes, por lo que se debe tratar de articular entre ellas y no de comparar (p. 85, 86, n. 123). El objetivo del medievalista debe ser reconstruir el funcionamiento y la dinámica de la sociedad de Europa feudal como un todo articulado, descubrir la coherencia del todo social (p. 300). Para acceder a esa totalidad debe recorrerse la literatura histórica de los países europeos.

**Comentario.** La propuesta atemoriza hasta que se descubre su aspecto contradictorio. Si esas sociedades son elementos de un conjunto, la parte expresa la totalidad. Es el concepto aristotélico, familiar para cualquier medievalista, de *universalia in re*. Antes que un agotador viaje por el medievalismo europeo (dudo que se resuelva con un curso de lectura veloz), podemos recurrir a lo particular para encontrar el universal. Fue también el criterio de Hegel y de Marx (que estudió el capitalismo sólo en Inglaterra). Esto se relaciona con otra cuestión. Para Guerreau, la totalidad es todo, en un sentido que remonta a Voltaire o Michelet, y la historia sólo puede ser ciencia enciclopédica. No demuestra conocer otra noción. Por ejemplo, la de Hegel, para quien la totalidad era la esencialidad más pura («*Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen, in seiner reinen Wesenheit*»)<sup>13</sup>. Su aprehensión presupone una delimitación del fenómeno (los medievalistas podemos tranquilizarnos) para desmontar sus mecanismos recónditos de funcionamiento (marca el inicio del verdadero trabajo). Cuando se reconoce que en lo particular se expresa lo general y éste no existe sin el particular, se comprende que en una tela se encierran los atributos de todas las mercancías. También se accede a sus contradicciones. La aclaración es a propósito de la enigmática noción de coherencia ¿Se trata de la explicación funcional? Lévi-Strauss destruyó en una frase las pretensiones científicas del funcionalismo:

---

<sup>12</sup> Vilar, P., «Historia del derecho, historia total», en, *Economía, derecho, historia*, Barcelona, 1983.

<sup>13</sup> Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, 1952, p. 40.

«decir que una sociedad funciona es una trivialidad; pero decir que en una sociedad todo funciona es un absurdo»<sup>14</sup>.

Cabe una duda secundaria. El cuadro de observación de los medievalistas ha sido mucho más regional que nacional.

**Proposición 3.** La coherencia del todo se plasma en la iglesia, institución total, ya definida así en su libro anterior, *El feudalismo. Un horizonte teórico*<sup>15</sup>, por su función de control. El concepto de disciplina social, que proporcionan la organización parroquial y el enceldamiento, es absorbente. No sólo es defenestrado el señorío banal de Georges Duby sino el concepto de religión, que supone el libre examen de conciencia y la elección individual<sup>16</sup>. La iglesia rige el funcionamiento, y todas las manifestaciones de la Edad Media deben interpretarse de acuerdo con esa «*véritable épine dorsale du système*». Por ejemplo, el vino era la sangre de Cristo, es decir, el medio de toda redención. En consecuencia, una escritura donde figure la expresión *dono pro remedio anime mee unam vineam*, está directa e íntimamente ligada a esa representación (p. 198).

**Comentario.** La iglesia es, en este discurso, el todo excepto la clase social. En tanto abstracción de las relaciones de clase, la clase dominante como tal, que incluye a la iglesia, no es tomada en cuenta. Institución no determinada por relaciones de clase, se auto determina e instala su dominio absoluto. Los conflictos que los medievalistas constatan entre señores eclesiásticos y señores seculares son anulados por el concepto de institución total. Tampoco existe la lucha de clases entre señores y campesinos que, si bien no tuvo una abierta manifestación durante un largo período, fue el larvado antagonismo de las relaciones sociales de producción. La crítica al concepto de señorío banal se justifica en este marco. Para Duby, el señorío banal daba cuenta de una relación social, que incluía el proceso de trabajo y de extracción de excedentes por compulsión política<sup>17</sup>. Constituía la forma de reproducción de la clase señorial en su conjunto, desde el caballero que disponía del ban inferior hasta el conde o el obispo con derechos sobre extensos territorios. Era pues, la esencia del sistema.

<sup>14</sup> Lévi-Strauss, C., «Historia y etnología», en, *Antropología estructural*, Buenos Aires 1968, p. 13.

<sup>15</sup> Edición original francesa, París 1980. Traducción española, Barcelona 1984.

<sup>16</sup> Comparten el criterio de negar el concepto de religión, Iogna-Prat, D., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie du judaïsme et à l'Islam. 1000-1150*, París, 1998 y Schmitt, J-Cl., «Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible? (Jalons pour une anthropologie du christianisme médiéval)», en, Lepori, F. y Santi, F. (dir.), *Il mestiero di storico del Medioevo*, Spoleto, 1994. También, Demande, J., en su resección a Bournazel, E. y Poly, J-P., *Les fœodalités. Histoire générale des systèmes politiques*, publicada en *Annales. HSS*, 5, 2002, p. 1209-1212, expresa su disgusto porque los autores que participaron en ese libro no situaron a la iglesia en el centro incondicional del análisis. Advierto que el señor Demande profiere una opinión muy desconsiderada sobre un libro excelente.

<sup>17</sup> Duby, G., *La société aux XIe et XIIIe siècles dans la région mâconnaise*, París, 1988.

Los supuestos subyacentes de cada enunciado se manifiestan. Duby compartía el interés de Marx. Cuando, por el contrario, el punto de partida no es el proceso social de trabajo ni las relaciones de producción sino el control y la disciplina, se escucha a Foucault.

Pero, ¿no existía la religión en la Edad Media? ¿La iglesia realmente absorbía todos los aspectos de la vida y de la reproducción social? Los documentos fundamentan el escepticismo sobre ese control total. Basta con observar de cerca la vida de las aldeas para descubrir que el mensaje de la iglesia era constantemente reformulado en una diversidad de creencias y prácticas. Campesinos que no cumplían con el diezmo, ceremonias nocturnas fuera de la vigilancia oficial, inasistencia a la misa o su uso como regocijante encuentro social, desobedientes tributarios excomulgados que permanecían mucho tiempo en esa condición, o que rehusaban casarse para no pagar, y comunidades que habían ajustado cuentas de una manera muy cruel con el cura parroquial, son enseñanzas que se extraen de una «historia desde abajo»<sup>18</sup>. En esta actitud crítica se inscribe un culto popular que continuó durante la época moderna<sup>19</sup>.

Esto remite a una forma de pensar práctica y concreta. El razonamiento metafísico sobre la donación *pro anima* de una viña resulta tan extravagante para el campesino como para el historiador o el etnógrafo acostumbrado a observarlo<sup>20</sup>. Por el contrario, el entendimiento que ofrece A. Guriévich sobre esas donaciones, realizadas por gente ajena al pensamiento abstracto, se corresponde mucho más con las informaciones que provienen de las aldeas<sup>21</sup>. Seleccionar esas fuentes, no confundir la norma que se quiere imponer con la imposición, ni al maestro de teología con el cristiano simplemente bautizado, son cuestiones equivalentes a las diferencias que los antropólogos encuentran entre sus informantes y el resto de los miembros de la tribu<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Estos problemas los traté en, Astarita, C., «Representación política de los tributarios y lucha de clases en los concejos medievales de Castilla», *Studia Historica. Historia Medieval*, 15, 1997, y, «¿Tuvo conciencia de clase el campesino medieval?», *Edad Media. Revista de Historia*, 3, 2000.

<sup>19</sup> A la bibliografía sobre este tema se agregó recientemente una obra de insoslayable consulta: Campagne, F., *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, 2002.

<sup>20</sup> Hay aspectos que continúan hasta nuestra época. Ver, por ejemplo, Berger, J., *Puerca tierra*, Madrid 2001.

<sup>21</sup> Gurievich, A., *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception*, Cambridge, 1990.

<sup>22</sup> Worsley, P. «La religión como categoría», en Robertson, R. (comp.), *Sociología de la religión*, México, 1980, p. 202.

En la Edad Media, producto de la débil relación entre las partes de la sociedad (lo muestra, entre otras cosas, la autonomía de las comunidades campesinas, por lo menos desde el siglo XII), había un amplio espacio para sustraerse al control del panóptico. El estudio de las creencias espirituales a nivel sociológico no se confunde con el estudio de la alta doctrina erudita. El culto, observado con ese criterio, se vincula con las condiciones de existencia. Así lo muestra la relación con el santo regida por el don y el contra don: la ofrenda para obtener una buena cosecha o detener un desastre natural expresa, en un nivel de simbolización (o ideal), el vínculo de la sociedad rural con sus condiciones de reproducción. Esto no indica dualismo de pensamiento. Por el contrario, el campesino participaba de una visión general sobre la interrelación del mundo real y del mundo irreal, que pusieron en evidencia los historiadores, empezando por José Luis Romero<sup>23</sup>. Pero esa participación la realizaba a su modo, muchas veces de manera muy alejada de lo que marcaban las enseñanzas. Los seres a los que el individuo se somete, o a los que teme pero no venera, no son necesariamente los que proporciona la iglesia ni tampoco las prácticas que le permiten relacionarse con esa dimensión sobrehumana son siempre las legitimadas por el poder. Podían ser, incluso, una oportunidad para manifestar una disidencia que lesionaba las bases del sistema. Es el caso de la negativa a pagar la renta o el diezmo, lucha donde la jerarquía eclesiástica y laica quedaba igualada en su condición señorial.

Se concluye en que el campesino medieval era tal vez mucho más religioso que miembro de una iglesia. O bien que en la Edad Media la única universalidad era la religión, un sistema heteróclito de creencias sobre las relaciones de la vida mundana con el mundo sobrenatural. El hecho expresa la universalidad de la alienación religiosa en el sentido de Feuerbach y de Marx. Es por esto que la iglesia estaba muy lejos de lograr la cohesión social, y la religión se transformaba en un campo de fuerzas contrapuestas. Se justificaba así la presión para imponer una ideología dominante que, para decirlo de una manera esencialista, no dominaba toda la esfera social sino sólo a la clase dominante<sup>24</sup>. Esta clase, en su identidad sustancial, quedaba también comprendida en una heterogeneidad que Weber reconoció<sup>25</sup>. Afirmaba que cada segmento social de la Edad Media, por afinidad electiva, construía su propia conciencia social religiosa; el sistema de creencias y valores de un franciscano no era igual al de un caballero. La heterogeneidad sectorial, que en esta materia nos obliga a proceder con suma cautela, se proyecta en la observación más vasta

---

<sup>23</sup> Romero, J. L., *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Buenos Aires, 1967.

<sup>24</sup> Abercrombie, H.; Hill, S. y Turner, B. S., *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, 1987, en especial, p. 77 y s., resumen investigaciones sobre la disidencia y el escaso alcance de la ideología dominante entre las capas populares en la Edad Media.

<sup>25</sup> Weber, M., *Economía y Sociedad*, México, 1987.

del campo popular. Mientras que en las aldeas los síntomas de crítica hacia la iglesia se multiplican a medida que se profundiza en la observación, en las ciudades de los últimos siglos medievales los hombres de los oficios o del comercio expresaban un superior apego institucional. Nuevamente debemos recurrir a testimonios indirectos, pero muy expresivos, que se encuentran con mayor profusión allí donde los artesanos alcanzaron sus mejores desarrollos. El gremio del paño, a cargo del Baptisterio de Florencia, y el *Arte della Lana*, a cargo de la catedral, son ejemplos famosos. No son únicos. Se combinan con las imágenes piadosas reproducidas en serie para uso doméstico, con las *representazioni sacre* y los autos sacramentales, con el culto cristocéntrico y las multitudinarias audiencias de predicadores dominicos o franciscanos, en un medio donde se renovaban iniciativas religiosas laicas<sup>26</sup>. Esto traducía mayores pautas de integración social urbana con respecto al mundo campesino, fenómeno que estaba en concordancia con el extendido reconocimiento que había alcanzado el trabajo del artesano.

Pero además, la iglesia estaba muy lejos de constituir un poder micro social absoluto en la parroquia. Lo dicen documentos del siglo XV, cuando esas «redes de control» hacía mucho tiempo que se habían establecido. Los curas que se ausentaban de las aldeas o que tenían preocupaciones muy alejadas de su misión espiritual, eran frecuentes.

Recordamos cuestiones profanas de la vida medieval. En los documentos, los campesinos hablan de sus tierras o de sus animales de la misma manera que el mercader hace negocios con su agente (el factor), instalado en alguna ciudad lejana, para ganar dinero. Y en las asambleas generales del reino los señores denuncian guerras privadas o robos de sus competidores. La preocupación por ganarse la vida, como se dice comúnmente, no es exclusiva del hombre moderno. Entre tantos testimonios de ese tenor, aparece también en los diversos archivos no eclesiásticos algún testamento con los recaudos necesarios para evitar el infierno. Ello es explicable; el miedo metafísico tenía su momento preciso de aparición.

Todo esto es traducible a un lenguaje teórico. En la Edad Media, «*la logique d'ensemble*», consciente, construida, que busca nuestro *Doctor Universalis*, parece inhallable. El objeto en su conjunto, y en su manifestación fenoménica, se presenta más bien como la concurrencia contradictoria de lógicas específicas y diferenciadas regidas por la reproducción social. La subsistencia del campesino, el beneficio del mercader, la economía de la salvación eterna, el consumo jerarquizado del señor, el trabajo artístico del maestro artesano, eran actividades no reducibles, en su inmediatez, a un único

---

<sup>26</sup> Burke, P., *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*, Madrid 1993, en especial, p. 92 y s. y 123 y s. Idem, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid 1991, passim. Duby, G. *Le temps des cathédrales. L'art et la société, 980-1420*, Paris, 1976, p. 229 y s.

parámetro. Esa lógica global (o la ley general de funcionamiento que en una época se propusieron establecer historiadores marxistas), debió ser un producto del azar, de una interdependencia casual de distintas instancias, no sujeta a control de la razón.

Surge entonces el campo problemático de la racionalidad objetiva no voluntaria. Para establecerla, sin extraviarnos en el dispersante procedimiento de la sumatoria de atributos, el punto de partida debería situarse en la esencia, en ese núcleo al que remite la diversidad de los fenómenos, y que por ello mismo, es la totalidad. El pensamiento abstractivo tendría como resultado acceder a ese ámbito de la teoría unificada (en el feudalismo las relaciones privadas de apropiación del excedente) que establece la lógica de las distintas instancias en su conexión con el todo. Con esa marcha hacia el sustrato social nos apartamos de la historiografía como tal para dirigirnos, en el lenguaje de Marx, a la ciencia de la sociedad humana o de la humanidad social. Como es obvio, salvo para el pensamiento vulgar, no se trata de restringir la vida de los hombres a la mera satisfacción de las necesidades materiales. El criterio de determinación marca sólo el límite de la acción (el juego de Bourdieu instituye al respecto una pedagógica explicación); de la misma manera que en la polis griega nadie propuso acabar con la esclavitud, en el parlamento moderno nadie se arriesga a pedir su restablecimiento. Notemos también que este nexo orgánico que vincula las actividades de la sociedad nos sitúa en el término antitético a las temporalidades diferenciadas (de los niveles económico, político, ideológico) de Althusser y sus extremas derivaciones postestructuralistas de pulverización de lo real en infinitas partículas.

El criterio de totalidad como esencia posibilitaría conectar, de un modo lógico y explicativo, con los fundamentos de la sociedad, cosas en apariencia tan alejadas de la reproducción socioeconómica como la trayectoria protegida del racionalismo en la Edad Media occidental. Su condición de existencia, la corporación autónoma de los maestros, se apoyaba en el mismo principio de soberanía fragmentada que permitía la apropiación de la renta señorial<sup>27</sup>. La historia comparada proporciona otras correlaciones que esclarecen el sentido de la proposición: el mundo islámico no conoció feudos, ni gremios artesanos ni tampoco universidades.

**Proposición 4.** Con la citada fractura conceptual, no sólo desapareció el concepto de *ecclesia* sino también el de *dominium*, una relación social entre dominantes y dominados, por la cual los dominantes ejercían *simultáneamente* un poder sobre las tierras y un poder sobre los hombres (p. 26). Esta noción es reemplazada paulatinamente, con el nuevo orden social que nacía, por las

---

<sup>27</sup> En un pequeño libro, Oakley, F., *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*, Madrid 1980, este criterio está desarrollado con admirable lucidez desde otra perspectiva teórica.

nociones de propiedad y mercado, garantizadas por el estado (p. 28). En la Edad Media no había concepto de propiedad. Por consiguiente, términos como *petit alleutier*, deben ser rechazados (p. 257).

**Comentario.** *Dominium* es, para Guerreau, un concepto que hace referencia al poder y descarta la propiedad. No coincide con Guillermo de Ockham, según se desprende de la consideración del vocabulario que realiza un experto. Ockham es un tratadista significativo para el tema, porque explica el poder del hombre sobre el hombre en paralelo con el derecho de propiedad. Hacia 1340, en el *Breviloquium*, distingue la propiedad, que llama *dominium*, del gobierno, que llama *iurisdictio*, como una facultad doble (*duplex potestas*), es decir, «como facultad de adquirir en propiedad y facultad de organizarse políticamente mediante la institución de gobernantes»<sup>28</sup>. *Dominium* no significa, pues, de manera indubitable poder. Un autor inglés coincide con esta apreciación: «words like *dominium* and *iurisdictio* did not necessarily imply sovereignty»<sup>29</sup>.

Más allá del esclarecimiento que aporta el especialista en teoría política y de las fluctuaciones del lenguaje medieval, la práctica como historiador social revela múltiples referencias a la propiedad. Por ejemplo, cuando se establece que cualquier poblador, *qui tenuerit haereditatem suam pro anno et die sine mala voce, habeat liberam et quietam*, o cuando el título de un fuero anuncia que tratará «de la heredad de patrimonio». También conocen los medievalistas el beneficio del campesino y su diferencia con el bien heredado que debía darse al señor cuando se perdía un juicio, o el agnatismo y la primogenitura en relación con los derechos de herencia de la nobleza. Son cuestiones que no merecen mayores explicaciones.

**Proposición 5.** En nuestra sociedad, política designa asambleas, estado, administración, partidos (p. 262). En la Edad Media no existía separación entre religión y política, o sea, que lo que se ve como política incluye fenómenos «religiosos» y «políticos» (p. 263). No hubo política ni estado hasta la época contemporánea. Guerreau aquí manifiesta de un modo radical lo que otros historiadores ya dijeron; algunos comparten la inexistencia premoderna del estado, aunque admiten hablar de centros políticos<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Miethke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1993, p. 158.

<sup>29</sup> Black, A., *Political Thought in Europe in 1250–1450*, Cambridge 1992, p. 113.

<sup>30</sup> Niegan un estado premoderno, Clavero, B., «Institución, política y derecho: acerca del concepto historiográfico de «Estado Moderno»», *Rev. de Est. Pol.*, 19, 1981; Hespanha, A. M., *Vísperas de Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal Siglo XVII)*, Madrid, 1989; Schaub, M. «La réforme luthérienne: une théologie de l'absolutisme», en Genet, J-P y Vincent, B. (comp.), *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid 1986; Kaminsky, H., «The Noble Feud in the Later Middle Ages», *Past and Present*, 177, 2002. En el extremo opuesto, Werner, K. F., *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*, París, 1998, afirma la existencia del estado

**Comentario.** En principio, evoquemos la realidad que surge ante el investigador. Por ejemplo, la de un medievalista que estudia las Cortes españolas. Observa asambleas, funcionarios, medidas de gestión, administración de gastos, instancias intermedias de gobierno, aduanas, impuestos, precios máximos, deterioro de la moneda, salida de dinero y mercantilismo. Constata atributos que Guerreau adjudica al estado y a la política. Pero Guerreau no quiere que otros llamen estado y política a lo que en su definición abstracta es estado y política, porque dictaminó que sólo existen en su sociedad contemporánea. Puede conjeturarse que no advirtió que esas cuestiones se trataban en un parlamento medieval. Si es así, notemos que tampoco advirtió que la expresión de esas instituciones y mecanismos se encuentran en el realismo pragmático de Maquiavelo. Es un aspecto que debió ser de sensible importancia para un historiador tan preocupado por el vocabulario. Quien se ha dedicado con algún detenimiento a la terminología de Maquiavelo, ha notado que *il vivere politico*, *il vivere libero* o *il vivere civile* son conceptos que aplica a sus análisis de las monarquías o de las ciudades italianas<sup>31</sup>. J. H. Hexter encuentra en sus escritos una concepción del estado como «un cuerpo político que trasciende a los individuos que lo componen»<sup>32</sup>. Norberto Bobbio dice que Maquiavelo, a diferencia de sus predecesores, ya no considera al estado como «Estado Sociedad» sino como «Estado máquina»<sup>33</sup>. Esto explica que estas nociones no fueran inventos del Iluminismo: la influencia del florentino llegó a Montesquieu y a Hegel. Para hablar con rigor, estas nociones tampoco fueron invenciones de Maquiavelo; fueron los conceptos de sus descubrimientos. Siguiendo la tradición de Cicerón, que criticaba las teorías abstractas, Maquiavelo no imaginaba lo que el hombre debía hacer sino que estudiaba lo que había hecho, y ese método de formulación de leyes generales (que da cuenta de la evolución alcanzada por estructuras reales) es un punto muy sensible de la argumentación que aquí se discute<sup>34</sup>.

---

aun en plena Edad Media: el feudalismo habría significado una multiplicación de estados, ya sea yuxtapuestos u ordenados jerárquicamente. Coincide en esto, aunque desde una perspectiva teórica distinta, Monsalvo Antón, J. M. 1986, «Poder político y aparatos de dominación de estado en la Castilla bajomedieval. Consideraciones sobre su problemática», *Studia Historica. Hist. Med.*, IV, 2.

<sup>31</sup> Baron, H., *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México 1993, p. 343, n. 16.

<sup>32</sup> Hexter, J. H., «El príncipe and lo statu», en *Studies in the Renaissance*, 4, 1957, p. 133 y s., citado por Baron, p. 345, n. 21.

<sup>33</sup> Bobbio, N., *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, 1989, p. 65.

<sup>34</sup> Ver Stephens, J., *The Italian Renaissance. The Origins of Intellectual and Artistic Change Before the Reformation* Londres y Nueva York, 1992, p. 129 y s.

La crítica de los conceptos eruditos, para ser convincente, exige pues un análisis de las interpretaciones y de sus comentaristas. Podría incluir también a Guillermo de Ockham y sus reflexiones sobre la *praxis* del *homo politicus*, a Marsilio de Padua, que reformula nociones en que se basaba la teocracia papal, a Dante con su *Monarchia*, que fundamenta la separación entre poder espiritual y poder secular. Muchos otros hubieran sido dignos de ser sometidos a un examen del lenguaje sobre el argumento político: Albertino Mussato, Brunetto Latini, Tolomeo de Lucca, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Justo Lipsio, Bartolo Sassoferrato, Jacob Wimpfeling, Juan de Viterbo, Guillaume Budé...

Otras razones indican que no es inapropiado hablar del poder político de los señores, como hicieron los historiadores que no conocieron (o no conocerán) este libro. En la Edad Media hubo muchas formas de poder (como las hay en la sociedad contemporánea). Por ejemplo, el que tenía el varón sobre su cónyuge, o el del maestro sobre el alumno que, como dice un texto, si lo mataba *causa docendi* quedaba liberado de culpa. Por consiguiente, diferenciar de otras formas de autoridad las facultades del señor para establecer condenas, rentas, pobladores o alianzas con otros señores no es desaconsejable. Ese poder político tenía también una dimensión jurídica. Su estudio no es necesariamente formal sino que puede proporcionar una clave del funcionamiento de las prácticas sociales.

**Proposición 6.** Los filósofos del Iluminismo crearon la noción de la Edad Media como época oscura (p. 34). Una real historización de la concepción de la sociedad se produce sólo a fines del siglo XVIII. Con Friedrich August Wolf tenemos el primer intento de abandonar el formalismo filológico de la tradición humanista, que se había desarrollado desde el siglo XVI, para considerar el texto como la expresión de una sociedad particular, producto de un historia específica (p. 37). La Historia ha nacido en la segunda mitad del siglo XVIII (p. 133).

**Comentario.** Un especialista que no necesita ser presentado, Edwin Panofsky, muestra que la noción de edad oscura es muy anterior al Iluminismo: fue concebida por Petrarca<sup>35</sup>. Dice Panofsky que, mientras sus precursores habían creído en un progreso ininterrumpido desde las tinieblas paganas hasta la luz de Cristo, Petrarca interpretó el período en el que «el nombre de Cristo empezó a ser venerado en Roma» como el principio de una edad «oscura». Las ideas que expone en su poema *África*, del año 1338, sobre los nietos que, disipadas las tinieblas, caminarán de nuevo «en la pura claridad del pasado» son elocuentes. Panofsky fue lo suficientemente erudito como para no desconocer que, con estas ideas, Petrarca «revolucionó la interpretación de la historia tan

---

<sup>35</sup> Panofsky, E., *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid 1983, se cita de p. 42-43.

radicalmente como Copérnico, doscientos años más tarde, había de revolucionar la interpretación del universo físico». La precisión se enfrenta a la idea de una historia que tiene su única partida de nacimiento en el siglo XVIII. Otro autor, con el que los historiadores de la cultura tienen contraída una deuda perdurable, Eugenio Garin, puso de relieve que la filología humanista, lejos de ser un cambio formal, inauguró «la crítica más desprejuiciada de todas las autoridades y estableció el hábito mental de volver a situar las épocas y ambientes en que nacieron los textos consagrados por la más antigua veneración»<sup>36</sup>. La decisiva y multifacética contribución de los humanistas del Renacimiento al estudio del pasado fue destacada por diversos especialistas<sup>37</sup>.

## ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO

Los medievalistas provocan la indignación de Guerreau por haber empleado categorías inventadas o modernas. La excepción existe: Jacques Le Goff goza de la mayor benevolencia, aunque olvida sus anacrónicos intelectuales de la Edad Media. Veamos algunos casos.

**Proposición 1.** Ganshof incurrió en el error de tomar como punto de partida el carácter personal de las relaciones de dependencia, un dogma que no puede ser sometido ni a verificación ni a discusión (p. 15, 17). Descubre al culpable del pecado original, Georg Waitz (p. 17; 52 y s.). Ese juicio falso lo repiten todos los medievalistas. Nuevamente, la inteligencia de los historiadores es reducida a su mínima expresión.

**Comentario.** La crítica olvida que el formalismo denunciado no se indiferencia con otro plano de análisis. La distinción entre una estructura cósmica capitalista y la forma no cosificada de la relación social premoderna fue un aspecto del análisis de Marx. Los antropólogos también diferenciaron entre el carácter personal de los lazos sociales en las sociedades que ellos estudian (teoría del don) y la relación impersonal de la sociedad moderna. Guriévich vuelve al mismo problema con respecto al feudalismo<sup>38</sup>. Si hubo un error (en realidad ésta es una perspectiva muy rica) hubiera sido conveniente analizarlo en otros autores además del binomio Ganshof–Waitz.

---

<sup>36</sup> Garin, E., *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*, Madrid, 1982, p. 77.

<sup>37</sup> Baron, H., *op. cit.*, del que destaco especialmente el análisis de Leonardo Bruni y su *Historiae florentini populi*, en p. 65 y s. Kristeller, P. O., *Renaissance Thought and its Sources*, 1979, *passim*. Sobre humanistas de España, ver, Sánchez Albornoz, C., «El canciller Ayala, historiador», en, *Espanoles ante la historia*, Buenos Aires, 1977, p. 99 y s. Romero, J. L., *¿Quién es el burgués? Y otros estudios de historia medieval*, Buenos Aires, 1984, *passim*.

<sup>38</sup> Guriévich, A., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990.

**Proposición 2.** Los historiadores de los años 1940–1970 tuvieron una total incapacidad por establecer el menor diálogo con las ciencias sociales, por su desconfianza hacia las grandes teorías y la proscripción de toda reflexión abstracta sobre los métodos y los conceptos (p. 114; 251). Los medievalistas se han privado de las herramientas intelectuales para construir hipótesis que den cuenta racionalmente de la dinámica del sistema feudal (p. 115) Esta falta de teoría se conecta con la falta de conciencia de los historiadores sobre el monetarismo subyacente en el esquema de las fases largas (A y B) de crecimiento y decrecimiento (p. 116 y 117). En suma, esos historiadores carecieron de reflexión, repitieron banalidades, su ignorancia los llevó a no saber nada de otras ciencias sociales. En determinados momentos, aflora un lenguaje de denuncia izquierdista. Por ejemplo, estudiar el estado ha sido un recurso para fortalecer la ideología burguesa, y esto es en gran parte una consecuencia de esas debilidades (p. 115).

**Comentario.** Los historiadores de los años 1940–1970 que se dedicaron a las ondas seculares establecieron una relación muy estrecha con las ciencias sociales. La regulación homeostática de los ciclos es una réplica de Malthus o Ricardo, y el descubrimiento de Chayanov no hizo más que reforzar ese diálogo. Nadie dudó sobre la inspiración de la teoría del ciclo.

La acusación de monetarismo revela ignorancia o temeraria improvisación. Michael Postan, el padre del modelo sobre los ciclos, tomó justamente como punto de partida la crítica al monetarismo<sup>39</sup>. Su razonamiento es cristalino: los monetaristas creían que en la fase de crecimiento hubo un aumento general de precios. Postan aduce que los precios no tuvieron una evolución uniforme sino en tijera (crecimiento de precios agrarios y disminución de precios no agrarios), fenómeno que obviamente encuentra inexplicable por el aumento de la masa monetaria. Esta constatación lo impulsa a salir de la esfera monetarista (que objeta taxativamente) y dirigirse hacia Ricardo con su teoría de los rendimientos decrecientes. La suba del precio agrario pasa a ser explicada entonces por un aumento del costo de producción. Los medievalistas posteriores siguieron ese camino, y la ortodoxia se trasladó a un terreno muy diferente del monetarismo. También Vilar criticaba esa concepción, que Hamilton pretendía demostrar mediante una ilustración erudita (cuantificación de llegada de metal americano y aumento de precios en el siglo XVI) de la fórmula de Fisher ( $p \cdot q = m \cdot v$ )<sup>40</sup>.

Decir que abocarse al estado implica fortalecer la ideología burguesa es un juicio muy raro para no decir, una vez más, falso. Basta evocar los años 1917–

---

<sup>39</sup> Postan, M., «Los fundamentos económicos de la sociedad medieval», en, *Ensayos sobre agricultura y problemas generales de la economía medieval*, Madrid, 1981.

<sup>40</sup> Vilar, P., *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia. Reflexiones sobre el caso español*, Barcelona 1974.

1918 cuando la teoría y la práctica sobre el estado de Weber y de Lenin se ubican en posiciones opuestas<sup>41</sup>. Para el primero, el problema consistía en cómo la burguesía asumía la dirección de la burocracia, inevitable, según sus criterios, para los complejos requerimientos de la sociedad moderna. Para el segundo, el problema era suprimir la burocracia, y por lo tanto el estado, transformando a la sociedad en burócrata. Gramsci también estudió el estado y comprometió su vida en la trinchera que lo combate. Por el contrario, si el estado se suprime como hipótesis de estudio, la posibilidad de acción sobre el objeto se relega al plano de la inconsciente utopía.

La digresión izquierdista de Guerreau nos traslada a la oposición entre ciencia burguesa y ciencia proletaria. La experiencia permite dudar de que en esa dicotomía se genere el clima apropiado para un libre espíritu científico. Si nos sustraemos de ese tipo de consignas, podemos soñar con la controversia en el único andarivel en el cual ésta puede desarrollarse, el de los argumentos científicos.

**Proposición 3.** Los historiadores marxistas en lengua inglesa son descalificados por no aplicar la antropología (p. 75 y s.).

**Comentario.** Rodney Hilton no incursionó en la antropología. Tampoco lo hizo Maurice Dobb. Pero en libros hoy famosos como *Costumbres en común* de Edward Palmer Thompson, o *Rebeldes primitivos*, de Eric Hobsbawm, el medievalista puede encontrar mucha antropología para sus estudios. Thompson ha tenido un acercamiento verdaderamente explícito hacia esta disciplina<sup>42</sup>. No es necesario aclarar que Thompson y Hobsbawm representan una parte sustantiva de esta escuela. También Chris Wickham, sucesor de Hilton en la Universidad de Birmingham, utiliza la antropología de la función social para explicar la transformación de sociedades de status en sociedades de clase<sup>43</sup>. La afirmación, pues, se sostiene muy mal. Tal vez el real motivo de esta descalificación se explique por analogía. Adeline Rucquoi dice algo similar con respecto a los medievalistas españoles, aunque con un matiz aclaratorio<sup>44</sup>. Se resume en la fórmula de mucho marxismo y poca antropología. Este paralelismo no afirma; sólo plantea la pregunta de si el disgusto no nace del exceso de

---

<sup>41</sup> Esas posiciones las resume Wright, E. O., *Clase, crisis y estado*, Madrid, 1983.

<sup>42</sup> En su bibliografía se encuentra un título como «Anthropology and the Discipline of Historical Context», *Middland History*, University of Birmingham, vol. I, n. 3, 1972. En español, «Folclor, antropología e historia social», en, *Historia social y antropología*, México 1994.

<sup>43</sup> Wickham, C., *Land and Power. Studies in Italian and European Social History, 400–1200*, Londres, 1994. De manera sorprendente, este libro es citado por Guerreau.

<sup>44</sup> Rucquoi, A., «Spanish Medieval History and the Annales: Between Franco and Marx», en Rubin, M. (ed.), *The Work of Jacques Le Goff and the Challenges of Medieval History*, Hoodbridge, 1997.

marxismo. Después de todo, Guerreau está convencido de la insanable equivocación de Marx con respecto a la Edad Media.

**Proposición 4.** Guerreau objeta a Francois Furet por haber silenciado a Braudel como un fallo de erudición y de método grosero cuando se trata de cuestiones de historia cuantitativa (p. 124).

**Comentario.** No parece inferior el fallo de silenciar tesis como la de Guy Bois sobre la Normandía oriental en la Baja Edad Media o como la de Pierre Bonnassie sobre la Cataluña del año mil cuando se trata de un balance (galo-céntrico) sobre la dinámica del sistema feudal<sup>45</sup>.

**Proposición 5.** Condena Guerreau todas las especializaciones historiográficas. Por ejemplo, las de Porchnev y Kula siguiendo nociones como «economía política del feudalismo» o «teoría económica del sistema feudal», a las que insulta como estúpidas y peligrosas (p. 75). Tampoco le agradan historias especiales como las que se escribieron de la literatura, del derecho, de la filosofía o la arquitectura, afectadas por una evangélica simplicidad (p. 133 y s.). Dicta sentencia: «l'idéologie et la logique de la spécialisation sont, pour l'histoire médiévale, l'expression de la dynamique du non-sens » (p. 307).

**Comentario.** El anatema parece la versión profana de la cosmología cristiana medieval con su principio de indivisibilidad, que impedía atomizar la totalidad en diferentes categorías<sup>46</sup>. Privarse (y privar a otros) del análisis detallado es un eterno requisito de la no crítica.

Una objeción tan evidente nace de la absolutización de la idea. Esa radicalidad oculta también las loables aficiones del autor. Terminar con la parcelación del saber, con la sucesión de doctrinas en su inmanencia, trascender, en fin, todo trato formalista para llegar a la conexión real de la parte con el todo, tiene como presupuesto el momento analítico. El muy sano designio de integrar, por ejemplo, la historia del arte a la historia de la actividad humana total, incluye reconocer su especificidad. Pierre Francastel proporcionó, con las formas convencionales de representación del espacio real en el plano, una clave para captar los cambios y las permanencias profundas de la pintura en la larga duración<sup>47</sup>. Buscar el vínculo de la representación espacial que se inaugura en el Renacimiento con el medio urbano italiano no significa disolver la historia del

---

<sup>45</sup> Bois, G., *Crise du féodalisme. Economie rurale et démographie en Normandie Orientale du debut du 14e au milieu du 16e siècle*, Paris, 1976. Bonnassie, P., *Cataluña mil año atrás. (Siglos X-XI)*, Barcelona, 1988.

<sup>46</sup> Ullmann, W., «La Monarchia de Dante como ilustración de una renovatio político-religiosa», en, *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, 2003, p. 222.

<sup>47</sup> Francastel, P., *Pintura y sociedad*, Madrid 1984.

arte; por el contrario, significa aprovechar de lleno sus potencialidades como disciplina particular<sup>48</sup>.

**Proposición 6.** Las ciencias sociales deberán cumplir un papel de primer orden en el nuevo medievalismo y es necesario comprenderlas. Los dictámenes se extienden por las páginas del libro. Recojamos algunos.

Las ciencias sociales se construyeron sin tomar en cuenta el tiempo y la evolución (p. 251). Los historiadores se conformaron con una lógica de la intencionalidad de naturaleza puramente psicológica, mientras que las ciencias sociales elaboraron instrumentos cada vez más eficaces de análisis del funcionamiento social, pero fuera del tiempo y del movimiento del conjunto (p. 299). Entre los antropólogos son citados Claude Lévi-Strauss, por su contribución sobre los principios elementales del parentesco, y Jack Goody, al que se le otorga el mérito de haber logrado la mejor síntesis sobre el parentesco medieval (p. 259–260).

**Comentario.** Que las ciencias sociales hayan ignorado la historia es una afirmación general que necesariamente no puede comprender a sus padres fundadores, Marx, Weber y Durkheim. Y entre las ciencias sociales se encuentra la sociología histórica. Los sociólogos tampoco desconocieron la lógica de la intencionalidad; lo muestra de manera paradigmática Weber.

Leímos que los historiadores o bien pasan por alto a las ciencias sociales o bien no las entienden ¿Puede explicárselas Guerreau? Si la perspicacia del análisis es acceder a la raíz del problema, Guerreau no justifica su auto proclamada sagacidad. A pesar de que estudió a Bourdieu con el deseo de instruirse, no dirime la oposición de principios que subyace en los mencionados antropólogos. Para Lévi-Strauss, la estrategia de reproducción del grupo se desprende de la norma, la prohibición universal del incesto, que es única e ineludible<sup>49</sup>. Goody invierte la relación: es la estrategia de reproducción del grupo (la iglesia) la que impone las normas<sup>50</sup>. El problema no es menor cuando todavía se está lejos de haberse logrado un acuerdo sobre una gramática del sistema. Si exceptuamos la sospecha de ostentación erudita contrapuesta a la denunciada ignorancia general, no se comprende por qué los invoca.

---

<sup>48</sup> A pesar del tiempo transcurrido desde su primera edición, 1951, sigue vigente Hauser, A., *Historia social de la literatura y el arte*, Barcelona 1983. Justamente por esa fecha tan temprana en la que incursionaba en un tratamiento entonces insospechado, Hauser merece una mención de honor. Ahora, ver, Burke, *El Renacimiento italiano*, citado,

<sup>49</sup> Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, 2 vols., Barcelona, 1985.

<sup>50</sup> Goody, J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, 1986. La concepción de base también está en un estudio en que considera estrategias de modo comparativo, ver, Idem, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge, 1976.

## SITUACIONES REALES

La teoría de Guerreau dice que en el siglo X no podía haber pequeños propietarios de tierras. Los historiadores aseguran lo contrario. No lo imaginaron; lo leyeron *ad nauseam* en los documentos.

En cuanto a la negación de la economía, ¿ello implica negar la existencia de una esfera social de la producción y la distribución? ¿No hubo incluso regímenes específicos, como el artesanado corporativo? Marx tiene (a pesar de su supuesta ignorancia sobre el feudalismo) sofisticadas reflexiones sobre la peculiaridad del maestro artesano<sup>51</sup>.

Enumeramos situaciones que contradicen la teoría del libro. Cuando Guerreau logra acceder al plano de lo real, la contradicción aflora en su discurso. Veamos esto de cerca. Insiste en que no había mercado ni noción de trabajo. Cuando creemos hallarnos en la economía natural de los historiadores del siglo XIX, el problema de la moneda se cruza en su camino. Impuesto de la obligación de amonestar a los historiadores que no accedieron a la teoría, se pregunta si algún día éstos advertirán que las monedas medievales eran a la vez mercancías y un conjunto de relaciones sociales abstractas (p. 274). El *ex abrupto* genera un embrollo que no soluciona ningún truco de prestidigitación: hablar de mercados en lugar de Mercado sólo revela una pueril ingenuidad. La *contradictio in terminis* es evidente: a) no existe mercado, pero sí mercancías (bienes que adoptan la forma mercantil en el mercado); b) no existe ninguna forma de trabajo, pero existe dinero (una mercancía que funciona como equivalente, y expresa por consiguiente alguna forma de trabajo objetivado); c) si hay mercados, se comparan entonces trabajos sociales con abstracción de su forma concreta. Se revelan estas contradicciones desde los presupuestos teóricos del autor: considerar a las monedas como mercancías y hablar de relaciones sociales que se expresan en el intercambio no remite a la utilidad marginal sino al valor trabajo.

## CÓMO AVANZAR

Guerreau propone soluciones instrumentales. Considera que una de las tareas de los medievalistas es reconstruir el conjunto de estructuras semánticas propias de esta civilización, elaborar una verdadera semántica histórica (p. 303). Ya vimos algunas de sus incursiones en el tema. Hay otras. Muestra que el vino y la viña de la Edad Media no eran el vino ni la viña de la actualidad. También proclama que la arqueología puede aportar soluciones e insta a todos los

---

<sup>51</sup> Marx, K., *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito)*, México 1973.

historiadores (los arqueólogos parecen menos confiables) a concurrir a las excavaciones sin más pérdida de tiempo (p. 141 y s.). Por último la estadística (p. 163 y s.). Una vez más, las propuestas son pasibles de comentario.

Los historiadores sabían desde hace tiempo que el cerdo o la cerveza medievales no eran el cerdo o la cerveza de la época actual. Guerreau cree que no tenían conciencia de esa diferencia; aboga por aclararla a cada paso. Si seguimos sus razonamientos, el inconveniente se podría superar abandonando las lenguas modernas. Debemos reconocer, sin embargo, que ello traería otros problemas. Un libro de historia en latín medieval tendría sus dificultades de comercialización. Un glosario para cada palabra sería engorroso. La convención de seguir denominando al vino medieval como simplemente vino parece prudente. El tránsito de ese conocimiento a dilucidar el funcionamiento mercantil permanece no obstante en el misterio.

Tampoco la arqueología asegura resolver el problema central que Guerreau reclama, el funcionamiento del sistema feudal. A propósito de los Jóvenes Turcos de la arqueología, advertía Moses I. Finley que, «...objetos idénticos según ordenaciones idénticas pueden resultar de diferentes regímenes socio-económicos de provisión, manufactura y distribución»<sup>52</sup>. El argumento es convincente: los restos de un castillo del siglo X no revelan si lo construyeron hombres libres de un condado sujetos a laxas obligaciones colectivas, siervos dependientes con tierras en prestimonio o esclavos domésticos. Esto no significa, obviamente, apartar el registro material de la historia.

Con respecto a las estadísticas, los medievalistas demostraron hasta ahora más ingenio que certezas. Disiento de nuevo con Guerreau empeñado en colocar a sus colegas en el incómodo casillero de la ignorancia y la estupidez. La pobreza de los resultados ha sido más un problema de la naturaleza de las fuentes investigadas que del investigador. Aun cuentas de aduanas en una época tan avanzada como fines del siglo XIII presentan serias deficiencias de notación y cálculo muy difíciles de subsanar. Algunos archivos se prestan mejor a la cuantificación, aunque no siempre deparan conocimientos inesperados. Un historiador francés me informó sobre descubrimientos surgidos de grandes encuestas que insumieron mucho dinero: en la biblioteca de un abogado había libros de jurisprudencia, en la de un médico libros de medicina.

Por último, nuestro autor propone frecuentar los conceptos. Es lo que trató de hacer sobre el inexistente mercado con mercancías. El intento no ha sido promisorio para el nuevo medievalismo. Su limitación se muestra cuando se enfrenta a la riqueza de la situación real; el embrollo del razonamiento indica la limitación de la lógica formal que recorre el libro. Sus raíces son lejanas.

---

<sup>52</sup> Finley, M. I., «Arqueología e historia», en, *Uso y abuso de la historia*, Barcelona 1977, p. 136.

La afirmación categórica, al igual que la negación absoluta, expresa el principio de identidad que remonta a Parménides. Es la invariabilidad del concepto: a es a y sólo a. El salario, el mercado o el estado, sólo son salario, mercado y estado en el sistema capitalista. El ser sólo puede ser pensado como permanente, inmutable y único, sin contradicción interna. Por consiguiente, sin potencialidad de transformación. Como decían los escolásticos: *prius est actus quam potentia*; el devenir es inconcebible. Esta lógica presocrática del nuevo medievalismo es la antítesis de Hegel, para quien el ser y el no ser son lo mismo (*Sein und Nichts sind dasselbe*), y de esa condición contradictoria surge el desarrollo del objeto que el conocimiento aspira captar. Esta diferencia entre la lógica formal y la lógica dialéctica se tradujo en la distancia que media entre la Economía Política y la Crítica de la Economía Política. Veamos estas consideraciones aplicadas al tema que nos ocupa.

La concepción de trabajo abstracto es, efectivamente inexistente en general durante la Edad Media, pero no es un problema conceptual, como cree Guerreau, sino ontológico<sup>53</sup>. En las condiciones del capitalismo, establecer que toda mercancía contiene trabajo ha sido muy sencillo. En la Edad Media las condiciones históricas imponían límites a esa comprensión. La falta de movilidad del trabajo, como efecto del sistema corporativo y de la fijación del productor en la tierra, impedía que las actividades del campesino y del artesano pudieran aparecer como segmentos de una misma sustancia, y el trabajo no se presentaba con abstracción de su forma concreta, como gasto de energía social. No es difícil concluir entonces, que el trabajo abstracto no es una noción fisiológica sino histórica que sólo aparece en determinadas circunstancias; por ejemplo, cuando el productor de la industria rural con su misma actividad indiferenciaba las labores del artesano y del campesino (entonces las mercancías comienzan a regirse por su valor trabajo). Pero aun en un régimen puramente feudal, la inexistencia de trabajo abstracto no fue absoluta sino relativa. Sin tener en cuenta este matiz, no se explica el intercambio o la apropiación de valor en la circulación ni la razón de ser del mercader ni la acumulación de capital dinero. Un comercio de no equivalentes con violación sistemática de la ley del valor, que era el tipo de intercambio que regía en el consumo suntuario, es la negación del intercambio (que supone la equivalencia), constituyendo un intercambio en la forma y una apropiación de valor en el contenido. Pero sólo hay apropiación de valor si el trabajo conoce un principio de objetivación, que

---

<sup>53</sup> El fundamento de las reflexiones que siguen, en, Astarita, C., *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo*, Buenos Aires, 1992. Retomadas de manera resumida en, Astarita, C., «Assymetrical Trade in the Feudal System and in the Early Transition to Capitalism», *New Left Review*, 226, 1997; *Idem*, «Intercambio y desarrollo desigual en la Baja Edad Media. Interpretaciones sobre Italia y Castilla»; *Lezioni-Strumenti*, 8, Università degli Studi di Firenze, 1999.

Guerreau intuyó en la mercancía dinero. Sin esta determinación, el capital dinero, que es una precondition para la subordinación capitalista del trabajo, se transforma en un misterio tan insondable como el de la inmaculada concepción de la virgen. Si explicar la dinámica del sistema feudal es explicar el mecanismo de su reproducción y de su transformación (una acertada concepción de Guerreau), esta consideración es el presupuesto para resolver esa transformación cualitativa de las relaciones sociales.

Lo que aquí se expone con referencia al feudalismo es generalizable a otras formaciones sociales que conocieron el intercambio mercantil. La aclaración introduce una excepción en la historia del concepto. Para Ibn Jaldun el valor de un bien radicaba en el trabajo que contiene<sup>54</sup>. En un contexto en el que prevalecía la concepción subjetiva del valor, una manifestación del punto de vista de la demanda jerarquizada que generaba la oferta, sobresale su aserto. No inventa la noción trabajo; desarrollando un método empírico, la extrae de las transacciones reales. (No pretendo que esta aclaración se interprete como una debilidad más entre las muchas que se exhiben en el libro; Ibn Jaldun no suele figurar en los manuales de historia del análisis económico. La omisión es excusable).

En el análisis del salario se nos presenta una nueva oportunidad para probar el criterio de totalidad en el sentido de la tradición hegeliana y marxista. La cuestión es, efectivamente, teórica y no meramente nominalista, como cree Guerreau. El inocente cambio de la palabra salario por retribución del trabajo no altera el plano conceptual y sólo expresa la limitación de las disquisiciones sobre el vocabulario. El salario es una forma social que puede encubrir distintos contenidos que intelectivamente se resuelven en su conexión con el todo. El asalariado precapitalista se diferencia del asalariado capitalista en que no produce valores de cambio sino valores de uso (en el primero de los sistemas la mercancía no es el objetivo de la actividad sino que surge como excedente comercial del consumo). No es necesario cambiar las denominaciones. Si el señor feudal, ante la retracción de la renta trabajo, contrata jornaleros por salario, se sobreentiende que éstos reproducen valores de uso. Por otro lado, los mismos medievales usaban la expresión: *stipendium laboris* se encuentra en los documentos y un escolástico proporciona la frase, «*cum recipiunt salarium a magistris pro labore suo*». Sabemos que el salario que allí se denomina como salario no era el salario de nuestra sociedad. Pero tampoco la *ecclesia* medieval de Guerreau era la *ecclesia* del Evangelio (por ejemplo, *Mateo* 16–18).

Nos acercamos así a la existencia precapitalista de las categorías del sistema capitalista. Ello no presupone el conjunto de sus atributos modernos;

---

<sup>54</sup> Spengler, J., «Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun», *Comparative Studies in Society and History*, 6, 1963, p. 300.

tampoco su negación absoluta sino relativa. Por ejemplo, los historiadores saben que desde el siglo XIII en adelante comienza a evolucionar un principio de separación entre lo que Hegel llamó sociedad política y sociedad civil con mediadores específicos como los parlamentos estamentales. También saben que aparecieron los doctores de la ley, los funcionarios y el intelectual complacido y complaciente dedicado a la apología personal del príncipe (una prefiguración del intelectual moderno dedicado a la apología impersonal del sistema). No erraron cuando hablaron de fiscalidad y de una renta centralizada que se confundía con el impuesto. En suma, no hallaron plenamente formado el estado moderno (el monopolio de la coacción legítima o la plena separación entre propietarios de los medios de producción y poseedores de los medios de gestión, como definió Weber), tanto por la preservación de señoríos privados como por el carácter patrimonial del realengo, aun cuando éste se modificaba por un principio público; pero descubrieron sus primeras determinaciones. También los historiadores reconocieron los gobiernos urbanos del patriciado ejerciendo un señorío colectivo, característica que trascendía la matriz patrimonial del poder feudal. El estado moderno no existía como tal pero había comenzado su recorrido histórico.

La categoría estado es pasible, entonces, de ser utilizada en el análisis del feudalismo bajo el requisito de reformular su contenido actual. El problema está lejos de resolverse en el plano del vocabulario. Historiadores que han suprimido al estado de su universo conceptual vacilan sobre los alcances de esta reformulación. En el estudio de António Hespanha sobre Portugal en el siglo XVII se aprecia el problema. Por un lado, Hespanha adhiere a las orientaciones que rechazan hablar de estado en el Antiguo Régimen. Por otra parte, dice que la estructura de legitimación del poder exige «...condiciones de contigüidad y de estabilidad de la vida comunitaria que permitan una intensa educación colectiva en las tradiciones comunes»<sup>55</sup>. La proposición implica el concepto de hegemonía y de coparticipación de las distintas clases sociales en un campo socio cultural y político uniforme, inhallable en el período que analiza (la desigualdad jurídica es un argumento muy serio de la negación del estado). Ha establecido, paradójicamente, una cualidad básica del estado capitalista sin estado capitalista. Gramsci no incurrió en estas contradicciones. En tanto teórico de la hegemonía-consenso, o sea, de la participación de los subalternos en valores de la clase dominante a través de la función educativa del estado, tuvo una lúcida percepción de las diferencias históricas, cuando anotaba que las clases dirigentes precapitalistas no elaboraban un acceso orgánico de las otras

---

<sup>55</sup> Hespanha, op. cit. p. 81.

clases a la suya, y defendían una concepción de casta situada en las antípodas de la burguesía, capaz de absorber toda la sociedad, de ampliar su esfera de clase<sup>56</sup>.

Con el reconocimiento de una existencia antediluviana de las categorías capitalistas (Marx), estas últimas se aprecian como categorías históricas. Los procesos de transformación se iluminan. Por ejemplo, el que llevó de la industria rural dispersa a la manufactura y la fábrica. También la génesis del estado capitalista. Negar una secuencia que incluye el proto absolutismo tardo medieval es no sólo concebir al estado moderno capitalista como creación *ex nihilo*, sino como «voluntad política de clase», como objetivación de la conciencia de la burguesía<sup>57</sup>. La decisiva expropiación de la nobleza de sus medios de coacción política (Weber), que se verifica como un solo acto (Marx), por el cual se transfieren esos medios a los funcionarios, resulta incomprensible sin la preexistencia de la burocracia y del patriciado urbano. Es el mismo proceso de interrelaciones por el cual ese estamento burgués deviene en clase económica moderna transformando sus viejas corporaciones en instituciones de la sociedad civil. Esta historia del estado moderno es una condición de su entendimiento. Su conexión dialéctica con la Edad Media, que es lo que realmente torna interesante el problema, queda suprimida cuando el radicalismo de la negación lo anula como objeto.

Guerreau subestima ese nexo mutuamente condicionado entre pasado y presente: desaprueba a los historiadores de los años setenta porque llevaron al trabajo histórico las cuestiones de su sociedad (p. 110). Considera que esto es confundir un cuestionamiento científico, resultado de una reflexión a partir de hipótesis sobre el funcionamiento del objeto estudiado, con *problèmes de société*, nebulosos, inconsistentes, ligados a la coyuntura y la ideología (p. 112). El planteo, además de recordarnos que la acritud es aquí argumento, concuerda con el rechazo de la metodología hegeliano-marxista, que sitúa el punto de partida en el resultado, y desde esa perspectiva, los fenómenos de la sociedad contemporánea son indispensables componentes de las hipótesis históricas.

Se desprende de todo esto que la perspicacia del análisis histórico equivale a la perspicacia del análisis sincrónico. Lo muestra Guerreau cuando improvisa como sociólogo del estado moderno. Afirma sobre este último que la ilusión de la libertad es la garantía fundamental de la masiva adhesión de la población a su explotación (p. 88). Justifica su afirmación en las técnicas de manipulación de la opinión pública. La simpleza del argumento se confabula con la ingenuidad que atribuye a los ciudadanos. Recordar ahora que la libertad que reina en la esfera

---

<sup>56</sup> Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, 1962, p. 162.

<sup>57</sup> Esto, que se desprende de la observación histórica, ha sido expresado teóricamente por Poulantzas, N. «Introducción al estudio de la hegemonía en el estado», en, *Hegemonía y dominación en el estado moderno*, México 1985.

de la circulación capitalista, donde se venden y se compran mercancías, es un hecho real, que la ideología es hablar de esa realidad no ilusoria (que es, sin embargo, sólo una parte de la realidad), y que en estas cuestiones radica una diferencia esencial entre las sociedades esclavistas o tributarias y la sociedad moderna, sería indigno de un artículo dirigido a un público de cultura media.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Comenzamos este recorrido con las oscilaciones entre el primitivismo y el modernismo de muchos medievalistas. Esta lectura confirma la simetría de la antinomia. Los dos extremos anulan la historia.

El juicio extravagante, que cada tanto sorprende al lector, no disimula lo convencional de algunas tesis que otros expresaron con superior cautela. La afirmación tajante genera más controversias que convicciones. Tampoco lo ayuda al autor declarar la innovación como meta, aunque éste no es un error de la representación sino metodológico. Omitió una norma que surge de la experiencia: la originalidad no se busca, se la encuentra. No es la premisa sino el resultado de la investigación. No ocultan el inconveniente las descalificaciones que distribuye entre antecesores y colegas. En realidad empeora las cosas. Vigilar y castigar es un ejercicio no recomendable para el razonamiento, en especial cuando se interpone la exaltación.

Un comentario adicional nos recuerda que el análisis historiográfico no se nutre sólo de circunstancias generales sino de trayectorias individuales. Cuando un joven «brillante» anuncia nuevos horizontes teóricos condenando lo existente, la iniciativa puede resultar simpática. Reincidir veinte años más tarde ya no es simpático. Es patético.