

# Diferencias categóricas. La invención del intercambio social en la obra de Marcel Mauss

ANDRÉS DAPUEZ\*

**E**n este ensayo se intenta identificar el surgimiento y la evolución de uno de los objetos de investigación más importantes en la obra de Marcel Mauss: el intercambio. Del análisis cronológico de sus textos puede inferirse que éste aparece, en una primera instancia, como modelador social de las categorías del entendimiento humano de relación, primero la de *causalidad*,<sup>1</sup> y luego la de *comunidad* o *reciprocidad*.<sup>2</sup> En el marco del grupo de trabajo dirigido por Émile Durkheim —que constituye también el equipo editorial de la revista *L'Année Sociologique*—, Mauss produce en una primera etapa una obra que es producto de la división del trabajo intelectual bajo la cual se ha conformado el grupo; encontrar los diversos fundamentos sociológicos de las categorías del entendimiento humano es uno de los objetivos principales de dicha empresa. Sin embargo, después de la Primera Guerra Mundial, y en una segunda etapa, la escuela sociológica francesa, entonces dirigida por

\* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Universidad Nacional de Entre Ríos, CITER.

<sup>1</sup> Marcel Mauss y Henri Hubert, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", en *L'Année Sociologique*, núm. 7 (1902-1903), 1904.

<sup>2</sup> Marcel Mauss "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", en *L'Année Sociologique*, nueva serie, 1 (1923-1924), 1925, pp. 30-186.

el mismo Mauss, orientó sus indagaciones a una multiplicidad de objetos empíricos implicados en transacciones.

Su trabajo de investigación sobre el intercambio, objetivado en reseñas de investigaciones, ensayos y artículos, dejó de lado los orígenes sociales de la conformación categórica del entendimiento, y consecuentemente, las bases sociológicas de metafísicas particulares, para volverse mucho menos teórico. Sus interpretaciones, mucho más dependientes ahora de los contextos situacionales y empíricos en los que se insertan las compra-ventas, sacrificios, donaciones y demás intercambios sociales, adquieren un carácter histórico y comparativista. Al tiempo que Mauss se interesa por los escritos de Charles Sanders Peirce y John Dewey, sus análisis, contrariamente a la idea de una prestación social total instituyente del pensamiento asociativo y de las asociaciones humanas, comienzan a depender más de un protocolo comparativo “preciso”.<sup>3</sup> Cualidades morfológicas tales como edades, clanes, generaciones y sexos se agregan a los objetos en circulación para complejizar cualquier percepción estática y holística de lo social. Por el contrario, Mauss señala que ciertas continuidades y contigüidades en los intercambios reformulan las ideas propias que las comunidades tienen sobre sí mismas. En sus últimos escritos tenemos la impresión de que, por medio de transacciones concretas, parciales y cambiantes, Mauss señalaría que cualquier conjunto social estaría siempre en formación y que no puede nunca presuponerse *a priori*.

Las categorías del entendimiento humano, para Durkheim y Mauss,<sup>4</sup> y posteriormente para Durkheim,<sup>5</sup> son nociones fundamentales en las que se enraíza toda vida social e intelectual. Ellas corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Actuando como “marcos sólidos a los que se confina el pensamiento”, estructuran y hacen pensable los distintos objetos de determinadas maneras. Por la vía negativa, Durkheim explica que “no podemos pensar objetos que no estén en el tiempo o en el espacio, que no puedan ser contados y así sucesivamente”.<sup>6</sup> Después de mencionar a Aristóteles, Durkheim y Mauss enumeran no taxativamente las siguientes no-

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>4</sup> Émile Durkheim y Marcel Mauss, “De quelques formes primitives de classification-contribution à l'étude des représentations collectives”, en *L'Année Sociologique*, núm. 6, 1903.

<sup>5</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, 1912.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 9.

ciones: tiempo, espacio, número, causa, sustancia, personalidad. Durkheim y Mauss<sup>7</sup> dedican un artículo a la producción social y extra-lógica de la categoría de clase (*genre*, en el sentido de clase, tipo o especie); Mauss y Henri Hubert se dedican a la de causalidad;<sup>8</sup> Hubert hace lo propio con el tiempo;<sup>9</sup> Robert Hertz, con las nociones de vivo y muerto, y de izquierda y derecha;<sup>10</sup> Mauss, a la de relación,<sup>11</sup> etcétera. Así, las categorías, *lato sensu*, ordenan el trabajo interno del grupo reunido alrededor del *L'Année Sociologique* y abren no sólo la filosofía del conocimiento sino también la metafísica, específicamente la ontología, al trabajo sociológico.

Esta nueva misión para el trabajo sociológico implica que los rasgos esenciales de las categorías del entendimiento humano se han formado a través de “una penosa conjunción de elementos prestados de las más diferentes fuentes, las más extrañas a la lógica”, conjunción que ha sido, a su vez, laboriosamente organizada por diferentes comunidades.<sup>12</sup> En definitiva, para Mauss las categorías del entendimiento no deben ser consideradas como “inmediatamente dadas en la constitución del entendimiento individual”.<sup>13</sup> Como procesos sociales, de número incierto, las categorías aparecen más bien como emergentes inestables de las múltiples formas de vida social y no como su precondition. Si el axioma sociológico que promueve Mauss es válido: “no olvidar jamás que el hombre piensa en común con los otros, en sociedad”,<sup>14</sup> por cada sociedad debería existir un conjunto diferente, abierto y mutable de categorías del entendimiento humano.

Al sostener que la sociología necesita “más de la antropología y de la historia”, Marcel Mauss se aleja de cualquier ideal para estudiar casos concretos y podríamos decir experimentales de morfología

<sup>7</sup> Émile Durkheim y Marcel Mauss, *op. cit.*

<sup>8</sup> Marcel Mauss y Henri Hubert, *op. cit.*

<sup>9</sup> Henri Hubert, “Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie”, en *l'École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses*, 1905.

<sup>10</sup> Robert Hertz, “Contribution à un étude sur la représentation collective de la mort”, *L'Année Sociologique*, núm. 10, 1907, pp. 48-137, y “La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse”, *Revue Philosophique*, núm. 68, 1909.

<sup>11</sup> Marcel Mauss “Essai sur le don...”, *op. cit.*

<sup>12</sup> Émile Durkheim y Marcel Mauss, *op. cit.*

<sup>13</sup> Marcel Mauss, “Parentés à plaisanteries”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 1927-1928*, 1928.

<sup>14</sup> Marcel Mauss, “Une forme ancienne de contrat chez les Thraces”, *Revue des Études Grecques*, núm. 34, 1921, pp. 388-397.

social. El objeto mismo de estudio de la nueva sociología incluye no sólo un aspecto empírico sino uno ontológico. Al afirmar que “yo también diría que una antropología completa puede reemplazar a la filosofía, ya que comprendería precisamente esa historia de la mente humana que la filosofía considera dada”,<sup>15</sup> Mauss señala la dimensión social de cualquier objeto. Durkheim y Mauss, al impulsar el estudio sociológico de las categorías del entendimiento, inician un giro ontológico que recién se comenzaría a completar más de cien años después. A la tarea de los lógicos, que “consideran la jerarquía de los conceptos como dada en las cosas e inmediatamente expresable” en silogismos, o a la tarea de los psicólogos, que se entretienen en el simple juego de asociaciones de ideas, de leyes de similitud y contigüidad, les suman el trabajo de los sociólogos. Según Durkheim y Mauss, los sociólogos tienen algo que decir sobre la dimensión social de las categorías, clasificaciones jerárquicas de personas, conformación y categorización de grupos de ideas y, por último, pero no menos importante, sobre el orden social de las cosas. Por decirlo brevemente, clasificar no les parece a Durkheim y a Mauss un acto “simple”, puramente “individual”, “innato” y que dependa de “afinidades mutuas” entre ideas. Por el contrario, el individuo y sus categorías del entendimiento humano, o más precisamente todas las clasificaciones, deben ser explicadas considerando la historia y la producción social de las que emergen.

A diferencia del racionalismo kantiano, Mauss rechaza la idea demasiado moderna de una razón pura. Como él mismo lo señala, toda purificación de la razón está en el futuro, no en el pasado de las sociedades: “la gramática pura, la lógica pura, el arte puro están por delante de nosotros, no detrás”.<sup>16</sup> Por eso para la escuela de sociología francesa no existen categorías puras del entendimiento humano, claras y distintas, atemporales y desterritorializadas. Las palabras del mismo Marcel Mauss cuando habla en nombre de la escuela de sociología francesa en Londres, al inicio de la Huxley Memorial Lecture de 1938, son claras: “nosotros nos hemos apegado muy especialmente a la historia social de las categorías del espíritu

<sup>15</sup> Marcel Mauss, *Oeuvres. 3, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, 1994 [1969], pp. 127-128.

<sup>16</sup> Marcel Mauss, “L’obligation à rendre les présents”, *L’Anthropologie*, núm. 33, 1923, pp. 193-194.

humano”,<sup>17</sup> considerando siempre que dichas categorías varían de una sociedad a otra.

Pero si bien esta historia social nada tiene de evolucionismo darwiniano, su *lamarckismo* es innegable. Para establecer un árbol evolutivo, con patrones y rasgos sociales sucesivos, Durkheim formula una construcción hipotética, teóricamente necesaria, análoga a la del evolucionismo morfológico de Jean-Baptiste Lamarck.<sup>18</sup> Es también su amigo y mentor, Alfred Espinas, quien introduce a Marcel Mauss a la obra de Lamarck. Aunque Mauss no describa ninguna evolución unilineal desde las hordas “primitivas” hasta las sociedades “complejas”, ordena la diversidad de formas sociales en un *continuum* temporal. El mismo se instituye como gradiente evolutivo en el cual distintas sociedades expresan distintas categorías del entendimiento. Se trata también de la división del trabajo social del pensar. Pero la primera y la segunda escuelas sociológicas francesas, dirigidas por Durkheim y Mauss, respectivamente, proyectan distintas imágenes del tiempo sobre las que se estructuran los trabajos que las sociedades se toman para nombrar y clasificar, para ordenar y hacer vivibles la vida en común. Ambas presentan diferentes ideas de la evolución morfológica del hecho social. Ambas problematizan el origen de distintas maneras.

Durkheim lo hace señalando que Levi-Bhrul había puesto demasiado énfasis en los procesos de “participación” y “confusión” de la “mente primitiva” a expensas de los “contrastes”, “oposiciones” y “diferenciaciones” de las categorías del entendimiento en sus formas más elementales.<sup>19</sup> Por su parte, Mauss plantea que Durkheim, a su vez, había diferenciado de manera muy simplista la solidaridad mecánica (de las sociedades modernas que establecen relaciones simples entre sus miembros) de la solidaridad orgánica (de las sociedades primitivas que establecen entre sus miembros relaciones complejas entre sus partes). Ya en 1909, Mauss y Hubert declaran en la “Introducción” del libro *Mélanges d'histoire des religions*, el haber proseguido estudios sobre “los orígenes del entendimiento” humano, “estudios que habíamos comenzado con y a partir de Durkheim”;

<sup>17</sup> Marcel Mauss, “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi', un plan de travail”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 68 [Huxley Memorial Lecture], 1938, pp. 263-281.

<sup>18</sup> Snaith Gissis, “Late Nineteenth Century Lamarckism and French Sociology”, *Perspectives on Science*, vol. 10, núm. 1, 2002, pp. 69-122.

<sup>19</sup> N. J. Allen, *Categories and classifications: Maussian Reflexions on the Social*, 2000, p. 32.

pero ambos confiesan que han movido el foco de sus investigaciones sociológicas “fuera del análisis de las formas que [éstos] toman en la conciencia” y hacia una consideración de dichos fenómenos religiosos “en tanto que [los mismos] se desarrollan”.<sup>20</sup>

Tal profesión de empirismo, positivismo y pragmatismo<sup>21</sup> marca una clara diferencia con la perspectiva mucho más sistemática y filosófica de Durkheim. La empresa de Mauss evade metódicamente la construcción de cualquier sistema. En un primer movimiento abandona el estudio de los orígenes del pensamiento humano en tanto que invención desde la nada. O mejor, como lo dice en su texto sobre *Los orígenes de la noción de moneda*, “no se necesita mostrar un origen o un comienzo absoluto, por así decirlo, un nacimiento *ex-nihilo*”, en este caso, de la noción de moneda. La invención es un concepto que parece no tener mucho lugar en los textos de Mauss. Su estudio se basa principalmente en la complejidad histórica de continuidades, de supervivencias, amalgamas y combinatorias de rasgos, instituciones y de procesos de especialización del trabajo religioso, cuyos efectos concomitantes aparecen en distintos fenómenos sociales. Para decirlo de manera breve, Mauss considera que existen hechos sociales que exceden cualquier teoría y sus consiguientes simplificaciones: los denomina “hechos sociales totales”.

## Morfología social

Mauss se sirve del evolucionismo morfológico para objetivar y clasificar los diversos modos que las sociedades van tomando en el tiempo. En 1932 ofrece un texto programático: en *La cohesión social* se refiere a esas sociedades posteriores en la evolución “a las formas australianas, cerca de formas vecinas a las de aquellas sociedades que han dado nacimiento a las nuestras”.<sup>22</sup> Al hablar de la cohesión social de este tipo de sociedades, Mauss reconoce y rechaza de plano la noción de amorfismo. Aunque Durkheim explicitaba que la

<sup>20</sup> Marcel Mauss y Henri Hubert, *op. cit.*

<sup>21</sup> El mismo Durkheim dedica los últimos años de su vida al estudio de los filósofos estadounidenses, especialmente a la obra de John Dewey, tal como lo consigna Mauss en su *In memoriam de 1925*. Dewey reaparece hoy en la sociología francesa, específicamente en la obra de Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*, 2012 [1999].

<sup>22</sup> Marcel Mauss, *Oeuvres. 3, Cohésion sociale... op. cit.*

unidad social mínima o “protoplasmática” era teórica e hipotéticamente necesaria, sus consecuencias sobre el estudio de las sociedades concretas podrían producir distorsiones en el estudio empírico. En palabras de Mauss:

Todos hemos partido de una idea un poco romántica acerca del tronco originario de la sociedad: el amorfismo completo de la horda, después el clan; los comunismos que se derivan. Tal vez hemos dedicado muchas décadas para deshacer, no digo toda la idea, pero una parte notable de esas ideas. Falta ver lo que se ha organizado en los segmentos sociales y cómo la organización interna de esos segmentos, más su organización general entre sí, constituye la vida general de la sociedad.<sup>23</sup>

En este texto, la vida general de las sociedades se presenta como altamente compuesta, descompuesta y recompuesta por las diversas interacciones que se dan entre los mismos segmentos que la conforman: grupos locales, edades, sexos, generaciones, familias, etcétera. Al funcionar como fragmentos de un caleidoscopio, en permanente movimiento combinatorio, son mayormente sus relaciones e imbricaciones las que determinan el resultado final. Sin embargo, y paradójicamente, para Mauss, los elementos constituyentes implican una complejidad mayor que el conjunto resultante. El amorfismo del grupo local, por ejemplo, “implica de manera constante el polimorfismo de las familias”. Es decir, las familias como partes internas al núcleo social más homogéneo que se pueda encontrar, la horda o grupo local, son a su vez mucho más complejas que este último. Después del párrafo arriba citado, Mauss continúa:

[...] la idea de una sociedad que funcionaría como una masa homogénea, como un fenómeno puro y simple de masas es una idea que es necesario aplicar, seguramente, pero solamente a determinados momentos de la vida colectiva. Creo haber dado de este principio de la “doble morfología” un buen ejemplo a propósito de los “esquimales”. Pero lo mismo está en casi todas partes. Vivimos alternativamente una vida colectiva y una vida individual y familiar, como ustedes quieran. Que sea en los momentos de la vida colectiva que las nuevas instituciones nacen, que sea en los estados de crisis que más particularmente ellas

<sup>23</sup> *Idem*, traducción propia.

se forman, y que sea en la tradición, la rutina, las reuniones periódicas que funcionan, eso ya es ahora indiscutible. Pero lo que es igualmente indiscutible es que en todas las sociedades, las más antiguamente conocidas así como también en las nuestras, existe una especie de retracción del individuo y de la familia en relación con esos estados de vida colectiva más o menos intensos.<sup>24</sup>

La paradoja del parentesco, el sexo, la edad, etcétera, que constituyen individualidades para luego, y hasta cierto punto, homogeneizarse en un conjunto social mucho más simple y amplio es sólo aparente. Mauss confía en la prioridad lógica de los hechos sociales totales para resolver la contradicción que implicarían los dos momentos evolutivos de una misma sociedad con una doble morfología. No existen términos contrapuestos en Mauss, sino perfectos complementarios que se articulan a través de relaciones, específicamente a través de intercambios sociales. Aunque Mauss considera que cada sociedad está compuesta por variados segmentos, la cohesión social aparece cuando los mismos están obligados a entablar “reciprocidades” o “intercambios recíprocos”, esto es, relaciones simples entre segmentos complejos. Sin embargo, en determinados momentos de la vida social existen hechos que relacionan todos los aspectos de una sociedad con todos sus segmentos. Son los hechos sociales totales los que, en los escritos de Mauss, se vuelven episodios fundamentales para explicitar una suerte de hiperarticulación entre todos los segmentos y sus distintas características sociales. Estos hechos, y en particular las prestaciones sociales totales que de ellos se deducen, hacen posible la existencia misma de los intercambios posteriores, parciales y recíprocos. Para decirlo de otra forma y un tanto brutalmente, las prestaciones sociales totales permiten que las sociedades se descompongan en segmentos articulados y que luego estos segmentos se vuelvan a recomponer en diversas combinaciones, por medio de intercambios recíprocos.

Los hechos sociales totales y sus prestaciones no son meramente actos de comunión o de amorfismo social sino que, al implicar todos los aspectos de una sociedad, permiten la continuidad de diversos aspectos sociales en otros; es decir, son, también, totalmente sociales. Según Mauss, del hecho social total se derivan dones en

<sup>24</sup> *Idem*, traducción propia.



prestaciones sociales totales de las que, en principio, ninguna reciprocidad puede predicarse. En el don, el aspecto económico del intercambio se continúa estética, religiosa, política, jurídicamente, etcétera. En esa capacidad de continuidad, de un aspecto en otro, reside su principal característica. Los hechos sociales totales son herramientas sociales para componer, descomponer y recomponer lo social. Tan es así que el interés económico puramente individual puede desinteresarse y volverse interés político o invertirse en desinterés estético, casi inmediatamente. Cualquier clase de reciprocidad podrá aparecer o podrá predicarse sólo *a posteriori*. En este sentido, las prestaciones totales tienen como finalidad el devenir intercambios recíprocos entre los variados segmentos sociales. Sin embargo, estas reciprocidades no existen en el momento de la prestación total social. Para decirlo de otra forma, las reciprocidades son efectos de las prestaciones sociales totales, pero no pueden constituir las en tanto que cualidades, atributos o características de las mismas.

### **Parte por parte. Las distintas sociedades según sus intercambios**

Si, como sostiene Marcel Mauss, la filosofía ha considerado como dada a la mente, su trabajo será reconstruir positiva y sociológicamente algunas de sus historias. Casi siempre contrastados en una progresión morfológica, los hechos sociales implican un devenir cuyo punto de partida es mucho más complejo que sus resultados evolutivos. Esta idea ya es clara cuando Mauss, en la devolución a una ponencia de Simiand, responde con sentido del humor presentándose a sí mismo ante sus colegas como un “primitivo”. La premisa es que todo fenómeno “primitivo”, o mejor dicho “arcaico”, es más complejo por no haber sufrido ningún tipo de proceso de fragmentación, especialización o de analítica moderna. De este modo, Marcel Mauss reactualiza una imagen del tiempo propia: en vez de “formas elementales”, el “hecho social total” se presenta como una especie de *aleph* que implica, entre otros fenómenos, sus propias formas y razones para intercambiar.

En su *Ensayo sobre el don*, Mauss, según Karsenti, se pregunta: “¿Cómo se efectúa en nuestro derecho y en nuestra moral la unidad sintética arcaica de estos términos que oponemos, interés y desinte-

rés, liberalidad y ahorro, lujo y utilidad, que en las formas del don que hemos estudiado se encuentran estrechamente mezclados?”.<sup>25</sup>

En palabras de Bruno Karsenti, Mauss logra una respuesta haciendo “resurgir lo arcaico en el presente”. Si bien los hechos sociales totales podrían ser interpretados como síntomas modernistas de una nostalgia por un *illo tempore*, tales no se limitan al pasado. Las distintas conjunciones entre personas y cosas, es decir, las distintas sociedades, según la definición amplia de sociedad que da Durkheim, se explican en Mauss por la supervivencia del pasado en el presente, organizando eficientemente toda vida social. Fenómenos, hechos y prestaciones totales funcionan contemporáneamente, según Mauss, como conjuntos arcaicos de potencialidades. En ellos reside la agregación real de todas las posibilidades, de las especializaciones orgánicas y analíticas societarias, pero también y sobre todo, de las potencialidades de cambio social.

*Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas* es el subtítulo del *Ensayo sobre el don*, en el que Mauss explica extensamente sus ideas sobre la prestación social total, los hechos sociales totales y los fenómenos sociales totales. No se trata de una búsqueda del origen del intercambio sino de una suerte de gradiente de conformaciones sociales en las que la misma noción de intercambio se hace posible según distintos contextos sociales. En tanto entendamos la categoría de relación, comunidad, o reciprocidad como lo hace Kant, proyectaremos una idea demasiado general y “dada” de esta prenocción a toda la humanidad, de una vez y para siempre, parece decirnos Mauss. Si la entendemos como una coexistencia que depende de la intuición *a priori* del espacio, en la cual por lo menos “dos substancias están siempre afectándose una a otra recíprocamente”, la categoría de reciprocidad, relación o comunidad será la misma para cualquier orden social y para toda mente humana. Pero, si las prácticas sociales han ayudado a conformar a esta y las otras categorías del entendimiento, si las distintas formas del don son anteriores, lógica e históricamente, a cualquier definición definitiva de “relación”, los estados arcaicos del don podrían echar luz sobre una cierta complejidad que no nos es dado observar en las relaciones purificadas que predicán los filósofos. Es decir, en las formas más elementales de comunidad (en el sentido ontológico del término,

<sup>25</sup> Bruno Karsenti, *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*, 2008, p. 110.

como unidad entre personas y cosas), o mejor dicho, en los hechos sociales totales, se podrían encontrar las más diversas razones y formas sociales para intercambiar. En otros términos, la categoría de relación, reciprocidad o comunidad no son datos de la mente humana, sino que deben haber sido producidas, tal como también sucede hoy, laboriosa y socialmente, a través de intercambios concretos en los que se conformaron diversos modos de comunidad. Así, los fenómenos sociales arcaicos o “totales” expresarían más cabalmente formas de comunidad más complejas y menos puras. Y sobre éstas es que hoy se construyen otras formas, y los más específicos y parciales intercambios mercantiles contemporáneos.

No se trata aquí de presuponer relaciones sociales entre entes especializados que hoy denominamos personas. Podríamos traducir a un lenguaje más arcaico el término *personas* como cosas-con-personalidad. Para entender un poco más a Mauss debemos tratar con relaciones sociales en las que personas-cosas o cosas-personas se expresan mutua y recíprocamente. Se trata entonces de remontar dos procesos de purificación, o mejor dicho, de olvidar algunas de las analíticas del puritanismo. Uno llevado a cabo primero por la filosofía crítica de Immanuel Kant; otro, por la purificación de la categoría de relación social, por la filosofía social crítica de Karl Marx. Para decirlo brevemente, sus dos productos críticos, el fetichismo de la mercancía de este último, y la contigüidad entre puros objetos, categoría de relación kantiana, son jaqueados por Marcel Mauss cuando, en varios de sus artículos describe las sucesivas morfologías sociológicas en las que tienen lugar los procesos sociales de intercambio. O, para decirlo en términos negativos, ninguna de estas dos críticas, la kantiana y la marxista, pueden explicar la conjunción de fenómenos como los dones y los intercambios propios del mercado moderno. Sus ascéticas, tanto la del uno como la del otro, por no hablar de la de un agonista crítico como Hegel, se sostienen a través de una denuncia permanentemente: la existencia de gente comprometida en algún engaño. Ambos, con mayor o menor virulencia, sugieren la necesidad de limitar y abandonar relaciones proyectadas en cosas. Esos filósofos críticos imaginan siempre una empresa moral de emancipación humana del mundo material. A favor de relaciones humanas, demasiado humanas en los dos casos, la toma de conciencia que personifica, desaliena y decosifica necesita primero producir un residuo mudo, disimulación o referente nouménico, esto es, un puro signo vacío.

Por el contrario, Mauss reconoce siempre una moral en economías positivas, en regímenes concretos de intercambio y reencuentra en las cosas y en las economías una dimensión moral. Pero también encuentra que dichos elementos, entre otros los morales y los económicos, no son analíticamente discernibles; es decir, que tanto la moral como la economía cohabitan en todo intercambio remitiendo siempre a fenómenos totales cuyos aspectos se continúan unos en otros. Por eso en su obra, la evolución morfológica del intercambio es la que ofrece alguna clave para estudiar los fenómenos sociales que el mismo intercambio presenta. Dicha evolución podría esquematizarse en tres grandes momentos:

- a. El de los hechos, fenómenos y prestaciones sociales totales.
- b. El del *potlatch* o intercambio agonístico.
- c. El del mercado.

Sin embargo, cabe aclararlo, cualquier intercambio concreto presenta necesariamente elementos de los tres periodos, que Mauss ha abstraído sólo para una mejor comprensión morfológica de las sociedades. Ni el *Ensayo sobre el don* ni la obra de Mauss relacionada con éste tratan de fases sucesivas, de una evolución clara y distinta de instituciones, sino más bien de una “arqueología” que busca describir, a través de ejemplos empíricos, de lo “arcaico” una de las “rocas humanas sobre las que se construyen nuestras sociedades”.<sup>26</sup> Si bien no concibe sociedad sin mercado,<sup>27</sup> éste no es presentado por Mauss como un simple modelo de la economía política clásica. Los diversos mercados que Mauss refiere poseen en sí mismos múltiples formaciones y formas de intercambios. En otras palabras, el *potlatch* (o intercambio agonístico) y la prestación social total son para Mauss formas elementales del mercado que no se superan totalmente en la modernidad, sino que hasta hoy lo habitan, animándolo. Por ello, en vez de presentar una progresión evolutiva (prestación social total, *potlatch* y mercado), debemos comenzar hablando del mercado y, dentro de él, de formas de intercambio que no pueden ser simplificadas mercantilmente (*potlatch* y prestaciones sociales totales). Dicha

<sup>26</sup> Marcel Mauss, “Essai sur le don...”, *op. cit.* p. 34.

<sup>27</sup> Marcel Mauss, “Appréciation sociologique du Bolchevisme”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 31, 1924.

morfología podría esquematizarse en tres grandes momentos analíticos:

- a.3 El del mercado.
- a.2 El del *potlatch* o intercambio agonístico.
- a.1 El de los hechos, fenómenos y prestaciones sociales totales.

### *a.3 Economía de guerra y guerra a la economía*

En el texto *Apreciación sociológica del bolcheviquismo*, publicado en 1924, Mauss también discute sobre la aplicabilidad de la economía y del principio de reciprocidad a la Rusia revolucionaria. Su análisis se centra en el periodo que va desde 1917 a 1921, y en los cambios que se entrevén en los primeros años del periodo subsiguiente, el de la Nueva Política Económica (NPE), que va de 1922 a 1929.

El primer periodo de economía militar, conocida con el nombre de *comunismo de guerra*, incluía entre otras las siguientes medidas:

- a. Nacionalización y gerenciamiento centralizado de toda industria.
- b. Monopolio estatal del comercio exterior.
- c. Estricta disciplina de los trabajadores (los huelguistas debían ser fusilados).
- d. Trabajos obligatorios para las clases no trabajadoras.
- e. Confiscación de los excedentes agrícolas para distribuir entre el resto de la población.
- f. Supresión de la moneda y el comercio interior.
- g. Racionamiento de todas las mercancías y distribución centralizada de las mismas.
- h. Ilegalidad de las empresas privadas.

La NPE representa un cambio de dirección. En un sentido implica la superación de la economía de guerra impuesta por la misma dinámica revolucionaria, pero en otro, “un paso hacia atrás” en el camino hacia el socialismo. Definida por el mismo Lenin como “capitalismo de Estado” y “retirada estratégica del socialismo”, la NPE significa una corrección radical de las reformas revolucionarias implementadas desde 1917 hasta 1921. Entre otras medidas de “libre mercado” con la NPE se terminó con la requisitoria forzada de granos

(introduciendo el intercambio en forma de impuesto, primero en especie y luego en dinero, a los productores rurales); la total nacionalización de la industria (permitiendo la propiedad privada de pequeñas empresas y la mixta de medianas y grandes en donde invierten mayoritariamente capitales estadounidenses); la obsesiva planificación económica (al legalizar, entre otras cosas, que los campesinos conservaran y vendieran parte de sus excedentes en mercados desregulados); la retribución equitativa del trabajo (reintroduciéndose las escala salariales), etcétera.

En el informe al X Congreso del Partido Comunista, en marzo de 1921, Lenin admitió:

Los hechos están ahí. Rusia está amenazada por la hambruna. Todo el sistema del comunismo de guerra chocó contra los intereses de los campesinos [...] Hemos avanzado demasiado en la nacionalización del comercio y de la industria, en el bloqueo de los intercambios locales. ¿Es posible restaurar en cierta medida la libertad del comercio? Sí, es posible. Es una cuestión de medida. Podemos volver un poco sobre nuestros pasos sin destruir por ello la dictadura del proletariado.<sup>28</sup>

Los resultados fueron casi inmediatos. Según algunos autores, después de la hambruna del 1921-1922 la producción creció un 40%. También el apoyo hacia los bolcheviques. Al mismo tiempo que mermó el comercio ilegal y se monetizó la economía, apareció una nueva clase social formada principalmente por nuevos ricos, hombres de negocios, que puso en alerta a los bolcheviques, quienes la consideraban una amenaza. En 1928 es Stalin quien dio por terminada la NPE y volvió a un esquema de economía fuertemente centralizada.

En su artículo, Marcel Mauss retoma algunos de estos términos: *avances, retrocesos, hechos, medidas*, etcétera. Teniendo en cuenta que él no concibe sociedad sin mercado, en ese artículo sugiere que otros sistemas con sus “evidentes regresiones hacia el individualismo, o más hacia atrás todavía, hacia el comunismo” pueden resultar “de los errores cometidos” por los bolcheviques y “del triunfo de formas arcaicas de economía” en Rusia. Pero más allá de conservar cierto historicismo gradual que todo “progresismo” implica y de reaccionar negativamente contra el historicismo espasmódico de los leninistas,

<sup>28</sup> Vladimir I. Lenin, *Collected Works*, vol. 44, 1987, p. 159.

su “método” aporta una afirmación positiva: Mauss intenta una “apreciación” de la fase bolchevique de la Revolución rusa. Esta apreciación debe responder a las preguntas siguientes: “¿En qué medida la experiencia bolchevique, como los mismos comunistas la llaman, hace avanzar a la sociedad rusa hacia nuevas formas de vida social? ¿En qué medida sus resultados autorizan a pensar que es en dirección de ese tipo de formas que nuestras naciones de occidente se van a dirigir?”. Es decir, qué aporta la experiencia bolchevique de “nuevo e indispensable”.<sup>29</sup>

En otros términos, y dejando de lado ambos historicismos, Mauss produce una comparación denominada “apreciación”, buscando hacer y “medir” una “diferencia”. La elección de ese término para el análisis de lo que estaba pasando en esos años en la Rusia revolucionaria sienta la posición del analista. A la institución desmercantilizadora del Ejército Rojo, Mauss le opone la temporalidad y la racionalidad de las prácticas de la vida cotidiana: la del mercado, la del intercambio comercial, las compra-ventas ordinarias, y todas aquellas prácticas de reproducción de la vida que la guerra y el comunismo han vuelto una ilusión de normalidad. Mauss concluye:

[e]s necesario constatar que este desesperar se debió a que, no solamente los socialistas doctrinarios, los comunistas o economistas distinguidos como Thornstein Veblen y los soviets, no hayan podido “evadirse del sistema de precios”. No es seguro que alguna sociedad conocida esté equipada para elevarse hacia otras esferas. Momentáneamente, y según lo que podemos prever, *es necesario que el socialismo —el comunismo— busque su camino en la organización y no en la supresión del mercado.*<sup>30</sup>

Mauss habla de apreciación y no de evaluación. No intenta comparar valores, término que implicaría otro sistema de desmercantilización, esta vez metafísico, estético, moral o económico. Mauss habla de precio, de un concepto mucho más ordinario, interesante, commensurable y “de sentido común”. Y lo hace, me parece, refiriéndose sobre todo al precio efectivo, no al precio probable, sino al precio que ya ha sido pagado. Ese precio implica un hecho social. Refiere más que nada a un tipo de justicia práctica e imperfecta,

<sup>29</sup> Marcel Mauss, “Appréciation sociologique du Bolchevisme”, *op. cit.*, pp. 103-132, traducción propia.

<sup>30</sup> *Idem.*

por supuesto. Pero en tanto que cuantificación de un poder (de compra) es un hecho público. Y es en ese sentido que Mauss nos anima, sobre todo hoy, a volver a apreciar el acontecimiento bolchevique de la Revolución rusa, no sólo a la luz de nuevas evidencias, sino hoy, cuando mucho de la apreciación maussiana de ese acontecimiento —en su momento revolucionaria— se ha vuelto de sentido común.

## Complejo-mercado

Al leer la obra de Mauss desde sus “otros textos”, teniendo como objetivo la mejor comprensión del *Ensayo sobre el don*, su obra más famosa, se produce un efecto no deseado. Los planos —por decirlo así, a través de una metáfora óptica—, se complementan y crean una profundidad de campo que tal vez su autor no imaginó. Sus escritos se ordenan en un espacio teórico que les fue ajeno. La multiplicidad de los objetos, de los detalles, de los casos etnográficos, de “hechos” —como le gustaba decir a Mauss— ahora puede ser sometida a la evaluación del teórico. Sin embargo, la nueva perspectiva aborrece tanto detalle y fuerza los hechos para que se acomoden a una serie de ideas. Estas ideas, lamentablemente, no surgen del *complexus* de obligaciones entre clanes polinesios (1925) o de otro conjunto completo y concreto de obligaciones y expectativas que las etnografías multiplican. Si bien Mauss adivina la posibilidad de enunciar leyes generales, o de mencionar un imperativo moral trascendente a los intercambios particulares que funcionaría como una de las “rocas fundantes de la humanidad”, su método y protocolo de “comparación precisa” impugna *a priori* toda aplicación de conceptos y, sobre todo, la de su categoría de hecho social total a otros casos.

Cuando Mauss dice que “el acto [...] no se prescribe [...] se realiza y es de la práctica que se desprende (*dégage*) la regla”, no solamente está indicando la principal vía inductiva por la que se llega a construir teoría. Más importante aún es la enseñanza, en ese texto contra los bolcheviques que publicamos aquí, de que sólo la práctica social es la promotora de cualquier tipo de regla. La ley, en tanto y en cuanto sanciona, es mucho menos rica, fecunda e interesante que las prácticas sociales que le dan nacimiento. A su vez, son las prácticas las que se asientan sobre regularidades arcaicas. Estos fundamentos de cualquier tipo de socialidad que sólo pueden entrecruzarse



como “hechos sociales totales”, es decir, aglutinantes del pasado más remoto y del futuro más deseado o temido, sustentan prácticas que, a su vez, producen esquemas de sanción. En ese artículo, que a la vez se piensa como la conclusión de un libro sobre la experiencia bolchevique, Mauss critica ferozmente al idealismo legalista de estos revolucionarios al intentar hacer tabula rasa de antiquísimas prácticas ritualizadas, que entre otras cosas hacen funcionar a los mercados (comprar y vender, usar monedas, convertir cosas a precios, etcétera), y sostiene:

Una vez más, hay que repetir, la ley no crea, sanciona. El decreto puede prescribir las formas de acción pero no puede suscitarla, ni tampoco ayudar a suscitar sus motivos. El Estado y la ley constriñen y limitan más que incitan. De cualquier manera, la ley puede expresar, sancionar y hacer respetar. Ella puede mejorar la práctica social. Pero no la crea más que raramente, en política pura, sólo para determinar quién será el soberano [...] y aún hay excepciones. De hecho, la mayoría de los preceptos de derecho público y administrativo consisten en defender o a lo sumo en designar al agente de ejecución, o la forma que tomará la resolución de determinado asunto. Pero no en la orden firme de la necesidad de una acción. Esto lo hacen los individuos, en tanto ministros, comisarios, funcionarios o soldados, que no son más que servidores públicos o guardianes de la ley. El acto, económico o moral o de otro tipo, no se prescribe, o sólo de manera deficiente. Se hace y es de la práctica que se desprende la regla. Por eso son estériles las más bellas leyes que no han sido desarrolladas a partir de la acción. Porque la ley no está activa más que cuando detrás de ella existe una moral que sanciona y una mentalidad que traduce; es cuando una sociedad bien viva viene a expresar a su ritmo las esperanzas, las expectativas, la fuerza, la sabiduría moral, el saber-hacer práctico y técnico que posee.<sup>31</sup>

La teoría social, cualquiera sea, o pongamos por ejemplo el fetichismo de la mercancía, al igual que la ley, debe desprenderse para Mauss de hechos y acciones sociales, pero difícilmente pueda el mundo adaptarse a ella. Teniendo en cuenta que estos últimos, los hechos, en su propia empiria, son muchísimo más ricos, complejos, fecundos y totales que las mismas leyes y teorías, sólo pueden ser analizados en tanto que constituyen prácticas o usos regulares. La

<sup>31</sup> Marcel Mauss, “Appréciation sociologique du Bolchevisme”, *op. cit.*, traducción propia.

pobreza de la teoría, al igual que la de la ley, es la de no poder crear y producir prácticas sociales estables. Debe consolarse con sancionar lo que hay como más o menos normal y explicar lo existente. Sin embargo, concebir tales límites formales a la teoría y a la ley no las hace inservibles.

La teoría social que Mauss produce busca explicaciones para las lagunas del derecho y la moral contemporáneos. Es decir, intenta reconstituir hipotéticamente una historia de prácticas sociales en la que la oposición entre dos economías aparentemente contradictorias, una de mercado y otra de dones, estaban articuladas. Según su explicación, esta dicotomía surge después de una larga revolución de “formas” que ciertas prácticas sociales cristalizaron.

Estas hipótesis concernientes a un muy antiguo derecho romano son además de orden prehistórico. El derecho y la moral y la economía de los latinos han debido tener estas formas [arcaicas], pero ellas fueran olvidadas cuando sus instituciones entraron en la historia. Por eso son justamente los romanos y los griegos, que, quizás siguiendo a los semitas del norte y del oeste, han inventado la distinción entre derechos personales y derechos reales, separado la compraventa del don y del intercambio, aislado la obligación moral y el contrato, y sobre todo conocido la diferencia que hay entre ritos, derechos e interés. Son ellos los que por medio de una gran y verdadera revolución han sobrepasado toda esta moralidad vieja y esta economía de don demasiado azarosa, demasiado dispendiosa y demasiado suntuaria, obstaculizada por consideraciones de personas, incompatible con un desarrollo del mercado, del comercio y de la producción, y en el fondo, en la época, antieconómica.<sup>32</sup>

Después de esta prehistoria de los intercambios, representada hasta en la muy antigua Ley romana, se da la distinción entre derecho real y derecho personal. Al mismo tiempo, se diferencia entre compra-venta y donación. Esa revolución, sin embargo, es perfectamente rastreable, ya que ha dejado marcas entre los pueblos y fenómenos antiguos y arcaicos. Sin embargo, lo que Mauss ha abstraído como historia y prehistoria, en realidad no puede separarse totalmente de nuestro presente: siempre hay algo en él de fenómenos totales y algo de su rompimiento en intercambios agonísticos.

<sup>32</sup> Marcel Mauss, “Essai sur le don...”, *op. cit.*, pp. 139-140, traducción propia.

En otras palabras, los mercados deben ser entendidos como lugares en donde también habitan formas elementales comparables al *poro-poro* y al *potlatch*. En términos de Mauss, el nacimiento de la *spondé* (ritual contractual griego) y de apropiación de la forma semítica de contrato se vuelven hechos irreversibles; sin embargo, estas mismas revoluciones contractuales no impiden que nuestros mercados aún hoy se articulen a través de economías de donación domésticas, agonísticas y excedentarias.

### a.2 El potlatch o la agonía de la prestación social total

La misma categoría *potlatch*, parece ser —como lo sostiene Sergei Kan— un invento europeo. Entre sus creadores, Kan incluye “a los antropólogos”.<sup>33</sup> Significa “dar” (*giving away*), pero no se trata de una creación arbitraria sino de una “respuesta cultural lógica al encuentro colonial”.<sup>34</sup> El término proviene de la “jerga comercial chinook”, que se basa parcialmente en el lenguaje chinook, pero que no es idéntico a él. Esta *lingua franca* se originó en el comercio de cueros y se compuso con el inglés, el francés y el chinook. Franca no por su franqueza, tampoco por francesa, toda *lingua franca*, pidgin, como el sabir o cocoliche, es un código “puente” que simplifica al menos dos lenguajes naturales. Como otros translenguajes<sup>35</sup> y *trade languages*, la jerga chinook es un código usado sistemáticamente para comerciar, para la diplomacia, el gobierno y la administración. Por lo tanto, son los fines de estas actividades los que la marcan. Tanto en el intercambio como en los lenguajes de los intercambistas siempre subsisten, disimuladas, numerosas diferencias de poder: en algunos casos uno “se hace” entender mientras el otro “hace como” que entiende; en otros, todos entienden aunque no haya mucho de qué hablar.

Cuando *potlatch* emerge como un nuevo término de esta *lingua franca* entre europeos e indígenas, generalmente denominados *kwakiult* (hoy autodenominados kwakwaka’wakw, o aquellos que

<sup>33</sup> Sergei Kan, “The Nineteenth-Century Tlingit Potlatch: A New Perspective”, en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 2, 1986, p. 208.

<sup>34</sup> Joseph Masco, “‘It is a Strict Law That Bids Us Dance’: Cosmologies, Colonialism, Death, and Ritual Authority in the Kwakwaka’wakw Potlatch, 1849 to 1922”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, núm. 1, 1995, p. 43.

<sup>35</sup> William F. Hanks, *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*, 2010.

hablan el lenguaje kwakwala), la palabra se extiende más allá del comercio. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, nativos y viajeros comerciales, después de la fundación de Fort Rupert en la isla de Vancouver, distribuyen la palabra por los actuales estados de British Columbia, Oregon, Washington y Yukon. En un contexto caracterizado por el “impacto del capitalismo” y la devastación que nuevas enfermedades traen a la zona,<sup>36</sup> son primero los indígenas quienes “incorporaron el término *potlatch* a su vocabulario”.<sup>37</sup> Luego es popularizado por Mauss, que lo saca del contexto del Pacífico estadounidense y lo traslada a otras regiones, como Melanesia y Polinesia primero, para después denominar con esta palabra todo intercambio agonístico, es decir, a todo intercambio en el que hay rasgos de lucha. El mismo Mauss se refiere a la ausencia del término *potlatch* en un texto del etnógrafo alemán Krause, denominado *Tinklit Indianer*. Según Mauss, Krause “ha visto muy bien este carácter (agonístico) de fiestas y de ritos y de contratos que él describe, sin darles el nombre de *potlatch*”.<sup>38</sup> Sucede que, como Goldman lo señalara en una discusión sobre el ceremonialismo kwakiult, “nunca hubo, al menos en los días del precontacto, eventos tales como *potlatches*”.<sup>39</sup> Sergei Kan sostiene que, “en su lugar, hubo específicas ocasiones rituales conmemorando casamientos, muertes, la construcción de una casa, investiduras de herederos”.<sup>40</sup> El hecho es que “muchas ceremonias de la costa Noroeste compartían características básicas”<sup>41</sup> de lo que posteriormente se denominará *potlatch*. Pero no habían *potlatches* independientemente de estas instituciones de regeneración.

Lo que en definitiva impresiona fuertemente al punto de vista europeo es la necesidad de gastos suntuarios para anunciar y producir cambios naturales y en los estados religiosos, civiles y sociales de las aristocracias locales. Por ejemplo, los nobles acceden a sus rangos a través de festivales dramáticos. Sin embargo, lo que queda muchas veces de lado en los análisis sociológicos de estos ceremo-

<sup>36</sup> Joseph Masco, *op. cit.*, p. 42.

<sup>37</sup> Sergei Kan, *op. cit.*, p. 208.

<sup>38</sup> Marcel Mauss “Essai sur le don...”, *op. cit.*, p. 37, nota 3.

<sup>39</sup> Irving Goldman, *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiult Religious Thought*, 1975, p. 131.

<sup>40</sup> Sergei Kan, *op. cit.*, p. 208.

<sup>41</sup> *Idem*.

niales es que los mismos están dirigidos a producir un renacimiento en las cosas y personas. A pesar de haber sido caracterizados como inversiones económicas que producen retornos con interés,<sup>42</sup> síntomas de una personalidad social megalomaniaca,<sup>43</sup> una sustitución de la guerra a través del intercambio agonístico,<sup>44</sup> o meras distribuciones de comida,<sup>45</sup> entre otras interpretaciones; todavía hoy, como dicen Masco<sup>46</sup> y Kan,<sup>47</sup> la descripción de Marcel Mauss del *potlatch* como fenómeno y prestación social total de rasgo agonístico es la mejor, lo es porque incorpora la obligación de dar a los ancestros, a los aún no nacidos y a los espíritus naturales algo para recibir una renovación en la vida cotidiana.

Lo que parece sorprender a Mauss de los *potlatches* es que, al mismo tiempo que pueden incluir o ascender a un miembro en una “casa” o familia hacia “sillas” o posiciones de mayor poder, también la ceremonia lo puede excluir o hacer descender de escalafón a los dadores. Aunque uno pueda suponer que un *potlatch* era una disputa que conllevaba la destrucción y distribución de propiedades entre dos o más candidatos a un cargo, esta interpretación presupone la existencia de una economía, como un orden de personas (seres animados) poseyendo y distribuyendo meras cosas (seres inanimados). Podemos denominar brevemente esta preconcepción de la economía como: “personas con cosas”. Sin embargo, existe otra posibilidad, otro orden en el que las cosas limiten, posean y administren —hasta cierto punto— también a las personas. Lo podemos llamar “conjunción de cosas con personas”.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> Franz Boas, “The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiult Indians”, en *Report of the U.S. National Museum for 1895, 1897*, pp. 311-338.

<sup>43</sup> Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, 1934.

<sup>44</sup> Helen Codere, *Fighting with Property: A Study of Kwakiult Potlaching and Warfare, 1792-1930*, 1950.

<sup>45</sup> Andrew P. Vayda, “A re-examination of Northwest Coast Economic Systems”, *Transactions for the New York Academy of Sciences*, serie II, vol. 23, núm. 7, 1961, pp. 618-624.

<sup>46</sup> Joseph Masco, *op. cit.*

<sup>47</sup> Sergei Kan, *op. cit.*

<sup>48</sup> La literatura sobre este y otros temas relacionados es variada y extensa. Es de notar la importancia de los autores que exploran en Melanesia “personalidad”, posesión y agencia distribuida en “cosas”. Véase, entre otros: Nancy Munn, *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim Society*, 1986; Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, 1988; Frederick H. Damon y Roy Wagner, *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*, 1989; Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, 1998.

En este sentido, el comercio que los *potlatches* instauran es también uno que los mismos europeos, inventores del nuevo dominio conceptual de esa palabra, se resisten activamente a creer. A las acusaciones de pactos demoniacos les sucede un descreimiento activo en la posibilidad de tratos entre vivos, muertos, espíritus y aún no nacidos. Las explicaciones etnográficas que dan cuenta de nativos contratando con “fuerzas” en la “naturaleza” y espíritus para hacer revivir su mundo son sucintas. Debemos, creo, esta forma de sentido común no sólo al pensamiento científico, sino también al modernismo teológico que a partir del siglo XVIII confina lo “divino” y “supernatural” a una existencia nouménica, como ocultación (superstición) de cualquier forma sensible.

Pero para varios autores, Mauss entre los primeros, esta “cuarta obligación” para con los ancestros —y aún no nacidos—, es decir, la eficacia manifiesta de mantener intercambios con estas entidades invisibles, es el verdadero motivo de los *potlatches*. Los resultados de estos intercambios se explicitan en el estado del mundo, o, mejor dicho, en las cosas, en tanto que las mismas se vuelven propicias o funestas para los seres vivos. Así, el mundo debe ser cuidadosamente administrado a través de una religiosidad política o, mejor dicho, de una compleja política ritual dirigida a lograr regulares renacimientos ónticos. Entre las particularidades de esos modos de imaginar y de ejercer el poder está la de una manifiesta imposibilidad de purificar símbolos de sustratos ónticos. Así, no existen actividades políticas puramente simbólicas o puramente naturales. Desde la perspectiva situada de actores que pueden prescindir de la hermenéutica de la sospecha modernista, la complejidad de estos ceremoniales justifica, incluso hoy, el adjetivo “total”. Estos visos de totalidad son los que Mauss intenta restablecer, a veces infructuosamente, para superar una minusvaloración del fenómeno sociológico. De manera que a veces Mauss nos tiene que explicar primero las articulaciones binarias de esas formas sociales. Por ejemplo, Mauss nos recuerda que en épocas precoloniales, la morfología social de los *kwakwaka'wakw* se articulaba en dos estaciones.

Durante el verano la gente se dispersaba en grupos que cazaban, pescaban y cosechaban o recogían frutos para preparar las grandes festividades de invierno (ellos denominaban genéricamente a esta estación la de los “secretos”). Dicho ciclo ritual de cuatro meses estaba destinado a alimentar a las fuerzas que dominaban y amenazaban al cosmos. Era seguramente a lo largo de este periodo cuando

las dicotomías nativas (que nosotros traducimos como “regeneración” o “pérdida”) se podían resolver o empeoraban. Como Stanley Walens<sup>49</sup> lo ha destacado, el universo *kwakwala* estaba poblado por criaturas siempre hambrientas, espíritus, animales, humanos, consumiéndose unos a otros permanentemente. Consanguíneos, todos estos seres vivos servían de comida a los otros. Basada en metáforas básicas, como la que identificaba vivir con matar,<sup>50</sup> las actividades tanto de invierno como de verano estaban fuertemente regladas aunque sus jerarquías diferían.<sup>51</sup>

Durante la estación de caza, pesca y cosecha, los trabajos y los días estaban regidos por jefes que heredaban patrilinealmente el poder y la autoridad. En cambio, durante las festividades de invierno era a través de las “casas” o *numayms* que se organizaba la pertenencia a las sociedades de danza y que se ejecutaban los secretos. Estas casas nobles integraban las mal llamadas “tribus” o grupos confederados y estaban compuestas, a su vez, por rangos o “sillas”. De la estabilidad misma de este sistema de sillas jerarquizado, de los actos de posesión de nombres y máscaras rituales que encarnaban a los ancestros en las danzas y de otros bienes sagrados (cobres con personalidad, mantas, esclavos, etcétera) dependía también el devenir, fasto o nefasto, de la otra estación. La temporada ritual era imprescindible para mantener en funcionamiento una economía general de cazadores y presas. En ella se regeneraba la vida. Así, la distribución agónica de poder social no era diferente sino complementaria de la distribución ecológica. La valentía y la conducta moral de los candidatos nobles se materializaba en sus puestos dentro de las sociedades de danza, al mismo tiempo que sus dones, entre ellos sus danzas y desempeños rituales, se materializaban en riquezas, salud y presas de caza. Lo mismo sucedía cuando un poderoso miembro de la casa moría.

En un texto publicado en 1892 por el reverendo Harrison sobre los haidas se encuentra una de las primeras referencias escritas al término *potlatch*. No casualmente ésta aparece en la última sección de su artículo sobre ceremonias de enterramiento y reemplazo sucesorio:

<sup>49</sup> Stanley Walens, *Feasting with Cannibals: an Essay on Kwakiult Cosmology*, 1981.

<sup>50</sup> Irving Goldman, *op. cit.*, p. 3; Stanley Walens, *op. cit.*, p. 12.

<sup>51</sup> David Graeber, *Toward and Anthropological theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*, 2001, p. 190.

Todos los hombres, especialmente los jefes, son muy alabados en su partida de esta atmósfera mundana. Cuando alguien muere, el próximo en sucederlo (generalmente su sobrino) es presentado con mantas, platos, abalorios, rifles, canoas, imágenes, cerámicas, perros, hachas y muebles. No son para su propio beneficio sino para beneficio del difunto, y de aquellos que participan de la ceremonia de enterramiento. De hecho, nada parece ser demasiado valioso para el funeral... Durante los entretenimientos de fumar, los jefes y amigos del muerto, de acuerdo con su rango, comenzarán a exaltar las virtudes del fallecido y tratarán de consolar a sus parientes refiriendo a su disposición hacia los pobres, su amor por sus amigos y su bondad hacia su esposa e hijos; y también serán muy cuidadosos al referir a su liberalidad, cuando hacía una distribución gratis de sus bienes, es decir, un *potlatch*.<sup>52</sup>

Si bien las mantas y los perros parecen haber tomado ya el lugar de los cueros y de los esclavos, en una sustitución más ajustada al nuevo orden de reproducción cosmogónica del capitalismo haida de fin del siglo XIX, la "liberalidad" del muerto es todavía ensalzada con entusiasmo. Las pieles de los animales, máscaras que los ancestros se quitan para volverse humanos, se reemplazan por frazadas industriales. Estas y otras mercancías son reapropiadas por una lógica ritual que persiste, adaptándose a nuevas instituciones. Pero el fondo ritual sigue la misma lógica y objetivo: el de producir una regeneración responsable de la vida (humana y no humana; en las cosas y en las personas). Lo cierto es que el mayor *potlatch* registrado antes de 1849 implicó 320 cueros, cuatro esclavos y cuatro canoas. Después de la ocupación europea en 1869, en un solo *potlatch* se entregaron 9 000 mantas manufacturadas.<sup>53</sup> La inflación en la cantidad de los dones, y la correspondiente devaluación en su calidad, nos hablan del *potlatch* no como institución para evitar la guerra sino para conjurar al mercado.<sup>54</sup> Esta explicación se debe, tal vez, a que desde el siglo XVIII son los mercados las instituciones que más nos interesa interpretar.

<sup>52</sup> Charles Harrison, "Family Life of the Haidas", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1892, pp. 475-476, traducción propia.

<sup>53</sup> Franz Boas, "Ethnology of the Kwakiult", en *Bureau of American Ethnology Thirty-fifth Annual Report*, 1921, pp. 1027 y 883, respectivamente.

<sup>54</sup> Joseph Masco, *op. cit.*



### a.1 Hechos, fenómenos y prestaciones sociales totales

Los hechos, fenómenos y prestaciones sociales totales son las categorías menos descritas y más importantes de la obra de Marcel Mauss. Desde un punto de vista histórico, arqueológico o genealógico, es comprensible que así sea. Solamente a partir de una analítica extensa, articulada y especializada de ciertos procesos, que hacen posible la analítica en sí, se puede remontar certeramente. Estas totalidades, al presuponer un trabajo de codificación de casos etnográficos, dan lugar a una heurística y a una temporalidad paradójica. El mismo hecho social total que se quiere explicar presenta indicios de dos tiempos diferentes pero contiguos: primero, el de un descubrimiento extemporáneo y anacrónico de precursores, y segundo, el reconocimiento de sus efectos o continuidades en el analista y en su sociedad. Brevemente, el problema que éste tiene es encontrar lo que busca en todas y ninguna parte. Al igual que con el *genos* o “clase” familiar,<sup>55</sup> lo que hace único al hecho social total está en todos y en ninguno de los individuos o elementos que conformarían un grupo. Así, el hecho social total existe, más que como acción consumada, como complejo indiscernible de expectativas y obligaciones. Los hechos, fenómenos y prestaciones sociales totales prometen una coherencia al conjunto social que nunca se realiza. O, como decía el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*,<sup>56</sup> es necesario hablar de un “aire de familia” (*Familienähnlichkeit* o *family likeness*) cuando no es correcto referir a una o un conjunto determinado de características en común para definir y limitar un conjunto en un concepto, categoría o clase. Ante las preguntas: ¿qué es lo que agrupa?, ¿qué lo que forma una comunidad?, ¿qué une, produce, aglutina a un conjunto de aspectos en un fenómeno social total?, o, ¿qué es una relación?, uno puede señalar “un aire de familia”, que explicaría la reunión de pluralidades (*e pluribus unum*). Pero la respuesta que Mauss da en el *Ensayo* indica una falta.

Para comprender completamente la institución de la prestación total y del *potlatch*, falta buscar la explicación de los otros dos momentos que son complementarios de éste; porque la prestación total no sólo conlleva la obligación de devolver los regalos recibidos; sino que supone

<sup>55</sup> Émile Durkheim y Marcel Mauss, *op. cit.*

<sup>56</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 1988.

otras dos, más o tan importantes como ésta: la obligación de hacerlos, por un lado, la obligación de recibirlos, por el otro. La teoría completa de estas tres obligaciones, de estos tres temas de un mismo *complexus*, brindaría la explicación fundamental satisfactoria de esta fórmula del contrato entre clanes polinesios. Por el momento no podemos más que indicar la manera de tratar el tema.<sup>57</sup>

Si bien está claro que a la fecha del *Ensayo*, Mauss no tiene una teoría de la prestación total, ya le parece imprescindible avanzar sobre la obligación de dar y la obligación de recibir para entender los fenómenos que tales prestaciones totales provocan. En varias oportunidades ha explicado fenómenos y prestaciones sociales totales mediante referencias al matrimonio de su época y a las fiestas de familia que se dan en su región natal, Lorraine. Estos ejemplos son mucho más pedagógicos que el concepto maorí de *hau*, porque señalan hechos sociales totales en el presente. Así, Mauss se implica y refiere al matrimonio de principios del siglo XX y a algunas de las relaciones de parentesco devenidas de éste, en términos de fenómenos, hechos y prestaciones totales, primero porque quiere hacerse entender. Pero no es sólo por razones pedagógicas que lo utiliza. Más allá de analogías, sospechas de parecidos, semejanzas o coincidencias (en Wittgensten: *ähnlichkeit, likeness, resemblance*), Mauss busca en Polinesia y en Melanesia prestaciones totales que carezcan de rasgos agonísticos, es decir, que la competencia entre las partes no les sea determinante.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Marcel Mauss, "Essai sur le don...", *op. cit.*, p. 50, traducción propia.

<sup>58</sup> Dejo la discusión sobre el *hau*, su concepto y efecto, para otro momento, pues merece un escrito mucho más extenso que el presente. Se trata del ejemplo clásico de un "viento", en este caso, entre un bosque productor, mediadores rituales y cazadores fecundadores, o del "viento" o devolución que un don produce a través de otro don. Desde que Mauss lo cita en su *Ensayo sobre el don*, es la referencia más frecuente de prestación social total. Ni siquiera es posible señalar aquí todo el debate que el término ha suscitado sin mencionar una larga lista. En ella es imposible olvidar la crítica de Raymond Firth a Mauss (Raymond Firth, *Economics of the New Zealand Maori*, 1959, pp. 418-421) sobre el poder y la agencia del *hau* de las cosas recibidas y que no son devueltas a las personas. Tanto Lévi-Strauss ("Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", en *Marcel Mauss. Sociologie et Anthropologie*, 1950), como Sahlins (*Stone Age Economics*, 1972) y Firth (*op. cit.*) buscan una corrección terminológica que se debe más a la segregación modernista de objetos de sujetos (cosas de personas). La misma no se compadece con la historia de las categorías *persona* (principalmente Mauss, 1938) y *cosa* (principalmente Marcel Mauss, "Conceptions qui ont précédé la notion de matière", en *Centre International de Synthèse, Onzième Semaine Internationale de Synthèse* [1939]: *Qu'est-ce que la matière*, 1945, pp. 11-24), que Marcel ha realizado en toda su obra. Debemos esperar hasta Alain Babadzan (*Les Dépouilles des dieux: Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, 1993) y princi-

Para Mauss,<sup>59</sup> el matrimonio occidental es un ejemplo decadente de hecho social total. En el mismo se implicarían numerosas prestaciones imposibles de traducir en uno o varios contratos. A semejando en muchos aspectos a las múltiples transferencias a las que los esposos se obligan, pero que al mismo tiempo son libres de, y además desean, prestarse entre sí, y con posterioridad a sus hijos, las prestaciones totales no pueden ser expresadas mediante convenciones. A diferencia de los contratos contemporáneos, los compromisos matrimoniales no se limitan ni en el tiempo ni en su cantidad, ni a determinados servicios. El conjunto mucho más amplio de prestaciones a las que se comprometen los contrayentes nupciales, o mejor dicho, las familias de éstos, incluyen pero no se acaban en el cuidado mutuo, el amor, el sexo, la comida, la fidelidad, etcétera. Dichos servicios están comprendidos difusamente por la ley. Al haber sido prometidos solemnemente son causal de ruptura matrimonial, pero sobre todo son parte de usos y prácticas sociales que los regulan.

Al ser comprometidos ritualmente, el matrimonio es más que una obligación entre familias. Como tal, es la prognosis o la continuación de derechos y deberes no estipulados por una cantidad de tiempo incierto. “Hasta que la muerte los separe” es la frase que resuena todavía hoy en algunos países. En todos, el casamiento se presenta como un conjunto, si no ilimitado, sí indistinto de expectativas, derechos, obligaciones y compromisos intraducibles al lenguaje del contrato mercantil. Aunque en numerosos lugares la institución del matrimonio se limite hoy en día por medio de contratos prenupciales, el lenguaje de dicha institución no puede reducirse al de los acuerdos civiles sin desnaturalizarla. La prohibición de casarse y el acceso posterior a dicha institución a personas “del mismo sexo” realzan hoy en día los visos de totalidad del matrimonio, institución que promete y compromete a más que a una serie definida de derechos y obligaciones. No se trata solamente de formalismos legales. Como lo indica la invalidez de cualquier matrimonio que no se haya “consumado”, los hechos valen más que las palabras y la consumación en el matrimonio tiene tal vez mayor valor que la “tradición”, o

---

palmente hasta los comentarios de Alfred Gell (*op. cit.*, pp. 104-121) acerca del *hau* para volver a tomar en serio la agencia y el poder estético de las personalidades distribuidas en cosas o aspectos reales de personas que los hechos sociales totales se presentan. Graeber (*op. cit.*, pp. 178-188) ofrece una interpretación por demás interesante. Vuelvo a dedicarme a algo más doméstico.

<sup>59</sup> Marcel Mauss, *Oeuvres*. 3, *Cohésion sociale...*, *op. cit.*, p. 390.

la transferencia cierta del dominio de una cosa en la compra-venta mercantil. Es a ese fondo factual de intercambios al que permanentemente nos conduce Marcel Mauss, como hacia “una de las rocas humanas” sobre las que se asientan derechos, economías y estéticas.

Mauss toma prestado del matrimonio y del lenguaje familiar un conjunto de términos cuyo uso luego encuentra o proyecta en otros ámbitos. La etimología de la palabra *gage* no es la menos importante. Como sustantivo, en el francés cotidiano significa “prenda”, “empeño”, y en plural, “salarios”. *Gager*, como verbo, se usa para hablar de apostar y asalarar. Sin embargo, *engagement* indicaba en tiempos de Mauss, y también hoy en día, “empeño, contrato, promesa, obligación, compromiso y vínculo”. El uso que el catolicismo y con posterioridad el lenguaje cotidiano de la política han hecho de estos términos es también profuso.<sup>60</sup> Sus etimologías son rastreadas por Mauss, por ejemplo, en el breve artículo “Gift-gift”, para indicar el parentesco de dichas palabras con las acciones de donar, recibir y devolver, y en otros escritos, con las acciones de dar la dote matrimonial.

Los dos sentidos “regalo” y “veneno”, en los que esta palabra única ha divergido en diferentes lenguas germánicas, parecen tan alejados el uno del otro que los etimologistas han tenido dificultades para explicarse el pasaje del uno al otro y sus orígenes comunes. El destino mismo de la palabra varía según las lenguas, conservando el sentido de veneno casi exclusivamente en el alemán moderno, y conservando el sentido de regalo y de don solamente en inglés, existiendo dos palabras en holandés, una neutra y otra femenina para designar, una el veneno y la otra el regalo, la dote.<sup>61</sup>

Queda claro también que, en el artículo arriba mencionado, más allá de las lógicas lingüísticas e ideológicas, que se conservan o no en los distintos lenguajes, la ambivalencia del típico brindis germánico

<sup>60</sup> He descrito en otros trabajos con mayor detalle los usos ordinarios, políticos y rituales de los términos *promesa* y *compromiso*, así como también sus sinónimos parciales en maya yucateco. Véase Andrés Dapuez, “Promesas rituales y compromisos de libre mercado. Regímenes de futuro en un pueblo de Yucatán”, *Cuicuilco*, núm. 18, 2011, pp. 181-202; y Andrés Dapuez “Promissory Prestations: a Yucatec Village between Ritual Exchange and Development Cash Transfers”, tesis, 2013.

<sup>61</sup> Marcel Mauss, “Gift, Gift”, *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*, 1924, traducción propia.

y de todo compromiso se despeja en la práctica. Es solamente tomando (recibiendo y bebiendo) el don (*gift*) líquido de la cerveza que se resuelve la ambigüedad de algo que al mismo tiempo se presenta como don (*gift*) o prenda de amistad, pero que puede ser un veneno (*gift*). Según Mauss, estas prestaciones totales de la cerveza en el mundo germánico normalmente terminan bien, es decir, comprometiendo a las partes en un vínculo duradero de amistad y alianza que promete incrementarse:

En el mundo germánico ha florecido en alto grado el sistema social que he propuesto llamar “sistema de prestaciones totales”. En este sistema no solamente jurídico y político sino también económico y religioso, los clanes y las familias y los individuos se vinculan por medio de prestaciones y contraprestaciones perpetuas y de todo tipo, comúnmente comprometidos (*engagées*) bajo la forma de dones y servicios, religiosos u otros, gratuitos.<sup>62</sup>

A diferencia de los *potlatches*, o mejor dicho, de la interpretación de los mismos como sustituto de la guerra,<sup>63</sup> en las prestaciones totales, si bien existe competencia, sospecha, lucha y explotación, éstas normalmente no terminan prevaleciendo sobre el compromiso. Los “presentes griegos” o “regalos indios” que implican tanto un posible bien como un posible mal para su receptor pueden conjugarse como armas contra un futuro enemigo o como prendas de compromiso para con un futuro amigo y aliado. En otro texto, y con respecto a la analítica de estas prestaciones sociales totales, Mauss señala una instancia previa a la del *potlatch*, anterior lógica e históricamente, mucho más arcaica que la sustitución de la guerra mediante el intercambio.

En general no son los individuos sino las colectividades, los clanes y las grandes familias quienes se comprometen (*s'engagent*) unos con otros, a menudo en forma de alianza perpetua, y en particular, a propósito de matrimonios, de alianzas en el sentido pleno del término. Las obligaciones mutuas que estas colectividades se imponen recíprocamente, no solamente engloban a todos los individuos, y a menudo a

<sup>62</sup> *Idem*, nota removida.

<sup>63</sup> Helen Codere, *op. cit.*

las generaciones sucesivas, sino que se extienden a todas las actividades y en todo tipo de riquezas.<sup>64</sup>

En “Parentés a plaisanteries”,<sup>65</sup> Mauss señala que en ciertas formas de parentesco ha encontrado hechos sociales totales previos a los intercambios agonísticos. Al hablar de la relación fronteriza entre ambos, señala:

Además estamos sobre la frontera de hechos conocidos bajo el nombre de *potlatch*. Se dice que estos se distinguen por su carácter agonístico, por rivalidades de generosidad en combates, de fuerza, de grandeza, de desafíos en ocasión de injurias, al mismo tiempo que por hospitalidades. Pero uno ve, en estas instituciones de parentescos de etiqueta y de parentescos embromados, instituciones más primitivas, en estos intercambios de obligaciones y de bromas, muy visibles en el “poroporo” de las islas Banks, la raíz de estas rivalidades obligatorias.<sup>66</sup>

Hagamos *poroporo* y que parezca una broma, o mejor, que lo sea. Mauss nos conduce hacia una serie de hechos concretos, particulares y totales cuando identifica el *poroporo* con la “raíz” del *potlatch*, considerándolo mucho más primitivo que este último, e indicando un ejemplo de fenómeno social total del que se deducen prestaciones totales. Pero debe quedar en claro que no alcanzan todas las teorías sociales, ni toda la filosofía del mundo, para explicar estos parentescos embromados, ni al *poroporo*, como no alcanza para explicar ningún caso etnográfico. Ni siquiera es posible una descripción equilibrada, ya que disfrutar o sufrir del *poroporo*, como de cualquier matrimonio, podríamos decir, es mucho más complejo que contarlo.<sup>67</sup> Esas instituciones de parentesco de etiqueta y de parentesco embromado, de las que el *poroporo* es sólo un ejemplo, son para Mauss lógica y morfológicamente previas o “más primitivas” que cualquier *potlatch*. Pero tal vez haga falta remitir a alguna de las descripciones disponibles a la fecha de la redacción de “Parentescos embromados” para saber qué entiende Mauss por *poroporo*. Ya en 1914, William Halse Rivers describe extensamente el *poroporo* de las islas Banks, al que hace referencia Mauss. Rivers corrientemente lo traduce como

<sup>64</sup> Marcel Mauss, “Parentés à plaisanteries”, *op. cit.*

<sup>65</sup> *Idem.*

<sup>66</sup> *Idem*, traducción propia.

<sup>67</sup> Sobre el complicado matrimonio de Mauss, véase Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, 1994.

*chaff*, burlar, embromar. Cuando se refiere al *poroporo* dirigido al marido de la hermana del padre “the husband of the father sister”, en el libro *The History of Melanesian Society*, Rivers cuenta:

La característica especial de este pariente, quien es llamado *usur*, es que es objeto continuo de broma (*chaff*) por el sobrino de su esposa. La gente va a *poroporo* a este pariente constantemente, y va a usar palabras especiales para hablarle, las que son denominadas *usur-gae*. Como ejemplos voy a tomar el caso especial en el que Virsal es el *usur* de mi informante John. Si John o su hermana ven a un cerdo revolcándose, ellos dirían, “ahí está Virsal”. Si escuchan un zorro volador en la noche y se encuentran a Virsal a la mañana siguiente, ellos dirían, “te escuchamos anoche”. Si escuchan un martín pescador, ellos dirían, “tu comida es el cuerpo de Virsal”, y todo el mundo escuchando esto sabría cómo ellos están relacionados con Virsal. Si ven a Virsal yendo a la playa, ellos dirán que él va a comer *manvat* (una especie de gusano) o babosas de mar. Si la gente está hablando de Virsal y preguntan dónde está, John dirá que en Panoi (Hades) o en algún lugar sagrado que se le ocurra. Si una danza está a punto de ocurrir, y John sabe que Virsal va a estar ahí, él irá también, corriendo hasta su tío y lo amenazará con un palo; lo agarrará y sólo aflojará cuando éste le haya dado dinero, o lo que Virsal haya traído con él, sabiendo muy bien lo que iba a pasar. De acuerdo con nuestro informante, la idea de todo esto es enfatizar la importancia de la hermana del padre. Antes de que Virsal se case, John lo habrá colmado de todo tipo de oprobiosos insultos porque no pensaría que él es lo suficientemente bueno como para casarse con la hermana de su padre, y John piensa que la broma (*chaff*) y el *usur-gae* son una continuación de este modo de conducta después del casamiento, dedicado a magnificar la importancia de la hermana del padre.<sup>68</sup>

¿Es este un caso en el que el nuevo esposo se encuentra, según Mauss, frente al “deber sin límite y sin contrapartida” de trabajar, intercambiar y pertenecer a un nuevo grupo familiar? ¿De parte del suegro o la suegra, se crean “derechos sin límites e incluso sin reciprocidad?”.<sup>69</sup>

Las bromas que el casamiento implica para este novio o esposo, propinadas en este caso por el sobrino paterno de la novia o esposa,

<sup>68</sup> William H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, 1914, p. 40.

<sup>69</sup> Marcel Mauss, *Oeuvres*. 3, *Cohésion sociale...*, *op. cit.*

lo sumergen desde su compromiso en un nuevo mundo familiar que él sabe le será muy hostil al principio, pero que terminará beneficiándolo cuando el *poroporo* lo sufra el novio o esposo de su hija. Por supuesto, las asimetrías y las desigualdades típicas del siglo XIX y comienzos del siglo XX entre hombres y mujeres no pueden más que persistir en la institución matrimonial de la época que Mauss describe, o a la que hace referencia cuando presenta otro ejemplo, el de la prestación total entre *patres familias* tracios. Sin embargo, Mauss resalta que la naturaleza del vínculo no puede expresarse ni a través de simples obligaciones *inter pares* ni a través de simples dones puros entre distintos estatus de personas.

Si bien los hombres tienen indudable predominancia en los matrimonios tradicionales franceses de principios del siglo XX, y son quienes reciben las dotes y se constituyen en administradores del conjunto de los bienes de la pareja, no es posible criticar a Mauss en los mismos términos que a la teoría aliancista del parentesco de Lévi-Strauss. Entre otras razones, porque en Mauss no existe ninguna relación dialéctica entre sujetos y objetos.<sup>70</sup> La explotación y el poder están presentes en los análisis de Mauss; sin embargo, no le es imprescindible hablar en un lenguaje de personas que acrecentarían sus capacidades y atributos personales cosificando a otros. Cuando se refiere a la explotación que sufre el marido de parte de la familia de la novia, en “Parentescos embromados”, Mauss explica

<sup>70</sup> Si, parafraseando a Latour, una relación presupone que “no podemos decir nada sobre sujetos que no impliquen objetos humillantes; [y] no podemos decir nada sobre objetos que no impliquen sujetos vergonzosos” (Bruno Latour, *Reassembling the social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, 2005, p. 72), es mejor abandonarla. Es más bien al costado de esta fe modernista que dictamina de una vez y para siempre la preexistencia de objetos y sujetos, de mujeres y hombres, de cosas y de personas, de esclavos y de amos, en estado puro, ocupando posiciones dadas de una vez y para siempre, que Mauss sitúa a las sociedades y casos por él examinados. Por el contrario, al echar mano de una evolución probable, de varios tipos de devenir posible, de procesos emancipatorios permanentes, la ontología de Mauss abjura de las categorías dadas y se embarca en un estudio empírico de la historia de las relaciones. Annette Weiner (*Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*, 1992), entre otros, nos ha mostrado que los aspectos femeninos del poder en Melanesia son mucho más sutiles y efectivos que una relación polar proyectada por meras interpretaciones teóricas. Concretamente, el intercambio de mujeres que Lévi-Strauss indica como fundación universal del orden simbólico y cruce fecundo entre naturaleza y cultura, es fuertemente cuestionado por las relaciones entre hermana y hermano, y la posesión femenina de propiedad o “sacra” notada por Weiner (*op. cit.*). El mismo Lévi-Strauss recurre con posterioridad a una noción mucho más compleja de poder cuando rescata la noción de “casa” (parentesco mixto) en su libro *La vía de las máscaras 1982*. Sin embargo, termina considerando a la casa como “institución” y “fetiche” (*Anthropology and Myth; Lectures, 1951-1982, 1987, p. 155*).



el abuso y la explotación sistemática como derivados de los hechos y prestaciones sociales totales. Marcel Mauss, *armchair ethnographer* (etnógrafo de sillón, como lo denominan los trabajadores de campo ingleses y estadounidenses) o “etnógrafo de museo” (como se llama a sí mismo en 1938),<sup>71</sup> tiene muchísimo cuidado al describir o reseñar cualquier institución. Sin intentar contar lo que se percibe en este tipo de relaciones, recurre al método comparativo para explicar cómo dichas obligaciones se transforman en un sinnúmero de derechos y prerrogativas. El caso del *poroporo*, en las islas Banks, sufrido por el marido a manos de los sobrinos, le permite percibir los intercambios o prestaciones totales como signos de un compromiso total, pero cuya articulación es realmente compleja. Para Mauss, ellos involucran a varias secciones de una misma sociedad. Para nosotros, también sus comparaciones implícitas entre sociedades e instituciones, como el *nexum* de la Roma arcaica, iluminan su búsqueda de articulaciones cuasi totales.

En “La cohesión social”, después de explicar la imbricación de grupos polisegmentarios, Mauss describe a un yerno volviendo de cazar y evitando a su suegra, ya que toda presa que trae a la aldea debe presentársela como don.

Tomemos, por ejemplo, la situación de los parentescos embromados (América del Norte, bantúes, etc.) que he indicado en un pequeño trabajo. Comúnmente estos parentescos son aquellos entre cuñados y esposos legítimos cara a cara con las cuñadas y las esposas legítimas (el clan, sexo, generación y edad, en ocasiones determinan los dos grupos respectivos). Están gobernados por diferentes trucos y en particular por el principio de reencarnación que el mismo expresa en otros trucos. Además, uno puede embromar a su suegra, o (lo que es exactamente lo mismo) hay que evitarla absolutamente; si bien es cierto que al mismo tiempo que ella está prohibida para su yerno, ella puede tener derechos excesivos sobre él, como por ejemplo, en ciertas tribus (Australia del sur) cuya costumbre ha sido muy bien descrita por Howitt. Inmediatamente que un yerno reporta su caza en el campamento donde habita, todo pasa a sus parientes políticos. Ahí ustedes ven un sistema de intercambio, de comunidad condicionada por separaciones. Esta gente se enfrenta a sus parientes políticos como nosotros nos

<sup>71</sup> Sobre Mauss como etnógrafo véase John Borneman y Abdellah Hammoudi, *Being There. The Fieldwork Encounter and the Making of the Truth*, 2009, p. 10.

enfrentamos a un acreedor muy exigente. Hay comunismo porque los parientes políticos tienen derecho a esta presa y el yerno no tiene ningún derecho. Pero, al mismo tiempo, existe también una verdadera organización promovida hasta en el detalle para el individuo. Y hay reciprocidad indirecta, si el yerno tiene, a su vez, sus yernos para que le deban a él su caza. Así, todos los grupos se imbrican los unos en los otros, se organizan unos en función de otros por medio de prestaciones recíprocas, por superposiciones de generaciones, de sexos, por superposiciones de clanes y por estratificaciones de edades.<sup>72</sup>

Como lo demuestra el caso más conocido de la corrección que Mauss hace a Malinowski sobre el concepto de “don puro”, ninguna pureza tiene lugar en relaciones que Mauss describe como constituidas siempre por muchos segmentos sociales. La noción de “don puro”, su identificación con el término trobriandés *mapula*, y la posterior retractación de Malinowski, termina como una anécdota también un tanto graciosa.

Al principio, Malinowski traduce *mapula* como “retribución, equivalente” (*repayment, equivalent*) y como “término general para los regalos devueltos, retribuciones, económicas o no” (“return gift, retributions, economic as well as otherwise”). Según los trobriandeses de la isla Kiriwina, el *mapula* refiere a cosas pequeñas, tales como pescado, tabaco y arroz que el hombre da a su esposa e hijos recurrentemente.<sup>73</sup> Pero alejándose de esta evidencia que relaciona al *mapula* como una devolución de un don anterior, Malinowski escribe en 1922, en *Argonautas del Pacífico occidental*, que finalmente encontró lo que buscaba, esto es, un don puro y desinteresado. Buena parte de su proyecto se basa hasta el momento en buscar transacciones que no estuvieran constreñidas por necesidades utilitarias, “frías y calculadoras”. Finalmente, Malinowski señala que los trobriandeses “dan con el solo fin de dar” (“giving for the sake of giving”).<sup>74</sup> Pero Mauss entiende que ni los intercambios entre islas del *kula*, ni los

<sup>72</sup> Marcel Mauss, *Oeuvres. 3, Cohésion sociale... op. cit.*

<sup>73</sup> Véase Annette Weiner (*op. cit.*, pp. 24-27), así como la crítica a su trabajo, sobre todo a los conceptos de *reproducción y conservar-mientras-se-da*, en Mark S. Mosko, “Inalienable Ethnography: Keeping-While-Giving and the Trobriand Case (Critique of Annette Weiner)”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, 2000, núm. 3, p. 377.

<sup>74</sup> Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, 1961 [1922], pp. 167-175.

dones domésticos como el *mapula*, pueden definirse como dones puros.

Al mismo tiempo que señala que el *mapula* es uno de los actos más importantes que Malinowski ha notado, ya que puede considerarse la base misma de la construcción de los parentescos, Mauss le cuestiona a Malinowski pública y privadamente la existencia misma de cualquier “puro don”, algo que pueda ser dado sin esperar ningún retorno a cambio. Sin haber estado en ninguna de las islas Trobiand, Mauss le sugiere a Malinowski que el *mapula* que el esposo entrega a la esposa debe ser entendido como retribución o salario por los servicios sexuales que ésta le presta. En *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Malinowski responde a las objeciones de Mauss retirando su concepto de “puro don”. Allí afirma que no hay ni hubo dones gratuitos. Admitiendo su error, Malinowski considera que en “una perspectiva suficientemente larga, el intercambio *mapula* es siempre equilibrado”.<sup>75</sup> Este episodio, muy poco frecuente en las ciencias sociales y que implica la admisión de un error de interpretación —errores, por otra parte, muy frecuentes en la práctica de la etnografía—, terminará conformando uno de los acuerdos teóricos y epistemológicos sobre los que se desarrollarán las sociologías y las antropologías del siglo xx. La noción de “reciprocidad” como concepto y acuerdo entre partes, en principio entre Malinowski y Mauss, se transforma desde entonces en la piedra fundacional de numerosos edificios teóricos de las ciencias que estudian las relaciones sociales.

Sin embargo, la idea de un fenómeno, hecho o prestación social total vuelve cada tanto a subvertir el principio de reciprocidad establecido como acuerdo de partes entre Mauss y Malinowski. La supuesta preexistencia de, por lo menos, dos objetos que entablarían una relación es puesta en duda cuando el primero habla de hechos sociales totales. La certeza en la anterioridad lógica del todo, en la cualidad misma de totalidad, parece ser la condición de posibilidad que engendra cualquier clase de socialidad. Para decirlo de otra manera, cualquier fenómeno que se nos aparece como social nos remite siempre a una idea previa, y a veces nostálgica, de totalidad. Así, en la obra de Marcel Mauss, el hecho social total es social porque primero fue total. Cualquier tipo de fenómeno que tenga algo de social nos hace pensar en la continuidad de sus cualidades, en su

<sup>75</sup> Bronislaw Malinowski, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, 1982, p. 40.

sinequismo.<sup>76</sup> Sobre este prejuicio de continuidad, o mejor dicho de contigüidad, Mauss establece la cualidad de lo social, y, luego, a partir de esta última, de cualquier tipo de fenómeno, de hecho, de prestación o de intercambio.

## Bibliografía

- Allen, N. J., *Categories and Classifications: Maussian Reflexions on the Social*, Londres, Berghahn, 2000.
- Babadzan, Alain, *Les Dépouilles des dieux: Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 1993.
- Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1934.
- Boas, Franz, "The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiult Indians", en *Report of the U.S. National Museum for 1895, 1897*, pp. 311-338.
- , "Ethnology of the Kwakiult", en *Bureau of American Ethnology Thirty-Fifth Annual Report*, Washington D.C., Government Printing Office, 1921.
- Borneman, John y Abdellah Hammoudi, *Being There. The Fieldwork Encounter and the Making of the Truth*, Berkeley, University of California Press, 2009.
- Codere, Helen, *Fighting with Property: A Study of Kwakiult Potlaching and Warfare, 1792-1930*, Seattle, University of Washington Press (American Ethnological Society Monograph, 18), 1950.
- Damon, Frederick H. y Roy Wagner, *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1989.
- Dapuez, Andrés, "Promesas rituales y compromisos de libre mercado. Regímenes de futuro en un pueblo de Yucatán", *Cuiculco*, núm. 18, 2011, pp. 181-202.
- , "Promissory Prestations: a Yucatec Village between Ritual Exchange and Development Cash Transfers", tesis de doctorado, Baltimore, Department of Anthropology-Johns Hopkins University, 2013.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, París, Alcan, 1912.
- , y Marcel Mauss, "De quelques formes primitives de classification-contribution à l'étude des représentations collectives", *L'Année Sociologique*, núm. 6, París, Alcan, 1903.

<sup>76</sup> Concepto introducido por Pierce. Véase Charles Sanders Peirce, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vol. 2, 1998, p. 1.

- Firth, Raymond, *Economics of the New Zealand Maori*, Wellington, R. E. Owen Government Printer, 1959.
- Fournier, Marcel, *Marcel Mauss*, París, Fayard, 1994.
- , *Marcel Mauss: A Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- , “Durkheim, Mauss et Bourdieu: une filiation?”, *Marcel Mauss Vivant. La Revue du MAUSS*, núm. 36 (especial), París, La Découverte / MAUSS, 2010.
- Gell, Alfred, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon, 1998.
- Gissis, Snait, “Late Nineteenth Century Lamarckism and French Sociology”, *Perspectives on Science*, vol. 10, núm. 1, 2002, pp. 69-122.
- Goldman, Irving, *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiult Religious Thought*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1975.
- Graeber, David, *Toward and Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*, Nueva York, Palgrave, 2001.
- Hanks, William F., *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*, Berkeley, California University Press, 2010.
- Harrison, Charles, “Family Life of the Haidas”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1892.
- Hertz, Robert, “Contribution à un étude sur la représentation collective de la mort”, *Année Sociologique*, núm. 10, 1907, pp. 48-137.
- , “La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse”, *Revue Philosophique*, núm. 68, 1909, pp. 553-580.
- Hubert, Henri, “Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie”, en *l'École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses*, París, 1905, pp. 1-39.
- Kan, Sergei, “The Nineteenth-Century Tlingit Potlatch: A New Perspective”, *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 2, 1986, pp. 191-212.
- Karsenti, Bruno, *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*, Buenos Aires, Antropofagia, 2008.
- , *Reassembling the social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Latour, Bruno, *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*, Barcelona, RBA, 2012 [1999].
- Lenin, Vladimir I., *Collected Works*, vol. 44, Moscow, Progress Publishers, 1987.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropology and Myth; Lectures, 1951-1982*, Oxford, Blackwell, 1987.
- , “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, en *Marcel Mauss. Sociologie et Anthropologie*, París, Les Presses Universitaires de France, 1950.
- , *La vía de las máscaras*, México, FCE, 1982.

- Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961 [1922], pp. 167-175.
- \_\_\_\_\_, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel, 1982.
- Masco, Joseph, "It is a Strict Law That Bids Us Dance': Cosmologies, Colonialism, Death, and Ritual Authority in the Kwakwaka'wakw Potlatch, 1849 to 1922", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, núm. 1, 1995, pp. 41-75.
- \_\_\_\_\_, "Une forme ancienne de contrat chez les Thraces", *Revue des Études Grecques*, núm. 34, París, 1921, pp. 388-397.
- \_\_\_\_\_, "L'obligation à rendre les présents", *L'Anthropologie*, núm. 33, París, 1923, pp. 193-194.
- Mauss, Marcel, "Appréciation sociologique du Bolchevisme", *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 31, París, 1924, pp. 103-132.
- \_\_\_\_\_, "Gift, Gift", *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*, Strasbourg / París, Istra, 1924, pp. 243-247.
- \_\_\_\_\_, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année Sociologique*, nueva serie, 1 (1923-1924), París, 1925, pp. 30-186.
- \_\_\_\_\_, "Parentés à plaisanteries", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 1927-1928*, Melun [s. e.], 1928, pp. 3-21.
- \_\_\_\_\_, "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi', un plan de travail", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 68, [Huxley Memorial Lecture 1938.], Londres, 1938, pp. 263-281.
- \_\_\_\_\_, "Conceptions qui ont précédé la notion de matière", *Centre International de Synthèse, Onzième Semaine Internationale de Synthèse [1939]: Qu'est-ce que la matière?*, París, PUF, 1945, pp. 11-24.
- \_\_\_\_\_, "L'oeuvre de Mauss par lui-même", en *Revue Française de Sociologie*, vol. 20, 1979, pp. 209-220.
- \_\_\_\_\_, *Oeuvres. 3, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, París, Les Édit de Minuit, 1994 [1969].
- \_\_\_\_\_, y Henri Hubert, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *L'Année Sociologique*, núm. 7, París (1902-1903), 1904, pp. 1-146.
- Mosko, Mark S., "Inalienable Ethnography: Keeping-While-Giving and the Trobriand Case (Critique of Annette Weiner)", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, núm. 3, 2000, p. 377.
- Munn, Nancy, *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Peirce, Charles Sanders, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vol. 2, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
- Rivers, William H. R., *The History of Melanesian Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914.

- Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine, 1972.
- Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Vayda, Andrew P., "A re-examination of Northwest Coast Economic Systems", *Transactions for the New York Academy of Sciences*, serie II, vol. 23, núm. 7, 1961, pp. 618-624.
- Walens, Stanley, *Feasting with Cannibals: an Essay on Kwakiult Cosmology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1981.
- Weiner, Annette, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, 1988.