

MARCEL MAUSS

Ensayo sobre el don

FORMA Y FUNCIÓN DEL INTERCAMBIO
EN LAS SOCIEDADES ARCAICAS

conocimiento



Marcel Mauss

Ensayo sobre el don

Forma y función del intercambio
en las sociedades arcaicas

Estudio preliminar y edición
por Fernando Giobellina Brumana

Traducido por Julia Bucci



conocimiento

Primera edición, 2009

© Katz Editores
Charlone 216
C1427BXF-Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Essai sur le don.
Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*

© Presses Universitaires de France, 2007

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, ha recibido el apoyo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia y del Servicio de Cooperación y Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère Français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

ISBN Argentina: 978-987-1566-10-5

ISBN España: 978-84-96859-66-1

I. Ensayo francés. I. Giobellina Brumana, Fernando, prólog.

II. Título

CDD 844

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en la Argentina por Altuna Impresores S.R.L.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

7	<u>ESTUDIO PRELIMINAR</u>
	<u>El don del ensayo, por Fernando Giobellina Brumana</u>
61	<u>Nota del editor</u>
	<u>ENSAYO SOBRE EL DON</u>
67	<u>Introducción</u>
67	<u>Epígrafe</u>
70	<u>Programa</u>
73	<u>Método empleado</u>
73	<u>Prestación. Don y potlatch</u>
81	<u>I. LOS DONES INTERCAMBIADOS</u>
	<u>Y LA OBLIGACIÓN DE DEVOLVERLOS (POLINESIA)</u>
81	<u>1. Prestación total, bienes uterinos contra bienes masculinos (Samoa)</u>
86	<u>2. El espíritu de la cosa dada (Maorí)</u>
91	<u>3. Otros temas: la obligación de dar, la obligación de recibir</u>
95	<u>4. Observación. El presente hecho a los hombres y el presente hecho a los dioses</u>
	<i>Otra observación sobre la limosna</i>
107	<u>II. EXTENSIÓN DEL SISTEMA. LIBERALIDAD, HONOR, MONEDA</u>
107	<u>1. Reglas de la generosidad. Islas Andamán</u>

<u>109</u>	<u>2. Principios, razones e intensidad de los intercambios de dones (Melanesia)</u>
<u>110</u>	<u><i>Nueva Caledonia</i></u>
<u>111</u>	<u><i>Trobriand</i></u>
<u>134</u>	<u><i>Otras sociedades melanesias</i></u>
<u>138</u>	<u>3. Noroeste de América del Norte</u>
<u>138</u>	<u><i>El honor y el crédito</i></u>
<u>155</u>	<u><i>Las tres obligaciones: dar, recibir, devolver</i></u>
<u>167</u>	<u><i>La fuerza de las cosas</i></u>
<u>177</u>	<u><i>La “moneda de renombre”</i></u>
<u>185</u>	<u><i>Primera conclusión</i></u>
<u>187</u>	<u>III. SUPERVIVENCIA DE ESTOS PRINCIPIOS EN LOS DERECHOS ANTIGUOS Y EN LAS ECONOMÍAS ANTIGUAS</u>
<u>188</u>	<u>1. Derecho personal y derecho real (derecho romano muy antiguo)</u>
<u>195</u>	<u><i>Escolio</i></u>
<u>202</u>	<u><i>Otros derechos indoeuropeos</i></u>
<u>204</u>	<u>2. Derecho hindú clásico</u>
<u>204</u>	<u><i>Teoría del don</i></u>
<u>219</u>	<u>3. Derecho germánico (la prenda y el don)</u>
<u>226</u>	<u><i>Derecho celta</i></u>
<u>226</u>	<u><i>Derecho chino</i></u>
<u>229</u>	<u>IV. CONCLUSIÓN</u>
<u>229</u>	<u>1. Conclusiones de moral</u>
<u>239</u>	<u>2. Conclusiones de sociología económica y de economía política</u>
<u>250</u>	<u>3. Conclusión de sociología general y de moral</u>
<u>259</u>	<u><i>Bibliografía</i></u>

Estudio preliminar

El don del ensayo

Fernando Giobellina Brumana*

a Manolo Delgado

A más de ocho décadas de su publicación, el *Ensayo sobre el don* se presenta como la más visible de las obras, no sólo de su autor, Marcel Mauss, sino del conjunto de la Escuela encabezada por su tío Émile Durkheim. Esa primacía no la obtuvo desde un comienzo; por el contrario, la recepción primera no fue demasiado propicia: sólo unas pocas reseñas, eso sí calurosas, en *La Revue Philosophique*, en *L'Année Psychologique* y en alguna otra publicación; ninguna de gran firma. Además, aquellos cuya producción etnográfica había sido central para la composición del libro casi no se hicieron eco de su aparición. Boas y Malinowski enviaron respectivas cartas con los debidos agradecimientos, pero sólo el último hizo referencia a la publicación, una única referencia de muy escasa entidad, en nota a pie de página agregada con el libro ya en prensa (Malinowski, 1926: 41; cf. Leach, 1974 [1957]: 308). Esa poca repercusión inicial quizás en parte se debiese a que su tema –el origen del contrato, para abreviar– acababa de ser abordado por un compañero de Mauss, en la

* Fernando Giobellina Brumana es profesor de Antropología Social en la Universidad de Cádiz. Ha hecho su trabajo de campo en el Brasil, donde estudió cultos de posesión como el candomblé, la umbanda y el catimbó, y tiene varios trabajos teóricos vinculados a la escuela de *L'Année Sociologique*. Es autor de numerosos libros y artículos.

época mucho más conocido por el público, el escaso público que acompañaba estas cuestiones, Georges Davy y su libro *La foi jurée*;¹ el *Ensayo...* podía entonces parecer para la mayoría una obra menos original de lo que ahora sabemos que era.

Hubo también reacciones adversas. Hubert, amigo íntimo y colaborador de Mauss, no le ocultaba –en carta, no en texto publicado (Fournier, 1994: 524 y ss.)– las reservas que el libro le provocaba: además de reparos estilísticos (“no es fácil de leer”), (“a menudo es bastante brumoso”), insuficiencias de información y cuestiones que, se verá en su momento, son centrales en el *Ensayo...*: la noción de “prestaciones totales” y las consideraciones morales y políticas con que Mauss concluía su trabajo. Firth (1929; cf. 1974 [1957]), alumno de Malinowski, además de señalar equívocos en la utilización de datos de *Argonautas del Pacífico Occidental*, refutaba la interpretación que Mauss hacía de *hau*; aquí intervenía una cuestión que veremos más tarde, por un lado, problemas de traducción del término maorí y, por el otro, problemas del pasaje del carácter binario que don y contra-don mostraban entre los indios del noroeste de América del Norte al carácter polinómico que asume en la Melanesia.

El *Ensayo...* fue poco empleado por quienes tenían como referente a Mauss; la mayoría, etnólogos o no, echaban mano de otros trabajos suyos, aquellos que escribió sobre la magia, sobre el sacrificio, sobre las clasificaciones. Encontramos, sin embargo, que el texto fue punto de partida para trabajos de al

¹ Como en el pequeño mundo erudito donde se movían ambos pensadores todos sabían que el primero era quien había comenzado con el estudio del tema, la anticipación del segundo fue tomada por algunos como una usurpación. Un par de reseñas de miembros menores del grupo atacaron al libro de Davy, que se quejaba epistolarmente de la injusticia de las críticas (Besnard, 1985). Sin embargo, encontramos en el texto de Mauss múltiples citas de ese libro y de otros trabajos de Davy.

menos dos pensadores de gran relevancia: un helenista como Gernet² (1981 [1948]) y un lingüista como Benveniste (1966 [1948]). En obras que daban una panorámica de la producción sociológica de la época, el texto de Mauss tenía un lugar relevante; es el caso de la mención prolongada y elogiosa que hizo Célestin Bouglé (1935); es también el del capítulo de Lévi-Strauss (1947) sobre sociología francesa en una visión global de la producción sociológica mundial dirigida por Georges Gurtych.

Tal vez haya sido Georges Bataille, una figura de difícil clasificación, quien en un breve artículo de 1933 –“La notion de dépense”–, más interés mostró por el trabajo de Mauss, aunque fuese para darle una vuelta de tuerca y poner sobre la mesa no ya los datos allí expuestos y la interpretación que les daba su autor, sino un nuevo sentido. Tal sentido partía de una lectura muy parcial, si se quiere muy lejana de la visión de Mauss, pero ponía el acento sobre una cuestión clave: el gasto improductivo (lo que Bataille entendía por “dépense”). El hecho de que esta tentativa se realizase desde una metafísica naturalista y que fuese parte de una poética narcisista del mal (el texto final en el que el artículo de Bataille se incorporaría años más tarde lleva el nombre de *La parte maldita...*) es quizá la razón principal de que ese camino se cerrase sin mayores consecuencias, de que no fuese reconocido por los círculos académicos. Pero al desdeñar a Bataille se acallaba una cuestión que, como se sostendrá en esta Introducción, puede ser vista como central en el sistema de dones: el exceso, el despilfarro, el sacrificio sin sacralidad ni receptor.

En 1950, el *Ensayo...* se reimprimió como parte de una recopilación de textos de Mauss, *Sociología y antropología*; Claude

² Maestro de Vernant, Vidal-Naquet y Detienne, cuya obra está entre lo más logrado de la producción en ciencias sociales y humanas francesas de la segunda mitad del siglo xx, tal vez la herencia más exitosa de Mauss.

Lévi-Strauss, en su larga y densa introducción al volumen, colocaba este trabajo como su obra más relevante, suposición que se ha convertido en fórmula canónica. No es de extrañar que Lévi-Strauss pensase así; la base teórica sobre la que se yergue el enorme edificio de sus *Estructuras elementales del parentesco*, publicado un año antes, era la prohibición del incesto y las regulaciones de trasposos de mujeres entre unidades exogámicas, es decir, la aplicación a un campo particular del esquema del don.

Ese giro produjo una reevaluación del lugar del *Ensayo...* en la obra maussiana; ella misma se mostraba bajo una luz diferente;³ ingresaba en una modernidad estructural no sólo por mano de Lévi-Strauss, sino también por obra de los antropólogos ingleses. Ocurrió algo que quizás a Mauss no le hubiera gustado demasiado: él mismo y su obra se convirtieron en objeto de estudio; las miradas de los estudiosos se dirigían hacia él y no ya hacia la realidad social concreta en que, como él tanto había exhortado, debía centrarse la actividad científica.

Desde ese momento, escribieron sobre el *Ensayo...* los antropólogos más destacados, Sahlins, Evans-Pritchard, Polanyi, Godelier, sociólogos como Bourdieu, filósofos como Lefort y Merleau-Ponty. Y muchos, muchos más. Buena parte de todos estos abordajes proponen interpretaciones divergentes, tentativas de absorberlo en corrientes teóricas contrapuestas:

Todo ocurre como si cada crítico, víctima de una inevitable ilusión retrospectiva, encontrase en el *Ensayo sobre el don* la confirmación de su propia teoría sociológica o hasta filosófica

³ La propia selección de los seis textos (en la tercera edición se agregó un séptimo, el trabajo sobre los esquimales) tuvo ese efecto, buscado o no por los editores. En la presentación que Karady (1968: II-III) hizo mucho más tarde a las *Obras* de Mauss, planteaba la cuestión del Mauss “construido” de esta manera.

y el bosquejo de su propio método. Estructuralista para unos, funcionalista para otros, fenomenólogo para unos terceros. [...]

Todas las interpretaciones son contradictorias sólo en la medida en que aíslan o hasta privilegian un *momento* del análisis en detrimento de los otros (Dubar, 1969: 516 y 521; énfasis del autor).

El hecho de que floreciesen tantas exégesis proviene de la propia constitución del *Ensayo...*: no era, no es, un texto de lectura lineal y unívoca; las interpretaciones divergentes, a poco que cada estudioso del texto intentase una comprensión más acabada del mismo, eran ineludibles y ya forman parte de un cuerpo común al que cada lectura agrega, para bien o para mal, una nueva capa. Imposible por ficticia sería la tentativa de proponer una experiencia virgen del original.

Además, esa misma pluralidad de lecturas, esa polisemia insalvable, parece insinuar que la obra está como esperando aún una revelación de su significación plena. Significación plena que no podía haber estado en la cabeza de su autor, que a menudo no parecía consciente del alcance de sus hallazgos, ni se puede establecer hoy de un plumazo, sino que debe aún ser construida en una interlocución quizá sin límites en el tiempo: no por nada, se verá en su momento, de lo que el texto habla es de la existencia misma de la sociabilidad, de la roca que la sustenta.

Es así que estos últimos tiempos no hay año en el que no se publiquen sobre él artículos y libros en diferentes lenguas. En fin, el *Ensayo...* es mucho más leído y discutido en la actualidad que en las décadas que siguieron a su aparición; se ha convertido en una obra sobre la que una y otra vez los antropólogos vuelven.

Vuelven, volvemos, por distintas razones. Hay quien lo hace para aniquilar *in ovo* una perspectiva etnológica que escapa a

determinados esquemas; en pocas palabras, para mostrar cómo Mauss se desbocaba y creaba monstruos ideales que nada tenían que ver con la realidad empírica. Hay, por el contrario, quien lo hace —ése es el espíritu que anima esta Introducción— no tanto con el interés de los historiadores de las ideas, sino, más bien, para buscar entre sus pocas páginas elementos que orienten —o quizá lo contrario, que des-orienten, que aparten de veredas demasiado holladas— la práctica etnológica de hoy en día.

Esta recurrencia cada vez más activa es una de las muestras de que el paradigma abierto por esa generación de pensadores franceses no está agotado, que por el contrario oculta un programa desarrollado tan sólo en parte. Es decir, que en él anidan perspectivas, interrogantes e instrumentos conceptuales de los que no podemos ni debemos desprendernos, de los que todavía no hemos aprehendido toda su magnitud, de los que todavía no hemos explotado todo su alcance, cuyo olvido o negligencia harían perder el norte de la aventura antropológica.

Hubo además en la obra de esos autores algo que en esta época gris nos ha sido negado: el estado liminar de los grandes comienzos, de los grandes descubrimientos, de las revoluciones, un vigor manifiesto tanto en las iluminaciones que recortaron nuevos objetos como en las sombras producidas por ese resplandor, las esferas de misterio, los agujeros negros, los territorios conquistados pero sin explorar al margen de las grandes avenidas abiertas y transitadas por los primeros pasos. Estado liminar en el que la sociología naciente no estaba sola; esa aventura intelectual, hay que recordarlo, es coetánea de otras transformaciones culturales excepcionales, de otros momentos liminares: el surgimiento de la nueva física, del psicoanálisis, el nacimiento del cine y de la radio, el giro radical de las formas de representación en todas las artes, todo ello enmarcado por

enormes cambios sociales y políticos, los que desembocaron en la Primera Guerra y en la Revolución Rusa, los que derivaron de estos acontecimientos.

“Imposible diferenciarme de los trabajos de una escuela. Si hay personalidad, está ahogada en un impersonalismo voluntario”, decía Mauss al evaluar su trayectoria (1979 [1930]: 209). Aproximarse a su figura y al *Ensayo...*, por lo tanto, hace preciso una visión de conjunto primera, por breve que sea, de este movimiento intelectual al que se acostumbra designar con el nombre de la publicación que, iniciada en 1898, le sirvió de aglutinante y de escaparate, *L'Année Sociologique*.

1. ALLÁ A FINES DEL SIGLO XIX...

El término “sociología” había sido forjado en la primera mitad del siglo XIX por Auguste Comte dentro de su tentativa de fundar un sistema de pensamiento positivo que superase la edad metafísica de la historia de la humanidad; en la nueva etapa se desarrollaría una serie predeterminada de ciencias que incluía, como parte de una física orgánica, una “física social” o sociología. El neologismo prendió, pero sólo como una fachada vacía que podía ser ocupada por contenidos muy dispares, en general divagaciones sin rigor alguno; de tal manera, pronto se convirtió en una denominación sospechosa. La sociología adquirió mala fama.

1.1. *El mundo de las ideas*

En las dos últimas décadas del siglo XIX, Durkheim tomó sobre sus espaldas la tarea histórica de dar un contenido específico al

hallazgo verbal de Comte,⁴ de convertir en ciencia real lo que no era más que una especulación que, muy a pesar de éste, continuaba sumergida en la metafísica. Ese corte epistemológico pasó, ante todo, por dar un objeto a la ciencia que así nació: el *hecho social* que, en esto consiste la absoluta novedad, es real, es sustantivo, es irreductible. La sociología naciente se erguía así contra toda pretensión de disolver los fenómenos de la sociedad en bases naturales o en acontecimientos de psicología individual, negándoles existencia propia.

En términos operacionales, esto implicaba plantear que la sociedad sólo está hecha de sociedad; dicho de otra manera, que es en ella misma donde se debe buscar interpretación y explicación a sus fenómenos, y que para producir tal explicación los hechos sociales deben ser tomados como cosas, cosas sujetas a leyes, fórmula escandalosa que les otorgaba entidad bastante como para presentarse e imponerse a las subjetividades, a las voluntades individuales, con la misma solidez que los hechos físicos.

Fórmula escandalosa, también hay que decir, a ser usada con cierta prudencia, virtud que Durkheim no siempre exhibía; así lo muestra su tendencia a reificar la autonomía epistémica de los acontecimientos sociales; lo nominal se volvía real, como dirían los filósofos. La Sociedad se tornaba entonces una realidad de un peso ontológico que absorbía al de los actores sociales; al mismo tiempo, la subjetividad de éstos era subsumida en una Conciencia Colectiva, cuyo carácter metafísico fue criticado hasta por algunos de sus propios colaboradores.

Durkheim, de esta manera, permanecía atado a una *filosofía social* a la que, por otro lado, pretendía superar en la fundación

4 No sin alguna vacilación respecto del vocablo. Antes de decantarse por “sociología”, había empleado en sus primeros textos “ciencia social” y “estadística moral” (Lacroix, 1976: 213).

de la sociología como ciencia empírica. Esta oposición entre visión filosófica e investigación concreta, estas dos almas del Maestro, se proyectaba en sus seguidores, distinguiendo a los portadores de uno u otro ánimo. Había quienes –Gorges Davy, Célestin Bouglé–, dedicados esencialmente a la enseñanza universitaria, divulgaban lo que, hasta por la propia formulación sistemática que la enseñanza exige, cada vez más se convertía en un sistema cerrado. Había también quienes tenían como objetivo el estudio de casos concretos, la aprehensión de realidades singulares; entre éstos, junto a Robert Hertz, Maurice Halbwachs o Marcel Granet, estaba Marcel Mauss.

La gente que participó en *L'Année Sociologique* era un grupo de jóvenes con la preparación profesional más alta, la mayoría formados como filósofos; un grupo menos cohesionado y unánime de lo que más tarde se ha querido pensar,⁵ aunque, desde un comienzo, hubo una actitud de equipo: reparto de esferas de interés, redacción conjunta de estudios, reseñas mutuas, ayudas para obtener puestos académicos. Más que una homogeneidad doctrinal estricta, sin embargo, lo que los aglutinaba era la pasión por el campo científico que estaban abriendo, pasión que los llevó a mantener año tras año un ritmo de trabajo inusitado: en la primera etapa de la publicación –doce números–, Durkheim había redactado 498 reseñas de libros, Mauss 464 y Hubert 396; en el primer número de la segunda serie de la revista, en el que aparecía *El ensayo...*, Mauss publicó también alrededor de cien reseñas.

⁵ “El hecho de que [...] las reuniones del conjunto de colaboradores hayan sido rarísimas indica desde ya que la integración del grupo sin duda fue menos fuerte de lo que generalmente se imagina. [...] El equipo de colaboradores de *L'Année* no se constituye pues como un grupo de interconocimiento, las relaciones sólo eran estrechas en el interior de fracciones de ese conjunto” (Besnard, 1979: 13).

El carácter febril, maniaco, de esta labor editorial se refleja en muchas cartas del Maestro a su sobrino y discípulo regañándolo con extremada acritud por no esforzarse más aun en la tarea común;⁶ Mauss mismo –lo vemos también en su correspondencia– sentía esta carga como una especie de pesadilla venenosa. La guerra del '14 cortó este vértigo de la peor de las maneras; una docena de integrantes del grupo murió, la mayoría en el campo de batalla. El propio jefe de Escuela lo hizo antes del fin del conflicto. Mauss quedaba, a la manera de albacea grupal, a cargo de un patrimonio cuya gestión –la edición de los inéditos de Durkheim y Hertz, principalmente– le absorbería un esfuerzo y un tiempo que tuvo que sustraer a la elaboración de sus propios trabajos.

Quedaba también como una suerte de cabeza de filas⁷ de algo difuminado y que mostraba su desestructuración operacional en el hecho de que la segunda época de *L'Année Sociologique*, que recién se concretaría seis años después de la guerra, sólo tuviese un número completo (en el que aparecía *El ensayo...*), de que el segundo apareciese sin reseñas bibliográficas –aquello que había definido a la revista original– y de que no hubiera un tercero. Al mismo tiempo que la revista, tanto como publicación cuanto como grupo, zozobraba, Mauss se orientó más y más, y con bastante éxito, a los aspectos institucionales destinados no

6 Reprimendas a las que se sumaban las motivadas por la forma de vida de Mauss: ¿por qué no sentaba cabeza de una buena vez y se casaba? Mauss daría este paso a la respetabilidad mucho después de la muerte de su tío, cuando tenía más de 50 años.

7 Karady (1968: XIII) interpreta este papel de Mauss en términos de aquello que mejor lo definía y que le ha dado la dimensión que tiene para nosotros: “es en razón de las incertidumbres de su convicción doctrinal y de rechazo a teorizar su experiencia científica por lo que Mauss, a quien sin embargo todo situaba para ocupar la sucesión de Durkheim, jamás desempeñó la figura efectiva de jefe de escuela”.

ya a una sociología general, sino a la etnología: la creación del Instituto de Etnología, los cursos cuyo registro dio lugar al *Manual de etnografía*, la búsqueda de recursos financieros para la investigación, la fundación del Musée de l'Homme. Esa especialización, sin embargo, ocurrirá un cuarto de siglo después del momento inicial, del que aún hay que decir alguna cosa.

La nueva disciplina no sólo se pretendía ciencia de su sociedad, sino de todas, de cualquiera; más aun, se sumergía en las formaciones arcaicas de las que los primeros etnógrafos traían noticias para dar razón de ellas y para, analizando lo que aparecía como “formas elementales” de uno u otro fenómeno, sacar a luz los mecanismos que también estaban en la base de las formas complejas, las propias. La influencia evolucionista que había dominado el pensamiento antropológico decimonónico, queda claro, estaba todavía activa, pero Durkheim, aunque de manera contradictoria, daba las bases para romper con ese modelo: ningún rasgo de una sociedad puede comprenderse por su ubicación en un esquema evolutivo hipotético, sino por su interrelación con el todo del que forma parte, por su función en él.

Esta convivencia en el seno de *L'Année Sociologique* de las que más tarde se instituirían como dos disciplinas autónomas, la etnología y la sociología, no fue una coincidencia sin efectos, sino el resorte que permitió tal constitución: pudo haber una real sociología sólo en la medida en que la sociedad propia llegó a ser vista como *otra* —es decir, con distancia, con objetividad—; pudo haber una etnología sólo en la medida en que las sociedades otras llegaron a ser vistas como propias —es decir, con una lógica, con un sentido—. ⁸

⁸ Mauss, en una de sus primeras reseñas, llegaba a la conclusión de que en el estudio de los pueblos ajenos no podía dejarse de lado el conocimiento

Fue tras este sentido, tras los aparatos conceptuales, las *representaciones colectivas* que habían hecho el mundo pensable y practicable para los agentes sociales de las sociedades *otras*, esas “lunas muertas, o pálidas, u oscuras en el firmamento de la razón” (Mauss, 1950 [1924]: 309), que algunos de los pioneros sociológicos dirigieron sus investigaciones. Se dedicaron así a desbrozar aquellas nociones que prenunciaban la idea de “causa”, las de “tiempo” y “espacio”, la noción de “todo”, la de “sustancia”, la de “género”, la de “yo”.

La perspectiva que orientaba estos trabajos era la respuesta a un problema filosófico clásico, el origen de las categorías. La gente de *L'Année Sociologique*, involucrada en la polémica dado que casi todos sus miembros eran filósofos profesionales, pretendía superar una oposición entre las dos respuestas clásicas: por un lado, la del apriorismo, que supone que son anteriores a toda experiencia, eternas e inamovibles; por el otro, la del empirismo, que postula que provienen de la experiencia y, por lo tanto, son relativas y mutables. Las categorías, ésta era su revolucionaria propuesta, son al mismo tiempo absolutas y mutables, *constructos* sociales e históricos –por lo tanto variables– que se presentan a los miembros de cada cultura como incuestionables –por lo tanto absolutas–. La cuestión trascendía la esfera filosófica; en plena ortodoxia, este mundo de ideas, de *representaciones colectivas*, era la base misma de la sociedad, el esqueleto que permitía su existencia.

La coexistencia en una sola disciplina del estudio de las sociedades ajenas y del de la sociedad propia no duró mucho tiempo. Un par de décadas más tarde, las nuevas generaciones urgidas de respuestas a su realidad inmediata tomaban como

del propio. “Esto implica claramente –comenta Dumont (1972 [1952]: 13)– que es a través de nuestra propia cultura que podemos comprender a otra y recíprocamente.”

reaccionaria esa mediación a través de lo extraño y lejano.⁹ Por otro lado, la subordinación a la ortodoxia de Durkheim hacía correr el riesgo de que la etnología sólo fuese una cantera de la que se extrajesen materiales destinados a sustentar las grandes generalizaciones teóricas del padre fundador. La investigación etnológica exigía un espacio epistémico autónomo.

La sociología durkheimiana, por su parte, más que a la investigación, dio lugar a la formulación y a la difusión teóricas. La diferencia ya mencionada entre investigadores y divulgadores se tornó así en frontera disciplinaria. En cierta medida, esta ruptura fue fruto del éxito social de la sociología, que al ampliar su alcance académico hasta llegar a los planes de estudio de la enseñanza media, cada vez más se convertía en una doctrina rígida y conservadora, cada vez se alejaba más de sus comienzos transformadores, cada vez se apartaba más de la producción de conocimientos. En un caso, el de la sociología, se trataba de una ciencia “hecha”, en el otro, el de la etnología, de una ciencia “a hacer” (cf. Heilbron, 1985: 221).

1.2. *Los nichos institucionales*

Una ciencia, cualquiera que sea, no consiste sólo en un sistema de ideas, es también un hecho de sociedad, una realidad política y administrativa. Toda ciencia requiere de un marco institucional que la sustente —ideal y materialmente—, que la establezca y

⁹ “El durkheimianismo se había vuelto uno de los símbolos de todo lo que se rechazaba como anticuado y corrompido” (Heilbron, 1985: 231).

A comienzos de los años treinta, una canción en boga entre los alumnos de la École Normale Supérieure ridiculizaba el exotismo de los durkheimianos: “Veneremos al tótem/ al gran Manitu, que el maestro Durkheim/ predicó entre nosotros/ tallado en un poste/ a la orilla del Bramaputra/ a nadie le importa un pito/ entre los hindúes” (cit. en *ibid.*: n. 95).

legítima como productora de conocimiento, como difusora de sus principios y de sus resultados, como reproductora de los cuadros profesionales que la crean, la perfeccionan, la hacen pública; marco institucional éste que debe encontrar asidero en el Estado —y sus presupuestos, es decir, recursos materiales— al mismo tiempo que obtener reconocimiento de la sociedad civil. Durkheim fue desde un primer momento muy consciente de esto y elaboró una estrategia de conquista de espacios que, si no alcanzó todos sus objetivos, fue lo bastante eficaz como para sobrevivir a la pugna con sus detractores; más aun hasta para sobrevivir a sus detractores, que hoy no aparecen más que en una arqueología de proyectos quebrados.

Estos contrincantes se agrupaban en dos líneas. La más antigua era la de los seguidores de Frédéric Le Play, un pensador católico surgido del aparato de funcionarios públicos ligados a la industria, cuyo origen práctico lo habilitó para apegarse en sus estudios a la realidad concreta del trabajo fabril, por más que lo animase una filosofía reaccionaria: Salazar, el dictador portugués, y Pétain, el presidente de la Francia colaboracionista, se sentían en sintonía con sus ideas. Él y sus seguidores publicaban a fines del siglo XIX dos revistas, *La Réforme sociale* y *La Science sociale*.

La otra tendencia, cuya cabeza era René Worms, editó también dos revistas, la *Revue Internationale de Sociologie* y los *Annales Internationales de Sociologie*. Estas publicaciones no tenían una línea doctrinal definida y estaban abiertas a la contribución de autores muy diferentes —entre ellos, gente de la magnitud de Simmel o Westermarck—, la mayoría pertenecientes a otras disciplinas: historia, geografía, derecho, economía, antropología, filosofía. El propio Worms condensaba en sí ese eclecticismo; con una visión que sumaba el evolucionismo al organicismo —la visión de la sociedad como un ser vivo—, no tenía como propósito desarrollar una doctrina, sino fomentar la realización de estudios monográ-

ficos sobre todo tipo de tema, sin determinar prioridades en la relevancia de las distintas cuestiones sociales.

Un colaborador muy asiduo en las publicaciones de Worms fue Gabriel Tarde, el adversario más señalado de Durkheim, con gran reconocimiento académico —obtuvo lo que éste quiso pero no consiguió, una plaza en el Collège de France—, además de la magnífica acogida que sus numerosos libros recibieron del público. La sociedad es un agregado de individuos —pensaba—, construida por los lazos que éstos establecen entre ellos; es decir, se situaba en las antípodas de la perspectiva durkheimiana de una Sociedad que se impone como una realidad autónoma a sus miembros, que de alguna manera los construye.

Frente a estas alternativas, el logro de Durkheim fue

[...] realizar el verdadero milagro de acreditar en el campo intelectual francés e internacional la idea de que la ciencia social —disciplina en verdad embrionaria según los cánones de las ramas de estudio establecidas— existía plenamente, y también de que no podía haber otra sociología que la durkheimiana (Karady, 1979: 74).

Al naufragio de los competidores de Durkheim & Co. no fueron ajenas las maniobras de éstos: una suerte de conspiración de silencio que hizo que, salvo Tarde, fuesen casi siempre ignorados por las reseñas publicadas en *L'Année Sociologique*. Las estrategias institucionales de unos y otros marcaron también una gran diferencia: mientras que las demás escuelas sociológicas derrocharon esfuerzos en la creación y el mantenimiento de organizaciones (las *sociétés savantes*) de bajo nivel de profesionalización, abiertas a un público de aficionados —con, dato significativo, un alto porcentaje de aristócratas y de sacerdotes católicos— y a publicaciones eclécticas y de aire provinciano, el grupo de Durkheim

sólo participó en polémicas de alto nivel en la *Société Française de Philosophie*, la *société savante* más prestigiosa e influyente del medio, al mismo tiempo que lograba que su revista fuese el referente francés para los colegas ingleses y norteamericanos.

Estos éxitos estratégicos, el sectarismo con que se alcanzaron, tuvieron, sin embargo, un efecto negativo para el desarrollo futuro del pensamiento social, efecto nunca revertido: el de dos grandes desencuentros; por un lado, con los grandes teóricos de la sociología alemana, Weber y Simmel,¹⁰ y por otro lado, con un personaje marginal pero de gran importancia, Arnold van Gennep.

Quizás esta segunda falta de interlocución haya sido la más gravosa; imaginemos, nada cuesta, una línea que uniese el estudio de los espacios intersticiales en los ritos de paso que él inauguró con los “aspectos oscuros de la humanidad” (Mauss *dixit*) a los que Hertz se abocaba en su análisis sobre la mano izquierda, sobre la expiación de los pecados o sobre los ritos funerarios; ya veremos en el propio *Ensayo sobre el don* un tercer elemento a sumar a estos dos, el exceso, el despilfarro. Más aun, imaginemos –nada cuesta– que esa línea podría haber confluido con la labor del Collège de Sociologie, donde Leiris, Bataille y Caillois tejieron sus propios desencuentros. Pero eso es otra historia.

En su lucha por la institucionalización de la sociología, Durkheim no partió de cero; gracias al designio del joven gobierno de la IIIª República, como parte de su tentativa de reformar las viejas estructuras universitarias, obtuvo su primer logro académico. Logro humilde, en un comienzo, el de una plaza de profesor en una universidad de provincias, la de Burdeos, de una asignatura

10 Sobre las relaciones entre el sociólogo alemán y los franceses, véanse Papilloud, 2004; Sagnol, 1987; Gülich, 1990. Una carta de Durkheim a Mauss revela desde ya el escaso aprecio que sentía por Simmel: “En relación a Simmel, sabes el poco entusiasmo que me causa” (Durkheim, 1998: 59).

también marginal, la de pedagogía, cuyo dictado, sin embargo, sería dedicado casi por completo a cuestiones sociológicas. No pasó mucho tiempo, además, para que la cátedra agregase a su nombre el de “ciencias sociales”, la primera plaza que tendría esa denominación en la universidad francesa (Fournier, 2007: 289).

El reducto en el que los durkheimianos lograron entrar, desarrollarse y prevalecer fue el de las facultades de Letras; por el contrario, las de Derecho eran más bien terreno dominado por Gabriel Tarde que, con sus cursos y escritos sobre criminología, podía atraer más la atención de los abogados. Hay, en el primer caso, una paulatina disolución del rechazo radical a “mezclar estudios volcados sobre las altas civilizaciones y una disciplina volcada al conocimiento de los ‘salvajes’ que, además, debía emprender un camino empírico (la observación directa) hasta entonces poco admitido entre las prácticas eruditas” (Karady, 1982: 21). Se produjo entonces una suerte de fusión entre necesidad y virtud, una paradójica convergencia entre los intereses teóricos de los jóvenes filósofos transmutados en sociólogos y la conservadora tradición erudita de Letras. En efecto, el hecho de que aquéllos se interesasen más y más en los fenómenos religiosos, “el aspecto considerado (*por la gente de letras*) como el relativamente más noble de las civilizaciones arcaicas” (*ibid.*: n. 15), favoreció la integración.

2. LA HORA DE MARCEL MAUSS

Tardó mucho, hemos visto, el *Ensayo sobre el don* en alcanzar la importancia que hoy le reconocemos. Tardó mucho el propio Mauss en llegar a ser nuestro Mauss. Su figura, en su tiempo, quedaba oscurecida por la de algunos de sus compañeros de *L'Année Sociologique* que, como Bouglé o Davy, tenían, por sus

publicaciones y sus cargos académicos, una visibilidad mucho mayor. Mauss, a diferencia de éstos, no había publicado libro alguno; ni siquiera el que aquí nos ocupa puede ser considerado tal, ya que apareció, como una monografía, en el primer número de la segunda serie de *L'Année Sociologique*.

Encontramos un signo de lo restringido que era el reconocimiento de Mauss en el menosprecio que, cuando a comienzos de los años treinta decidió establecerse en Francia, la Fundación Rockefeller mostró por el proyecto de creación de un instituto de investigaciones sociales que éste había diseñado. En una carta de uno de los administradores se lee: “Parece perfectamente claro que [Mauss] no es el hombre con quien podamos trabajar para favorecer el desarrollo de las ciencias sociales” (cit. en Mazon, 1985: 325). Un economista que no ha dejado mayor huella, Charles Rist, competidor victorioso de Mauss por los favores de la Fundación, se permitía decir que “[Mauss] es esencialmente un político que no tiene una producción propia” (*ibid.*). No obstante, en las mismas fechas se le abrían las puertas del Collège de France, la instancia académica más acreditada del país, una de las tantas paradojas que envuelven al personaje.¹¹

El prestigio de Mauss se jugaba en círculos minoritarios. Sus cursos en la École Pratique de Hautes Études y después en el Institut de Ethnologie pocas veces contaron con más de veinte asistentes, pero en ese pequeño número renovado periódicamente se encontraban quienes iban a ser algunas de las cabezas más brillantes de la etnología francesa –Paulme, Leiris, Métraux,

¹¹ Aunque el logro era muy demorado: su candidatura había sido una y otra vez presentada durante más de veinte años. Por otro lado, si la Rockefeller rechazó su proyecto –que no difería mucho de la actual Maison des Sciences de l’Homme, la École de Hautes Études en Sciences Sociales– no dejó de financiar por su intermedio diversas investigaciones etnográficas.

Rivière, Dumont, Leenhardt, Soustelle, Tillon, Rodinson, Dieterlen...–, además de grandes figuras de otras disciplinas –Ver-
nant, Koyré, Dumézil, Caillois...– (Fournier, 1994: 602). Estos
estudiosos, sin embargo, eran marginales dentro del sistema aca-
démico, ajenos a la Sorbona y a la École Normale Supérieure;
formaban una comunidad independiente y novedosa de quienes
no veían en Mauss a un continuador de alguien como Durkheim,
para ellos marchito pasado, sino a un innovador total, hasta en la
manera tan poco convencional de dictar sus cursos.¹² Lo recuerda
una de sus máximas alumnas, Denise Paulme (2004: 132):

Mauss daba su curso yendo y viniendo de arriba abajo por la
tarima sin casi nunca mirar sus notas. Mucho más que a una
clase magistral, se tenía la sensación de asistir a una especie
de monólogo interminable, sin comienzo ni fin, en el que
además una estaba convidada a participar y en el que se pasaba
a cada instante y sin esfuerzos de los arunta de Australia a la
Biblia; Mauss hacía alusiones frecuentes a los esquimales o a
la India brahmánica. Todo eso saltando de un tema al otro,
mezclado con alusiones a recuerdos personales o a reminis-
cencias literarias. Era absolutamente apasionante.

De todas maneras,

estos jóvenes investigadores, inspirados por Mauss, apasio-
nados por sus propios trabajos y eficaces en el campo, nada
tenían de una escuela de pensamiento. El principio de su per-

¹² “Durkheim ‘había sido un profesor severo, frío, bastante rígido, un
verdadero jefe de escuela, mientras que Mauss era un hombre totalmente
diferente: era caluroso, expansivo, resplandecía’”, como afirma en una
entrevista a Heilbron (1985: 230) un asistente a los cursos de Mauss.

tenencia al grupo parece descansar sobre una cierta tecnicidad y centros de interés recibidos por Mauss [...] pero no sobre la comunión en una doctrina que pudiese darles la conciencia de su unidad por la conciencia de su particularidad. Mauss no tenía doctrina para ofrecer (Karady, 1972: 38).

La etnología en la segunda década del siglo se volvía mundana, basta ver las listas de invitados a las inauguraciones primero del Museo del Trocadero y más tarde del Musée de l'Homme: nobles, coleccionistas, gentes del mundo del arte. Posiblemente, este último elemento fue el que abrió la disciplina al aprecio social. Las vanguardias artísticas habían sido hechizadas por la plástica “primitiva”, las máscaras africanas ante todo, que les ofrecía un instrumento suplementario para apartarse de un Occidente que les resultaba cada vez más opresivo. La etnografía se convertía entonces para ellos en una disciplina que disponía para el conocimiento y el disfrute una especie de contra-mundo, y Mauss parecía tener la llave de la puerta que a él conducía.

No obstante, esa suerte de convergencia entre Mauss y actualidad era un espejismo; por más que abriese paso a un futuro –que todavía lo abra para nosotros– era un hombre anclado en un tiempo ido. Dos ejemplos: cuando Michel Leiris publicó en 1934 su *Afrique fantôme* –lo que hoy apreciamos como lo más avanzado de la producción etnográfica (o metaetnográfica) de la época–, Mauss la consideró una divagación literaria perjudicial para la continuidad de las investigaciones etnográficas (Giobellina Brumana, 2005: 114); a la joven Denise Paulme, cuando fue a pedirle orientación en su propósito de dedicarse a la etnología, su consejo fue que ante todo se pusiese a estudiar sánscrito y hebreo...¹³

¹³ La aversión mostrada a fines de los años treinta por Mauss a la aventura del Collège de Sociologie no parece signo de anacronismo, sino, por un lado, de

Pero además de estos hechos más o menos anecdóticos, ya en el plano estrictamente disciplinario, Mauss no se movió un ápice de un modelo etnológico arcaico, la división entre, por un lado, los trabajadores de campo que traían a la metrópolis la información en bruto y, por el otro, los eruditos responsables del análisis teórico que sobre ese material se debía llevar a cabo en gabinete; reproducía así la tradición intelectualista de la Facultad de Letras de dar primacía a la teoría sobre la práctica. Es curioso que en esta posición estuviese apoyado por quien se considera el padre de la etnografía francesa, Marcel Griaule. “Ya es hora –decía éste (cit. en Mercier, 1993: 48, n. 31)– de que los etnógrafos se consagren por entero a la observación pura y simple de los hechos y dejen a otros especialistas la tarea de utilizar sus documentos, manteniendo con estos últimos un estrecho vínculo.”

Sin embargo, ya se ha dicho páginas atrás, fue uno de quienes más hizo entonces por la profesionalización de la disciplina. Fue él, desde muy temprano, quien con mayor intensidad alertó sobre el hecho de que Francia no producía investigadores de campo equivalentes a los que el resto de los países europeos desplegaban hasta en las colonias francesas. Lo único de lo que el país disponía, se lamentaba, era de “una literatura colonial tan abundante cuanto efímera, cuya bibliografía es tan larga cuanto pobre su sustancia” (Mauss, 1969b [1913]: 406).

su claridad política y, por el otro, de la confusión ideológica de los sectores “antisistema” de la época que permitió a unos cuantos personajes el pasaje de la izquierda al fascismo. Vale la pena consultar la carta que Mauss dirigió a Roger Caillois (Fournier, 1990) advirtiéndole de los peligros en los que hacía caer el irracionalismo. Bourdieu (2004 [1997]: 18) hacía referencia a esta carta en un homenaje a Mauss en el Collège de France y agregaba: “Pongan ‘posmodernismo’ en lugar de ‘irracionalismo’ y verán que esta carta es de una actualidad extrema”.

El mismo año en que escribía estas palabras, elevaba al Ministerio de Educación un proyecto de creación de una Oficina de Etnología destinada a la formación de investigadores, justificándola por la utilidad que tenía para la administración colonial el conocimiento de los pueblos sobre los que ejercía su control, argumento que no era nuevo y que distintos etnólogos repetirán en diversas ocasiones. De todas maneras, la utilidad a la que se refería Mauss tenía límites explícitos; por un lado, no quería dejar la formación de los profesionales en manos del Ministerio de Colonias, y, por el otro, se negaba a que las investigaciones que se realizasen tuviesen como tema el problema de la mano de obra nativa o cualquier otra cuestión rentable para la explotación económica de las colonias. La connivencia entre etnología y administración colonial se establecía, según él, debido a que la primera necesitaba de la segunda para poder desarrollar su acción investigadora en los territorios de ultramar, y la segunda necesitaba de la primera en la medida en que la “etnografía ‘es el único medio para preparar la educación, la marcha hacia la civilización’ de los pueblos colonizados. [Mauss] quiere creer con sus contemporáneos y con sus camaradas de partido (socialista) que es posible definir una política colonial republicana capaz de cumplir con los compromisos de la misión civilizadora” (Sibeud, 2004: 110).

La propuesta de 1913 fue rechazada; sólo una década más tarde, junto a Paul Rivet y Lucien Lévy-Bruhl, obtendría el apoyo institucional para fundar el Instituto de Etnología. Esa postergación quizás haya sido muy oportuna. Según Sibeud (*ibid.*: 112), en 1913 Mauss carecía de las “claves teóricas” que le permitieran formar a los nuevos profesionales; también de suficientes conocimientos etnográficos o, mejor, de una idea clara sobre la tarea etnográfica: “el proyecto explica con mucho detalle cómo se enviaría a los ‘etnologistas’ a campo, pero no da prác-

ticamente ninguna indicación sobre lo que se suponía que deberían hacer allí”.

La labor institucional, por sí sola, no dio a Mauss el lugar que ha llegado a ocupar en la etnología; lo que le ha otorgado relevancia proviene de su trabajo teórico, o, mejor, de su heterodoxia teórica. Mauss, sin proponérselo, sin quizás advertirlo, representa una perspectiva ausente en Durkheim, una superación de ese primer “corte epistemológico”, o, quizás, un nuevo “corte epistemológico”, algo que para el pensamiento etnológico resulta de importancia vital. Se trata, ante todo, de una actitud general, el alejamiento de la filosofía social y una opción radical por el conocimiento empírico, cuestión sobre la que pronto se volverá. Pero hay aspectos más definidos, de los que quizá los más relevantes sean dos.

Por un lado, algo que Mauss parece ni siquiera haber percibido, la ampliación de las fronteras que Durkheim había establecido para su disciplina: la realidad humana que no es del reino de la biología ni del reino del aparato psíquico.¹⁴ El discípulo vulneraba estas fronteras; el cuerpo para él era un hecho de sociedad, moldeado por ella;¹⁵ los sentimientos, la propia idea de sujeto son hechos culturales, hechos de sociedad, como indicaba en sus trabajos sobre las disciplinas corporales, las lágrimas y la noción de persona.

14 “Todo individuo bebe, duerme, come, razona, y la sociedad tiene un gran interés en que estas funciones se cumplan regularmente. Si estos hechos fueran, pues, sociales, la sociología no tendría objeto propio, y su dominio se confundiría con el de la biología y con el de la psicología” (Durkheim, 1978 [1895]: 35).

15 Mary Douglas (1978 [1973]: 93) criticará esta perspectiva: “la negativa de Mauss de que exista un comportamiento natural viene a confundir la cuestión. Tergiversa la relación entre naturaleza y cultura”.

Por otro lado, mostró una profundización y determinación del carácter simbólico de la realidad social, que arroja sobre ella una nueva luz. No es ya sólo que ésta se moviese por símbolos, como estaba ya claro en Durkheim, sino que su propia constitución es simbólica, en cuanto arbitraria, en cuanto inmotivada:

[...] uno de los rasgos del hecho social es su aspecto simbólico. En la mayoría de las representaciones colectivas no se trata de una representación única de una cosa única, sino de una representación elegida arbitrariamente, o más o menos arbitrariamente, para significar otras y para dirigir prácticas (Mauss, 1950 [1924]: 294).

Ahora bien, la idea expresada por Mauss en varios lugares, aunque no haya insistido en ella, es que las sociedades tienen “estilos”, es decir, que todas sus instancias tienen un mismo grado de refracción respecto de un centro inexistente; hay una totalidad que se imprime en cada uno de sus elementos. Hoy en día nos hemos vuelto escépticos respecto de la validez de ese rasgo holístico;¹⁶ si totalidad hay en una sociedad, es un axioma del observador, una idea, un principio regulador, ya que no puede ser un dato de su experiencia, lo que no obsta para que metodológicamente sigamos manteniendo una aproximación holística.

Pero “totalidad” no se agota aquí; hay dos nociones surgidas de la pluma de Mauss que también la ponen en operación: la

16 Afirmaba Manuela Carneiro da Cunha (1998: 7), en una conferencia Robert Hertz: “Está fuera de moda, y, sin embargo, qué buena época aquella en la que podíamos, nosotros antropólogos, y Occidente en general, postular la existencia de una totalización dada *a priori*. Si todo eso está muerto y enterrado una primera vez, las dobles exequias que señalaban una renovación sin embargo no han tenido lugar, y todavía hay algunos que se debaten en un luto interminable que ya no permite hablar de antropología”.

de “hombre total”, la de “hecho social total”, ambas correlativas. La primera apunta al objeto de los estudios sociológicos, el hombre común que no opone resistencia a sus condicionamientos sociales, el hombre instintivo, el hombre estadístico, el hombre que “es afectado en todo su ser por la más mínima de sus percepciones o por el más mínimo choque mental” (Mauss, 1950 [1924]: 305-306).

La segunda noción ha hecho escribir mucho y ha sido usada a diestro y siniestro,¹⁷ como compensando la parquedad con la que Mauss se ha referido a ella. Parquedad más que significativa: la idea de hecho social total no es para hablar *de* ella, sino para hablar *desde* ella. En su contexto más inmediato, las páginas del *Ensayo...*, unas pocas líneas de su comienzo advierten de que las prestaciones totales de las que se va hablar, las maneras concretas en las que se manifiestan, forman parte de una clase de hechos sociales que integran “a la vez y de un golpe” instancias religiosas, jurídicas, parentales, económicas, estéticas e infraestructurales (morfológicas, dice Mauss). Hay, pues, un primer sentido de la fórmula, que indica que hay hechos sociales totales –es decir, privilegiados para acceder a través de ellos a una sociedad– y otros que no lo son.

Hay un sentido segundo, en apariencia contradictorio con el primero: no hay hechos sociales que no sean totales. Cada aspecto de la realidad social es múltiple, al mismo tiempo que no permite

¹⁷ Mauss es protagonista secundario de una novela, *Soñando con los masai*, de Justin Cartwright, en la que “‘hecho social total’ es usado por el autor como si fuese una suerte de instancia mística, una experiencia trascendental a la que los primitivos –y, a veces, los antropólogos– tienen la fortuna de acceder” (Giobellina Brumana, 2005: 100). La protagonista, una antropóloga francesa vinculada a Mauss que investigaba a los masai en los años treinta, “en cuanto investigadora que vivía entre los masai –imagina el autor– debió de haberse convertido en parte del hecho social total”.

reducción interpretativa alguna; los planos de la sociedad son interdependientes e interpenetrados. Ahora bien, el sentido común contra el que Mauss apelaba con la noción de hecho social total, el que regía y se regía por la separación de instancias institucionales, vitales, conceptuales, no es sólo una cuestión ideológica; es, por así decir, el espíritu capitalista, pero un espíritu muy encarnado en la realidad, que vuelve estancos los distintos momentos de la sociedad. Aunque en la sociedad contemporánea –buena parte de las conclusiones del *Ensayo...* apunta a ello– había más y más fenómenos de la acción social, económica, política que parecían contrarrestar ese aislamiento.

Y hay un tercer sentido, implícito, tal vez más relevante: la advertencia de que todas las disciplinas parciales (derecho, economía, psicología, sociología...) que los aborden son *constructos* analíticos, instrumentos de precisión siempre sospechosa, siempre en obra, siempre en movimiento. Lo real, lo concreto, prima sobre todo discurso disciplinario y, más aun, sobre toda teoría.¹⁸ La etnología debe ser descriptiva; si la teoría es necesaria, dice Mauss (1979 [1930]: 209), si se ve obligado a desarrollarla sólo es

en la medida en que, extraída de los hechos, puede ayudar a percibirlos, a registrar otros, a clasificarlos de manera diferente; en la medida en que se profundiza en vez de generalizarse, se afirma y adquiere peso material en vez de elevarse en andamiajes de hipótesis históricas o de ideas metafísicas.¹⁹

18 Ese rechazo por las teorías lo vivía Mauss, activo militante socialista, también en la política en la que defendía un socialismo sin doctrinas (Fournier, 1994: 437); éstas “sólo son ideas” (cit. en Fournier, 1997: 36). Como quería el Diablo de Goethe: “Gris es toda teoría y verde el árbol sagrado de la vida”.

19 Desconfianza aun mayor le producían las elaboraciones metacientíficas: “quienes no saben hacer ciencia, hacen su historia, discuten su método, o critican su alcance” (Mauss, 1950 [1924]: 283).

Esa determinación es lo que él llamaba su positivismo, el “a las cosas mismas” de las cuales lo que pretende es, lo dice varias veces, producir una fenomenología. Páginas después del mismo texto (*ibid.*: 212) agrega: “No creo mucho en los sistemas científicos y jamás tengo necesidad de expresar más que verdades parciales”. En las conclusiones del *Ensayo...* hay una línea que anticipan la idea que desarrollaría mucho más tarde Evans-Pritchard (1978 [1950]: 20), un parentesco entre la etnología y la historia que abandonaba la ilusión de que la disciplina produjese leyes universales de realidades universales:

Los historiadores sienten y objetan con justa razón que los sociólogos hacen demasiadas abstracciones y separan demasiado los distintos elementos de las sociedades entre sí. Hay que hacer como ellos: observar lo que está dado. Ahora bien, lo dado es Roma, es Atenas, es el francés medio, es el melanesio de tal o cual isla, y no la plegaria o el derecho en sí” (cf. cap. IV, p. 254).

Sistemático sin sistema, a Mauss –un ejemplo–, en su estudio con Beuchat sobre los esquimales (el primer esfuerzo hecho para estudiar una sociedad como un todo integrado, según Karady [1968: xxxiv]), la radical diferencia entre la vida social del invierno y la del verano no lo llevó a generar una teoría sobre sociedades con dualidad morfológica.

Mauss no iba pues tras sistemas teóricos, mucho menos tras un sistema único, sino tras microteorías cuya validez yace en el esclarecimiento de fenómenos concretos y delimitados; microteorías provenientes de la comparación controlada –tan alejada de la comparación heterogénea de los predecesores evolucionistas–; microteorías que, de hecho, no son otra cosa que la formulación de *objetos*. Pero no se trata ya de objetos evidentes

para la mirada extrañante del observador y del intérprete metropolitano; Karady (1982: 31) señala

la evolución que se observa en la obra de Mauss en cuanto al pasaje de objetos preconstituidos, objetos que formaban parte de la tradición occidental (sacrificio, magia, mito), al comienzo de su carrera, a objetos construidos mediante procedimientos comparatistas (don, potlatch, relaciones jocosas, noción de sí, técnicas del cuerpo).

Es en esta segunda fase de su carrera cuando Mauss alcanza un “concreto” de nuevo orden y, con ello, la plenitud del desarrollo de la etnología como ciencia:

este nuevo concreto no es la materia bruta obtenida directamente por el etnólogo o indirectamente y a partir de la cual se esfuerza en constituir una teoría sistemática: es la re-lectura, la re-descripción a la luz de esta teoría conquistada sobre las apariencias y los detalles anecdóticos de la descripción primitiva. [...] *El pasaje por lo abstracto es lo único que permite el estudio verdaderamente concreto de lo social* (Dubar, 1969: 521; énfasis del autor).

Ya veremos, al introducirnos en el *Ensayo...*, el modo en que Mauss construyó un objeto y, de una manera más específica, cuál es entonces su estatus epistémico y su relación con la realidad empírica.

*

Lévi-Strauss, aunque no perteneciese al grupo de alumnos de Mauss, fue quien de manera más explícita señaló el carácter revolucionario de éste frente a la figura de su tío: por un lado,

están sus repetidas críticas contra Durkheim; por el otro, la imagen que ha querido dar sobre sí mismo no tanto de continuador de Mauss, sino de su legítimo heredero, el que llevó a la etnología por fin a la tierra prometida de la científicidad, en la metáfora que mostraba al Maestro como a un desfallecido Moisés.

A pesar de los merecidos fastos que hace poco cubrieron el centenario de Lévi-Strauss, no parece ya necesario, como décadas atrás, recuperar a Mauss de la patrimonialización que sufrió a manos de aquél. No cabe duda de que la revalorización que significó en 1950 la edición de algunas de las obras fundamentales de Mauss —entre las cuales el *Ensayo...*— debió mucho al prólogo que Lévi-Strauss hizo a la compilación, pero el más de medio siglo que nos separa de esa publicación ha permitido moderar el encandilamiento de esa lectura suya: hay un Mauss independiente de las construcciones que allí se encuentran de la misma manera que hay un Mauss independiente de Durkheim. Pero más que intentar una contabilidad de deudas, infidelidades y cortes, conviene asomarse al mismo Mauss.

Tarea nada sencilla ésta de dar una visión suya, por diversas razones. Mauss es el hombre fragmentario por excelencia. Fragmentario, claro está, en el sentido opuesto al del hombre total del que se ha hablado; es decir, el del científico que logra dominar las determinaciones sociales. Pero también es fragmentario en sentidos más comunes: dividido entre su alma militante y su alma científica, con una producción dispersa en centenares y centenares de páginas, buena parte de las cuales son las tantas reseñas cuya entrega tardía una y otra vez Durkheim le reprochaba con amargura; otras, breves, telegráficas comunicaciones sobre cuestiones dispares como el dinero, el alma, las disciplinas corporales, las lágrimas. Textos inconclusos como aquel sobre la nación o su fallida tesis de doctorado —*La prière* (La plegaria)— a la que dedicó años y años de trabajo para terminar dejando inacabada, fracaso

que podemos relacionar con el que haya abandonado los objetos “preconstituidos” por los producidos por medios comparativos, la diferencia que veíamos poco antes en palabras de Karady. Textos en coautoría: con el propio Durkheim, con Fauconnet, con Hubert, con Beauchat. Éstos son los más extensos, los más acabados, los más conocidos de sus trabajos anteriores al *Ensayo...* Pero todos tienen de manera explícita un carácter parcial e inconcluso: son muestras de lo que Mauss y su eventual coautor tienen entre manos que deberán completarse, que deberán verificarse, que deberán ampliarse con nuevos estudios, con nuevos datos, con nuevas comparaciones. Nada es definitivo, nada se cierra, característica que habla tanto de la personalidad del propio Mauss como de su idea de la labor científica.

En el trabajo sobre el sacrificio –coautoría de Hubert–, aparecía ya un desarrollo de los favores dados y esperados en la relación entre protagonistas diferentes a los que operan en el *Ensayo...*: hombres y divinidades. Este texto volvía racional, brindaba un sentido, un fenómeno que, a pesar de su presencia en la historia europea, actuaba como un elemento exotizante de las culturas otras. En el estudio sobre la magia, también con Hubert, la atención se centraba sobre una categoría, germen de la idea moderna de causa, un despliegue de nociones que atraviesa sociedades muy distantes, y que entró en la literatura etnológica con su denominación maorí: mana, que es además, por así decir, un avatar de la categoría que en el *Ensayo...* tiene un valor central para esclarecer la dinámica de los dones, el *hau*, término también maorí. Otro texto relevante, sin vinculación detectable con el *Ensayo...*, es el escrito con Durkheim sobre los sistemas clasificatorios, en el que quizá prime la visión más mecanicista de éste. De todas maneras, es una magnífica tentativa de disolver la autonomía de los conceptos y de vincularlos con el mundo vivido socialmente.

Hay un texto, mucho más breve y mucho menos citado, de 1914: “Les origines de la notion de monnaie”, cuestión a la que el autor le da tanto relieve en el *Ensayo...* como para dedicarle una amplia nota (cf. cap. II, p. 115, n. 29). Vale la pena detenerse en este texto, porque tal vez sea allí donde Mauss muestra con mayor maestría expositiva su manera de pensar.²⁰

Aquí Mauss recorría un camino inverso pero complementario al de Marx. Si éste disolvía el misterio de la moneda en su carácter de equivalente universal de cualquier mercancía, y el de ésta en la fuerza de trabajo que la había producido, aquél intentaba rescatar la densidad del misterio que rodea al hecho mismo de que una sociedad –toda sociedad– acepte esa condensación en un objeto. Sobreimpuesto a una racionalidad que hace que la moneda sea lo que no es y no sea lo que es,²¹ el análisis de Mauss se centraba en el residuo, en el peso, en la inercia del mecanismo fetichizante. En otras palabras, hay una dimensión ideológica, expresiva, simbólica de la moneda que en vistas a restituírle todo su porte es preciso sacar a luz. O sea, la moneda tiene un valor propio más allá de su equivalencia cuantificable en bienes: es lo que hace que sea moneda a diferencia de todo otro bien, es lo que hace que haya moneda.

El valor de un objeto cualquiera ungido por la sociedad como equivalente universal, que se impone con un poder universalmente aceptado, no puede derivar de sus características físicas (¿en qué se diferencian desde un punto de vista físico un montón de conchas o de puntas de flechas –monedas en ciertas sociedades– de lo que se puede comprar con ellas?), ni de un uso

20 Los párrafos que siguen provienen, con algunas modificaciones, de Giobellina Brumana (2003 [1983]: 206 y ss.).

21 ¿Sorprende que Lacan (1985 [1978]: 55) haya dado una definición de símbolo muy próxima: “la presencia en la ausencia y la ausencia en la presencia”?

particular fuera de su papel de moneda, ni de la Razón. Pero esta indeterminación, este carácter arbitrario, no es más que la otra cara de su peso simbólico, allí por donde la moneda habla de la sociedad. Si en una primera instancia cualquier objeto puede ser moneda, en una segunda, la determinación es total, tanto que uno y sólo uno asumirá ese papel. Este proceso de determinación es general; no es válido entonces preguntarse por su origen. Siempre ha habido moneda y toda sociedad ha puesto siempre en juego las ideas que en ella se encierran.

Remitiendo a la pulcra concreción maussiana: en diversos pueblos (alguna isla melanesia, los algonquinos, los habitantes de Nueva Guinea, de Togo, etc.) la palabra utilizada para nombrar los objetos que cumplían la función de moneda guarda también el sentido de poder mágico o de sagrado; en otros, son los propios talismanes los que poseen función mediadora en los intercambios (“el dinero de los negros”, en palabras de informantes de Spencer y Guillen). En síntesis, en toda sociedad hay una determinación de ciertos objetos (sal, oro, ganado, metales, etc.) que son depositarios de valor religioso y al mismo tiempo son aceptados como medio de pago de cualquier otro bien. Es decir, el poder de compra de estos objetos está indisolublemente unido a su poder religioso. La moneda encierra entonces en sí la noción del poder de la sociedad, constituida ante todo en el campo de las ideas y las prácticas místicas.

La moneda trasluce también como pocos otros hechos sociales no ya una noción en particular, sino algo considerado por Mauss como de mucha mayor relevancia, que hace al centro mismo de lo social: las “expectativas”: “Estamos entre nosotros, en sociedad, para esperar entre nosotros tal o cual resultado; es ésa la forma esencial de la comunidad” (Mauss, 1974 [1934]: 117). Sólo hay sociedad si ésta puede garantizar la estabilidad de los códigos que se emplean en ella. La moneda, la idea que le subyace

de equivalentes fijos, es lugar privilegiado en el que se hacen patentes las expectativas cumplidas, o –en la manera en que la experiencia de hoy en día muestra– cómo el incumplimiento de expectativas es productor de crisis. Pero la moneda encierra, además, otra determinación clave: la numeración. Es el paso de lo cualitativo a lo cuantitativo, o, mejor dicho, es la cuantificación de lo cualitativo. Esta obtención de medida permanente y universal es la instauración de lo racional.

3. EL ENSAYO

El primer antecedente del *Ensayo...* es de 1910, una reseña (Mauss, 1969a [1910]: 31) de dos publicaciones de Swanton en la que aparece la cuestión del potlatch, un conjunto ceremonial de varios pueblos indios de la costa noroeste de América del Norte que consiste en donaciones públicas entre sujetos individuales o colectivos; en esta reseña Mauss también se refería por vez primera al “hecho social total”, empleando la curiosa expresión de “sincretismo de hechos sociales”. Este fenómeno, el potlatch, aparecía decisivo para encaminarse a un rastreo del origen del *contrato*, la condición indispensable de toda sociabilidad.

Sobre ese polo trabajó Mauss más de una década; produjo algunos breves escritos, dio algún curso, con la idea de que el fenómeno registrado entre los kwakiutl, los haida, los chinook, etc., tenía características universales, de que se replicaba en fenómenos de estructura semejante, no sólo en otras culturas arcaicas (África, Melanesia), sino también en vestigios presentes en la nuestra, como lo sugiere, por ejemplo, un escrito de Jenofontes sobre Tracia, además de ejemplos contemporáneos como los regalos navideños. Lo que faltaba para completar el pano-

rama apareció en escena en 1922 con *Los argonautas del Pacífico occidental*, libro en el que Bronislaw Malinowski volcaba una novedosa etnografía sobre los habitantes de las Trobriand, hombres que surcaban los mares uniendo un grupo de islas en un circuito incesante de regalos de collares y pulseras: el kula. Mauss llamaba una y otra vez “potlatch” a este circuito, uniendo ambos fenómenos en un objeto único.

Objeto, ya se ha visto páginas atrás, que no es material empírico directo, sino reconstituido a partir de la comparación, de la formalización, de la abstracción. Donde se dice “objeto” se podría decir, quizá con mayor precisión, con mayor alcance epistémico, “modelo”. Es decir, un ingenio conceptual que debe responder a dos exigencias: una, el ser consistente, es decir, regido por una lógica diferencial y productora de sentido; dos, poder dar cuenta de un conjunto significativo de observaciones empíricas, es decir, poder subsumirlas con el menor residuo posible, con el más alto nivel de concreción posible. El modelo expuesto en el *Ensayo...* es el de lo que Mauss llamaba “prestaciones totales de tipo agonístico”, expresión que exige algún esclarecimiento.

Ante todo, un esquema global de la evolución de la humanidad –Mauss da una breve pincelada al respecto al final del capítulo II– que presenta tres fases en relación con la circulación de bienes y servicios. La fase actual, la sociedad capitalista avanzada, que lo ha circunscrito, formalizado, mercantilizado, objetivado, de una manera radical.²² La fase primera, propia de las sociedades menos articuladas –las australianas, por ejemplo–, es la de la “prestación total, que no estudiamos en este trabajo” (cf. cap. II, p. 146), dice Mauss): el tipo de relación que se establece entre las

22 Aunque, en el último capítulo del *Ensayo...*, en sus Conclusiones, se verá que esta abstracción no es completa, sino que, por el contrario, muestra tendencias contrapuestas.

mitades de una unidad social por la cual cada una de ellas está a disposición de las necesidades materiales y espirituales (acciones rituales, por ejemplo) de la otra, en cualquier momento y sin necesidad de formalismo. No es el legendario comunismo primitivo de los evolucionistas, ya que no se trata de una ausencia de propiedad, sino de una propiedad que es cedida. Cada fase anterior pervive en la posterior; el capítulo III está dedicado a señalar la inercia simbólica por la que, por ejemplo, el derecho romano opera con categorías próximas a la de *hau*.

La fase por la que se interesó Mauss es la que hace de gozne entre una y otra; el momento en que la cesión de propiedad se realiza de una manera ceremonial y con fronteras cada vez más amplias de participación, superando el límite de la unidad primaria, para hacerse tribal, intertribal, internacional. Y, en un plano más estratégico, el momento en el que se plantea la posibilidad de que el circuito de reciprocidad pueda no cerrarse, de que la confianza depositada pueda no ser compensada. De todas maneras, aun con tal carga de incertidumbre, o precisamente por ella, este sistema de dones ha sido el mecanismo básico por el que las sociedades han accedido a la cohesión.

Ahora bien, los sistemas de dones operan en dos registros diferentes, el tipo *potlatch* y el tipo *kula*. Una de las deudas que la etnología tiene con Mauss es que haya advertido que ambos remitían a una estructura común. Su diferencia, por otro lado, quizá pueda ser encarada con el juego combinatorio por el que Lévi-Strauss (1962: cap. IV) mostraba que “tótem” y “casta” son mecanismos equivalentes de articulación de unidades sociales: la primera “horizontal”, la segunda “vertical”.²³ Un sistema como

²³ Hay una diferencia entre *potlatch* y *kula* de otro orden, que puede llevar a la confusión; mientras que el segundo es un término unívoco que designa un fenómeno claramente determinado y con fases de estricta articulación, muy

el potlatch juega la carta de la jerarquía de unidades en un territorio; uno como el del kula, la del reconocimiento polinómico, en un espacio multiterritorial, de unidades que tienen sus jerarquías internas establecidas por acciones tipo potlatch, como el caso del moka que pronto se verá

El empleo del calificativo de “agonístico” por parte de Mauss provenía de la forma que esta cesión tomaba entre los indios del noroeste de América del Norte, como un combate de riquezas, y, lo han señalado muchos autores, tal vez se tratase de una característica excepcional del fenómeno. De todas maneras, sea ése el adjetivo más apropiado o no, lo que importa es que no se trata de una acción improvisada o circunstancial, como cuando vamos a la casa de la vecina a pedir que nos dé un poco de sal, que sería un símil caricaturesco de las prestaciones primarias. Por el contrario, es una acción pautada, meditada y premeditada, en la que se despliegan esfuerzos y recursos de gran magnitud, con mucha importancia social y emocional. Es un ritual, un ritual en el que prima el espectáculo, una fiesta en la que, como se dice en buen romance, “se tira la casa por la ventana”.

Los invitados comerán hasta más no poder, se los cargará de regalos y, en casos extremos, objetos de valor (mantas, escudos simbólicos de cobre, alimentos preservados) serán destruidos ante sus ojos como modo de mostrar desprendimiento y superioridad. La práctica destructiva puede llegar –no es el caso de los indios americanos– hasta la autoinmolación del donante. Por un lado, entonces, el potlatch apuntala un sistema de firme –y forzada– jerarquía y existe por y para él; por el otro, muy al

bien establecido en la etnografía, el primero es equívoco –designa acontecimientos muy diferentes– y con un desarrollo indeterminado (cf. Testart, 1999: 24). De todas maneras, en el plano de modelo en el que Mauss se movía, tal disparidad es irrelevante.

contrario, las llamas que consumen las mantas, los trozos de los escudos de cobre quebrados, los alimentos devorados, tamaña aniquilación, ¿acaso no esbozan una situación de *communitas*, el estado de nada social, la posición liminar que Victor Turner convirtió en categoría teórica a partir de las ideas de Van Gennep? El sistema se alimenta del anti-sistema, la estructura de la anti-estructura; ésta es una verdad sociológica que está a flor de piel en el *Ensayo...* pero que no termina de cuajar.

Mauss pretendió cuadrar las cuentas del despilfarro señalando el carácter sacrificial que en muchos casos adquiriría el potlatch. El exceso sería así una ofrenda a los dioses, a los espíritus, a los muertos. Sí, pero ¿acaso con esos dones se pide su intervención? Las fuerzas espirituales no tienen papel decisivo en el desarrollo del potlatch, que lo que hace es dirimir cuestiones humanas con medios humanos.²⁴ Salvo que el papel que tengan sea servir de coartada al “gasto soberano” (*Bataille dixit*); salvo que ya que el sacrificio está hecho, ¿por qué no dirigirlo a quienes siempre aceptan de buen grado y de manera benevolente? Pero de ninguna manera ésa es la finalidad de la acción ceremonial.²⁵

Además, existe una contradicción entre lo que ocurre en los ejemplos americanos en los que pensaba —y también en los ca-

24 Lévi-Strauss (1979: 30, 42) insiste en el carácter profano del potlatch. En la primera referencia agrega: “Se excluía a los danzarines que habían ganado la protección de un espíritu guardián, por miedo de que si se manifestasen sin venir a cuento, éste hiciera perder su carácter a la ceremonia”. En la segunda señala el hecho de que determinadas máscaras empleadas en potlatch “eran excluidas de los ritos sagrados del invierno”.

25 Boas (cit. en Schulte-Tenckhoff, 1986: 65) da la siguiente versión de la sacralidad del potlatch, en la que sugiere que es una especie de coartada: “En nuestros días, la ceremonia no es ni más ni menos que un momento de diversión general, esperado con placer tanto por los jóvenes cuanto por los viejos. Pero subsiste bastante de su antiguo carácter sagrado para dar al indio, durante la celebración, un aspecto de dignidad que le falta en otros momentos”.

sos melanesios— y la visión de sacrificio que había desarrollado Mauss (dar poco para obtener mucho, como dice en el *Ensayo...*): la pretensión de crear reciprocidad con dioses y afines. Tal pretensión no debía extralimitarse, como afirma el texto escandinavo que sirve de Epígrafe al libro: “Más vale no rogar (pedir)/ que sacrificar demasiado (a los dioses):/ Un regalo dado siempre espera un regalo a cambio./ Más vale no entregar una ofrenda/ que gastar demasiado en ella” (pp. 69-70). La ofrenda debe ser medida, dice este verso; la ofrenda debe ser desmedida, dice el potlatch.

Hay, entonces, un punto que Mauss no exploró lo suficiente, uno de “los lados oscuros de la vida social” (cf. cap. iv, p. 250, tan oscuro como aquellos a los que Hertz dedicó su esfuerzo sobre la muerte o la mano izquierda: el despilfarro, el exceso, el sacrificio. Sacrificio, sí, pero eludiendo lo sagrado que el término carga; sacrificio sin un receptor, podría decirse, sacrificio como un gran gesto —el potlatch o el kula son, ante todo, espectaculares— que declara sin reparos que la locura de los espíritus está por encima de la razón de los estómagos. La Cultura sobreponiéndose a la Naturaleza, si retomamos la oposición establecida por Lévi-Strauss, si se quiere; también la cosa maldita de Bataille.²⁶

El aspecto agonístico, cuando existe, apunta al establecimiento y al mantenimiento de jerarquías, obtención de nombres prestigiosos, supremacía moral. Moral, pero no material; moral, pero no política.²⁷ La jerarquía deriva de una cosmología que provee

26 La inutilidad de este aspecto del potlatch/kula, o, mejor, su antiutilidad, hace recordar lo dicho por alguien bastante vinculado a Bataille, Jacques Lacan (1981 [1975]: 1): “El goce es lo que no sirve para nada”.

27 Para dar noción de la manera en que el potlatch era entendido, aun por gente próxima a Mauss, véase esta formulación de un autor muy prolífico pero que no logró superar la barrera del tiempo, Raymond Lenoir (1924: 260): “El potlatch crea obligaciones entre grupos determinados y se

a todo lo real (humano, místico, material) un lugar. Pero “el rango no se define [...] por los medios materiales de que se dispone” (Schulte-Tenckhoff, 1986: 93), sino por la capacidad de privación de tales medios. Es decir, los puestos jerárquicos en juego no implican ni posesiones convertidas en patrimonio ni capacidad coercitiva sobre nadie: implican prestigio por el que se renuncia a las posesiones materiales, prestigio que otorga capacidad de mando (en la guerra, en la caza, por ejemplo) pero sólo en la medida en que los mandados lo acepten, que sean comprometidos por ese prestigio: “La voluntad de diferenciarse dentro del propio grupo y frente a los grupos vecinos es un dato fundamental de la vida social y política; pero no implica que las relaciones de dominación/ subordinación estén nunca establecidas con claridad” (*ibid.*: 94).²⁸

Una acción tan “antieconómica” podía ser considerada como una peligrosa transgresión y lo fue. Las autoridades políticas y religiosas canadienses establecieron a mediados del siglo XIX

acompaña de dones. [...] Las obligaciones son impuestas por una parte, sufridas por la otra y, aunque estén acompañadas de comuniones alimentarias, no implican ni la igualdad de las partes que funda el derecho, ni el consentimiento mutuo de voluntades que funda el contrato, sino el mana, la autoridad, los privilegios, la fuerza”.

Con los mismos elementos de juicio que Mauss, Lenoir pone el poder en el centro del potlatch, sin diferenciar entre poder místico, de prestigio o de coacción. Además no percibe que la igualdad entre las unidades intervinientes es condición necesaria para luchar por la supremacía y que ésta es transitoria. ¿Para qué lucharía por la supremacía alguien a quien todos se la reconocen? ¿No es eso lo que ocurre con los principados polinesios que, dice Mauss (cf. *infra*, p. 46), no necesitarían ya del potlatch?

²⁸ Hay una cuestión que Mauss no llegó siquiera a plantearse y que aquí permanecerá sólo como interrogante marginal: el lugar del potlatch —o el kula— en las sociedades donde se practica. En otras palabras, ¿las sociedades con potlatch son sociedades “a” potlatch? Es decir, ¿cuál es la relevancia del fenómeno en la constitución misma de la estructura? (cf. Testart, 1999).

una ley que prohibía la realización del potlatch, ley que se mantuvo hasta alrededor de 1950; el potlatch, decían misioneros y políticos, hacía que los aborígenes se mantuviesen en la miseria y no emprendiesen el camino de la civilización (Schulte-Tenckhoff, 1986: 56 y ss.).

Porque hay un segundo efecto funcional, o antifuncional si se quiere. Partamos de que aunque no haya destrucción directa de bienes, en todo caso la hay indirecta: el mero “lucro cesante” de todo el esfuerzo no destinado a la producción y a la acumulación. En todo caso, hay como la acción subyacente de despilfarrar, de agotar o de no producir excedentes que, por lo tanto, no pueden ser acumulados. Schulte-Tenckhoff (*ibid.*: 234) señala que la base del potlatch “exige una circulación de bienes que prohíbe la acumulación productiva y una forma institucionalizada de propiedad”, y aunque la acumulación se produzca y se cree una “frontera entre pobres y ricos, el principio de circulación hace que esta frontera sea móvil” (*ibid.*: 236).

¿Estaría entonces muy desencaminado pensar que esa relucancia al excedente sea una salvaguarda del sistema frente al riesgo de que su acumulación fije las jerarquías y las convierta en riqueza y poder monopolizados? En nota a pie de página Mauss se preguntaba por qué en las sociedades polinesias el potlatch no existe: “De hecho, hay una razón para su desaparición en parte de esta área. Los clanes están definitivamente jerarquizados en casi todas las islas e incluso están concentrados alrededor de una monarquía” (cf. cap. 1, p. 105, n. 79).

Esta oposición recuerda la que describió décadas más tarde Sahlins (1979 [1963]) entre los sistemas de autoridad en la Melanesia y la Polinesia. En ésta, la organización social se ha convertido en una jerarquía estable y con un poder del que despojan al conjunto de la sociedad. La apropiación de la concentración de excedentes permite que la unidad que ha obtenido la prima-

cía conforme y sustente dos estamentos cuyo efecto es la legitimación y la represión: uno religioso, el otro militar. La legitimación mística, sin embargo, no se produce sólo por la institución de un cuerpo sacerdotal, sino más bien —es una hipótesis— por convertir al mana del rey en una realidad absoluta y divina, como lo ejemplifica este texto recogido en la isla de Pascua a fines del siglo XIX (Métraux, 1965 [1941]: 137):

¿Cuáles son las cosas que el rey multiplica en esta tierra?
 [...] el rey hace crecer las dulces patatas blancas que crecen en esta tierra. Es él, el rey, que nos hace que el cielo y los ancestros nos sean propicios. [...] Las langostas, el pez po'opo'o, los congrios, el musgo, el helecho y la planta kavakava.atua. [...] Introduce los atunes, los peces atu y ature. [...] Las tortugas, su carapacho abdominal y sus patas. [...] Las estrellas, el cielo, el calor, el sol y la luna (etc., etc., etc.).

“El rey llevado en litera —continúa Métraux— y cuyo contacto mata a la gente común es un jefe sagrado polinesio, el equivalente en la isla de Pascua de los *arii* tahitianos que se desplazaban montados sobre un hombre para no comunicar su mana a la tierra de sus vasallos.” Este mana estanco, obtenido por nacimiento y correlativo a un poder proto-estatal, se contrapone al mana obtenido y mantenido, entre otras cosas, por la donación; se contrapone también al *hau* que, ya se verá, cobra su sentido en el movimiento y en las relaciones entre sujetos sociales.

El *Ensayo...* se despliega en una Introducción, unas Conclusiones y tres capítulos. El primero se centra más que nada en el ejemplo de los indios del noroeste de América del Norte; el segundo gira sobre el libro publicado poco antes por Malinowski —*Los argonautas del Pacífico occidental*—, y amplía el modelo ela-

borado en el capítulo anterior; el tercero rastrea los vestigios del don en otras culturas.

Los reproches que páginas atrás veíamos en pluma de Hubert no eran gratuitos; el texto resulta con frecuencia confuso, abigarrado con un volumen de información a veces excesivo. Lo dice F. Weber (2007: 12) al comienzo de su Introducción a la nueva edición francesa del *Ensayo...*: “el *Ensayo* no deja de ser un texto desconcertante, una sucesión de fichas documentales gracias a las cuales el lector viaja, con el peligro de perderse, a través de los siglos y a través de los continentes”.

Tan desconcertante, pero en el fondo muy esclarecedora, resulta cierta contradicción entre el primero y el segundo capítulo, constatación de que Mauss presentaba, como él quería, un libro “en abierto”. La cuestión es de la máxima relevancia para la comprensión cabal del trabajo; de hecho se trata de una circunstancia muy sencilla, pero que exige entrar en algún detalle.

Mauss había trabajado alrededor de quince años sobre la base, en lo esencial, del material que Boas y otros autores habían recogido de los haida, los tlingit, los chinook, los kwakiutl y demás, a lo que se añadían algunos datos adicionales de la Melanesia y de Nueva Zelanda. Sólo un año antes de mandar el *Ensayo...* a prensa llegó a sus manos el libro de Malinowski²⁹ que ampliaba el panorama hasta darle una nueva fisonomía a la cuestión.

La idea que Mauss se había hecho con su base etnográfica original era que el potlatch –el término que finalmente prevaleció para denominar las “prestaciones totales de tipo agonístico”– ponía en juego a dos y sólo a dos actores individuales o

29 Aunque citase varias veces un artículo de Malinowski sobre el tema fechado en 1920 (“Kula: The circulating exchange of valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea”, *Man*, N° 20).

grupales; uno que hoy da y otro que hoy recibe, que en un plazo indeterminado (pero ineludible) deberán intercambiar sus papeles: el que recibió, dará; el que dio, recibirá. Dejemos por ahora de lado el aspecto agonístico, que obligaría a que la segunda donación supere a la primera.

La cuestión con la que Mauss comenzaba su trabajo era la pregunta por lo que hace que la cosa deba ser devuelta. En principio parecería que Mauss se hubiese saltado las primeras dos reglas —que formulará varias páginas después—: la obligación de dar y la de recibir. Pero quizá no; más allá de lo que Mauss haya pensado o querido decir, podemos suponer que es desde el cierre del esquema de prestaciones totales que cada paso en apariencia anterior cobra sentido. O sea, la obligación de dar, la obligación de recibir, son lógicamente posteriores a la obligación de devolver. El sistema se establece sólo en la medida en que la devolución real o prevista confirma el sistema de “crédito”, de confianza.

La respuesta a su pregunta la toma Mauss de las palabras de un sabio maorí, Tamati Ranaipiri, recogidas en la primera década del siglo xx por Elsdon Best:

Voy a hablar del *hau*... El *hau* no es el viento que sopla. En absoluto. Supón que posees un artículo determinado (*taonga*) y que me das dicho artículo; me lo das sin un precio establecido. No hacemos ningún negocio al respecto. Ahora bien, yo le doy ese artículo a una tercera persona que, después de que ha pasado algún tiempo, decide devolver alguna cosa a modo de pago (*utu*), me regala algo (*taonga*). Ahora bien, ese *taonga* que él me da es el espíritu (*hau*) del *taonga* que yo recibí de ti y que le di a él. Yo debo devolverte los *taonga* que he recibido por esos *taonga* (que tú me diste). No sería justo (*tika*) de mi parte conservar esos *taonga* para mí, ya sean deseables (*rawe*) o desagradables (*kino*). Yo debo dártelos a ti, pues son un *hau*

del *taonga* que me has dado. Si me quedara con ese segundo *taonga*, podría sucederme algo malo, algo grave, incluso la muerte. Tal es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga*, el *hau* del bosque (cf. cap. 1, p. 87).

En este fragmento encontró Mauss la razón del sistema de dones, que sintetizaba pocas líneas después: “Lo que obliga en el regalo recibido, intercambiado, es el hecho de que la cosa recibida no es algo inerte” (p. 88). Una formulación tan escueta, de un nivel tal de precisa abstracción, tan propia de la condición de modelo, permite dejar de lado discusiones, como la que entablaba Firth desde 1929, sobre el valor exacto del término “*hau*”, o las posteriores revisiones de erratas y cortes sufridos por la traducción del texto original (Sahlins, 1977 [1974]): 167 y ss.; Godelier, 1997: 70 y ss.), así como los intentos de disolver el objeto “potlatch”.³⁰ El *Ensayo...*, más aun con su pluralidad de exégesis, exige decidir entre la opción *moderna* de operar con objetos, con modelos, contra la tentación escéptica, *posmoderna*, de disolverlos ya en las especificidades contextuales, ya en las particularidades de una etnografía particular.

Lo que en verdad importa es que, a diferencia de la mercancía, del objeto dotado de valor de cambio en el modo de producción capitalista, la cosa, en las “sociedades arcaicas”, cuando se la inserta en las relaciones sociales cobra vida, recibe un peso simbólico, un poder que refleja, reproduce y potencia el poder que todo sujeto social tiene frente a todo otro sujeto social con el que interactúa.

30 ¿De qué vale una distinción entre bienes transmisibles y no transmisibles, entre sagrados y no? Ésta es la propuesta de Godelier (1997). Pero otros autores han ido más lejos, amenazando la propia existencia de algo llamado “potlatch” (cf. Schulte-Tenckhoff, 1986; Mauzé, 1986).

“Poder” debe ser entendido aquí como lo contrario a coacción unívoca, al Poder de los estados o de los protoestados; “poder” aquí es libertad, reconocimiento mutuo. Para que pueda sostenerse ese poder que uno tiene sobre el otro porque el otro lo tiene sobre uno se necesita de un grado de opacidad, esa “falsa moneda del sueño”, que es la paradójica coincidencia que Mauss marcaba en el don entre su apariencia libre y su sustrato obligatorio.

“En las sociedades en las que dominan las relaciones personales, esas relaciones no son más transparentes que las relaciones impersonales en las sociedades mercantiles” (Godelier, 1997: 99).³¹ La opacidad –en cierto grado– es indispensable para la existencia de una sociedad, algo que Simmel (1977 [1907]: cap. 5) había establecido en sus análisis sobre el secreto. Toda sociedad es pues alienada; o, mejor, la alienación es condición necesaria de la sociedad. Pedir lo contrario es como la idea que, según Kant, las palomas se harían si pudieran pensar: sin la resistencia del aire volarían mejor.

Ahora bien, la opacidad en las prestaciones colectivas tiene una densidad categorial específica; es el *hau* o la denominación que adquiriera en otras áreas. Al respecto, Godelier reformula la crítica de Lévi-Strauss contra el hecho de que Mauss tome el “*hau*” como explicación del don. Sobre este tipo de categorías (el “significante flotante” de Lévi-Strauss está muy cerca) Godelier (1997: 35) escribe: “[estas categorías] son falsos conocimientos [...] nada dicen de verdadero o de falso sobre el mundo, dicen mucho sobre los hombres que las piensan” (énfasis del autor). Una afirmación tal se basa en un dualismo engañoso: hay mundo

³¹ Sahlins (1968: 15, n. 15) identifica la alienación mística del donador en la reciprocidad primitiva con la alienación del trabajo social en la producción de mercancías.

y hay hombres que lo piensan. Se olvida así de que ese “piensan” es parte del mundo, es el mundo de esos hombres. Falsedad, no hay ninguna; es la verdad de esos hombres que en el *hau* viven el lazo que los vincula entre sí.

En la presentación que Mauss hace de esta explicación nativa hay un punto del mayor interés –volvemos al desfase antes señalado entre el capítulo I y el II–. Junto a la admirada exégesis de las palabras del “jurista maorí”, hay una objeción: “sólo presenta un elemento oscuro: la intervención de una tercera persona” (cf. cap. I, p. 88). Pero esa tercera³² (y cuarta, quinta, sexta...) persona, su obligatoria participación, se vuelven patentes en el sistema del kula, que Mauss sólo va a analizar en profundidad al volcarse sobre el material aportado en *Los argonautas...* Hasta llegaba a la convicción de que el kula, ese sistema polinómico, es la encarnación más consumada del modelo: “sería difícil encontrar una práctica de don-intercambio más clara, más completa, más consciente y, por otra parte, mejor comprendida por el observador que la que Malinowski encontró en las islas Trobriand” (cf. cap. II, p. 125).

De todos modos, en el kula el aspecto agonístico, ya se ha dicho, está ausente (no así el del honor, del orgullo, etc.), pero se mantiene el del derroche y el del exceso. Basta, tan sólo, acompañar las descripciones que hacía Malinowski de la construcción de las canoas para el kula y todos los preparativos para el viaje,

32 De una manera bastante críptica, Godelier (1997: 61) afirma que esa triada está ya inserta en la oposición binaria del potlatch: “Cada uno es en relación con el otro a la vez acreedor y deudor. [...] Cada linaje se encuentra en relación con el otro a la vez en dos relaciones desiguales y opuestas. [...] Lo que quiere decir que aunque los intercambios [...] sólo atañen a dos individuos o a dos grupos, siempre implican la existencia de un tercero, o más bien de otros como terceros. En el intercambio, el tercero siempre está incluido”.

el propio viaje; esfuerzos y recursos sin fin eran puestos al servicio de una actividad simbólica. El *homo œconomicus*, aquí al igual que en tierras de potlatch, se mostraba como pura ideología de la ciencia económica de la época, al igual que sus fantasías sobre una “economía natural”, el trueque como estadio primero de la humanidad, o la situación de mera supervivencia de los salvajes.

La impugnación a este fantasma ideológico, correlativo a relaciones sociales concretas, lleva a las propuestas políticas de las conclusiones del *Ensayo...* El espíritu que rige las prestaciones totales, dice Mauss, debe abandonar los espacios periféricos que ocupa en nuestras sociedades (los banquetes, por ejemplo) para volver al papel central que cumplía en las sociedades estudiadas en el texto; de hecho, cada vez surgen nuevas demandas de superación del puro mercantilismo. El autor, activo militante de la SFIO —el Partido Socialista Francés—, estaba pensando en mecanismos redistributivos como la seguridad social, en los sindicatos, en las cooperativas de producción y de consumo en las que él mismo participó con tanto entusiasmo. Como fin a más largo alcance, pensaba en reformas internas del capitalismo que le diesen cierta conformación socialista; todo muy lejos de la lucha de clases marxista o de la dictadura del proletariado leninista. Pero más que un contexto histórico, lo que aquí se diseña es una cuestión teórica clave.

Mientras que en buena parte de sus otros trabajos Mauss se dedicaba al análisis de categorías que, como la de *mana*, eran “soles apagados”, es decir, principios conceptuales caducos, prefiguraciones de las nociones vigentes en nuestra sociedad, en el *Ensayo...* se trata de algo bien diferente. Las prestaciones totales de tipo agonístico, el sistema de dones, son una de las rocas de la humanidad (pero, ¿cuáles son las otras? Quizás ésta sea la única); es decir, no ya un instrumento de comprensión y de

acción, sino la base de toda acción y comprensión, de la vida en sociedad. Además, el *hau* encierra, tras su ilusión categorial, una profunda verdad moral y social: los bienes que de una u otra manera circulan entre los hombres, cargan en sí huellas y derechos de quienes los producen, de quienes los introducen en el tejido social.

*

Para entender mejor el clima de estas prestaciones, para hacerlas más vívidas, vale la pena referirse a lo que quienes se dedican a la antropología visual consideran uno de los mejores documentales antropológicos, *El moka de Ongka*,³³ filmado a mediados de 1970 bajo el proyecto del antropólogo británico Andrew Strathern (1971). La película muestra la preparación y las circunstancias de un ceremonial similar al potlatch en un grupo de las tierras altas de Borneo-Nueva Guinea, los kawelka.

El bien central del moka es el cerdo, no un cerdo, sino piaras enormes, centenares de ejemplares. El argumento del documental es la manera en la que Ongka, ejemplo vivo del “big man” descrito por Sahlins (1979 [1963]), da los pasos finales de un moka que movilizará alrededor de seiscientos animales, además de cinco casuarios, algunas vacas, un camión, una moto y varias decenas de miles de dólares australianos, en fin, según cálculos míos no muy precisos, medio millón de euros.

Ongka había recibido años antes un moka de manos del “gran hombre” del grupo rival/asociado. Se trataba de devolverlo, y devolverlo con creces, cuanto antes mejor. Lo que estaba en juego era el honor, el suyo, ante todo, y el de su grupo. Presen-

³³ Granada Productions. Editor de la serie: Brian Mose. Productor y director: Charlie Nairn.

ciamos el esfuerzo gigantesco del protagonista para que su circuito de influencia, el puñado de hombres a quienes ha dejado pequeñas piaras para cuidar, trabajen con los animales, los alimentos, los cuiden, los preparen para su entrega. Esfuerzo gigantesco que en nada ayuda a la supervivencia material de estas gentes ya que los cerdos sirven para todo, menos para comer;³⁴ además de para pensar, para casarse, para ofertar a los difuntos, para resolver trifulcas, etc. Como dice en un momento Ongka: “Quien no tiene cerdos no es nadie”.

Y ese esfuerzo es, ante todo, su palabra: monótona, repetitiva, irritante. No es tanto que los ayudantes de Ongka se vean seducidos por su retórica. No le obedecen por persuasión. Si trabajan como éste quiere, la recompensa será que por fin deje de hablar. Eso es lo que les promete: “Después del moka no me oiréis más”. Ongka llega a tomar otra esposa –ya tiene varias– para que lo ayude en su empeño. El antropólogo la entrevista; es una mujer de mediana edad, con signos evidentes de extenuación, de hartazgo ante la tarea que su marido ha descargado sobre sus espaldas. ¿Por qué lo acepta? “Si no trabajase como trabajo –dice la mujer– ¿qué no diría de mí la gente?” La coerción en una sociedad sin coerción material sólo puede ser moral. El prestigio, el honor, la “cara” (Goffman *dixit*), eso es lo que está aceitando los engranajes del moka en todos sus planos, desde el de su organizador Ongka hasta el de sus mujeres y sus deudores de cerdos. Y ese honor en juego, el protagonista, ya se ha dicho, lo hace explícito mediante su incansable palabra. Pero es una palabra que no miente; es una palabra que transmite la ver-

34 Lo que lo asemeja a lo que ocurre en el potlatch tradicional: “Un tlingit jamás tendría la idea de calentarse las espaldas con una manta” (Oberg, cit. en Schulte-Tenckhoff, 1986: 200).

dad. Dice que sin reciprocidad todo está perdido, que hay moka o hay vergüenza y guerra.

Hay moka (o potlatch, o kula) o vergüenza y guerra. Hobbes no está lejos de esta formulación y en un artículo Sahlins (1968: 5) explora la relación entre Leviatán y potlatch. O, mejor, explora la separación radical entre uno y otro: “El símil primitivo del contrato social no es el Estado, es el Don”. En efecto, las prestaciones de las que Mauss habla no tienden a la unificación de los *partenaires* en una unidad que las subsuma, sino, muy por el contrario, “conjuga su oposición y, por lo tanto, la perpetúa” (*ibid.*: 6). No es un interés común el que se establece por encima de los intereses particulares, sino un espacio social que garantiza la autonomía de tales intereses. “Aparte del honor otorgado a la generosidad, el don no implica ningún sacrificio de la igualdad y menos aun de la libertad” (*ibid.*). Terror y sumisión, lo que opera en la constitución del Estado, es lo opuesto al don; o mejor, el don –las prestaciones totales, agonísticas o no– es la barrera que ciertas sociedades han erigido contra Leviatán: como decía Pierre Clastres, Sociedad contra Estado.

Tampoco Hegel está muy lejos, si pensamos en un capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, el de la Dialéctica del Amo y el Esclavo, un momento del ascenso a la autoconciencia. En Hegel, la lucha por el reconocimiento, o, es lo mismo, por la primacía, entre dos iguales hace que el desprecio por la muerte de uno y el temor ante ella de otro establezcan la sumisión de éste a aquél. La figura que imagina Hegel es lo opuesto a lo que ocurre en la lucha ritual del potlatch. Ante todo, porque en esa especie de genealogía teatralizada de la cultura que el filósofo alemán pergeñó, la suerte siempre está echada y la sumisión del esclavo es tan definitiva como definitiva es la supremacía del amo, al menos hasta la etapa dialéctica posterior, la de la “conciencia desgarrada”; pero ya los protagonistas son otros.

En el potlatch los protagonistas permanecen y permanecerán, la suerte nunca está echada ya que la “victoria” de hoy preannuncia la “derrota” de mañana. “Lo ideal sería dar un potlatch y que éste no fuera devuelto”, registra Mauss (cf. cap. II, p. 164, n. 200), en nota a pie de página; pero esta fantasía que cualquiera de los intervinientes en el sistema puede alimentar sería, en caso de hacerse realidad, la muerte del sistema. Cada *partenaire* necesita la supervivencia de los otros, de la misma manera que un equipo de fútbol no puede existir sin adversarios que estén en condiciones de derrotarlo.

La metáfora elegida no es casual; Mauss insiste, por un lado, en el carácter lúdico del potlatch y, por otro, en la importancia que todo tipo de juego tenía para los indios del noroeste de América del Norte (cf. cap. II, pp. 147-148, n. 138). No hay, entonces, que olvidar este aspecto, tanto en su connotación de diversión cuanto en la de “apuesta”, de una acción que acepta la pérdida como una de sus eventuales consecuencias. Tal posibilidad de pérdida deberá sumarse a los aspectos oscuros del potlatch/kula, a su exceso, a su despilfarro.

Por más que las “prestaciones totales agonísticas” estén abiertas, como se ha visto, por la obligatoriedad de la devolución, ésta no está garantizada al inicio del circuito. La confianza depositada por cada *partenaire* en el sistema, en los demás *partenaires*, asume un punto de riesgo –riesgo doble: que no devuelvan, que su devolución excesiva exija una nueva donación aun más cuantiosa– constitutivo de la dimensión afectiva que el fenómeno adquiere para sus actores: “el fugaz instante en el que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación respecto de los demás” (cf. cap. IV, p. 253).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bataille, G. (1933), “La notion de dépense”, *La Critique Social*, 7.
- Benveniste, É. (1966 [1948]), “Don et échange dans le vocabulaire indo-européen”, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Paris, Gallimard.
- Besnard, Ph. (1979), “La formation de l'équipe de *L'Année Sociologique*”, *Revue Française de Sociologie*, 20: 1.
- (1985), “Un conflit au sein du groupe durkheimien. La polémique autour de *La foi jurée*”, *Revue Française de Sociologie*, 26: 2.
- Bouglé, C. (1935), *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris, Librairie Félix Alcan.
- Bourdieu, P. (2004 [1997]), “Marcel Mauss, aujourd'hui”, *Sociologies et Sociétés*, 36: 2.
- Carneiro da Cunha, M. (1998), “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4: 1.
- Davy, G. (1922), *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contract. La formation du lien contractuel*, Paris, Alcan.
- Douglas, M. (1978 [1973]), *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza Editorial.
- Dubar, C. (1969), “La méthode de Marcel Mauss”, *Revue Française de Sociologie*, 10: 4.
- Dumont, L. (1972 [1952]), “Une science en devenir”, *L'Arc*, 48.
- Durkheim, É. (1978 [1895]), *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Akal.
- (1998), *Lettres a Marcel Mauss*. Présentés par Philippe Besnard et Marcel Fournier, Paris, PUF.
- Evans-Pritchard, E. E. (1978 [1950]), “Antropología social: pasado y presente”, *Ensayos de antropología social*, Madrid, Siglo XXI.
- Firth, R. (1929), *Primitive economics of the New Zealand Maori*, Londres, Routledge.
- (1974 [1957]), “El lugar de Malinowski en la historia de la antropología económica”, en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Fournier, M. (1990), “Une lettre inédite de Marcel Mauss à Roger Caillois du 22 juin 1938”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 84: 1.
- (1994), *Marcel Mauss*, Paris, Fayard.
- (1997), “Introduction” a *Écrits politiques*, Paris, Fayard.
- (2007), *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard.
- Gernet, L. (1981 [1948]), “La noción mítica del valor en Grecia”, *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus.
- Giobellina Brumana, F. (2003 [1983]), “Antropología de los sentidos. Introducción a las ideas de Marcel Mauss”, *Sentidos de la antropología/ Antropología de los sentidos*, Cádiz, Universidad de Cádiz

- (2005), *Soñando con los dogon. En los orígenes de la etnografía francesa*, Madrid, CSIC.
- Godelier, M. (1997), *L'énigme du don*, París, Fayard.
- Gülich, Ch. (1990), "Célestin Bouglé et Georg Simmel. Une correspondance franco-allemande en sociologie", *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle (Cahiers Georges Sorel)*, 8: 1.
- Heilbron, J. (1985), "Les méthamorphoses du durkheimienisme, 1920-1940", *Revue Française de Sociologie*, 26: 2.
- Karady, V. (1968), "Présentation de l'édition", *Œuvres*, I, París, Les Éditions de Minuit.
- (1972), "Naissance de l'ethnologie universitaire", *L'Arc*, 48.
- (1976), "Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un demi-échec", *Revue Française de Sociologie*, 17: 2.
- (1979), "Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens", *Revue Française de Sociologie*, 20: 1.
- (1982), "Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française", *Revue Française de Sociologie*, 23: 1.
- Lacan, J. (1981 [1975]), *El seminario. Libro 20. Aun*, Colección El seminario de Jacques Lacan, Buenos Aires, Paidós.
- (1985 [1978]), *O seminário. Livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Río de Janeiro, Jorge Zahar.
- Lacroix, B. (1976), "La vocation originelle d'Émile Durkheim", *Revue Française de Sociologie*, 17: 2.
- Leach, E. (1974 [1957]), "La base epistemológica del empirismo de Malinowski", en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Lenoir, R. (1924), "L'institution du potlatch", *Revue Philosophique*, 47.
- Lévi-Strauss, C. (1947), "La sociologie française", en Georges Gurtvich (ed.), *La sociologie au XX siècle*, París, Presses Universitaires de France.
- (1962), *La pensée sauvage*, París, Plon.
- (1979), *La voie des masques*, París, Plon.
- Malinowski, B. (1926), *Crime and custom in savage society*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Mauss, M. (1950 [1924]), "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie", en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF.
- (1974 [1914]), "Les origines de la notion de monnaie", *Œuvres*, II, París, Les Éditions de Minuit.
- (1969a [1910]), "'Contribution to the ethnology of the Haïda', 'Social conditions, beliefs of the Tlingit Indians' (J. R. Swanton)", *Œuvres*, III, París, Les Éditions de Minuit.
- (1969b [1913]), "L'ethnographie en France et à l'étranger", *Œuvres*, III, París, Les Éditions de Minuit.

- (1974 [1934]), “Débat sur les fonctions sociales de la monnaie”, *Œuvres*, II, Paris, Les Éditions de Minuit.
- (1979 [1930]), “L’œuvre de Marcel Mauss par lui-même”, *Revue Française de Sociologie*, 20: 1.
- (1983 [1905]), “Variations saisonnières des sociétés eskimo”, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- Mauzé, M. (1986), “Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation”, *L’Homme*, 100.
- Mazon, B. (1985), “La fondation Rockefeller et les Sciences Sociales en France, 1925-1940”, *Revue Française de Sociologie*, 26: 2.
- Mercier, J. (1993), “Rencontres, fiches et savoir”, *Gradhiva*, 14.
- Metraux, A. (1965 [1941]), *L’île de Pâques*, Paris, Gallimard.
- Papilloud, Ch. (2004), “Trois épreuves de la relation humaine: Georg Simmel et Marcel Mauss, précurseurs de l’interactionisme critique”, *Sociologie et Sociétés*, 36: 2.
- Paulme, D. (2004), “Un maître incomparable”, *Sociologie et Sociétés*, 36: 2.
- Sagnol, M. (1987), “Le statut de la sociologie chez Simmel et Durkheim”, *Revue Française de Sociologie*, 28: 1.
- Sahlins, M. (1968), “Philosophie politique de l’Essai sur le don”, *L’Homme*, 8: 4.
- (1977 [1974]), “El espíritu del don”, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.
- (1979 [1963]), “Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia”, en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama.
- (1988), *Islas de historia: La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa.
- Schulte-Tenckhoff, I. (1986), *Potlatch: conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*, Lausana, Editions d’en bas.
- Sibeud, E. (2004), “Marcel Mauss : ‘Projet de présentation d’un bureau d’ethnologie’ (1913)”, *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, 10.
- Simmel, G. (1977 [1907]), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente.
- Strathern, A. (1971), *The rope of Moka. Big-men and ceremonial exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Testart, A. (1999), “Le potlatch entre le lustre et l’usure”, *Journal de la Société des Américanistes*, 85.
- Warnotte, G. (2007), *Les origines sociologiques des l’obligation contractuelle*, Bruselas, Institut Solvay.
- Weber, F. (2007), “Vers une ethnographie des prestations sans marché”, Prefacio a M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF.

La primera edición del *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, publicada en 1925, no provocó grandes comentarios ni atrajo sobre sí rápidamente la mirada de sus contemporáneos. Por el contrario, debieron transcurrir largos años hasta que en 1933 Georges Bataille prestara particular interés a la obra, cuya recepción no fue favorecida por la sociología sino por la helenística (Louis Gernet), la lingüística (Émile Benveniste) y, finalmente, la antropología, de la mano de Claude Lévi-Strauss. En efecto, fue la introducción que éste preparó en 1950 para un volumen de Marcel Mauss que incluía el *Ensayo...* lo que propició que la obra comenzara a ser reconocida como una de las más importantes contribuciones a las ciencias del hombre, y que influyera en figuras como Sahlins, Evans-Pritchard, Polanyi, Godelier, Bourdieu y Merleau-Ponty, entre tantos otros. Obra que es un inagotable tesoro para el diálogo entre disciplinas –de la sociología a la antropología, de la historia a la etnología, de la psicología a la arqueología–, el *Ensayo* es hoy, quizá más que nunca, un libro fundamental:

no otro podía ser el destino de esta pequeña obra maestra que, por primera vez, propuso una concepción del rito que deja de lado las consideraciones religiosas, que hace del “don a dios” un caso particular del don en general, y del don entre los humanos una condensación de rito social.

La versión que aquí se presenta es una nueva traducción, cuya edición ha estado al cuidado de Fernando Giobellina Brumana, de la Universidad de Cádiz, autor también del detallado estudio preliminar.



www.katzeditores.com

isbn 978-84-96859-66-1

