

**LA TEORÍA DEL INTERCAMBIO DE DONES:
UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA CULTURA
(tercera y última parte)¹**

Ana Teresa Martínez, O.P.

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

1. Claude Lévi-Strauss y el Ensayo sobre el don

En su introducción a la recopilación de una parte de la obra de Marcel Mauss bajo el título “Sociología y antropología”², que ya hemos citado varias veces, Lévi-Strauss considera a Marcel Mauss - particularmente en el *Ensayo sobre el don* - como un precursor del estructuralismo. Sin embargo, se pregunta también por qué no llegó a ser el fundador de la antropología estructural, y se quedó frente a la tierra prometida, sin entrar allí. Nosotros no vamos a restituir toda la argumentación, sino solamente lo que concierne al *Ensayo sobre el don*.

En ese texto, dice Lévi-Strauss, aun cuando está “dominado” por la certeza de “que el intercambio es el común denominador de un gran número de actividades sociales en apariencia heterogéneas entre sí”³, Marcel Mauss descompone el intercambio en las “tres obligaciones: dar, recibir y devolver”. Es decir, no saca todas las consecuencias de su precedente afirmación y de algunos rasgos lingüísticos que él mismo observa (por ejemplo, “que el melanesio y el papua no tienen sino una sola palabra para designar la compra y la venta, el préstamo y el tomar prestado”⁴). Mauss perdería entonces de vista que “es el intercambio lo que constituye el fenómeno primitivo, y no las operaciones discretas en las cuales la vida social lo descompone”. Y porque no alcanza a sacar esta consecuencia, tiene necesidad de un operador de la síntesis para unificar los tres momentos. El operador de esta síntesis será la noción de *hau*⁵, a la

¹ Al final del artículo, se encuentra en recuadro un resumen de la primera y segunda parte.

²M. MAUSS, op. cit. pág. IX-LII.

³M. MAUSS, op. cit. pág. XXXVII.

⁴M. MAUSS, op. cit. pág. XL.

⁵El hau es el espíritu de las cosas en el derecho maorí. En nuestro comentario sobre el *Ensayo sobre el don*, no nos detuvimos en esta noción, sino sobre el “espíritu de las cosas” que ella señala, en el intento

cual Lévi-Strauss atribuirá la misma función que cumple la noción de *mana* en el *Esbozo de una teoría general de la magia* del mismo Mauss, es decir, el lugar de la cúpula en un juicio sintético a priori⁶.

Si Mauss no ha ido más lejos, dice Lévi-Strauss, es porque le faltaba una lógica de las relaciones que le permitiera hacer abstracción de los términos - como en matemáticas - y enfocar solamente la relación misma. De disponer de ella, habría descubierto que *mana* o *hau* no tienen origen “en otro orden de realidades que en las relaciones que ayudan a construir”⁷. Para Lévi-Strauss “como el *hau*, el *mana* no es sino la reflexión subjetiva de la exigencia de una totalidad no percibida”, porque el intercambio “es una síntesis inmediatamente dada a, y por, el pensamiento simbólico que, en el intercambio como en toda otra forma de comunicación, supera la contradicción que le es inherente de percibir las cosas como elementos del diálogo, simultáneamente bajo la relación de sí y de otro, y destinadas por naturaleza a pasar de uno a otro”. La explicación indígena sobre la magia o sobre los intercambios, no hace sino señalar sin saberlo una relación oscuramente percibida. Para aprehenderla fuera del inconsciente y descubrir su lógica, será necesario ir a buscar en la estructura misma del lenguaje, y desde allí remontarse a la estructura de toda producción simbólica. Es la empresa que acometerá Lévi-Strauss, estudiando primero las relaciones de parentesco, y luego los mitos no a partir de sus contenidos, sino de la estructura de las relaciones que construyen.

2. Lingüística y parentesco

Cuatro años antes de publicar “*Las estructuras elementales del parentesco*” (1949), Lévi-Strauss publicó “*El análisis estructural en lingüística y en antropología*” (1945)⁸. Ese texto “programático” contiene en su primera página una cita de Mar-

de esclarecer todo lo que nos pudiera ayudar a comprender el intercambio. La noción se vuelve importante en el texto, solamente en la medida que nos centramos en la reflexión del método, tal como lo hace Lévi-Strauss. Cf. M. MAUSS, op. cit. pág. 157-161.

⁶M. MAUSS, op. cit. pág. 127.

⁷M. MAUSS, op. cit. pág. XLV.

⁸ Este artículo, publicado primero en *Word, Journal of the linguistique cercle of New York*, vol.1, n 2, August 1945, pp 1-21, ha sido retomado en *Anthropologie Structurale I*, Plon, 1958.

cel Mauss: “La sociología estaría ciertamente mucho más avanzada si hubiera procedido en todo a imitación de los lingüistas...” y podríamos decir que todo el artículo constituye una fundamentación de esta afirmación. Lévi-Strauss constata que el desarrollo de la fonología constituye una revolución de las ciencias sociales porque ha emprendido la investigación de los fenómenos inconscientes, ha puesto la prioridad de las relaciones sobre los términos, ha elaborado la noción de sistema, y de este modo ha descubierto leyes generales⁹.

Se propone entonces comenzar la renovación del método a ejemplo de la lingüística: “en otro orden de realidad, los fenómenos de parentesco son fenómenos del mismo tipo que los fenómenos lingüísticos”. “El estudio de los problemas del parentesco se presenta hoy en los mismos términos, y parece enfrentado a las mismas dificultades que la lingüística en vísperas de la revolución fonológica”¹⁰. Es decir, como en lingüística, hay que encontrar, por debajo de la multitud de los fenómenos empíricos “atomistas” registrados, las leyes profundas que constituyen su regularidad y su coherencia, las reglas según las cuales funcionan esos sistemas.

Los trabajos de Radcliffe-Brown sobre las sociedades “por mitades” en Australia, sobre la importancia del tío materno en África del sur y sobre las relaciones “a base de bromas” en algunas sociedades de África, que reposaban desde el punto de vista teórico sobre la idea de la “familia elemental” (modelo biológico), por importantes que fueran, dejaban intacto sin embargo el problema de que “en las sociedades humanas, el parentesco no se admite que se establezca ni perpetúe sino por, y a través de ciertas modalidades específicas de alianza”. Dicho de otro modo, no se tomaba en cuenta el hecho de que el parentesco es primero y sobre todo un hecho social, y no biológico, y que como todo hecho social, es representación, existe fundamentalmente en la conciencia de los hombres, y no en los lazos de filiación o de consanguinidad objetivamente dados. La diversidad inmensa de formas de estructuración del parentesco recogidas por la etnología está allí para atestiguarlo.

Como hecho social, la estructura elemental debe entonces ser definida a partir de la alianza, escapando de esta manera al aislamiento de las familias elementales y

⁹ C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale* I, Plom, 1974, pág. 46.

¹⁰ C. LEVI-STRAUSS, op. cit. p.47.

expandiéndose sobre los tres tipos de relación característicos de las sociedades humanas: la relación “de consanguinidad, la relación de alianza, la relación de filiación, es decir, una relación de hermano a hermano, una relación de esposo a esposa, y una relación de padre a hijo”. Esta manera nueva de plantear el problema es el resultado de, precisamente, dar prioridad a las relaciones sobre los términos: “lo que es verdaderamente ‘elemental’, no son las familias, términos aislados, sino la relación entre esos términos”¹¹. Y la relación social fundamental entre los términos se constituye por la alianza, que liga entre sí incluso a las mismas familias. Porque la alianza matrimonial no se realiza entre un hombre y una mujer, sino entre dos grupos, o más precisamente, entre los hombres de dos grupos.

3. Matrimonio e intercambio: la prohibición del incesto

Como las lenguas, el parentesco no es un fenómeno estático: “no existe sino para perpetuarse”¹²; dicho de otro modo, como las lenguas, se trata de una estructura que existe simultáneamente en un orden sincrónico y en un orden diacrónico. La estructura en el orden diacrónico se teje por la prolongación de las alianzas que, por el intercambio de las mujeres a través de varias generaciones, mantiene el equilibrio demográfico de los grupos.

Pero, ¿cómo y por qué este intercambio es posible? Lévi-Strauss retoma en *Las estructuras elementales del parentesco* el análisis de Mauss sobre el don. El intercambio es un “hecho social total”, es decir que no es una institución particular y localizada, por importante que sea. Cuando se habla de “fenómeno social total”, no se trata tampoco de un tipo particular de fenómenos que habría que buscar y describir, sea cual sea la importancia que se les pueda asignar. Se trata del “complejo fundante de la cultura”¹³, se trata de comprender cómo en ciertos fenómenos culturales todo se articula: lo social, lo económico, lo religioso. Y es la unidad profunda de ese todo la que puede ser comprendida como estructura. El intercambio “impregna todas las operaciones, rituales o profanas, en el curso de

¹¹ LEVI-STRAUSS, op. cit. p. 68.

¹² LEVI-STRAUSS, op. cit. p.63.

¹³ LEVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*. Mouton, 1967. pág. 71.

las cuales algunos objetos o productos son dados o recibidos” (...) “fenómeno total, es primero un intercambio total, comprendiendo alimentos, objetos fabricados, y esta categoría de bienes más preciosos, las mujeres”.

Se dan y se toman mujeres para realizar alianzas. La prohibición del incesto, fenómeno social universal, no es sino el lado negativo de una ley de intercambio: es la obligación de dar las mujeres del grupo consanguíneo en intercambio a los otros grupos. Las reglas particulares de la exogamia son así la manera concreta como cada sociedad particular organiza este intercambio. La prohibición del incesto tiene entonces un valor mucho más positivo que negativo: afirma la existencia social de otro, hace salir al grupo de sí mismo para aliarse con los otros. Y esto “no ciertamente porque un peligro biológico se relacione con el casamiento consanguíneo, sino porque un beneficio social resulta de un casamiento exógamo”¹⁴.

Pero Lévi-Strauss va aun más lejos: la prohibición del incesto y la ley de la exogamia constituyen “el arquetipo de todas las otras manifestaciones a base de reciprocidad, provee la regla fundamental e inmutable que asegura la existencia del grupo como grupo”. ¿Qué es lo que Lévi-Strauss quiere decir aquí? No se trata evidentemente de un arquetipo del inconsciente colectivo al estilo de Jung. Es simplemente que en la prohibición del incesto se encuentra para él el lugar de pasaje de la naturaleza a la cultura. Pero esta afirmación está cargada de contenido y de consecuencias.

4. Naturaleza y cultura

La naturaleza y la cultura no se encuentran -ni se han encontrado jamás- separadas ni separables en el hombre. El ser humano puede ser definido por su carácter cultural, por su naturaleza (si podemos hablar así, en el sentido de esencia, de conjunto de propiedades que definen una cosa) cultural. Sin embargo, como Rousseau, Lévi-Strauss elige hacer la distinción y la oposición entre naturaleza y cultura como método para aproximarse al estudio del hombre en sociedad. Es decir, cuando habla de un “antes” y de un “después” de la cultura, se trata de una anterioridad lógica, no tempo-

¹⁴ LEVI-STRAUSS, op. cit. pág. 551.

ral: el hombre no ha tenido un “estado de naturaleza”, porque fuera de la cultura no hay humanidad.

Dicho esto, la oposición naturaleza-cultura en etnología es una oposición heurística: sirve para aprehender los caracteres universales y espontáneos, por oposición a un punto teórico a partir del cual se desplegaría la diversidad de realizaciones de cada sociedad, la variedad infinita de respuestas a los mismos problemas humanos. Del mismo modo que para Marcel Mauss, para él la sociedad, la cultura, es del orden de la representación. Por oposición al sustrato biológico de la vida humana (cuyos contornos son en realidad muy difíciles de definir), la cultura consiste para Lévi-Strauss en la organización simbólica reglada y en su función de diferenciar, clasificar, oponer términos, por medio del lenguaje.

Como hecho universal, la regla de la prohibición del incesto dice que hay que dar, pero ella no dice cómo hay que hacerlo. De cierta manera, se trata de una forma vacía. Sin embargo, como imperativo de intercambiar supone una organización, una diferenciación en oposiciones. Como habíamos visto en Aristóteles, el intercambio supone una estructura de reciprocidad, es intercambio de lo diferente que se opone y busca la equivalencia. “El intercambio es solamente un aspecto de una estructura global de reciprocidad que constituye el objeto de una aprehensión inmediata e intuitiva de parte del hombre social”¹⁵.

Es la oposición hombres propietarios/mujeres apropiadas, mujeres adquiridas/mujeres dadas, lazos de alianza/lazos consanguíneos, etc.; pero estas oposiciones de la reciprocidad adquieren formas diferentes para cada cultura, en una enorme variedad de modalidades estructurales que Lévi-Strauss - sumándose a una larga tradición etnográfica - trata de recopilar y organizar teóricamente. En todos los casos “la relación de intercambio es dada anteriormente a las cosas intercambiadas e independientemente de ellas”, “es un acto de conciencia, primitivo e indivisible, el que hace aprehender a la hija o a la hermana como un valor ofrecido, y recíprocamente, la hija y la hermana de otro como un valor exigible”¹⁶.

¹⁵ LEVI-STRAUSS, op. cit., pág. 159.

¹⁶ LEVI-STRAUSS, op. cit. pág. 162

La regla que obliga a dar las mujeres consanguíneas está “en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido, es la cultura misma”. Está en el umbral de la cultura porque, siendo una regla (es decir, cultura), organiza lo que es más extraño, por estar tan cerca de la naturaleza: la vida sexual. Está en la cultura, porque sobrepasa la naturaleza -que no existe ya en el hombre como un reino soberano- y abre un espacio enorme a la producción simbólica. Y es la cultura misma porque el intercambio, como Mauss ya lo había visto, constituye la construcción de la sociedad por la alianza, y aquí se trata de la alianza que es condición de toda otra, el sólo medio de mantener el grupo como tal: “el incesto es socialmente absurdo antes de ser moralmente culpable”¹⁷.

5. El intercambio como comunicación

Con la donación de las mujeres consanguíneas se acepta que “ni el estado de fraternidad ni el de paternidad puedan ser invocados para reivindicar una esposa, sino que esta reivindicación valga solamente bajo el título por el cual todos los hombres se encuentran como iguales en la competición por todas las mujeres: el de sus relaciones respectivas definidas en términos de grupo y no de familia”¹⁸.

Esta salida de sí mismo que realiza el grupo consanguíneo hace pensar, dice Lévi-Strauss (haciendo referencia implícitamente a Durkheim), en el pasaje de una solidaridad mecánica, que reposa sobre los parecidos, a una solidaridad de tipo orgánico, que se apoya sobre las diferencias. Los hermanos se parecen por su proximidad; si se renuncia a esta proximidad, es para intercambiar en complemento con otro, y ganar así un cuñado, un aliado. “La primer forma de solidaridad no agrega nada, no une nada; se funda sobre un límite cultural, que se satisface por la reproducción de un tipo de conexión del que la naturaleza provee el modelo; la otra realiza una integración del grupo sobre un nuevo plano”¹⁹. De este modo, en tanto haya exogamia, en toda sociedad humana hay ambos tipos de solidaridad, es decir, no hay sociedades

¹⁷ LEVI-STRAUSS, op. cit. pág. 556

¹⁸ LEVI-STRAUSS, op. cit. cap.4

¹⁹ LEVI-STRAUSS, op. cit. pág. 554-5

“elementales” o “primitivas” y otras “complejas”. Como Durkheim ya lo había señalado y la etnología no deja de comprobarlo: no hay diferencia esencial entre las sociedades humanas.

Este nuevo plano de la cultura, donde la representación ya no se pliega fielmente al modelo que le provee la naturaleza, es también el plano del lenguaje. Del mismo modo que el lenguaje, la prohibición del incesto y la exogamia se orientan a establecer una relación con un otro diferente. Del mismo modo que el lenguaje, siendo universales, se desarrollan de modo diferenciado en cada cultura, pero en la forma de un sistema que puede ser aprehendido y descrito como un conjunto de reglas. Como Lévi-Strauss afirma: “en toda sociedad, la comunicación se opera al menos a tres niveles: comunicación de mujeres; comunicación de bienes y de servicios; comunicación de mensajes”. “La cultura no consiste exclusivamente en formas de comunicación que le pertenezcan propiamente (como el lenguaje), sino también - y podría ser, sobre todo - en reglas aplicables a toda clase de “juegos de comunicación”, sea que se desarrollen en el plano de la naturaleza o en el de la cultura”²⁰.

Haciendo una comparación con la teoría de los juegos de Newman, Lévi-Strauss remarca que - aunque se pueda hablar de reglas de juego a causa de la complejidad de las reglas de matrimonio que encontramos en las diferentes sociedades - en cierto sentido aquí se trata de un juego “a la inversa”, porque el juego no está orientado a obtener “separaciones diferenciales” lo más grandes posibles, sino, por el contrario, a establecer un equilibrio, una “regularidad estadística, a pesar de los valores diferenciales que se manifiestan entre los individuos y las generaciones”²¹. Y esto, a pesar que, una vez establecidas las reglas, cada jugador buscará extraer de la práctica de ese “juego” el más grande provecho posible para sí mismo y para su grupo de linaje. Es decir, el juego mismo, con toda la complejidad de sus reglas, se orienta a la construcción de alianzas, aunque no llegue a suprimir la rivalidad en su desarrollo. Como Mauss ya lo había dicho a propósito de las cosas que circulan en el intercambio, comunicándose, intercambiando signos, se da algo de sí mismo, y se toma algo del otro. Dando, uno se da. Intercambiando, uno se reconoce y se completa. En nues-

²⁰ LEVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale* I. pág. 353.

²¹ LEVI-STRAUSS, op. cit. pág. 355.

tro caso, los signos, las cosas que vienen y van, que circulan, son las mujeres. Es decir, ellas funcionan como vínculo, convertidas en símbolo, cargadas de todo el peso social de la alianza.

Es decir, la comunicación de mujeres, de bienes y de mensajes trabajan en niveles diferentes, porque se sirven también de bienes diferentes. Mientras que la comunicación de mensajes se hace mediante signos que no se confunden con aquel que habla, y que son destinados a volverse más precisos en su sentido, alejándose de su carácter inicial de valor (carácter que es recordado por la poesía); la comunicación de bienes se hace por medio de cosas que no son aún valores. En la estructura del parentesco, en cambio, las mujeres funcionan como signos, pero siendo a su vez potenciales productoras de signos y donadoras de valor.

6. El precio de la cultura

La nostalgia, atestiguada en algunos mitos, de un punto de la historia en el que no se estuviera obligado a intercambiar, en el que se pudiera disfrutar sin compartir²², mencionada por Lévi-Strauss en el último párrafo de *Estructuras elementales del parentesco*, nos recuerda la violencia y el patetismo que se ocultan en el intercambio, en la construcción de la cultura y de la sociedad. Intercambiar, compartir, renunciar para dar es una necesidad que comporta un esfuerzo que no va de suyo. La exogamia es practicada en un clima de renunciamiento y de angustia. Constituye siempre un momento crítico, conflictivo, lleno de temor por el futuro, porque debe definirse siempre en una lucha entre el amor fraternal o paterno y la necesidad de tener aliados. “Todo matrimonio es entonces un encuentro dramático entre la naturaleza y la cultura, entre la alianza y el parentesco”²³.

El hecho de que las mujeres funcionen como signos en el lenguaje del intercambio no nos permite olvidar que ellas son productoras de signos, al mismo título que los hombres que hacen de ellas objetos de valor y de intercambio. Este lenguaje de las alianzas y del parentesco, como todo lenguaje, es al mismo tiempo un esfuerzo

²² LEVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, pág. 569-70.

²³ LEVI-STRAUSS, op. cit. pág. 561.

por superar la hostilidad, un hecho de reconocimiento, y una manera de canalizar la violencia, pero que no llega a suprimirla. Si las palabras pueden ser el instrumento de la violencia y la dominación -aun cuando pretenden someterla- en nuestro caso el ardid de la violencia es aun más sutil: esta vez, al ser las mujeres quienes funcionan como signos, devienen el objeto sobre el cual se canaliza la violencia. Si bien es cierto que las mujeres son productoras de signos al mismo título que los hombres, una mirada sobre los registros de la etnología nos muestra que en este diálogo, con demasiada frecuencia, ellas no tienen palabra.

Cuando Lévi-Strauss sostiene repetidas veces, que no ocurre por necesidad ni lógica ni natural que las mujeres sean aquí los objetos apropiados y los hombres los sujetos del intercambio, nos recuerda que la dominación masculina -tan universal como sea- no pertenece a la naturaleza, sino a la cultura. Y si la teoría habla todo el tiempo de hombres que intercambian mujeres, no es porque esto se desprenda de su forma misma, sino de su materia, de la historia tal cual se la encuentra en la inmensa mayoría de las culturas concretas: “Que las lectoras, alarmadas de verse reducidas al rol de objetos de intercambio entre compañeros masculinos, se tranquilicen: las reglas del juego serían las mismas si se adoptara la convención inversa, haciendo de los hombres los objetos de intercambio entre compañeras femeninas. Algunas raras sociedades de un tipo matrilineal muy desarrollado, han formulado, en cierta medida, las cosas de este modo. Y los dos sexos pueden acomodarse a una descripción del juego un poco más complicada, que consistiría en decir que grupos, cada uno formado por hombres y mujeres, intercambian entre ellos relaciones de parentesco”²⁴. Es decir, la teoría del parentesco como intercambio sería la misma si se cambiara el lugar de la dominación (si fueran mujeres quienes intercambiaran hombres) o si se llegara a suprimir la dominación entre los sexos. Esto significa que se trata de una fuerte denuncia de lo que podría ser de otra manera, pero que históricamente se ha constituido como dominación de los hombres sobre las mujeres. Y aunque no esté en el centro de nuestro tema, permítasenos decir una palabra sobre el asunto. La teoría de Lévi-

²⁴Lévi-Strauss, C. *Le regard éloigné*, Plon, 1983. Pág. 90.

Strauss puede ser vista como un verdadero develamiento²⁵: en el punto en que la cultura aparece como un esfuerzo por afrontarse sin aplastarse, el precio ha sido pagado por las mujeres, son ellas quienes han debido perder su nombre para hacer la aventura de ir a vivir como extranjeras en la casa del potencial enemigo. Son ellas quienes han debido darse a sí mismas como prenda de la alianza, aceptando al mismo tiempo una división del trabajo social que las relega, fuera de la vida pública, a las funciones de reproducción biológica y simbólica. La dominación simbólica ha construido a partir de aquí (y con su colaboración) los procesos de inculcación, y las justificaciones necesarias para convertir este *factum* en vocación de las mujeres, ligada a una supuesta naturaleza. Por este medio, la violencia se sutiliza y profundiza, ocultándose, y las mujeres han continuado pagando los gastos de la cultura, siendo excluidas al mismo tiempo de sus expresiones más altas. El trabajo femenino se ha transformado con demasiada normalidad, como el trabajo de los δούλοι y los μετοικοι en Atenas, en la condición anónima y necesaria para el ocio creador en la ciudad de los hombres.

Esta conclusión a la teoría del parentesco -teoría hasta hoy no superada²⁶- de Lévi-Strauss, no aparece explícita en sus textos. Sin embargo, nos proporciona una base para estudiar las relaciones de poder entre los sexos, articulándolas seriamente a la teoría de la división del trabajo social que, desde Durkheim y Mauss, se despliega en Claude Lévi-Strauss y últimamente en Pierre Bourdieu. No seguiremos aquí esta línea de trabajo, para no perder de vista nuestro tema del intercambio, pero nos importaba de todos modos señalar la articulación de este punto, uno de los más serios, maltratados y complejos de la socio-antropología contemporánea.

7. Pierre Bourdieu: la clave del tiempo

Hemos comenzado esta tercera parte señalando el reconocimiento y la crítica de Lévi-Strauss a Marcel Mauss. ¿Por qué Marcel Mauss, luego de percibir detrás de

²⁵ No es fruto de la casualidad que uno de los primeros comentarios penetrantes que se hicieron de este texto de Lévi-Strauss, haya sido el de Simone de Bouvoire, publicado en *Critique*, apenas aparecido el libro en Francia.

²⁶ Cf. por ejemplo, el artículo de Françoise Héritière, *La citadelle imprenable*, en *Critique*, janvier-février, 1999 pp. 61-83.

intercambios de forma tan diversa una estructura básica de reciprocidad, descompuso la estructura y buscó un término indígena que le devolviera la síntesis? En esta perplejidad se anudan a la vez toda la novedad y la riqueza del descubrimiento de Lévi-Strauss, al mismo tiempo que los límites del estructuralismo, límites que deben ser metódicamente asumidos, precisamente para poder desplegar sus potencialidades explicativas, sin caer en las trampas del intelectualismo.

En *El sentido práctico* -texto en el que Pierre Bourdieu explicita más largamente sus reservas con respecto a la vulgata estructuralista (reservas ya mencionadas en artículos diversos entre 1966 y 1969²⁷)- se ocupa explícitamente del planteo de Lévi-Strauss. Este tiene razón al proponer que la ciencia debe romper con la percepción y la teoría “indígena” (es decir, de sentido común de un mundo particular) para descubrir las estructuras objetivas que subyacen a las acciones particulares en su diversidad, que la fenomenología del intercambio es insuficiente, en la medida que supone lo que intenta explicar. El gran aporte de Durkheim y Mauss, desplegado y sistematizado por Lévi-Strauss, habría consistido para Bourdieu en haber roto con las explicaciones míticas de los mitos, y en haber introducido el pensamiento relacional en las ciencias sociales, como modo de construir el objeto rompiendo con el sentido común socialmente elaborado e inculcado en los agentes. Sin embargo, si este precepto metódico es fundamental, las ciencias sociales no pueden dispensarse de restituir la percepción que el agente social tiene de su propia acción, en la medida en que ella forma parte también del objeto. Si el descubrimiento del sistema es el primer paso de la construcción de objeto, el antropólogo -cultor de una ciencia histórica- se debe a la restitución de lo particular, en la inagotable variedad de sus causas y en la complejidad de su concreción. Y aquí hacen falta conceptos mediadores entre la objetividad de las estructuras y la subjetividad de los agentes.

Precisamente, la simultaneidad en la que se percibe la estructura de reciprocidad, oculta un elemento esencial del proceso de todo intercambio: el intervalo entre dar y recibir, entre el desafío que constituye ofertar el don, y la aceptación o no de entrar en el proceso; entre la aceptación del don y el lapso que debe transcurrir -nunca

²⁷ Cf. especialmente *Structuralism and theory of sociological knowledge*. En *Social Research* XXXV, 1968, p. 680-706.

exento de incertidumbre- antes de devolver la prestación. Observando los intercambios entre los kabyles del norte de África (esos “maestros de la negociación”, dice Bourdieu) advierte que la devolución inmediata constituye una ofensa, porque precisamente convierte en simple trueque lo que se plantea como gratuito intercambio de honor. El tiempo, la percepción del tiempo y la maestría o la torpeza en el manejo de los lapsos, son elementos constitutivos del intercambio: es el lapso lo que permite constituir la alianza (porque deja en estado de deuda y de atención recíproca), y es al mismo tiempo lo que permite ocultar el interés económico, para dar lugar a la construcción simbólica, convertir en regalo gratuito lo que se entrega con la expectativa de una respuesta, acumular prestigio en torno a la propia condición de hombre de honor, capaz siempre de honrar sus deudas, de beneficiar a sus obligados, de aceptar el desafío de un regalo costoso, de desafiar a su vez a otros hombres de honor.

El panlogismo que Bourdieu critica a las interpretaciones estructuralistas, consiste en la absolutización de un momento metodológico fundamental, que se vuelve peligrosamente estéril si no es completada, es decir, si no se tiene en cuenta la génesis, la estructuración de las estructuras, y por lo tanto sus funciones económicas y sociales. La semiótica misma corre así el riesgo de funcionar como discurso justificador, en la medida en que trata todos los sistemas simbólicos como simples instrumentos de comunicación y conocimiento. Del mismo modo, el estructuralismo se esteriliza si consiste en reemplazar el realismo de los sujetos o de los datos, por el realismo de las estructuras. Una sana distinción entre teoría del conocimiento social y teoría del sistema social, permite, en un proceso de desdoblamiento del sujeto científico (según la propuesta de Gastón Bachelard), mantener la actitud que Bourdieu llama de “vigilancia epistemológica”: una atención sobre el proceso de construcción de objeto que impida, en este caso, confundir (como decía Marx) “las cosas de la lógica con la lógica de las cosas”.

Dicho esto, el aporte del estructuralismo tiene que ver en primer lugar con la teoría del conocimiento social, pero exige una verdadera ruptura de hábitos de pensamiento, poniendo a distancia las nociones y sobre todo los objetos pre-construidos por el sentido común (sentido común que siempre tiene fecha y lugar, no sólo porque señala una sociedad concreta, sino también un lugar social determinado en una sociedad dada), que siempre piden ser pensados tal como se muestran y se justifican a sí mismos. La búsqueda de

las estructuras (realizada con frecuencia por el trabajo estadístico) ayuda a romper con este realismo primario, pero se esteriliza si inaugura un nuevo realismo. El desafío consiste en elaborar el instrumental conceptual que permita continuar la construcción de objeto escapando a ambos substancialismos. La realización de una teoría de las prácticas concretas de los agentes sociales es el proyecto que articula uno de los textos fundamentales de Bourdieu (*Esbozo de una teoría de la práctica*, y su reelaboración, *El sentido práctico*) y una gran parte de su tarea socio-antropológica. Si el concepto de campo aprovecha el aporte del estructuralismo para pensar el mundo social en términos verdaderamente relacionales, el concepto de *habitus* le permite reintroducir el agente con su historia, su punto de vista a partir de su lugar social y su trayectoria, articulando a la vez diversos momentos del espacio social.

8. Capital simbólico, alianzas y formas elementales de dominación

Si Bourdieu pone una particular atención en señalar el intelectualismo implícito tanto en el objetivismo estructuralista como en el subjetivismo interaccionista, es porque está convencido de que el sentido práctico que orienta las acciones cotidianas es a la vez el producto significativo y estructurador de una incorporación de experiencias pasadas vividas en determinadas condiciones y una anticipación pre-reflexiva de posibilidades porvenir implícitas en las condiciones presentes. En el *habitus* la historia de una sociedad, de una familia en un lugar social y de un individuo biológico (el cuerpo es a la vez principio de individuación y de socialización) se condensan constituyendo un capital incorporado más o menos valorizable en una situación dada, que es puesto implícitamente en juego cada vez que se realiza un intercambio.

Marcel Mauss tenía razón en buscar un concepto indígena para entender los intercambios, en la medida en que eso le permitía recuperar el punto de vista del agente en la estructura. Desde allí se percibe que la estructura de reciprocidad no siempre se cumple en la historia efectiva, que existe siempre un grado de angustia y de incertidumbre que empuja a poner en juego todo el capital incorporado (capital de relaciones prestigiosas, capital estético, lingüístico, de apropiación de los rituales y reglas del grupo, etc.) en una estrategia semi-consciente, más actuada que pensada, en la que el peso central está constituido por los “efectos de capital”, es decir, por el capital simbólico. En este sentido, a causa de

esta centralidad de los efectos, en el mundo social, “ser” es “ser percibido”. Y es un “ser percibido” lo que se construye por el intercambio: la alianza. Pero como las alianzas no se producen nunca entre estrictamente iguales (ni es nunca igual lo que se intercambia), y los “efectos” de capital producen creencias, en los intercambios, junto con la alianza, se engendra la dominación simbólica.

En nuestro texto sobre las sociedades del sur andino peruano mencionábamos los compadrazgos, los intercambios de trabajo y de bienes articulados en torno a la noción de *ayni* como el núcleo del *ethos* (que es siempre ética social actuada), núcleo en torno al cual se construye la vida social, pero que está a la vez potencialmente grávido de violencia y disgregación. Y ahora podemos comprenderlo mejor: no sólo la reciprocidad puede convertirse siempre en venganza, sino que en la estructura misma de la producción de alianzas, la puesta en juego inevitable del capital incorporado y sus efectos implica una negociación implícita en la que se refuerzan o modifican relaciones de dominación. La producción simbólica que se genera en el intercambio de dones es la producción del prestigio. La generosidad en bienes económicos del *carguyoc* (quien toma a su cargo los gastos de una fiesta comunal) o en otro tiempo del hacendado en relación a “sus indios”, y actualmente de los “caudillos” políticos con su clientela, tiene como contraparte la producción de un capital de prestigio sin el cual no se puede mantener la dominación en sociedades donde las leyes fundamentales no están escritas y las institucionalidades están regidas por la lógica analógica del sentido práctico (que por su falta de univocidad mantiene siempre un margen de incertidumbre que puede ser estratégicamente aprovechado). El que posee los bienes económicos (o cierta capacidad de decisión sobre ellos, como el caudillo) hace gala de generosidad y recibe a cambio un asentimiento de creencia: acumula capital simbólico. La dominación simbólica es así, en estado “puro”, dominación personal: la creencia que se genera no es creencia en las leyes o en las instituciones, sino en las personas, y por eso el *carguyoc*, el patrón o el caudillo tienen que pagar de su persona (no sólo de sus bienes) dando tiempo, afecto, mostrando que “no fallan”, y vistiéndose de todos los gestos y símbolos que atestiguan el capital incorporado. En este sentido, no hay diferencia esencial entre el significado del uso de guantes por parte de la burguesía europea en el siglo XIX, el porte de la vara de las autoridades comunales en el Perú, nuestras bandas presidenciales, y el uso de zapatillas “de marca” (que “marcan” un lugar social frente a sus pares) de nuestros adolescentes. Pascal, que en la Francia de Luis XIV había

reflexionado sobre este tema, decía: “Cet habit, c’est une force²⁸” (Esa vestimenta, es una fuerza).

Pero no debemos perder de vista que también las sociedades “modernas” están atravesadas por estos modos de dominación, e incluso existen en ellas espacios sociales donde el capital simbólico es el tipo de capital privilegiado.

9. La diferenciación de campos. Autonomías relativas y complejización de la dominación

En las sociedades industriales, en la medida en que la división del trabajo social es más compleja, los agentes sociales se califican y especializan de diversa manera (por un proceso que Bourdieu describe como de especificación de la libido social) según la incorporación de diversos modos de producción material y simbólica, creándose al mismo tiempo las institucionalidades específicas que a su vez reproducen los agentes calificados, y diferenciándose así nuevas áreas de la construcción social que antes permanecían fusionadas: la economía se autonomiza (se separa del intercambio como hecho social, del que venimos hablando) y pasa a regirse por su propia ley, del mismo modo el arte, el deporte, la religión, el derecho, la ciencia, la política pasan a constituir espacios sociales relativamente autónomos, creando sus propias instituciones, calificando a ciertos agentes como especialistas, definiendo sus propias reglas de funcionamiento. Cada área constituye un campo, donde los agentes juegan un juego serio, intentando hacer valer su capital incorporado u objetivado, luchando por imponerse en el campo específico, e imponer una definición del juego y de los límites del campo, es decir, del número y cualidad de los admitidos oficialmente a formar parte del juego.

La relativa autonomía que cada campo adquiere con respecto a los otros, complejiza el trabajo de dominación. Si el campo de la política se autonomiza (apareciendo el político profesional), el artístico, y el de la economía, el juego de relaciones se vuelve más intrincado, el espacio social más heterogéneo, y la diversidad de factores, de tipos de agentes y de institucionalidades que entran en juego en cada situación abre la posibilidad de negociaciones y juegos de fuerzas a distintos niveles, aprovechando alianzas estructurales o

²⁸ *Pensamiento* 89, Ed. Lafuma.

coyunturales en distintos puntos del campo global del poder o de los diversos sub-campos relativamente autónomos. En “Las Reglas del arte” Bourdieu muestra cómo fue necesario que el campo literario se autonomizara gracias a una transformación estructural y a la producción de una nueva toma de posición de Baudelaire y Flaubert (proclamando el “arte por el arte”, un espacio regido por reglas en las que sólo los artistas son legisladores y jueces autorizados), para que Zola adquiriera la autoridad específica que le permitió luego tomar la palabra en el “affaire Dreyfus” constituyendo una figura nueva: la del intelectual, como alguien que tiene algo que decir sobre el mundo social.

¿Cómo juega entonces, en este espacio social mucho más diversificado y complejo, el capital simbólico? La dominación personal no desaparece: desde la dominación entre los sexos (que es algo así como el prototipo de la dominación simbólica, fundada en la creencia de dominantes y dominados, y en el efecto de imposición que el mundo social ejerce por el sólo hecho de ser como es y presentarse como teniendo derecho a ello, como natural), al poder que acumula un director de tesis por el hecho de estar rodeado de estudiantes (y de buenos estudiantes) con quienes intercambia su capital de conocimientos y relaciones institucionales, pero sobre los cuales tiene al mismo tiempo un poder más o menos grande, según los contextos, para facilitar o negar el acceso a una consagración simbólica, que constituye la sanción de la aceptación de entrada en un campo científico dado, con todas las consecuencias que implica para el estudiante en cuanto a posibilidades de obtención de capital económico y simbólico a futuro.

Pero al mismo tiempo la violencia simbólica de tipo personal desarrolla nuevas posibilidades, que con frecuencia constituyen verdaderos retrocesos a partir de los juegos más abiertos y democráticos de la dominación institucional estatal (en países donde la burocracia de carrera constituía un campo con cierta autonomía con respecto al campo de los políticos y ambos con relación al de los poderes económicos, abriendo posibilidades de negociación) por un retorno al mecenazgo (donde se pierde la autonomía relativa en el campo artístico o científico, en la medida en que el mecenas pasa a tener derecho de opinión y de decisión), con el retroceso del Estado y la financiación de universidades, proyectos de investigación, ediciones o exposiciones de arte por parte de la empresa privada exceptuada de impuestos. Un nuevo y a la vez viejo modo de acumular capital simbólico, que recuerda la división del trabajo social de las familias de notables del siglo pasado: mientras los hombres se ocupaban de acumular el capital económico y de relaciones, sus

esposas e hijas fundaban las sociedades de beneficencia que intentaban paliar las consecuencias de las decisiones políticas y económicas de sus padres y hermanos, al mismo tiempo que fortalecer la posición simbólica de la familia.

El Estado (que también puede ser analizado en términos de campo y de subcampos) ha funcionado por otra parte, en una buena porción de Occidente desde fines del siglo XIX y a lo largo del XX, como el detentor de cierto monopolio, no sólo sobre la violencia física (que forma parte de su definición clásica) sino también sobre la violencia simbólica (en la medida que ganó esta batalla a la Iglesia), utilizando como instrumento principal la escuela y los organismos de administración. Por la escuela, no sólo produce y reproduce creencias acerca del propio mundo social, sino que otorgando títulos instituye a los agentes autorizados para transmitir la imagen oficial del mundo (que no por oficial es enteramente falsa²⁹). Por la administración, sobre todo por el registro de las personas, los matrimonios, las categorías socio-profesionales, etc., ha impuesto una definición de los modos de clasificación y de las identidades sociales.

En suma, el capital simbólico, que es fundamentalmente un efecto de creencia del capital económico, social, cultural, etc. y que, generándose como tal al entrar un capital objetivado (dinero, un blasón nobiliario, un título universitario) o incorporado (un conocimiento, un modo de hablar calificado socialmente, una amistad prestigiosa, etc.) en una relación de intercambio, constituye un fundamento legitimador de la dominación que se distribuye y funciona según leyes que ya había percibido Marx: como en las demás especies de capital, librado a su propia lógica, el capital va al capital.

10. Conclusión: enfrentarse, oponerse y componer

Desde la primera parte de nuestro texto, hemos intentado poner de relieve las potencialidades de desarrollo teórico y de fecundidad en la investigación empírica del *Ensayo*

²⁹ Tal vez valga aclarar que si el análisis sociológico es “desencantador” en tanto necesita poner en suspenso toda creencia social, para intentar explicarse cómo funcionan realmente las sociedades (y por eso, decir las cosas con cierta crudeza), esto no significa que asuma un relativismo absoluto: las creencias pueden ser verdaderas en diversas medidas, el hecho que alguien tenga interés en hacer o decir algo, no significa que necesariamente ese interés invalide lo que se dice o hace. La reflexión sociológica requiere una lectura sociológica, no moralizante.

sobre el don de Marcel Mauss. Al mismo tiempo, hemos apuntado algunos elementos de una filosofía social implícita y a la vez resultante (en un círculo que no es vicioso sino hermenéutico) del texto y de sus desarrollos socio-antropológicos posteriores.

Si el ensayo de Mauss, desde la percepción del intercambio de dones como “hecho social total” nos permite descubrir una modalidad de intercambio previa a toda diferenciación de la economía como espacio autónomo, entonces los intercambios de bienes que hoy llamamos “económicos” no serán más que un caso particular de los intercambios sociales, con los cuales, de todos modos, está articulado en la historia concreta. Desde el punto de vista de la teoría social, es una puesta en guardia contra el economicismo, que interpreta inconscientemente desde este modelo (y de hecho, así funcionó en Malinowsky) todo otro tipo de intercambio (y con él la noción de interés, de gratuidad, de deuda, de capital, etc.). Desde el punto de vista de la investigación empírica, nos permite entender con mucha mayor claridad lo que ocurría y ocurre en sociedades no urbano-industriales, desde la Grecia o Roma clásicas a las sociedades andinas pasadas y en buena medida las actuales, incluyendo el mismo medioevo europeo (muchos textos de Le Goff y Duby son una muestra de la fecundidad de la teoría de Mauss para entender a los señoríos feudales).

Al mismo tiempo, los desarrollos hechos por una parte de la socio-antropología francesa contemporánea nos permiten comprender mejor tanto las cercanías como las diferencias entre las sociedades que tienen una división del trabajo social más desarrollada y las sociedades agrarias. Pero tal vez lo más interesante sea, en el plano de la filosofía social, la prioridad de la relación social sobre el individuo que supone la teoría. Si el intercambio (desde la prohibición del incesto) se identifica con la construcción de cultura y con el lenguaje, en el plano teórico la sociedad tendrá prioridad de principio y será presupuesto de todo contrato y el individuo tal como lo define el liberalismo (económico y político) será un producto particular, situado y fechado, de una cultura particular. Para pensar las sociedades es necesario ir más allá del sentido común (que reclama mirar al individuo biológico como si fuera una unidad elemental), para descubrir que todo individuo “está sujeto” al mundo social que lo construye y lo constituye, mucho antes de tener la posibilidad relativa de convertirse en “sujeto” en el sentido moderno. Si esto es así, la sociología, la economía y las ciencias políticas están obligadas a romper los límites que las separan entre sí y de la antropología cultural o etnología, para poder darse los medios de pensar cada disciplina como ciencia histórica, referida a universos empíricos muy concretos,

donde todo modelo explicativo e interpretativo debe ser construido y puesto a prueba interdisciplinariamente.

Al mismo tiempo, violencia y socialidad serán dos caras de la misma moneda: si el intercambio produce alianza, produce también violencia, en la medida en que la desigualdad y la diferencia en términos de capital de distinto tipo, inevitablemente puestas en juego, serán siempre implícitamente negociadas en cada intercambio. La reciprocidad, lejos de implicar igualdad, pone en juego y reproduce diferencia. La dimensión social del intercambio es fundamentalmente simbólica, y es en los “efectos de creencia” del capital puesto en juego que reside una gran parte de su efectividad. Esta ambigüedad es fundante y atraviesa toda la vida social. Si el hombre es un “animal social” como rasgo central de su definición, esa socialidad encierra simultáneamente la posibilidad de ser “lobo para el hombre”. Si el intercambio es la base de la vida social y la producción simbólica, no se puede olvidar que intercambiar es enfrentarse en un mínimo suelo común y oponer diferencias complementarias, para poder componer y evitar de realizar la otra posibilidad, potencialmente siempre presente: hacer la guerra.

BREVE RESUMEN DE LA PRIMERA Y SEGUNDA PARTE:

El texto se propone reflexionar sobre los fundamentos de la sociedad y la cultura a partir del texto de Marcel Mauss “Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas” y algunos de los diferentes desarrollos que sociólogos y antropólogos han hecho del mismo. Para Mauss el intercambio de dones, tal como lo describen fundamentalmente Malinowsky y Boas, puede ser visto como un “hecho social total”, descubriendo de este modo que la economía en estas sociedades no se constituye - como en el Occidente moderno - en un campo autónomo e individualizable en relación al resto de las instituciones y las otras áreas de la vida social. En la complejidad de esta red de intercambios se revela la complejidad de la estructuración de toda la sociedad. Las características fundamentales de estos intercambios son para Mauss: - Constituyen intercambios entre grupos más que entre individuos; - Comprenden desde gestos de amabilidad, ritos, servicios de todo tipo, mujeres, niños, danzas y fiestas hasta bienes y riquezas; - Se trata de prestaciones y contra-prestaciones más o menos regladas y ritualizadas que se realizan bajo la forma de regalos en apariencia gratuitos y voluntarios, pero en realidad

obligatorios, constituyendo el desprecio o la defraudación la ocasión de algún tipo de guerra privada o pública. Mirado desde este punto de vista, el potlatch no es más que un caso particular, un tipo extremo de un sistema general de prestaciones, donde lo que está en juego es el honor y la rivalidad entre nobles. Los intercambios se articulan siempre en torno a tres obligaciones: devolver los regalos recibidos; hacer regalos; recibir los regalos que se ofrecen. En realidad, el objetivo más o menos implícito de estos intercambios es fundamentalmente conjurar la violencia del antagonismo latente entre familias, grupos, etc. y garantizar la paz estableciendo alianzas más o menos duraderas. Se trataría, en el fondo, de un trabajo de dominación de la violencia y de construcción de la sociabilidad.

En el contexto de los intercambios de dones atestiguados por la etnología de la Grecia clásica, en la que la economía del don subsistía viva junto a los intercambios exclusivamente comerciales mediados por la moneda, ciertos textos de la *Política* y de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles nos aportan algunos aspectos nuevos. Los intercambios que se pueden considerar naturales y necesarios son los relacionados con aquella economía del don y la moneda, en este sentido, no tiene otro valor que mediar ofreciendo un patrón común de medida de lo diferente. La reciprocidad constituye la base que en el intercambio construye la cohesión social, pero fundada en una proporción y no en una estricta igualdad. No se trata de una economía del enriquecimiento ilimitado sino de la construcción de alianzas entre diferentes, que hace posible la vida social. El *ethos* de la polis aristotélica parece repartirse entre la maestría práctica de las relaciones *kata nomos* de la economía monetarizada y la de las relaciones de intercambio de dones, en las que la elección de la contraparte, la cantidad, el modo y el tiempo de los aparentes regalos define el dominio de la ética del honor.

En la segunda parte, se abordó la reflexión del intercambio de dones en el Sur Andino del Perú, poniendo de relieve su potencialidad para restituir el tejido social desgarrado. Estas sociedades andinas de las alturas, están constituidas por una densa red de intercambios ritualizados, mezclados frecuentemente con intercambios monetarios (que pasan a veces a funcionar según la estructura tradicional, pero en un proceso de “desencantamiento” que deja al descubierto tanto la intención económica como la estructura de reciprocidad). La obligatoriedad de recibir, dar, y devolver lo recibido se expresa con el término quechua “*ayni*”. Intercambios reglados por la costumbre y fundados en el honor y la buena fe, el *ayni* parece constituir el núcleo del

ethos de las sociedades andinas. Para apoyar esta afirmación, mostramos cómo las rondas campesinas, sistema de regulación de la violencia y resolución de conflictos desarrollado en el norte del Perú durante la década del '80 y readaptado por algunas comunidades organizadas del Sur Andino en la década del '90, pueden ser comprendidas a partir de una reactivación de las relaciones de intercambios recíprocos. Si el círculo del robo y la violencia también es una forma del *ayni* (vengarse es *aynikupuni*), restituir lo robado, pagar una multa, pedir perdón al ofendido y a la comunidad, restablece las alianzas, cortando la cadena de la violencia. En suma, es la vida social, como hecho previo a cualquier acuerdo explícito, como entrabe a la vez e inseparablemente económico, simbólico, social y político lo que justifica y explica estos acuerdos que suponen toda la práctica del *ayni*, con su potencial constructivo, pero también con su virtualidad de violencia interminable. El suelo de creencias sobre el que se construye la comunidad supone el conjunto de reglas implícitas, que fundamentan sin mucha explicación y sin necesidad de fines explícitamente propuestos, las prácticas sociales que han permitido “bricolar” una nueva institucionalidad, recogiendo tradición y modernidad en una transposición original.