

**LA TEORÍA DEL INTERCAMBIO DE DONES:
UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA CULTURA**
(Primera Parte)

Ana Teresa Martínez O.P.

“El filósofo piensa su experiencia y su mundo: cómo se le concedería entonces el derecho de olvidar lo que la ciencia dice sobre esa misma experiencia y ese mismo mundo?”

(Maurice Merleau-Ponty)¹.

1. Introducción.

Si el nacimiento de cada disciplina científica occidental dio lugar cada vez a procesos de lucha (donde se mezclaron la competencia entre diferentes criterios de validez específicos de conocimiento, con intereses de dominación simbólica, política, económica, etc.) hasta lograr demarcar un espacio autónomo en relación a modos de saber anteriores que capitalizaban hasta entonces las afirmaciones legítimas (socialmente) sobre el tema en cuestión, sabemos que el caso de las ciencias sociales no constituye excepción. Si la física moderna naciente tuvo que construirse contra la teología y la filosofía aristotélicas, las ciencias del hombre y de la sociedad se debatieron intensamente en Europa a comienzos de siglo contra la pretensión exclusiva de la filosofía y sus modos de validación.

A diferencia de los EE.UU. de Norteamérica, donde la tradición empirista y positivista (unida al hecho que las ciencias sociales nacen ligadas a una intención práctica de intervención social expresa y localizada) pone desde el principio a

¹ *La philosophie et la sociologie* en *Eloge de la philosophie*, Gallimard, 1960 (p. 104) (traducción nuestra).

distancia a la metafísica o a toda pretensión totalizante cercana a ella, en Europa continental los primeros sociólogos tuvieron que debatirse largamente (basta recordar las acusaciones de positivismo que aún hoy pesan sobre E. Durkheim por su propuesta de objetivación de los hechos sociales)² para conquistar su autonomía disciplinar. De hecho en Francia, muertas en circunstancias de las dos guerras o en deportación las principales figuras de la escuela durkheimiana, si bien siguió existiendo trabajo sociológico, hasta 1957 no hubo una formación específica para sociólogos y antropólogos en las universidades³, y éstos provenían (y provienen aún hoy sus principales figuras) de una formación de historiadores, y con mayor frecuencia, de filósofos (sea formados en las universidades o en la Escuela Normal Superior).

Posiblemente a causa de esta convivencia estrecha aunque no poco conflictiva con la filosofía, se percibe hasta hoy con frecuencia en muchos de los mejores sociólogos y antropólogos franceses, a la vez una necesidad subjetiva de hacer expresa la demarcación entre una disciplina y otra, y el desarrollo -en contradicción sólo aparente- de unas ciencias sociales mucho más ricas en planteos teóricos y epistemológicos. Al mismo tiempo, el movimiento de conceptos y preguntas de las ciencias sociales a la filosofía y de ésta a aquellas se produce -comparativamente a otras tradiciones- con mucha más naturalidad.

Sin embargo, como contraparte, también es verdad que en ciertos puntos los criterios de demarcación se vuelven menos claros, y que corresponden a veces más a declaraciones de principios y a límites institucionales (pertenecer a tal o cual facultad o departamento de una o la otra disciplina) que a reales y evidentes características de los textos que se producen. Si la contrastabilidad empírica (aunque no sea concebida como falsación sino del orden de la ejemplificación histórica, como sostiene Passeron) puede constituir un criterio de demarcación válido, éste parece coexistir

² Valdría preguntarse por qué la objetivación de los “pueblos primitivos” que constituía la etnología no producía las mismas reacciones.

³ Cfr. Lautman, Jacques. “*Cronique de la sociologie française après 1945*”, En “Science et théorie de l'opinion publique.” de Boudon, Bourricaud et A.Girard. (comp.) Retz, 1981

con una gradación sin solución de continuidad que va desde el razonamiento estadístico y la tipología histórica, hasta una argumentación teórica sobre la sociedad, sus fundamentos y su sentido, a veces de gran interés y elaboración filosófica. ¿En qué momento de la argumentación Lévi-Strauss o Bourdieu cruzan el umbral, a veces imperceptible, que los pone del lado de la filosofía, su oficio de origen? ¿En qué momento la apoyatura que buscan Derrida o Foucault en el trabajo de las ciencias sociales los convierten en quasi-antropólogos o lingüistas, si no de terreno, al menos de lecturas y de investigación de archivo? Posiblemente, dado el tipo de razonamiento propio de estas ciencias, (y sin perder la conciencia de la diferencia, fundamental en cualquier tarea de interdisciplinariedad) más que centrarse en la tarea de encontrar este punto de división, (tarea que podría cobrarse el precio de un empobrecimiento radical de las formulaciones teóricas de las ciencias y de las fuentes de preguntas de la filosofía), habría que intentar sacar tajada de esta vecindad y convertirla en posibilidades de diálogo fecundo, en las que el trabajo controlado de contrastación de hipótesis de las ciencias empíricas pueda contribuir para la filosofía a un discernimiento de la pertinencia de sus preguntas, al tiempo que a una conciencia mayor de su propia historicidad; y en el otro polo, continuar proveyendo a las ciencias algunas canteras de imaginación teórica y de marcos interpretativos. Como dice Merleau-Ponty a continuación del texto que citamos en el epígrafe: “Bajo el nombre colectivo de ciencia no hay otra cosa que una reorganización sistemática, un ejercicio metódico de esta misma experiencia que comienza con nuestra primera percepción. Es un conjunto de medios de percibir, de imaginar y de vivir, orientados hacia la misma verdad cuya necesidad establecen en nosotros nuestras primeras experiencias. Puede ser que la ciencia logre su exactitud a precio de una esquematización. Entonces, el remedio es confrontarla con una experiencia integral y no oponerle un saber filosófico venido no se sabe de dónde”⁴.

Hacer filosofía aprovechando esta vecindad, sin temor a los puntos de intersección, sabiendo que la construcción del objeto y los criterios de validez son

⁴ Idem nota 1.

diferentes en uno y otro caso, tratando de controlar conscientemente todo salto epistemológico en este sentido, evitando la ambigüedad de jugar subrepticamente en los dos tableros (con el peligro de escapar a los controles de uno y otro), y superando toda tentación imperialista de uno y otro lado, es la actitud que nos proponemos mantener a lo largo de estas páginas.

Ejercicio de reflexión filosófica a partir de una teoría desarrollada en el campo de la socioantropología francesa, intentaremos desplegar en este texto la filosofía social que subyace a la teoría del intercambio de dones a partir de algunos autores que trabajaron partiendo del artículo de Marcel Mauss publicado por primera vez en 1924 en el Anuario Sociológico bajo el título “Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas”⁵.

Es Claude Lévi-Strauss quien pone de relieve la centralidad de este texto para la antropología: “Pocas personas han podido leer el *Ensayo sobre el don* sin experimentar toda la gama de emociones tan bien descritas por Malebranche evocando su primera lectura de Descartes: el corazón batiente, la cabeza hirviendo, y el espíritu invadido por una certitud aún indefinible, pero imperiosa, de asistir a un acontecimiento decisivo de la evolución científica”.⁶ Sin embargo, sabemos que el texto de Mauss no contiene hechos nuevos: ya Davy, Boas, Swanton y Malinowsky habían descrito el potlatch y otras modalidades de intercambios ritualizados, y habían hecho de ellos objeto de reflexión. Como señala Lévi-Strauss lo que es nuevo en el trabajo de Mauss no son los “hechos” sino el modo como Mauss los analiza e interpreta: “es que por la primera vez en la historia del pensamiento etnológico, se hizo un esfuerzo por trascender la observación empírica y alcanzar realidades más profundas⁷”. Para Lévi-Strauss el método de análisis en esta obra es paralelo del método que por la misma época había conducido a Jacobson a la creación de la lingüística estructural: Marcel Mauss en ese texto habría sido un precursor, y su teoría

⁵ “*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*”. Nosotros citaremos la edición de PUF, en el volumen titulado “Sociologie et anthropologie”, PUF, 6ta edición, 1995, en traducción nuestra.

⁶ Marcel Mauss, op. cit. p. XXXIII.

⁷ Idem nota 5.

del intercambio de dones estaría concebida “avant la lettre” según los principios de la antropología estructural.

Sea lo que sea de esta interpretación Lévi-Straussiana -de la que nos ocuparemos en su momento- lo cierto es que el *Ensayo sobre el don* contiene una teoría social de singular fecundidad. Como esquema interpretativo nos permite comprender a la vez la especificidad de las relaciones sociales dentro de comunidades llamadas comúnmente “tradicionales” (por oposición a “modernas”), tanto como alcanzar por contraposición ciertas características del occidente moderno desde una nueva luz, y tal vez lo más interesante, encontrar una vía para superar la obsesiva tentación occidental de traicionar su propio concepto de humanidad definiendo la humanidad según las características de occidente. Mauss no desplegó todas estas potencialidades de su teoría, pero sí lo hicieron algunos de quienes la continuaron “poniendo en funcionamiento” en nuevos espacios históricos para constatar su fecundidad. Creemos que en este sentido, desde América Latina y desde el NOA, región construida a partir del encuentro del Occidente moderno (primero en versión hispánica, luego europea) con el espacio andino -una red densa y en muchos sentidos aún viva de relaciones de reciprocidad -, desde este “extremo occidente”, estamos en posición privilegiada para ensayar una palabra.

Intentaremos en este texto un recorrido de varias etapas. Partiremos del texto de Marcel Mauss, tratando de exponer lo fundamental de su método y de la filosofía social que insinúa, abordando en seguida algunos textos Aristotélicos que -puestos en el contexto histórico de una Grecia Clásica “sin milagro” descubierta por la etnografía - nos permitirán aproximarnos a una comprensión amplia de la teoría del intercambio de dones como fundamento de la vida social. La reflexión de nuestra experiencia en los Andes Peruanos con movimientos campesinos de autodefensa nos permitirá avizorar de manera concreta el despliegue de los intercambios recíprocos como estrategia de reconstrucción del tejido social. Retomar la reelaboración que Lévi-Strauss hace de la teoría de Mauss para renovar las teorías del parentesco a partir de la ley universal de la prohibición del incesto como condición de la alianza, nos permitirá alcanzar el punto en que este tipo de relaciones se convierten en el eje articulador de la naturaleza y la cultura, es decir, el eje de la socialidad propiamente

humana. Pierre Bourdieu nos ayudará a comprender cómo el intercambio de dones construye a la vez que la alianza, las relaciones de dominación, y cómo, con esta carga inseparable de violencia y de socialidad, las relaciones de intercambio reflexionadas por Marcel Mauss atraviesan en concreto tanto las sociedades no occidentales como los espacios más “civilizados” de nuestra propia sociedad. Finalmente, intentaremos recoger el camino realizado abriendo preguntas y señalando el horizonte en que podría desarrollarse un programa de investigación y de reflexión a la vez filosófico y de ciencias empíricas.

2. El ensayo sobre el don.

Decíamos más arriba que en el *Ensayo sobre el don* no hay hechos nuevos (Marcel Mauss no fue un antropólogo de terreno) sino la sistematización e interrogación original de un vasto material (recogido y criticado con una erudición etnológica y lingüística impresionantes) que proviene de un número elevado de monografías de terreno y sobre todo de los trabajos de Malinowsky y de Boas referidos a las sociedades de la Polinesia y de América del Norte respectivamente⁸. A través de esos textos que Mauss aproxima y reflexiona juntos, se describe una serie de intercambios realizados por pueblos de sociedades entonces llamadas “primitivas” o “arcaicas” del Asia, América del Norte y Australia. Estos intercambios, se decía, cumplen funciones económicas, pero se realizan en medio de ceremonias rituales, que ponen en relación la economía con las creencias y la magia, las jerarquías sociales, la organización del trabajo, las tecnologías, etc.

En su texto, bastante desordenado, lleno de referencias a trabajos empíricos diversos y de observaciones de lingüística histórica y teoría del derecho, Marcel Mauss postula que estos intercambios pueden construirse científicamente como “fenómeno social total”, es decir como un tipo de objeto privilegiado que permitiría acercarse a la vez a la comprensión de “toda suerte de instituciones”: religiosas, jurídicas, morales (políticas y familiares), económicas (de producción y de consumo,

⁸ Cfr. Malinowsky B.K. *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guineas*, Londres, Routledge et Keagan Paul, 1922.

de prestación y de distribución), además de los fenómenos estéticos y de morfología social que allí se manifiestan. El hecho social total, rompe con una manera de construir el objeto que intenta abordar por separado desde el comienzo los diferentes aspectos, jurídico, económico, social, familiar o político, falseando así los hechos sociales concretos, que se presentan como “sistemas sociales en funcionamiento”: “Es considerando el conjunto completo que hemos podido percibir lo esencial, el movimiento del todo, el aspecto vivo, el instante fugitivo en que la sociedad toma, en que los hombres toman conciencia sentida de sí mismos y de su situación frente a otros. Hay en esta observación concreta de la vida social, un medio de encontrar hechos nuevos que comenzamos solamente a entrever.”⁹

Mauss propone entonces adoptar como principio heurístico el abordaje de hechos que ponen en juego la totalidad de las instituciones de la sociedad, no para confundirlo todo, sino para encontrar los puntos y modos de articulación propios de la sociedad en cuestión, evitando así transponer en el objeto nuestros propios principios de clasificación. Y de este tipo es precisamente la novedad que saltará a la vista a partir del *Ensayo sobre el don*: las economías de las sociedades diferentes de las occidentales modernas no se constituyen como un campo autónomo e individualizable en relación al resto de las instituciones y de las otras áreas de la vida social.

Tanto el Kula descrito por Malinowsky como el Potlatch de América del Norte descrito por Boas muestran en principio que los intercambios económicos en esas sociedades se hallan mezclados con toda una serie de prácticas que hacen sospechar funciones en gran medida diferentes que las que la economía cumple entre nosotros y modalidades de organización social que no pueden ser asimiladas a las que hoy conocemos. Lejos de aparecer como sociedades simples, limitadas al simple “trueque” estas sociedades muestran la complejidad - una complejidad diversa de la nuestra - de su estructura y de su funcionamiento. El “homo economicus” de la teoría

⁹ Cfr Mauss, op.cit. pp 275-6.

económica moderna se muestra así como paradigma de comprensión válido sólo para un caso particular de sociedad.

Más aún, en la conclusión de su texto Mauss lucha con los sobreentendidos de la demarcación de la experiencia hecha por el lenguaje, recordando que en realidad ninguna de las palabras que él mismo ha utilizado dicen los hechos de que se trata: presente, regalo, don, interés, libertad, obligación, generosidad, lujo, ahorro, utilidad, deben ser como puestas entre comillas, para no olvidar que las referencias que nos traen provienen de un universo recortado y diferenciado de otro modo, por otra experiencia social. Por eso recurrirá por momentos a nociones indígenas y por eso criticará a Malinowsky, quien ordena estas transacciones en una escala que va desde el puro don gratuito al puro trueque de fines exclusivamente económicos. En realidad, piensa Mauss, utilizar el mayor o menor grado de “interés” como principio de clasificación falsea los hechos, porque la insolubilidad de los aspectos económico, social, político, ritual, etc. puestos en juego en estos intercambios, constituye su principal originalidad y el punto de mayor interés a trabajar, desde donde se puede percibir un principio de organización social y unas relaciones económicas diversas de lo que conocemos. En lugar de intentar cartesianamente la separación de lo complejo en elementos simples que aparezcan como últimos, hay que intentar convertir en objeto científico lo complejo en lo que tiene de complejo.

Mauss pone así de relieve un aspecto que le interesa de modo particular porque permite caracterizar el conjunto de prestaciones diversas que se describen desde el punto en que éstas guardan su unidad: se trata de prestaciones en apariencia voluntarias, de un carácter que nosotros llamaríamos libre y gratuito, pero que en realidad, consideradas en todo su movimiento, se revelan obligatorias e interesadas. Un intercambio de regalos hechos y de regalos devueltos, cargados de interés disimulado, cubiertos por la ficción del don, por una especie de “mentira social” que reclama ser explicada: por qué en sociedades donde incluso existe paralelamente el intercambio “desnudo” de expreso interés económico, los intercambios social y económicamente más importantes se realizan bajo esta forma solemne y disfrazada de los dones. Qué nos revela sobre estas sociedades e incluso sobre las nuestras, esta

doble realidad del don, doble, distinguible pero inseparable, a precio de ser destruida en su originalidad?

Luego de Malinowsky, Boas y Mauss, este tipo de relaciones de intercambio han sido descritas y clasificadas minuciosamente¹⁰ e introducidas como una etapa en la historia de la economía por Polanyi. No es eso lo que nos interesará fundamentalmente aquí, sino seguir el hilo de algunas respuestas a esta pregunta de Mauss, que implica a la vez cuestiones epistemológicas y teóricas que creemos de importancia.

Mauss, que no pretende dar una respuesta definitiva al asunto, sino abrir una cantera de investigación¹¹, señala un principio heurístico y construye las líneas principales de una teoría, a modo de problemática que pueda a futuro demostrar o no su fecundidad al ser confrontada a nuevos terrenos, para desde allí ser reformulada, “deformada” al decir de Passeron¹² y desplegada en sus virtualidades

Una observación importante es que en las sociedades de las cuales Mauss extrae su reflexión, el intercambio en cuestión no es un asunto de individuos. Si hay agentes individuales, estos actúan en tanto que personas sociales: son grupos, colectividades, linajes los que se comprometen, los que se implican en las acciones. “En estas sociedades ni el clan ni la familia no saben disociarse ni disociar sus actos; (...). El jefe se confunde con su clan y éste con aquel; los individuos no se sienten actuar sino de un sólo modo”. Como Mauss mismo dice: “estos hombres no tienen ni la idea de la venta ni la idea del préstamo, y sin embargo efectúan operaciones jurídicas y económicas que tienen la misma función”. Pero lo que llama su atención es que en la dinámica de los intercambios presente en el potlatch del Nor Oeste de

¹⁰ Cfr. entre otros Sahlins M. On the sociology of primitive exchange, in M. Banton (ed.) The relevans of models for social anthropology, Londres, Tavistock, 1965

¹¹ No es difícil pensar en el “rationalisme approché” de Bachelard cuando se lee este párrafo del texto de Mauss: “En el fondo, se trata sobre de todo de preguntas que formulamos a los historiadores, a los etnógrafos, se trata más bien de proponer objetos de investigación que de resolver un problema y dar una respuesta definitiva. Nos alcanza por el momento con estar persuadidos que, en esta dirección, se encontrarán numerosos hechos” (Mauss, op. cit. p. 274)

¹² Cfr. Passeron, Jean Claude. Le raisonnement sociologique. Nathan, 1991.

América, en el kula de los melanesios, en el ir y venir de oloa y tonga en la Polinesia, hay algo que se devela como constitutivo y siempre presente: se trata de grupos enteros que *se oponen*, que *se hacen frente*, y que buscan *componer*, es decir, *negociar* para evitar la otra alternativa, que se mantiene siempre posible: hacer la guerra.

Atestiguada reiteradas veces en los textos, existe entre los grupos que intercambian una rivalidad latente, porque hay siempre un parecido y una diferencia en juego. Oponerse quiere decir hacerse frente, mirarse al rostro, para reconocerse como posible contraparte - un mínimo en común - y para reconocer una diferencia, como veremos claramente en Aristóteles, sin la cual el intercambio no es posible.

Sea en el potlatch, prestación total de tipo agonístico (agonístico en el doble sentido de la palabra griega: guerra y actuación), como Mauss la llama, donde una enorme cantidad de riquezas es no sólo repartida entre los asistentes en un verdadero derroche, sino también quemada y destruida en una especie de feroz duelo de honor entre nobles; sea en sus versiones menos extremas, donde solemnes viajes anuales, presididos por los jefes, son el contexto de ceremonias en las que se realizan intercambios múltiples con otros grupos; hay siempre latente una amenaza de disolución social que parece necesitar ser conjurada: “rehusarse a dar, descuidar de invitar, como rehusarse a tomar equivale a declarar la guerra¹³”. Todo funciona como si el otro, el diferente, fuera siempre un potencial enemigo con el que se miden fuerzas, y el objetivo del intercambio fuera hacer la paz, o demostrando sin dejar lugar a dudas la propia superioridad, o sellando alianzas entre iguales: “el fin es ante todo moral, el objeto es aquí producir un sentimiento amical entre las dos personas en juego, y si la operación no tuviera efecto, todo quedaría perdido”¹⁴. Mauss emparenta la destrucción por el fuego en estas ceremonias con el sacrificio religioso, que también - insinúa - puede ser comprendido como un intercambio con los dioses - los supremamente diferentes - como don para obtener a cambio dones multiplicados, o

¹³ M. Mauss, op. cit. page. 162.

¹⁴ M. Mauss, op. cit. pag. 172.

como propiciación, esfuerzo para reencontrar la paz cósmica, expiación por las transgresiones humanas. Mauss, del mismo modo, ve en la mezcla de intimidad y temor que produce entre los Andamans la prohibición de verse que afecta a las familias aliadas por el parentesco luego de efectuada la ceremonia de alianza, una evidencia más del estado de espíritu que hay detrás de estos regalos continuos, reglados y ritualizados.

Este tipo de intercambio no excluye, como ya lo hemos mencionado, la existencia de otros intercambios exclusivamente económicos y sin ritual¹⁵, pero que tienen una importancia limitada y se realizan en lugares y con personas de menor dignidad. Lo que piensa Mauss es que el ritual, que es esencial al intercambio ya que construye la “mentira” social, está allí para tener otro efecto que el intercambio mismo, o que la adquisición de la cosa intercambiada. Ese efecto es la producción de una alianza, fin implícita o explícitamente buscado, indisolublemente unido a la complementación económica. Así, los intercambios se convierten en un lenguaje hecho de cosas y de gestos que mantienen la paz, producen la sociedad: por su medio, se sale de la propia casa, los hombres se comprometen entre sí, se hacen visitas, comercian, contraen matrimonio¹⁶.

Ni el interés material -cuando lo hay-, ni la hostilidad que están detrás son dichas. El lenguaje y los gestos ponen de relieve el reconocimiento y la amabilidad y fabrican de este modo la evidencia de una gratuidad. La cosa ofrecida toma así un sentido que la sobrepasa.

Marcel Mauss habla en este punto del “espíritu de las cosas”¹⁷, (tratando de traducir la expresión de un informante, que hace etnología al responder a las preguntas del etnólogo, el “hau” de las cosas) intentando decir que una cosa no es ya solamente una cosa cuando está ubicada en una red de intercambios de este tipo, del mismo modo que un individuo no es ya un individuo en la medida en que es el que es

¹⁵ M. Mauss, op. cit. pag. 177.

¹⁶ M. Mauss, op. cit. pag. 187.

¹⁷ M. Mauss, op. cit. pag. 173.

por la red de intercambios diversos en el que está ubicado. La cosa se vuelve un signo, que “mezcla las almas, las cosas, y las vidas de aquellos que intercambian”.

La construcción de la ética del honor, que atraviesa enteramente las reglas implícitas de la excelencia en el manejo de los intercambios, es también edificio simbólico para dar cuerpo al discurso del desinterés y al imaginario de la gratuidad sobre el fondo de la rivalidad oculta. Y todo esto porque existe aún la violencia: “El principio del antagonismo y de la rivalidad lo funda todo”¹⁸. El intercambio de dones no es en el fondo sino una guerra eufemisada, oculta. La rivalidad del potlatch, la destrucción de riquezas para aplastar al otro, la construcción de las jerarquías y de las estructuras de dominación que se producen y se reafirman a partir de los intercambios entre miembros de diferentes posiciones en la estructura social, la donación como desafío, cuya aceptación implica un riesgo y un compromiso, están allí para recordarlo.

El intercambio no es, entonces sino un enorme esfuerzo de construcción cultural, un trabajo de dominación de la violencia, que testimonia a la vez de sus logros y de su propia fragilidad. El punto de equilibrio en el que se ubica es un punto en el que -como Mauss mismo lo dice- los grupos y los hombres “se oponen sin masacrarse y se dan sin sacrificarse los unos a los otros”¹⁹, “fraternizan y sin embargo permanecen extranjeros”.²⁰

El texto de Marcel Mauss, al que estamos seguras de no hacer aquí justicia, por no tener posibilidades de apoyar cada afirmación en la riqueza de observaciones etnológicas y de distinciones lingüísticas que la fundan, ofrece en sus alrededor de ciento treinta páginas, una buena cantidad de intuiciones y de vetas de investigación que serán retomadas con mayor o menor profundidad un sin número de veces por un sin número de autores. Nosotros seleccionaremos en este breve ensayo a Lévi-Strauss y Pierre Bourdieu, por haber ambos desarrollado estos aspectos que nos parecen

¹⁸ M. Mauss, op. cit. pag. 200.

¹⁹ M. Mauss, op. cit. pag. 279.

²⁰ M. Mauss, op. cit. pag. 205.

centrales, tanto desde el punto de vista de una epistemología, como de una reflexión teórica sobre las sociedades. Pero antes, releeremos a la luz del *Ensayo sobre el don* dos textos de Aristóteles, a fin de que, considerando a Aristóteles como un excelente informador etnográfico de su sociedad, lo podamos escuchar teorizar sobre los intercambios de dones en un sentido similar al de Mauss.

3. El intercambio de dones en Aristóteles.

Los textos de Aristóteles en cuestión son Política 1256b13 - 1257b17 y sobre todo Ética a Nicómaco 1132b20-1133b25 y 1162a15-1163a15. Para examinarlos, es indispensable situarnos primero en el contexto histórico en que Aristóteles reflexiona. En primer lugar hay que recordar que desde Max Weber y su comparación entre la polis griega y la ciudad medieval, sabemos que hay que cuidarse bien de transponer nuestra idea de mercado, de economía y de estado al mundo griego. Los ciudadanos griegos son tales en tanto que hijos de ciudadanos, que constituían una clase privilegiada de consumidores, detentando el derecho exclusivo a la tierra, pero cuya preocupación no es la producción de bienes sino la *αυτάρκεια*, es decir, un grado de autosuficiencia material que los libera para el ocio necesario a la política, que es el asunto del hombre cabal entre los griegos: el ciudadano. En realidad, para alcanzar esta *αυτάρκεια* era necesario explotar el trabajo de los *δουλοι* (los siervos) y el trabajo de los *μετεκοι* (los extranjeros). La célebre tarea de legislación de Solon consistió sobre todo en la disminución de la reducción a servidumbre a causa de deudas entre los ciudadanos, es decir, impedir que, de más en más, hubiera atenienses siervos, y sobre todo siervos en Atenas. La gran conquista de la edad clásica ha sido el ideal del campesino-ciudadano, es decir, la participación en el gobierno de la polis de los pequeños propietarios del campo. En suma, se trató siempre de resolver conflictos entre ciudadanos, al interior de la capa privilegiada de esa ciudad-estado donde la democracia consistía en el ideal de *ισονομια* (igualdad de condiciones en

relación a la ley) en el seno del grupo de los atenienses de cuna. La definición misma de este grupo, no se ponía en cuestión²¹.

No es casual entonces que la resolución de estos conflictos que dan nacimiento a la edad clásica esté en relación con un cierto desarrollo del artesanado y del comercio, que permanecían siempre como actividades de extranjeros, es decir, como un mundo diferente que se desarrollaba al costado de la propiedad de la tierra, y de la política. A decir verdad, para su provecho: el Estado alentaba el establecimiento de los *μετεκοι* en la ciudad, y gravaba con un impuesto su permanencia y sus actividades económicas. Los *δουλοι*, en su mayoría también extranjeros capturados en el curso de guerras que trabajaban no sólo para particulares, sino en minas del Estado (y que se convierten rápidamente en mercancías), y los impuestos que los *μετεκοι* pagaban (como los ciudadanos, pero en su caso con muchos menos derechos a recibir en cambio por parte del Estado), eran las principales fuentes de ingresos para la ciudad.

En la época en que Aristóteles escribe, Atenas es la ciudad más comercial del Mediterráneo. Pero, en ese contexto, la economía estaba sumida a la política, y los ciudadanos eran fundamentalmente consumidores, no productores, con una economía precaria, hecha de gastos o elementales o suntuarios (no de inversiones para la producción). Si por el puerto del Pireo pasaba un gran tráfico de mercancías, lo importante para Atenas eran los impuestos que gracias a ese comercio entraban a las arcas del Estado. Si había una fuerte importación, se trataba de trigo para nutrir las familias (es decir, las *οικιαι*) de los ciudadanos, que podían incluso en algunos casos esperar en buen derecho ser sostenidos por el Estado.

En este siglo IV, al desarrollo de la moneda (cuya causa puede buscarse en la paga de los mercenarios, el tráfico de esclavos y el rol fiscal del Estado, pero que por su uso limitado no tenía aún el sentido que tiene en la economía moderna, jugando sobre todo aún durante mucho tiempo el rol de emblema de la independencia de las

²¹ No nos referimos aquí a los avatares del derecho de ciudadanía (si padre y madre ateniense, o padre solamente), que no implica un cuestionamiento sustancial.

ciudades) es necesario agregar la evolución del derecho comercial: los derechos para los *μετεκοι* y los *δουλοι* de comprometerse por sí mismos en contrato, y una mayor importancia del contrato por escrito. Pero estas no son tampoco evidencias de una evolución comercial generalizada al interior de la polis: los documentos muestran que cuando son los ciudadanos quienes comprometen sus tierras en hipoteca para recibir un préstamo, no se realiza un contrato escrito, y el objeto del préstamo habitualmente no es productivo: se trata generalmente de gastos de prestigio (*λιτυργειας*) o sociales (por ejemplo, dotes de matrimonio) que se encuadran más bien en la economía de los dones, tal como la describe Marcel Mauss.

El hecho que el comercio haya estado siempre en manos de extranjeros, de hombres de condición inferior, es también atestiguado por la lengua: “muchos de los términos del comercio, “*arrhes*” sobretudo, han entrado en las lenguas clásicas por el fenicio. Otros aún han entrado por propagación y por préstamo²²: el comercio era, como dice Benveniste: “un oficio sin nombre”, una profesión innombrable.

Este esbozo nos permite comprender mejor la posición de Aristóteles en la *Política*. El escribe en el contexto de una economía integrada en un todo social y político, en la que los intercambios de tipo exclusivamente comercial coexisten con la economía del don. Cuando Aristóteles, hablando de la economía de la *οικια* (1256b 14) contradice explícitamente a Solón, afirmando que “no es ilimitada la cantidad de semejante posesión (*κτησεως*) suficiente (*αυταρκεια*) para una vida próspera (*αγαθην ζωην*)²³“, él parece asumir -como Polanyi remarca- un punto de vista no

²² “*Καπηλος*”, “debe ser un préstamo a alguna lengua del oriente”. Algunas líneas más abajo, Benveniste reflexiona: “El gran negocio reclamaba términos nuevos, formados al interior mismo de cada lengua. Así, el griego *εμπορος* designa al comerciante en grande, cuyo tráfico se realiza por mar: *εμπορευομαι* “viajar por mar” se emplea para los grandes negocios, necesariamente negocios marítimos. La formación de *εμπορος* indica simplemente el hecho de llevar cosas a un puerto atravesando los mares. No se trata de un término específico relativo a una actividad específica. A menudo no sabemos incluso si la noción de comercio ha existido.” De Benveniste, Emile “*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*”, Minuit, 1969. tome 1, pag 141 (traducción nuestra). Para la redacción original de este capítulo, hemos utilizado la traducción francesa del texto de Aristóteles de Edición Vrin, hecha por Tricot, y para las indicaciones del texto griego la edición Guillaume Budé, cuyo texto ha sido establecido por Aubonnet. Al reescribirlo en castellano, citaremos

psicológico (del estilo de los utilitaristas) sino sociológico. No tiene en cuenta en su análisis tanto el problema de la rareza de los bienes de la naturaleza en relación con el deseo del hombre, cuanto el hecho que las necesidades humanas presuponen instituciones y costumbres, se definen en el contexto de una polis. Los intercambios (αλλαγή²⁴) son entonces lícitos y según la naturaleza (κατα φύσιν) en la medida en que están orientados hacia lo que en esta área constituye el fin (recordamos que, para Aristóteles, es el fin lo que determina la naturaleza como principio de operaciones) de la unidad doméstica, la οικία: la αυταρκεια. Esta es una condición para mantener la comunidad (la κοινωνία) unida por la φιλία, que en este contexto puede ser interpretada como alianza, en el sentido que es por una red de alianzas fundadas en intercambios de todo tipo (económicos, matrimoniales, de honor y prestigio, de servicios, etc.) que se teje la cohesión social.

Es así que se puede comprender el rol de los intercambios en el sentido de Mauss y de los intercambios comerciales, que tomaban cierta importancia ya en el mundo de Aristóteles. En el interior de la κοινωνία originaria, que es la οικία, afirma (1256b 5), no había necesidad de intercambios (μεταβλητική²⁵) (se puede pensar que se refiere al mundo Homérico, tal como Vidal Naquet lo describe²⁶) porque todo estaba en común, en el sentido que era el señor quien daba su parte a cada uno, tanto a siervos como a parientes, asegurando en este rol de único detentor y en la aparente gratuidad de la distribución, buena parte de su prestigio y su autoridad. Pero la utilidad del intercambio (αλλαγήν) se muestra cuando la comunidad se extiende y “separados ya en distintas familias” (con distintos jefes), mantuvieron la posesión común para numerosos bienes, y se repartieron otros, que debieron, según las necesidades, ser el objeto de intercambios

a Aristóteles según la edición de Porrúa, México, 1998. Hacemos referencia a menudo al texto griego para aclarar términos cuya traducción no nos parece muy clara en el texto español.

²⁴ De αλλασσω, dar algo en intercambio por otra cosa, se utiliza para las cosas, pero también para hablar de intercambiar golpes o muertes. Encierra idea de reciprocidad.

²⁵ De μετα-βαλλω, cambiar en el sentido más amplio del término. La misma expresión utiliza Aristóteles para hablar del nomadismo de algunos animales.

²⁶ Austin Michel et Vidal Naquet Pierre, op. cit. chap.2.

recíprocos (πν κατα τας δεησεις αναγκαιον ποιεισθαι τας μεταδοσεις²⁷). El estudio de Benveniste -que reproducimos en nota al pie de página- nos muestra que hay en μεταδοσεις un sentido jurídico y la noción de dar una parte, en el sentido de repartir (por la idea de desplazamiento que sugiere la partícula μετα.) Como Polanyi también señala: μεταδοσις es “la acción de dar su parte”. El agrega: “especialmente del fondo común de alimento en ocasión de una fiesta religiosa, de una comida ceremonial o de toda otra actividad colectiva y pública”. Este tipo de intercambio (en el que, a diferencia de αλλαγην y μεταβλητικη, hay una precisión en el sentido de la distribución de algo común y de algún modo debido), limitado a subvenir a la provisión de lo necesario en la comunidad es κατα φυσιν, es decir legítimo en tanto se orienta al fin propio de la polis.

Por el contrario, Aristóteles parecería²⁸ desconfiar del arte que practican en ese tiempo, desde los καπηλικης, pequeños comerciantes al menudeo, que

²⁷ E. Benveniste distingue tres palabras diferentes para el vocabulario del don entre los griegos: δωρον (don gratuito), δοσις, y δωτινη (que corresponde sobre todo en Homero al intercambio de dones recíprocos). Aristóteles no utiliza en estos textos la última palabra. Habla de μεταδοσεις, cuya raíz nos envía a δοσις: “Δοσις es muy diferente. Nuestras traducciones no lo distinguen de δωρον; pero el empleo es claro en Homero II 10, 213 και οι δοσις εσσεται εσθλη. Se pide un voluntario para una misión peligrosa; se le promete que tendrá una buena δοσις; no un δωρον, ya que el objeto mismo del don no existe. Δοσις un una transposición nominal de una forma verbal en presente o aquí en futuro: “le daremos, le haremos un don”. Una fórmula en la que se transparenta aún el valor verbal de este abstracto es en Homero, Od. 6, 208 δοσις δ ολιγη τε φιλη τε - palabras dichas por donantes, que se excusan de no dar mucho: “este don es pequeño y hecho de corazón”; es la transposición de una forma verbal “damos poco, pero de buen corazón”. Δοσις es entonces “el acto de dar”. La forma en -τι define en efecto un cumplimiento efectivo de la noción, que puede también pero no necesariamente, materializarse en un objeto. La δοσις designa también un acto jurídico; es en derecho ático la atribución de una herencia por voluntad expresa, fuera de las reglas de transmisión normal. Existe todavía un empleo médico, donde δοσις designa el hecho de dar, de donde: la cantidad dada de un remedio, la dosis, sin que aquí exista ninguna idea de regalo o de ofrenda.” (Benveniste, op.cit. tomo I, pag. 67-8).

²⁸ Aquí existe un problema de traducción que tiene consecuencias importantes para la interpretación. Tricot, siguiendo a Defourny prefiere considerar el “φουσει” como modificador de “εστι” que le precede, y no de “τησ κρηματιστικης”. Esa lectura permite interpretar el texto en el sentido de una mirada más positiva de Aristóteles hacia los καπηλικης.(ver nota 3, pág 56) Polanyi, por otro lado, apoyándose en el uso de Aristófanes de esa expresión considera que Aristóteles, usa el término καπηλικης en un sentido irónico,

proporcionaban comida a cambio de dinero en el Agora de Atenas, hasta algunos ciudadanos que se dedicaban al gran comercio y al transporte de mercancías: este arte “no tiene límites”, y no es *κατα φυσιν*, porque su objetivo es enriquecerse. Lo cierto es que comercio, préstamo a interés y trabajo asalariado, son diferenciados por Aristóteles de la economía *κατα φυσιν* de la *οικια* y señalados con cierta desconfianza. ¿Es que Aristóteles presentía la introducción mediante este tipo de intercambio de una fuerza de dispersión, destructora de la *φιλια*? O se trataba solamente de un prejuicio más bien aristocrático referido al status de ciudadano?

Pero volvamos a los intercambios en el sentido de *μεταδοσις*, la *αλλαγην* al servicio de la *αυταρκεια* limitada a los intercambios necesarios²⁹. Esta encuentra su punto de partida en el hecho que “cada una de las cosas de las que somos propietarios (*κτηματος*) es susceptible de dos usos diferentes (...). Por ejemplo, un calzado tiene dos usos: uno consiste en llevarlo puesto y el otro en hacer de él un objeto de intercambio (*μεταβλητικη*³⁰) (...). Lo mismo ocurre con los otros objetos de los que se es propietario, ya que la facultad de intercambiarlos se extiende a todos ellos, y tiene su principio y su origen en el orden natural (*εκ του κατα φυσιν*), en cuanto que los hombres tienen ciertas cosas en cantidad demasiado grande y otras en cantidad insuficiente”. Es decir, que los intercambios se realizan siempre a partir de cosas diferentes, que deben, sin embargo, devenir equivalentes. Y este es el sentido original de la moneda.

mediante el cual se refiere al comercio marítimo (*εμπορια*, palabra que no utiliza) que se desarrolla desde cierto tiempo. Y por eso la condenación del *καπηλικης*. Sea lo que sea, es cierto que la interpretación de Polanyi es gramaticalmente posible, y muy interesante desde el punto de vista que nos ocupa. Decidir este punto exigiría sin embargo una competencia de helenista que excede la nuestra, por eso nos limitaremos a insinuar la posibilidad de esta lectura.

²⁹ El final de 1256 b 5 parecería insinuar que el intercambio de dones ha desaparecido entre los griegos, en la medida que la *αλλαγην* se atribuye allí a los bárbaros. Sin embargo, las alusiones a la *χρησιμον φιλια* que estudiaremos más adelante evidencian la co-existencia de los intercambios de dones con la economía monetaria, dato que es perfectamente coherente con la limitación que aún tiene la circulación de ésta, con la institución del *doulos* como parte de la *οικια*, etc.

³⁰ De *μετα-βαλλω*, cambiar en el sentido más amplio del término. La misma expresión utiliza Aristóteles para hablar del nomadismo de algunos animales.

Es el problema que Aristóteles se plantea también en la *Ética a Nicómaco* 1133a y b.³¹ Allí se pregunta si, como decían los pitagóricos, la justicia (*δικη*) se identifica con la reciprocidad (*αντιπεποντος*³²). Aristóteles no está de acuerdo si la reciprocidad se reduce a la pura ley del talión. Sin embargo, es la reciprocidad “la que asegura la cohesión de los hombres entre sí”, y sin la cual “ningún intercambio (*μεταδοσις*) puede tener lugar, en tanto que es éste el que construye la cohesión (*συμμενουσιν*) de los ciudadanos”, es decir, el que está en la base de la *φιλια*. Se puede decir que para Aristóteles, en este sentido, el intercambio construye la sociedad, y no sería posible sin reciprocidad. Pero se trata de una reciprocidad “basada en una proporción (*κατ αναλογια*) y no en una estricta igualdad (*κατ ισοτητα*).”

En primer lugar, hay que retomar la idea de desigualdad, la desigualdad de los participantes, y la desigualdad de lo que se intercambia. “En efecto, no es entre dos médicos que nace una comunidad de intereses, sino entre un médico y, por ejemplo, un campesino, y de manera general entre contratantes diferentes (*η ετερων*) y desiguales (*ουκ ισων*³³) que hay que, sin embargo, igualar (*ισασθηναι*)”. Para hacerlo es necesario hacer una *αριθμητικη αναλογια*: “Sea por ejemplo A un arquitecto, B un zapatero, G una casa y D un calzado: es necesario hacer de manera que el arquitecto reciba del zapatero el producto del trabajo (*εργον*) de este último, y le de (*μεταδιδοναι*) en contraparte su propio trabajo. Si entonces desde el comienzo se ha establecido la igualdad proporcional (*ισον αναλογιαν*) de los productos y solamente a continuación

³¹ Para la *Ética a Nicómaco* hemos utilizado también la traducción de J. Tricot, de ediciones Vrin; y para el texto griego la fijada por I. Bywater, de Oxford Classical Texts.

³² De *αντι-πασχω*: experimentar algo en retorno de algo hecho, por ej: experimentar mal por el mal hecho.

³³ Si bien es posible -en términos abstractos- entender esta desigualdad simplemente en términos de diferencias naturales, sería ingenuo -e inexacto si tenemos en cuenta la totalidad del texto- olvidar que Aristóteles habla desde una sociedad estamentada en las categorías que hemos descrito más arriba, y que el ideal de la *ισονομια* no suprime. Nótese que la reflexión de Aristóteles es que no sólo se debe tener en cuenta la desigualdad de lo intercambiado, sino también de los que intercambian. Por eso en el fondo se buscará siempre una equivalencia y no la igualdad.

tiene lugar el intercambio recíproco (αντιπεποντος), obtendremos la solución.” Es decir, hay primero que igualar los valores de G y D, por ejemplo que G vale nD, para hacer luego el intercambio proporcional. En coherencia con el texto de la Política que venimos de analizar, se trata de un intercambio donde ninguno de los que participan se enriquece en relación a lo que antes poseía, pero cada uno obtiene aquello de lo que tiene necesidad, y la φιλια, se establece o se refuerza, en la medida en que la proporcionalidad impide variaciones en la posesión. La utilidad de la moneda para Aristóteles consiste en simplificar estas operaciones, por ofrecer un patrón que sirve para medir todos los objetos diferentes. Ella no es un medio de enriquecerse, sino de hacer más simplemente los intercambios que construyen la red de alianzas que es la comunidad.

Finalmente, en el tercer texto Aristóteles se pregunta por la filia κρησιμων. A partir de nuestros desarrollos anteriores, y teniendo en cuenta toda la bibliografía que nos muestra la existencia de estas redes de intercambios de honor también entre los griegos, pensamos que este pasaje debe ser entendido, ya no como lo que entendemos hoy en nuestra cultura por “amistad interesada” (a pesar de las traducciones, incluida la de Tricot) sino, más precisamente, como alianza³⁴ en el sentido de la etnología: relación estable entre dos participantes de un intercambio de dones, φιλια fundada sobre un interés común. El texto adquiere así una nueva dimensión: no se trata ya stricto sensu de un texto de ética de las relaciones personales de amistad, sino de ética de este tipo particular de relaciones de alianza, regidas por el código del honor, que son a la vez económicas, sociales, políticas, rituales. Lo que está en juego será entonces nuevamente la φιλια como fuerza que mantiene la unidad de la polis.

Y entonces es mucho más claro cómo desde las primeras líneas se desprende del texto el carácter ambiguo de esta relación: “las peleas y las recriminaciones se producen únicamente, o al menos principalmente, en la amistad fundada sobre la utilidad (φιλια κρησιμων), y no hay nada aquí que no sea natural”. La fragilidad de esta alianza está en relación para Aristóteles con la falta de claridad en la cual se

³⁴ Para recordar la riqueza de significaciones de la palabra φιλια, que puede ser aplicada a relaciones que van desde las relaciones de parentesco consanguíneo o de alianza, a las relaciones de alianza entre ciudades, hasta las fuerzas naturales, ver art. φιλια, dans Liddel-Scott.

desarrolla. Los participantes “se imaginan tener menos que lo que se les debe y odian a su amigo porque no obtienen tanto como piden, siendo dignos de ello! Por su lado, el bienhechor está en la incapacidad de satisfacer a todas las demandas de su obligado”.

En seguida, Aristóteles hace una reflexión que pone en claro la mencionada ambigüedad, y en la que vamos a detenernos a causa de su riqueza. Se trata de un paralelo entre la justicia y la *φιλία*. Del mismo modo que hay una justicia (*το δικαιο*) no escrita (*αγραφον*) y otra según la ley (*κατα νομον*), la *φιλία κρεσιμον* puede ser también moral (*ηθικη*) (y *αγραφον*, agregamos nosotros, en la medida en que no hay un contrato escrito), o legal (*νομικη*). Las discusiones entre los participantes, dice Aristóteles, se producen sobre todo cuando ellos no tienen la misma idea sobre el tipo de relación que los une. La *φιλία νομικη* se funda sobre un contrato escrito (*ρητοις*) con cláusulas determinadas. Incluso una transacción en el mercado (el lugar físico de la polis donde los *καπηλικης* vendían comida (Aristóteles dice *αγοραια*) puede ser considerada en esta especie³⁵. Algunas veces incluso en el tipo *νομικη* el plazo no está definido, siendo más libre (*ελευθεριωτερα εισ κρονον*). Sin embargo, las obligaciones son determinadas: “hay que devolver una cosa determinada por alguna otra cosa determinada”. La *φιλία ηθικη* (la alianza del intercambio de dones), por el contrario, se funda totalmente sobre la confianza (*κατα πιστιν*³⁶), a título amical (*ως φιλω*), las condiciones no están definidas (*επι ρητοις*), pero el que presta espera que su contraparte le devuelva en retorno un valor igual o aún superior, “como si él (el que presta) -dice Aristóteles- no hubiera hecho un don (*δεδωκων*) sino un préstamo

³⁵ Cualquiera que tenga experiencia de hacer compras asiduamente en un mercado callejero de los Andes peruanos o bolivianos, donde las redes de intercambios de dones son aún muy vivas, puede entender cómo aún en una relación mediada por la moneda y con precios fijados de antemano, sin embargo se teje en torno a la compra toda una relación de reciprocidad con obligaciones mutuas que permiten pensarla en términos de *φιλία*.

³⁶ Para la relación entre *πιστις* y *πειθω*, que muestra la relación entre *πιστις* y obediencia, obligación, ver Benveniste, op. cit. tomoI, pag. 104.

(φρησαζ)”. Se trata evidentemente del intercambio de dones de que hablaba Mauss: en apariencia gratuitos, pero en realidad obligatorios.

Este análisis de Aristóteles pone en evidencia las transformaciones que se producían en la sociedad griega a partir de la introducción de la ley escrita, es decir pública y convencional, y su convivencia con las instituciones tradicionales, fundadas en la costumbre y en el ethos. La solución que Aristóteles aconseja (de devolver siempre el equivalente, como si se tratara siempre de una *φιλια επι ρρητοις, κατα νομος*) parece ser a primera vista favorable a la claridad de las nuevas instituciones, si embargo, si se examina más de cerca, se verá que su preocupación es la salvaguarda del ethos, que debe finalmente comandar los dos tipos de relación: es necesario devolver más, si se puede; y sobre todo mirar bien con quien se hace alianza, y “cuáles son los términos del acuerdo alcanzado, de modo que se pueda aceptar el beneficio sobre las bases fijadas, o en su defecto, declinarlo”. Es decir, hay que manejar finamente³⁷ las reglas implícitas del intercambio de dones, maestría que en ese juego de desafíos y respuestas es signo de nobleza y de sagacidad. Por la misma razón, a la última pregunta que él se formula (¿quién debe fijar el precio, el bienhechor o el beneficiario?) Aristóteles deja el derecho al bienhechor. Es él el que desafía el honor de su contraparte proponiendo un don, y corriendo el riesgo de no ser correspondido. La elección que pertenece al beneficiario, en la cual deberá demostrar la excelencia de su carácter (no sólo en el sentido psicológico sino sobre todo como carácter social, apropiación de los valores que sostienen la vida de esa comunidad) (*αρπη του ηθους*) es la elección de la contraparte. Saber de quién acepto un don, discernir si estoy a la altura del desafío: quedar obligado en una red de intercambio en la que deberé saber discernir los tiempos, cantidades y modos oportunos.

Líneas más abajo, cuando en 1163b 4 Aristóteles habla de estas mismas alianzas cuando son planteadas entre desiguales, el texto revelará el mecanismo

³⁷ Reglas en el lenguaje de Lévi-Strauss; improvisación reglada, para Pierre Bourdieu (volveremos sobre esto más adelante).

implícito que fundamenta la dominación en las sociedades estructuradas en torno al prestigio: entre los desiguales, la recompensa para el que da es el honor, para el que recibe, el beneficio económico. Es más: “no se puede obtener de la comunidad a un tiempo riqueza y honor” (1163b 10): los gastos suntuarios que crean las alianzas entre desiguales son el precio de los aliados para el hombre poderoso.

Aunque no se trate de transformar toda relación de intercambio en una relación *κατα νομον*, es evidente que Aristóteles hace también aquí una especie de desencantamiento, en la medida que su análisis devela el sentido utilitario de este tipo de alianza: se trata de una comunidad de interés, y los conflictos aparecen cuando se pretende ignorarlo. Se podría aún decir que a partir de la importancia que el *νομος* va cobrando, la maestría práctica de las dos formas de intercambio forma parte del *ethos* del ciudadano griego. Y este *ethos* es la clave del mantenimiento de esa sociedad. Cuando Aristóteles en EN 1133a juega con la idea de *χαρις*³⁸ y de reconocimiento, apela al sentido más profundo de *χαρις*, que manda que “es un deber no solamente devolver servicio por servicio a aquel que se ha mostrado amable con nosotros, sino aún a nuestra vez tomar la iniciativa de ser amables (*αρχαι χαριζομενον*)”. Es decir, la ética del honor exige ser consecuente con las obligaciones contraídas, pero el buen ciudadano está también obligado a no negarse, tiene el deber de comprometerse en los intercambios, de hacer alianzas para construir el tejido de relaciones que constituye la polis.

³⁸ Ver nota 2 al pie de página ed. Vrin, pag. 240.

Bibliografía de la primera parte.

- Mauss, Marcel. **Sociologie et anthropologie**. P.U.F., 1995.
- Malinowsky B.K. **Argonauts of the Western Pacific**. *An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guineas*, Londres, Routledge et Keagan Paul, 1922
- Merleau Ponty, Maurice. *La philosophie et la sociologie*. en **Eloge de la philosophie**. Gallimard, 1960
De Mauss à Claude Lévi-Strauss. en **Eloge de la Philosophie. Les sciences de l'homme et la phénoménologie**. SEDES, 1975.
- Lepenies, Wolf. *Contribution à une histoire des rapports entre la sociologie et la philosophie*. **Actes de la Recherche en sciences sociales**, 47/8, 1983.
- Lautan, Jacques. *Cronique de la sociologie française après 1945*. En “**Science et théorie de l'opinion publique**”, Boudon et aliis, Retz, 1981.
- Passeron, Jean-Claude. **Le raisonnement sociologique**, Nathan, 1992.
- Aristóteles. **Ethica Nicomachea**. Oxford Classical Texts, 1894.
Ethique à Nicomaque. Vrin, 1994.
La politique. Vrin, 1995.
Politique. Les Belles lettres, 1991.
- Austin, Michel et Vidal Naquet, Pierre. **Economies et sociétés en Grèce Antique**. Armand Colin, 1972.
- Polanyi, K. et Arensberg, C. **Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie**. Larousse, 1975.
- Vernant, Jean-Pierre. **Les origines de la pensée grecque**. P.U.F., 1995.
- Viddal-Naquet, Pierre. **Le chasseur noir**. La Découvert, 1991.
- Gernet, Louis. **Anthropologie de la Grèce Antique**. Flammarion, 1982.
- Bailly. *Dictionnaire Grec-Français*. Hachette, paris, 1950
- Liddel-Scott. **Lexicon Grek-English**.
- Chantraine, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. ed. Klincksieck.

- Benveniste, Emile. **Le vocabulaire des institutions Indo-européennes**. Minuit, 1969.
Don et échange dans le vocabulaire indo-européen. en **Problèmes de linguistique générale**, I, Gallimard, 1966.
- Bonte, Pierre- Izard, Michel. **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. P.U.F., 1992.
- **International encyclopedia of social sciences**. (ver articulo **Exchange**) Sills, EEUU, 1968.
- Lalande. **Vocabulaire technique et critique de la Philosophie**. P.U.F., Paris, 1972.
- Morfaux, L.-M. **Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines**. Armand Colin, 1980.