

Lecturas de Mauss*

Carlo Ginzburg

1. Deseo ante todo expresar mi gratitud a quienes me han invitado a hablar aquí: me siento profundamente honrado por ello. Quisiera a su vez dejar en claro el sentimiento de deuda que tengo hacia ese gran historiador a quien está dedicado este ciclo de conferencias. Descubrí los escritos y la figura de Marc Bloch hace más de cincuenta años y le debo al que sigue siendo, quizá, su libro más original e innovador –me refiero a *Los reyes taumaturgos*– el impulso definitivo que me llevó a abrazar, cuando era apenas un estudiante que daba sus primeros pasos, la profesión de historiador. Recuerdo todavía mi emoción al comenzar a hojear las páginas de la primera edición, la de 1924 (mucho tiempo habría que esperar para la edición anastática, y no hablemos ya de la edición precedida por la luminosa introducción de Jacques Le Goff), que se sumaba a la sorpresa por el inusual tema de la investigación y por la manera en que Bloch lo abordaba.

El epígrafe irónico de las *Cartas persas* –“Ese rey es un gran mago”– anunciaba el dilema metodológico con el que abría el libro. Por un lado, hacer frente al tema de los poderes mágicos atribuidos a los soberanos sin plantearse límites de espacio o de tiempo. Por otro lado, restringir la búsqueda a sociedades vinculadas entre sí por relaciones documentadas históricamente. Es sabido que Bloch optó por el segundo camino: *Los reyes taumaturgos* analiza la capacidad, atribuida a los reyes legítimos de Francia y de

Inglaterra, de curar las escrófulas. Sin embargo, antes de rechazar la comparación etnográfica, que él asocia con el nombre de James Frazer, Bloch la evalúa como una alternativa legítima. Semejante aventura intelectual no podía dejar de impresionar a un joven de 20 años que acababa de cruzarse (estamos en el año 1959) con los escritos de Claude Lévi-Strauss.

Las reflexiones sobre la relación entre morfología e historia, que me obsesionaron durante décadas, nacieron en ese preciso momento a partir de la lectura de *Los reyes taumaturgos* filtrada por la *Antropología estructural*.¹ Solo muchos años después, gracias al prefacio de Le Goff a *Los reyes taumaturgos*, advertí que en ese libro un nombre brillaba por su ausencia: el de Marcel Mauss (que llevó a cabo un cálido elogio del libro de Bloch tras su publicación).² Es verdad: Mauss nunca se había ocupado *ex profeso* de la monarquía sagrada, el tema central de la investigación de Bloch. Sin embargo, desde hacía mucho tiempo trabajaba en su *Ensayo sobre el don*, que apareció en 1925, un año después de *Los reyes taumaturgos*. A través de una serie de reseñas y de breves ensayos, Mauss había dado forma a un ambicioso proyecto basado en una comparación extremadamente amplia entre sociedades muy distantes en el espacio y en el tiempo, casi siempre desprovistas

* Publico aquí, con mínimas modificaciones, el texto de la conferencia Marc Bloch que pronuncié el 8 de junio de 2010. Agradezco a Anna Belgrado, Alberto Gajano y Sergio Landucci por sus observaciones; y a Martin Rueff, quien ha traducido estas páginas, además de haberme ayudado a perfeccionarlas gracias a sus conocimientos como especialista en Rousseau. [N. del E.: el texto de Ginzburg fue publicado originalmente en francés en *Annales HSS*, n° 6, noviembre-diciembre de 2010; aquí se publica gracias a la autorización del autor y de la revista, con traducción de Enrique Schmucler.]

¹ Carlo Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milán, Feltrinelli, 2006, p. 291. Id., *Le fil et les traces. Vrai faux fictif*, Lagrasse, Éd. Verdier, 2010, p. 381 [trad. esp.: *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, FCE, 2010].

² Jacques Le Goff, “Introduction”, en M. Bloch, *Les rois thaumaturges* [1924], París, Gallimard, 1983, p. xxxv [trad. esp.: “Prólogo”, en M. Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 2006]. Marcel Mauss, “La sociologie en France depuis 1914” [1933], *Œuvres*, París, Éd. de Minuit, 1969, vol. III, p. 445: “Los dos grandes trabajos de Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos* y *Fisionomía de la historia rural en Francia* [sic, para referirse a *Las características originales de la historia rural francesa*] ponen en evidencia y comprueban importantes conclusiones sociológicas” (mi traducción).

de relaciones históricas documentadas. Mauss no podía hacer alarde de ningún conocimiento directo de estas sociedades. La expresión *armchair anthropologist*, nacida con una intención sarcástica, le cabe como anillo al dedo. Este antropólogo, que ha inspirado un gran número de investigaciones de campo, era ante todo un extraordinario lector. Es esto lo que me lleva al tema del que voy a hablarles esta noche. El título que he elegido –*Lecturas de Mauss*– se refiere tanto a lo que Mauss –el Mauss del *Ensayo sobre el don*– ha leído, como a las diferentes maneras en que él ha sido leído. Tal como intentaré demostrarlo a partir de una serie selectiva y casi arbitraria de ejemplos (un examen sistemático sería imposible y sin duda innecesario), estas dos perspectivas se encuentran estrechamente vinculadas. Más precisamente, la primera echa luz sobre la segunda: comprender lo que Mauss ha leído nos ayuda a comprender, en sentido positivo tanto como en sentido negativo, cómo Mauss ha sido leído.

2. El Mauss lector es un antropólogo que hace antropología por intermedio de terceros. Desde su sofá, hace dialogar a etnógrafos que han trabajado de manera independiente entre sí, aun cuando no siempre ignoraran el trabajo que llevaban a cabo unos y otros. Digo “hace dialogar” porque es Mauss quien plantea las preguntas a la documentación. Pero la documentación ha sido recabada a la luz de una serie de preguntas no eran suyas y que, en cierta forma, no han dejado de condicionarlo. Tomemos un caso macroscópico: el diálogo que Mauss instaura entre Bronislaw Malinowski y Franz Boas, dos antropólogos que han trabajado en sociedades extremadamente diferentes entre sí, separados uno de otro por miles de kilómetros de distancia. El *kula*, el inmenso circuito de intercambios gratuitos analizado por Malinowski en el archipiélago de las islas Trobriand, y el *potlatch*, esa competición entre jefes basada en la distribución ostentatoria de bienes (llevada a veces hasta la destrucción) practicada por las poblaciones indígenas de las costa noroeste del Pacífico estudiada por Boas, parecen tener pocas cosas en común.³ Y esto no

es todo: como se ha podido observar, el *kula* puede ser incluido en la categoría del don en un sentido amplio, frente a la cual, en cambio, el *potlatch* parece irremediadamente ajeno. Esta objeción, formulada en repetidas ocasiones, ha sido desarrollada hace más de diez años por Alain Testart en un ensayo titulado “Uncertainties of the ‘obligation to reciprocate’: A critique of Mauss”. A lo largo de una argumentación que analizaba el texto minuciosamente, Testart afirmaba que la obligación de responder al don, que Mauss había planteado en el núcleo de su ensayo, no existe en el *potlatch*; que la posibilidad de sancionar con la esclavitud la ausencia de reciprocidad en el *potlatch*, que Mauss había atribuido a los indígenas Kwakiutl, provenía de una interpretación errónea de un pasaje de Boas que, además, no se refería al *potlatch*.⁴

“La irresistible ineficacia de un clásico”: la broma irónica de Max Frisch sobre Bertold Brecht no se aplica, desde luego, al *Ensayo sobre el don*. Este clásico de la antropología se encuentra, hoy más que nunca, en el centro de acaloradas discusiones: o, más precisamente, de críticas corrosivas que afectan no solo sus fundamentos etnográficos sino incluso su marco conceptual. Es precisamente esto lo que hizo Testart al sostener, por un lado, que el *potlatch* no constituye un ejemplo de la obligación de la reciprocidad del don, y, por otra parte, al negar que esta obligación de reciprocidad constituye un fenómeno universal. Toda discusión en torno al *Ensayo sobre el don* debe remitirse a esta doble crítica.

3. En una primera versión finalmente descartada, el título del *Ensayo* era el siguiente: *Estudio general de las formas y las razones del intercambio en las sociedades arcaicas. Del don y, en particular, de la obligación de hacer regalos*.⁵ Que este último punto, destinado luego a transformarse en el título de la introducción, haya constituido el argumento

June 30, 1895, Washington, Government printing office, 1897, pp. 311-738. Para el capítulo dedicado al *potlatch*, véanse pp. 341-358.

⁴ Alain Testart, “Uncertainties of the ‘obligation to reciprocate’: A critique of Mauss”, en W. James y N. J. Allen (dirs.), *Marcel Mauss: A centenary tribute*, Nueva York, Berghahn Books, 1998, pp. 97-110. Véase, también de Alain Testart, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, París, Éd. Syllepse, 2007.

⁵ Debo esta información a la generosidad de Stéphane Baciocchi.

³ Franz Boas, “The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians”, *Annual report of the Board of regents of the Smithsonian Institution... for the year ending*

central de la investigación de Mauss lo demuestra también el breve y extremadamente denso ensayo publicado un año antes del *Ensayo sobre el don: Gift / Gift*.⁶ La identidad subrayada por Mauss entre la palabra que designa el don (en inglés moderno) y el veneno (en alemán moderno) aparece hoy como un antídoto preventivo *contra* la retórica dominante, y a menudo infundada, relativa al carácter gratuito del don. El camino que Mauss tenía la intención de recorrer era distinto, a la vez más ambicioso y más radical: comprender, a través del don y la obligación que este crea, el modo en que la sociedad –no tal o cual sociedad, sino la sociedad en tanto tal– es posible. Y es a la luz de este proyecto de investigación como se puede intentar comprender la presencia, en apariencia injustificada, del *potlatch* en un ensayo sobre el don.

4. Pero antes de examinar la manera en que Mauss reelaboró los materiales sobre el *potlatch*, es indispensable detenerse en quien, más que nadie, se había dedicado a recabarlos: Boas. El inmenso trabajo etnográfico que Boas había llevado a cabo durante décadas, principalmente sobre la población de la costa noroeste del Pacífico, terminó por envolver su figura con un halo de leyenda. Una leyenda ambivalente: el rigor de Boas (como lo subrayara Lévi-Strauss) legó a los futuros antropólogos un modelo inalcanzable que terminó por obstaculizar la reflexión teórica.⁷ El agnosticismo de Boas habría derivado de un modelo cognitivo inspirado en la física y en la geografía, disciplinas en las que se había formado.⁸ En estas opiniones de Lévi-Strauss, en las cuales se mezclan la crítica y una profunda admiración, Boas aparece como la más alta encarnación del positivismo. Pero su biografía revela una realidad más compleja. La madre de Boas, Sophie, cuyo apellido de nacimiento era Meyer, había nacido en Minden, una pequeña ciudad de Westfalia, en una familia judía abierta a la

cultura moderna. Sophie desarrolló muy temprano una aguda conciencia sobre la injusticia que caracteriza la relación entre los sexos: “Un día, tal vez dentro de algunos siglos –le escribía a su amigo Abraham Jacobi– cuando la humanidad entera sea reconocida como humana, el yugo que pesa sobre las mujeres también se romperá”.⁹ En estas aspiraciones por el reconocimiento volvemos a encontrar la marca de los ideales radicales de 1848.

Gracias a Jacobi, la joven Sophie había conocido al médico Ludwig Kugelmann, amigo de Karl Marx, con quien mantenía diálogo epistolar. En febrero de 1851, Jacobi envió a Sophie y a su hermana Fanny (quien se convertiría más tarde en su esposa) la copia de un opúsculo recientemente publicado: el *Manifiesto del partido comunista*.¹⁰ Esta era la atmósfera intelectual y política en la cual Boas había sido educado. Antes de emigrar a los Estados Unidos, tuvo tiempo de presenciar en Heidelberg los cursos de uno de los más célebres e independientes discípulos de Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Kuno Fisher, a quien calificó como “absolutamente brillante”.¹¹ Posteriormente, en una carta enviada a su hermana cuando aún no había cumplido los 30 años, Boas recuerda “el idealismo alemán que hay en mí, que es la fuerza que me empuja [...] y por la cual debemos los dos, tú y yo, estar en deuda con nuestra madre”.¹² Boas, discípulo de Adolf Bastian, provenía de una familia con una tradición que se remontaba a Alexander von Humboldt y, en ciertos aspectos, a Hegel.¹³

5. No estoy en condiciones de determinar el modo en que la educación intelectual de Boas pudo orientar su trabajo de campo.¹⁴ Pero una

⁶ Marcel Mauss, “Gift/Gift” [1924], *Œuvres*, vol. III, pp. 46-51.

⁷ Para una lectura que pone el acento en el impulso teórico en que se inspiraba la etnografía de Boas, véase Adam Kuper, *The invention of primitive society: Transformations of an illusion*, Londres/Nueva York, Routledge, 1988, p. 150.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, pp. 9-18 y p. 308 [trad. esp.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995].

⁹ Douglas Cole, *Franz Boas: The early years, 1858-1906*, Vancouver/Seattle, Douglas & McIntyre/University of Washington Press, 1999 (quien se basa en una amplia documentación inédita), p. 15, quien a su vez se remite a Martin Hundt, *Louis Kugelmann. Eine Biographie des Arztes und Freundes von Karl Marx und Friedrich Engels*, Berlín, Dietz-Verl., 1974 (con noticias suplementarias).

¹⁰ D. Cole, *Franz Boas*.

¹¹ *Ibid.*, p. 42.

¹² *Ibid.*, p. 104.

¹³ George W. Stocking (dir.), *Volksgeist as method and ethic: Essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996.

¹⁴ Véase el importante ensayo de Marie Mauzé, “Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation”,

cosa es cierta: Mauss se interesó en la documentación recabada y presentada por Boas partiendo de sus propias preguntas. ¿Qué preguntas?

En la sección del *Ensayo sobre el don* dedicada al *potlatch*, Mauss evoca un mito recogido y presentado por Boas en su *Tsimshian mythology*.¹⁵ Luego de aludir a las grandes fiestas que se celebraban para bautizar al hijo recién nacido de un jefe, Mauss comenta:

El *potlatch*, la distribución de bienes, es el acto fundamental del “reconocimiento” militar, jurídico, económico, religioso, en todos los sentidos de la palabra. Se “reconoce” al jefe o a su hijo y este se le queda “reconocido”.¹⁶

En este pasaje, uno de los más densos, aparecen dos de las significaciones del término “reconocimiento” en uso actualmente: el reconocimiento personal, legal, político, y el reconocimiento como gratitud. ¿De dónde proviene esta doble referencia? La respuesta es casi obvia: de Jean-Jacques Rousseau. Es decir: descubrir en las palabras de Mauss la sombra

gigante de Rousseau no es nada sorprendente, sobre todo luego de que Lévi-Strauss nos enseñara a ver en Rousseau al “fundador de las ciencias del hombre”. ¿Pero a cuál de todos los Rousseau se refiere? En la lista de los escritos mencionados por Lévi-Strauss en su ensayo figuran, junto con el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, el *Contrato social*, las *Cartas sobre botánica*, las *Ensoñaciones del paseante solitario*.¹⁷ Falta el *Emilio*, que un pasaje memorable de *Tristes Trópicos* dedicado a Rousseau define como el libro que “revela el secreto” del *Contrato social*.¹⁸

Pero el Emilio puede ser leído también como una reflexión implícita sobre el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* publicado ocho años antes.¹⁹ Tal es, y voy a intentar demostrarlo, el camino elegido por el Mauss lector de Rousseau.

6. No hay necesidad de insistir sobre la importancia que Rousseau le atribuye al reconocimiento en el segundo *Discurso*. Con una cita basta:

Concluyamos que el hombre salvaje, errante en los bosques, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerra y sin relaciones, sin necesidad alguna de sus semejantes, así como sin ningún deseo de perjudicarlos, quizá hasta sin reconocer nunca a ninguno individualmente; sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, solo tenía los sentimientos y las luces propias de este estado [...]. Si por casualidad hacía algún descubrimiento, tanto menos podía comunicarlo cuanto que ni reconocía a sus hijos.²⁰

L'Homme, 100, 1986, pp. 21-63. Algunas dudas con respecto al trabajo etnográfico llevado a cabo por Boas entre los Kwakiutl habían sido ya planteadas en la reseña de Verne F. Ray sobre el libro de Melville J. Herskovits, *Franz Boas: The science of man in the making*, en *American Anthropologist*, 57-1, 1955, pp. 138-140, seguida por las intervenciones de Alfred L. Kroeber, “The place of Boas in anthropology”, *American Anthropologist*, 58-1, 1956, pp. 151-159, de Robert H. Loewie, “Boas once more”, pp. 159-164 y por una respuesta de V. F. Ray, pp. 164-170. Véase no obstante el luminoso ensayo de Judith Berman, “‘The culture as it appears to the Indian himself’: Boas, George Hunt, and the methods of ethnography”, en G. W. Stocking (dir.), *Volkgeist as method*, pp. 215-256.

¹⁵ Franz Boas, “Tsimshian mythology”, *Thirty-first annual report of the Bureau of American ethnology to the secretary of the Smithsonian Institution* [1916], Washington, Government printing office, 1909-1910, pp. 29-1037. Sobre esta obra, véanse las observaciones paralelas al *Ensayo sobre el don* en M. Mauss, *Œuvres*, vol. III, pp. 98-103.

¹⁶ Marcel Mauss, “Essai sur le don”, *Sociologie et anthropologie*, precedida por una “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, por Claude Lévi-Strauss, París, PUF, 1950, pp. 209-210 (las citas del *Ensayo* se refieren a esta edición). Véase también la relectura propuesta por Florence Weber en su “Introduction à l’*Essai sur le don*”, en M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, París, PUF, 2007, que tiene una amplia bibliografía [trad. esp.: *Sociología y antropología*, precedido por una *Introducción a la obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss*, trad. de Teresa Rubio, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 207-208].

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme” [1962], *Anthropologie structurale*, II, París, 1973 [trad. ital.: *Razza e storia e altri studi di antropologia*, ed. de P. Caruso, Turín, Einaudi, 1967, pp. 85-96; trad. esp.: *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1995].

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955, p. 351 [trad. esp.: *Tristes trópicos*, trad. de Noelia Bastard, Barcelona, Paidós, 1997].

¹⁹ Véase Jean-Jacques Rousseau, “Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues” [1782], *Œuvres complètes*, ed. de B. Gagnebin y M. Raymond, con la colaboración de R. Osmont, París, Gallimard, 1959, vol. I, p. 934 (le agradezco a Martin Rueff haber llamado mi atención sobre este pasaje).

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes” [1755], ed. de J. Starobinski, *Œuvres complètes*, 1964, vol. III, pp. 159-160 (mis cursivas) [trad. esp.: *Discurso Sobre el Origen y los*

En esta situación, el salvaje solo conoce sus “verdaderas necesidades”: “su inteligencia no progresaba más que su vanidad”. Al reconocimiento recíproco entre los seres humanos Rousseau atribuye, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, el impulso hacia el lenguaje. “Tan pronto como un hombre es reconocido por otro como un ser que siente, que piensa, semejante a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos lo llevan a buscar los medios para lograrlo.”²¹ En general, el reconocimiento recíproco representa para Rousseau una etapa decisiva en el camino que conduce a la civilización. El mismo que recorre Emilio, guiado con sabiduría. Escuchemos la voz de su educador:

No son los filósofos quienes mejor conocen a los hombres; ellos no los ven sino a través de los prejuicios de la filosofía, y yo no sé de estado alguno en que se carezca de ellos. Un salvaje nos juzga más sanamente que un filósofo. Este siente sus vicios, se indigna por los nuestros, y dice para sí: todos somos malos; el otro nos mira sin conmoverse, y dice: vosotros estáis locos. Tiene razón, pues nadie hace el mal por el mal mismo. Mi alumno es este salvaje, con la diferencia de que Emilio, habiendo reflexionado más, habiendo comparado más las ideas, habiendo contemplando más de cerca nuestros errores, se mantiene más en guardia contra sí mismo y solo juzga aquello que conoce.²²

Emilio, pues, es y no es un salvaje: es un “hombre de la naturaleza hecho para vivir en las ciudades”.²³ Su educación entera se desarrolla bajo el signo de una ambivalencia paradójica:

Fundamentos de la Desigualdad Entre los Hombres, trad. de Mauro Armijo, Madrid, Alianza, 2008.]

²¹ Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur l’origine des langues”, ed. de J. Starobinski, *Œuvres complètes*, 1995, vol. v, p. 175 [trad. esp.: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. de María Teresa Poyrazian, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 19].

²² Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l’éducation* [1762], ed. de C. Wirz y P. Burgelin, París, Gallimard, 1969, p. 371 [trad. esp.: *Emilio o de la educación*, trad. de Luis Aguirre Prado, Madrid, Editorial EDAF, 1985, p. 280].

²³ *Ibid.*, pp. 386-387: “pero considerad primeramente que queriendo educar al hombre de la naturaleza no se trata por ello de hacer de él un salvaje y de relegarlo al fondo de los bosques” (mi traducción). Un poco más adelante, Rousseau, en una nota al pie, remite al *Discours sur l’origine de l’inégalité* (p. 392, nota). Véase también Jean Starobinski, “Introduction au *Discours*”, *Jean-Jacques Rousseau. La*

En las educaciones más selectas, el maestro ordena y cree gobernar: y en realidad es el niño quien dirige. [...] Tomad una ruta opuesta con vuestro alumno; que él crea siempre ser el maestro y que siempre lo seáis vosotros. No existe sujeción más perfecta que aquella que conserva la apariencia de la libertad; se cautiva de ese modo la voluntad misma. El pobre niño que no sabe nada, que no puede nada, que no conoce nada, ¿no está a vuestra merced?²⁴

La libertad (una libertad aparente) se traduce en una sujeción total. Y es aquí donde aparece el don:

La ingratitud no está en el corazón de los hombres, pero el interés sí lo está: hay menos obligados ingratos que bienhechores interesados. Si vosotros me vendéis vuestros dones, regatearé respecto al precio; pero si fingís el dar para vender enseguida vuestra palabra, empleáis el fraude: solo es su gratitud lo que los vuelve inestimables. El corazón solo recibe leyes de sí mismo; queriendo encadenarlo, se le libera; se lo encadena dejándole libre.²⁵

Terribles palabras (el *Emilio* es un libro terrible). Por un lado, el don crea un vínculo; por otro, crea el impulso de reciprocidad:

¿Se ha visto alguna vez que un hombre olvidado por su benefactor lo olvide? Al contrario, habla siempre con placer y no piensa en él sino con ternura: si encuentra ocasión de demostrárselo por algún servicio inesperado, que él se acuerda de los que le prestaron ¡con qué contento interior satisface entonces su gratitud! Con qué dulce alegría se hace reconocer. Con qué entusiasmo le dice: ¡ha llegado mi turno! Esta es verdaderamente la voz de la Naturaleza; jamás un ingrato hizo un beneficio real.

“Con qué dulce alegría”, el beneficiario “¡se hace reconocer!”. Y he aquí que el reconocimiento se mezcla con gratitud (*reconocimiento*):

transparence et l’obstacle, seguido de *Sept essais sur Rousseau* [1971], París, Gallimard, 2009, p. 354 [trad. esp.: Jean-Jacques Rousseau, *La transparencia y el obstáculo*, trad. de Santiago González Noriega, Barcelona, Taurus, 1983].

²⁴ J.-J. Rousseau, *Émile*, p. 198 [trad. esp.: p. 133].

²⁵ *Ibid.*, p. 357 (mis cursivas) [trad. esp.: p. 268].

Si el reconocimiento es un sentimiento natural y cuyo efecto no destruiréis por culpa vuestra, aseguraos de que vuestro alumno, comenzando a ver el precio de vuestro cuidado sea sensible a ellos, a pesar de que no le hayáis puesto vos precio [...].

Para hacerle dócil, dejadle toda su libertad; apartaos para que él os busque; educad su alma para el noble sentimiento de reconocimiento, no hablándole nunca sino de su interés...²⁶

A través de la libertad producida por la sujeción, Emilio se ha transformado en sujeto: se trata de una paradoja destinada a trascender que es necesario indagar históricamente. La transformación decisiva de la educación de Emilio se ha concretado. “Ingresamos por último en el orden moral”, anuncia solemnemente el educador. Hasta allí, Emilio solo lo había mirado a él. Sin embargo, las cosas cambian:

La primera mirada que proyecte hacia sus semejantes lo llevará a compararse con ellos; y el primer sentimiento que excita en él esta comparación es el de desear el primer lugar. Este es el punto en el cual la propia estimación se cambia en amor propio...²⁷

Emilio ingresó (y nosotros con él) a la civilización, al mundo de la competición y de la lucha por el reconocimiento. En las páginas de Boas sobre el *potlatch*, Mauss encontró –o creyó encontrar– una respuesta a las preguntas motivadas por la lectura de Rousseau. Detrás del tema del *Ensayo sobre el don*, esto es “el carácter voluntario, por así decirlo, en apariencia libre y gratuito, y sin embargo obligatorio e interesado de estas prestaciones; prestaciones que han revestido casi siempre la forma del regalo, se vislumbra el pasaje del Emilio que acabamos de citar: “No hay sujeción tan perfecta como la que conserva la apariencia de la libertad”.²⁸

7. *La foi jurée* [*La fe jurada*], la tesis publicada por Georges Davy en 1922, aporta indirectamente

un elemento que viene en auxilio de estas afirmaciones. El subtítulo del libro, dedicado a la memoria de Emile Durkheim y de Lucien Lévy-Bruhl, delineaba un vastísimo campo de estudio: *Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*.²⁹ Durante una exposición rápida y, a veces, precipitada, Davy otorgaba una importancia particular al *potlatch*, al que describía a partir de los datos recogidos por Boas y reinterpretados por Mauss en sus ensayos y sus reseñas publicados en *L'Année sociologique*. En las páginas de la conclusión, Davy resumía su propia argumentación remitiéndose a Rousseau (y a Léon Bourgeois):

En lo esencial, la función social del contrato de Rousseau y la del *potlatch* no difieren. En definitiva, desde esta perspectiva, el *potlatch* no es sino un contrato social continuado. El contrato social de Rousseau determina de una vez y para siempre el orden social. El *potlatch* lo determina incesantemente. Además, el contrato de Rousseau se funda en la igualdad y el *potlatch* en la jerarquía, en una jerarquía nacida de la competencia y no de la herencia que es una particularidad que explica por qué la tarea tiene que ser recomenzada sin cesar.³⁰

No debería pasarse por alto el paralelo algo apresurado entre el contrato social de Rousseau y el *potlatch* en un libro que, aunque de manera simplificada y diluida, retomaba la lección de Mauss. La relación entre Davy y Mauss, a pesar de la corta diferencia de edad (once años), era la de un discípulo y su maestro. En *La foi jurée*, Davy declaraba su propia deuda hacia Mauss, en quien rastreaba su iniciación etnográfica. Sin embargo, y al mismo tiempo, también daba la impresión de querer invadir el terreno que Mauss había cultivado durante décadas.³¹ Los avatares que acompañaron la discusión y luego la publicación de la tesis de Davy dejan ver esta ambigüedad. Mauss, invitado por Davy a formar parte del jurado de tesis, no pudo participar a raíz

²⁶ J.-J. Rousseau, *Émile*, pp. 357-358 [trad. esp.: pp. 268-269].

²⁷ *Ibid.* [trad. esp.: p. 270]. Sobre la oposición entre amor de sí y amor propio véase Barbara Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bolonia, Il Mulino, 2004, pp. 15-64.

²⁸ Véase M. Mauss, “Essai sur le don”, p. 147 [trad. esp.: p. 134]; J.-J. Rousseau, *Émile...*, p. 198 [trad. esp.: p. 134].

²⁹ He utilizado la reimpresión anastática: Georges Davy, *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat: la formation du lien contractuel* [1922], Nueva York, Arno Press, 1975.

³⁰ *Ibid.*, p. 239.

³¹ *Ibid.*, p. 165. Para lo precedente, sigo la reconstrucción de Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, París, Fayard, 1994, pp. 494-496.

de un contratiempo. En su lugar fue Marcel Granet, quien acogió la publicación de *La foi jurée* con una reseña muy crítica.³² Ante las quejas de Davy, Mauss se abstuvo de plantear cuestiones de prioridad, pero le hizo saber, en privado, sus propias críticas.³³ Al enfrentarse con la versión deformada y simplificada de sus ideas que *La foi jurée* ponía en circulación, Mauss decidió apresurar la conclusión –que venía posponiendo desde hacía varios años– de sus propias investigaciones sobre el don. Así, y en el plazo de tres años, publicaba el *Ensayo sobre el don*, presentado como una parte de “la serie de investigaciones que llevamos adelante desde hace mucho tiempo, el señor Davy y yo, sobre las formas arcaicas del contrato”.³⁴ En un pasaje inesperado, cuya importancia ha sido señalada por Maurice Godelier, Mauss hacía notar que la “forma más antigua [del don], la de la prestación total [no agonística]”, había quedado fuera de su informe.³⁵ En el centro de su análisis había situado al *potlatch*, pero en las páginas del *Ensayo* dedicadas a este fenómeno la referencia a Rousseau aparecía solo de manera implícita. En lugar de una referencia directa al *Contrato social*, Mauss se inspiraba tácitamente en el libro que, según palabras de Lévi-Strauss, “revela el secreto” del *Contrato social*: el *Emilio*.

8. La proximidad entre el *potlatch* y Rousseau es solo uno de los elementos que hacen de *La foi jurée* un precioso testimonio para descifrar el *Ensayo sobre el don*. El otro tiene que ver con la cronología del ensayo de Mauss. Es verosímil suponer que la versión publicada lleva las huellas

³² Marcel Granet, “Le droit et la famille”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, XIX, 1922, pp. 928-939, en especial pp. 931-934.

³³ M. Fournier, *Marcel Mauss*, pp. 495-496; Philippe Besnard, “Un conflit au sein du groupe durkheimien. La polémique autour de *La Foi jurée*”, *Revue française de sociologie*, 26-2, 1985, pp. 247-255.

³⁴ M. Mauss, “Essai sur le don”, p. 149. El ensayo “Une forme ancienne de contrat chez les Thraces” [1921], *Œuvres*, vol. III, pp. 35-43, comienza con una afirmación análoga. Una ficha de Robert Hertz lleva la indicación “para Davy y Mauss”, “Essai sur le don”, p. 158.

³⁵ M. Mauss, “Essai sur le don”, p. 199; Maurice Godelier, *L'énigme du don*, París, Fayard, 1996, pp. 55 y ss. Véase Marcel Mauss, “L'œuvre de Mauss par lui-même” [1930], *Revue européenne des sciences sociales*, 34, 1996, p. 232: “Los hechos llamados de *potlatch* yo prefiero distinguirlos entre sistema de prestaciones totales y sistema de prestaciones agonísticas o *potlatch*”.

de la última fase de elaboración, la que sigue a la publicación de *La foi jurée*. Y es posible, a su vez, que esta fase coincida con la conclusión del *Ensayo sobre el don* (que comprende, entre otras cosas, una crítica, incluida en una nota al pie, a la sobrevaluación del *potlatch* adelantada por Davy en *La foi jurée*).³⁶ Que las últimas páginas hayan sido escritas al final es una afirmación a simple vista banal que, no obstante (y tal como voy a intentar demostrarlo), tiene consecuencias para nada insignificantes.

“Es posible extender estas observaciones a nuestras propias sociedades”: esta frase, con la que Mauss abre la “Conclusión”, indica un corte con respecto al vastísimo dossier etnográfico e histórico presentado en las páginas que la preceden; dossier que Mauss había acumulado y examinado cuidadosamente durante casi veinte años. La mirada se vuelve hacia el presente. El tono despojado del análisis da lugar a una tonalidad comprometida y exhortativa en la cual se descubre, a menudo, una emoción contenida. Aquí tenemos un ejemplo:

Son nuestras sociedades occidentales las que han hecho, muy recientemente, del hombre un “animal económico”, pero todavía no somos todos seres de este tipo. En nuestras masas y nuestras élites, es costumbre normal el gasto puro e irracional y también es característico de algunos fósiles de nuestra nobleza. El *homo economicus* no es nuestro antepasado, es nuestro porvenir, al igual que el hombre de la moral y del deber; al igual que el hombre de ciencia y de razón. El hombre ha sido durante mucho tiempo otra cosa; y hace solo poco tiempo que es una máquina, una complicada máquina de calcular. Por otra parte, y afortunadamente, aún estamos lejos de ese constante y glacial cálculo utilitario...³⁷

Esas páginas han tenido un peso considerable, determinante quizás, en la suerte del *Ensayo sobre el don*.³⁸ Soy el último en querer negar su

³⁶ M. Mauss, “Essai sur le don”, p. 269, n. 2; F. Weber, en la “Introducción à l'Essai sur le don”, p. 15, fecha la introducción y la conclusión del ensayo de Mauss en 1925.

³⁷ M. Mauss, “Essai sur le don”, pp. 271-272. *Sociología y Antropología*, p. 257.

³⁸ El caso de la *Revue du Mauss* es quizás el más conocido: véase Alain Caillé, “Ni holismo ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don”,

importancia. A casi un siglo de distancia, nos siguen hablando con una fuerza que no solo no ha cambiado sino que también, quizás, ha crecido. Pero supone un gran riesgo leerlas fuera del contexto que las vio nacer. Recuperar ese contexto significa un paso adelante en la comprensión del ensayo de Mauss.

Hace veinticinco años, Michele Battini había propuesto leer el *Ensayo sobre el don* a la luz de un escrito de Mauss que data casi de la misma fecha: la “Appréciation sociologique du Bolchevisme”, publicado en la *Revue de métaphysique et de morale* en 1924.³⁹ Se trataba de una preciosa y sugerente crítica que de ahora en adelante es posible profundizar gracias a la indispensable recopilación de los *Escritos políticos* de Mauss publicada por Marcel Fournier.⁴⁰ Veamos cómo.

9. En el momento de despedirse del lector del *Ensayo sobre el don*, Mauss vuelve la vista atrás:

“Vemos pues cómo, en ciertos casos, se puede estudiar el comportamiento humano total, toda la vida social...”. El caso del don, en tanto “hecho social total”, tiene, en efecto, un valor ejemplar: estudios de este tipo permiten en efecto entrever, medir y sopesar las diversos móviles estéticos, morales, religiosos y económicos, los diversos factores materiales y demográficos que en conjunto integran la sociedad y constituyen la vida en común, y cuya dirección consciente recae en el arte supremo de la *Política*, en el sentido socrático de la palabra.⁴¹

El ensayo termina con estas palabras. La mirada sobre el presente concluye en un elogio de la política. Pero se trata de un elogio paradójico, como lo sugiere la alusión al “arte supremo de la *Política*, en el sentido socrático de la palabra”.

Revue européenne des sciences sociales, 34, 1996, pp. 181-224, en el cual se halla el paradigma normativo (pp. 193 y 203-204) basado en la extensión de las prestaciones no agonísticas (p. 213) del modelo descrito por Mauss en su *Essai sur le don*.

³⁹ Michele Battini, “Gli studi del 1924-25. Etica sociale e forme di scambio in società selvagge, arcaiche, e nella società sovietica”, en R. di Donato (dir.), *Gli uomini, le società, le civiltà. Uno studio intorno all'opera di Marcel Mauss*, Pisa, ETS, 1985, pp. 61-82.

⁴⁰ Marcel Mauss, *Écrits politiques*, ed. de M. Fournier, París, Fayard, 1997.

⁴¹ M. Mauss, “Essai sur le don”, p. 279 [trad. esp.: pp. 262-263].

Mauss reelabora, condensándolos, dos fragmentos contiguos de “l'Appréciation sociologique du Bolchevisme” que hacen alusión al *Edipo rey* de Sófocles y a la *Política* de Platón, respectivamente:

Arte de artes: “*techne technes hyperpherouse*”, decía Sófocles de la tiranía; la política, en el sentido más elevado de la palabra, deberá, pues, no solo mantenerse muy modesta, sino, incluso, no separarse jamás de sus hermanas, la Moral y la Economía, a las cuales es, en definitiva, idéntica.

El viejo sueño de Sócrates, del ciudadano sabio, ecónomo, virtuoso y guardián de la ley, ante todo prudente y justo, ofrece, pues, el modelo del hombre de acción.⁴²

El Edipo tirano, releído a través de Sócrates, enseña que la política, el arte supremo, es un arte de la medida. Todo lo contrario de lo que Mauss piensa de los bolcheviques y que es uno de los objetivos implícitos de las páginas conclusivas del *Ensayo sobre el don*. Al abolir el mercado entre los años 1918 y 1922, los bolcheviques llevaron a cabo un gesto violento y efímero a la vez.⁴³ Mauss argumentó detalladamente su crítica en un ensayo publicado en cinco entregas, entre el 3 de febrero y el 5 de marzo de 1923, en *La vie socialiste*.⁴⁴ La primera, titulada “Fascismo y bolchevismo. Reflexiones sobre la violencia”, comenzaba con un ataque feroz contra George Sorel, retomado luego en la última entrega, que llevaba por título “Observaciones sobre la violencia. Contra la violencia. A favor de la fuerza”. Escritas al mismo tiempo que el *Ensayo sobre el don*, estas páginas lo iluminan con una luz nueva –e inversamente también–.

“El crimen y el error del bolchevismo, escribe Mauss, es haberse impuesto al pueblo, haber maltratado incluso a la clase obrera a la cual el gobierno dice pertenecer y haber herido a todas las instituciones sociales que hubieran podido ser la base de la estructura. Nosotros no deseamos, pues, la fuerza que es impuesta contra el derecho o sin el derecho. Pero no renunciamos a poner la fuerza al servicio del derecho.”⁴⁵

⁴² M. Mauss, *Écrits politiques*, p. 557 (mi traducción).

⁴³ M. Battini, “Gli studi del 1924-25”, pp. 64 y ss.

⁴⁴ M. Mauss, *Écrits politiques*, pp. 509-531.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 530.

Para Mauss, la fuerza es un componente imposible de eliminar de la vida social: “No hay sociedad sin disciplina, sin obligaciones, sin sanción”.⁴⁶ Pero la fuerza visible no podría actuar si no estuviera sostenida por otra que no podemos ver. Una de las secciones más discutidas del *Ensayo sobre el don* se titula justamente “La fuerza de las cosas”. “En las cosas intercambiadas en el *potlatch* –escribe Mauss– hay una virtud que fuerza a los dones a circular, a ser dados y a ser devueltos.”⁴⁷ Volvemos a encontrar “la obligación de devolver los regalos”, es decir, la pregunta de la que había partido Mauss en un principio. Volveré más adelante a la respuesta que él da.

10. ¿En qué medida la génesis del *Ensayo sobre el don* hasta aquí rastreada coincide con las primeras lecturas que se han hecho sobre él?

Antes de dar una respuesta a esta pregunta, hay que realizar una observación obvia: la riqueza de los temas abordados por Mauss invitaba a hacer lecturas del *Ensayo* no solo unilaterales, sino también claramente arbitrarias. Un ejemplo elocuente de esto lo ofrecen las reflexiones de Georges Bataille en el ensayo “La noción de gasto”, publicado en la *Critique Sociale* en enero de 1933.⁴⁸ Estas reflexiones giran en torno al *potlatch* como fenómeno antiutilitario en el que la competición era llevada al extremo del derroche y la destrucción. Un brevísimo comentario que Mauss había introducido en una nota de pie de página –“El ideal sería dar un *potlatch* y que este no fuera devuelto”– liberó la imaginación de Bataille.⁴⁹ Lo que lo animaba no era la reciprocidad sino la imposibilidad de ponerla en práctica. Bataille se remitía al ensayo de Mauss, pero inmediatamente adoptaba otro camino, el suyo propio. Se trataba, en ese caso, de un ejemplo de

apropiación explícita. En otro caso, contiguo en ciertos aspectos, la apropiación de las ideas de Mauss fue, en cambio, implícita. Se ha señalado varias veces el parecido entre las páginas del *Ensayo sobre el don* dedicadas al *potlatch* como don agonístico y la interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu de Hegel*, propuesta por Alexandre Kojève en su célebre seminario de la École Pratique des Hautes Études dictado entre los años 1933 y 1939. Que similitudes de ese orden implican un vínculo directo entre uno y otro texto es una tesis que ha sido defendida con prudencia por Remo Bodei y luego, de manera independiente y más argumentada, por Bruno Karsenti, seguido por Alain Caillé.⁵⁰ Se trata de una tesis más que verosímil: la familiaridad con la obra de Mauss y con la sociología francesa en general se daba por descontada en alguien como Kojève, que, desde su desembarco en París en 1926, trabajaba principalmente en torno a la filosofía de la religión (su escrito póstumo, *El ateísmo*, que data de 1931, comienza con una referencia a Durkheim).⁵¹ Pero a las consideraciones exteriores se añaden algunos elementos internos que son mucho más concluyentes. Observémoslos detenidamente.

La edición de las lecciones de Kojève sobre la *Fenomenología*, preparada por Raymond Queneau, abre con una traducción, precedida por un comentario, de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología*.⁵² La función estratégica de ese texto hoy célebre, que ya había sido publicado en el año 1939 en la revista *Mesures*, aparecía indicada en el título: “A modo de introducción”. Basta con citar algunos fragmentos:

⁴⁶ *Ibid.*, p. 528.
⁴⁷ M. Mauss, “Essai sur le don”, p. 214.
⁴⁸ Georges Bataille, “La notion de dépense” [1933], *La part maudite*, precedida de *La notion de dépense*, París, Éd. de Minuit, 1967, pp. 23-46 [trad. esp.: “La noción de gasto”, *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987].

⁴⁹ M. Mauss, “Essai sur le don”, p. 212, n. 2. Véase M. Mauzé, “Boas, les Kwagul et le potlatch”, pp. 40 y 61; Bruno Karsenti, *L’homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, París, PUF, 1997, p. 443. Véase también Id., *L’uomo totale: sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, Bolonia, Il Ponte, 2005, con un nuevo prólogo del autor, p. 471.

⁵⁰ Remo Bodei, “Introduction”, en A. Kojève, *La dialettica e l’idea della morte in Hegel* [1947], Turín, Einaudi, 1991, p. XIII; B. Karsenti, *L’homme total*, pp. 369-376, y *L’uomo totale*, en especial p. 374, n. 2, pp. 402-406 y pp. 415-416, n. 49; Alain Caillé, “Présentation”, *Revue du Mauss*, 23, 2004, pp. 6-7.

⁵¹ Alexandre Kojève, *L’athéisme*, París, Gallimard, 1998, p. 211, n. 1 (remite a *Les formes élémentaires de la vie religieuse*).
⁵² Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l’esprit professées entre 1933 et 1939 à l’École des hautes études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, París, Gallimard, 1947, pp. 11-34 (cito la 2ª ed., idéntica a la primera a excepción de una nota añadida por Kojève) [trad. esp.: *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de Andrés Alonso Martos, Madrid, Trotta, 2013].

Para que el hombre sea verdaderamente humano, para que difiera esencial y realmente del animal, es necesario que su Deseo humano prevalezca efectivamente en él sobre su Deseo animal [...] El hombre “se acredita” como humano al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano, es decir su Deseo que versa sobre otro Deseo. [...] Desear el Deseo de otro es, pues, en última instancia, desear que el valor que yo soy o que yo “represento” sea el valor deseado por ese otro: quiero que él “reconozca” mi valor como su valor, yo quiero que me reconozca como valor autónomo. Dicho de otra manera, todo Deseo humano, antropógeno, generador de la Conciencia de sí, de la realidad humana está, al fin de cuentas, en función del deseo de “reconocimiento”. Hablar del “origen” de la Conciencia de sí es, pues, hablar necesariamente de una lucha a muerte con vistas al “reconocimiento”.

Sin esta lucha a muerte por puro prestigio, jamás hubieran existido seres humanos sobre la Tierra.⁵³

La “lucha a muerte con vistas al ‘reconocimiento’, esta lucha a muerte por puro prestigio” marca, pues, una etapa decisiva en la humanización del hombre y es la que inicia la relación entre amo y esclavo, es decir, entre la sociedad y la historia. En el noroeste americano, “perder el prestigio equivale a perder el alma” había escrito Mauss, porque “el *potlatch*, la distribución de bienes, es el acto fundamental del ‘reconocimiento’ militar, jurídico, económico, religioso, en todos los sentidos de la palabra. Se ‘reconoce’ al jefe o a su hijo y este se les queda ‘reconocido’”.⁵⁴ Cada texto asocia competición, reconocimiento y prestigio. Una carta que Kojève le envió a Tran-Duc-Thao el 7 de octubre de 1949, luego de que este se refiriera, en *Les temps modernes*, a su *Introducción a la lectura de Hegel*, indirectamente echa luz sobre esta convergencia. A la alusión irónica inicial, le sigue una auto-exégesis de lo más rigurosa:

Mi curso era esencialmente una obra de propaganda destinada a impactar. Es por eso que intensifiqué conscientemente el rol de la dialéctica del Amo y el Esclavo [...]. Solo una

pequeña observación. Los términos “sentimiento de sí” y “conciencia de sí” son del propio Hegel, quien afirma deliberadamente que, a diferencia del hombre, el animal no supera jamás el estadio del “sentimiento de sí”. El término “lucha por puro prestigio” efectivamente no se encuentra en Hegel, pero yo creo que se trata en este caso solo de una diferencia terminológica, pues todo lo que dice se aplica perfectamente a lo que Hegel llama “la lucha por el reconocimiento”.⁵⁵

Ahora bien: ¿es realmente posible ver en la expresión “lucha por puro prestigio”, tal como sugiere Kojève, una elección terminológica sin consecuencias? Se ha intentado formular una hipótesis distinta, es decir: que el pasaje *del Ensayo sobre el don* dedicado al “reconocimiento” había activado en el pensamiento de Kojève su equivalente hegeliano –*Anerkennung*– al insertarlo en el contexto de la “lucha por puro prestigio”. A través del *Ensayo sobre el don*, Kojève habría recuperado, como filósofo, la profunda deuda especulativa que Hegel, desde su temprana juventud, había contraído con Rousseau.⁵⁶ Un indicio de esto nos lo suministra, si no me equivoco, el pasaje inmediatamente posterior de la carta de Kojève a Tran-Duc-Thao:

Por último, en lo que respecta a mi teoría del “deseo del deseo”, tampoco está en Hegel, y no estoy seguro de que él haya visto bien el problema. He introducido esta noción porque tenía la intención de hacer, no un comentario de la fenomenología, sino una interpretación; dicho

⁵³ Véase “Correspondance entre Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao”, en G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, París, Albin Michel, 1996, pp. 61-68, en especial pp. 64-65 (lo cito parcialmente a partir de Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, París, B. Grasset, 1990, pp. 344-345). Y véase Marco Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Turín, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 196-197. También Tran-Duc-Thao, “La ‘Phénoménologie de l'esprit’ et son contenu réel”, *Les Temps modernes*, 36, 1948, pp. 492-519 (mi traducción).

⁵⁶ Hans Friedrich Fulda, “Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung”, en H. F. Fulda y R. P. Horstmann (dirs.), *Rousseau, die Revolution, und der Junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, pp. 41-73; Jeffrey Church, “The freedom of desire: Hegel’s response to Rousseau on the problem of civil society”, *American Journal of Political Science*, 54-1, 2010, pp. 125-139 (con informaciones bibliográficas suplementarias).

⁵³ A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, p. 14 [trad. esp.: “A modo de introducción”, p. 54].

⁵⁴ M. Mauss, “Essai sur le don”, pp. 206 y 209-210.

de otra manera, he intentado recuperar las premisas profundas de la doctrina hegeliana para construirla deduciéndola lógicamente de esas premisas. Me parece que la pregunta por el “deseo del deseo” es una de las premisas fundamentales, y si el mismo Hegel no pudo responderla con claridad entonces, al formularla expresamente, considero que he llevado a cabo cierto progreso filosófico.⁵⁷

“En efecto”, había escrito Kojève, “el ser humano solo se constituye en función de un Deseo que versa sobre otro Deseo, es decir –al fin de cuentas– de un Deseo de reconocimiento”.⁵⁸

Estas palabras remiten a Hegel, pero ellas podrían aplicarse, sin la menor dificultad, a Rousseau.⁵⁹ Kojève había descubierto a Rousseau en Hegel gracias a Mauss, que había leído a Boas a través de Rousseau: el círculo (hermenéutico) se cierra.

11. La hipótesis que he formulado inscribe el *Ensayo sobre el don* en la tradición de aquellos que han intentado comprender la sociedad a la luz de sus desgarramientos: Hobbes, Rousseau, Hegel. No se trata de una interpretación completamente nueva: Marshall Sahlins, en un ensayo muy importante, luego de haber calificado a Mauss de “discípulo espiritual de Rousseau”, analiza el *Ensayo sobre el don* a través del filtro de Thomas Hobbes.⁶⁰ Pero se trata de una interpretación claramente minoritaria. Es la de Lévi-Strauss la interpretación que ha prevalecido durante décadas, interpretación propuesta en el célebre ensayo que constituye un ejercicio

magistral de apropiación crítica y que sintetiza una frase citada innumerables veces, en la que se describe a Mauss “como Moisés conduciendo a su pueblo hacia una tierra prometida cuyo esplendor no habría de contemplar nunca”.⁶¹ ¿Pero en qué tierra prometida pensaba Lévi-Strauss? ¿Y por qué él, Mauss, no había podido alcanzarla?

“Al asociarse cada vez más estrechamente con la lingüística, con el fin de crear algún día con ella una amplia ciencia de la comunicación, la antropología social espera beneficiarse de las inmensas perspectivas abiertas a la lingüística al aplicar el razonamiento matemático al estudio de fenómenos de comunicación”: al subrayar estas perspectivas, Lévi-Strauss se remitía, por un lado, a la cibernética de Norbert Wiener y a la teoría matemática de la comunicación elaborada por Claude Shannon y Warren Weaver y, por otro lado, aludía discretamente a su propio trabajo al evocar la introducción de las matemáticas “en ciertas áreas fundamentales, como la del parentesco”. El *Ensayo sobre el don* era definido como “un acontecimiento decisivo para la evolución científica”, comparable a la fonología de Nicolái Trubetskói y de Roman Jakobson: “Por primera vez en la historia del pensamiento etnológico –escribía Lévi-Strauss–, lo social [...] se transforma en un sistema entre cuyas partes pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades”.⁶² Es la misma conclusión a la que llegaría, poco después, Émile Benveniste en un ensayo aparecido en un volumen de la *Année sociologique* dedicado a la memoria de Mauss: “Allí [en el *Ensayo sobre el don*] está el principio de un intercambio que, generalizado no únicamente entre los individuos sino entre los grupos y las clases, provoca una circulación de riquezas a través de la sociedad entera”.⁶³

En estas dos lecturas convergentes, “la obligación de devolver los regalos”, el punto de partida de la investigación de Mauss, se encuentra completamente ausente. El intercambio generalizado del que habla Benveniste y la

⁵⁷ “Correspondance entre Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao”, pp. 64-65 (mi traducción).

⁵⁸ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 14.

⁵⁹ Victor Goldschmidt, “État de nature et pacte de soumission chez Hegel”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 89, 1964, pp. 45-65 (Goldschmidt está en desacuerdo con Kojève). Debo el conocimiento de este fundamental ensayo a Sergio Landucci, “Note sulla ‘Fenomenologia dello spirito’: Capitolo iv. À”, *Differenze*, 9, 1970, pp. 139-148 (sobre l’*Anerkennung* en Johann Gottlieb Fichte, véase pp. 145-148). Es por eso que la afirmación de R. Bodei, “Introduction”, p. xxvi, según la cual “Kojève, como, por cierto, el conjunto de los intérpretes, pasó por alto que Hegel no inventó realmente nada” (la nota I remite a Rousseau y a Fichte) me parece infundada.

⁶⁰ Marshall Sahlins, “The spirit of the gift”, *Stone Age economics*, Londres, Tavistock Publications, 1974, pp. 149-183, en especial pp. 168-171.

⁶¹ C. Lévi-Strauss, “Introduction à l’œuvre de Mauss”, pp. ix-lxii, en especial p. xxxvii.

⁶² *Ibid.*, pp. xxxiii-xxxvii [trad. esp.: pp. 31-32, 62].

⁶³ Émile Benveniste, “Don et échange dans le vocabulaire indo-européen”, *Problèmes de linguistique générale 1*, París, Gallimard, 1966, pp. 315-326, en especial p. 315 [trad. esp.: *Problemas de lingüística general 1*, trad. de Juan Almela, Buenos Aires, Siglo xxi, 1999].

sociedad como sistema evocada por Lévi-Strauss permiten “descubrir conexiones, equivalencias y solidaridades”. Las asimetrías, las constricciones y las desigualdades desaparecen de la escena.

12. Para comprender la significación de esta ausencia es necesario examinar detenidamente la parte más discutida del *Ensayo sobre el don*: aquella en la cual Mauss explica la “obligación de devolver los regalos” a través de categorías indígenas. Una de estas categorías, transmitidas por un informador maorí, es el *hau*, que Mauss interpretó como el “poder espiritual” situado en la cosa dada.⁶⁴ Gracias al detallado análisis de Sahlins, hoy sabemos que la interpretación de Mauss era producto de un malentendido.⁶⁵ Pero más allá de este caso específico, surge aquí un problema general que Lévi-Strauss había planteado enérgicamente. Se trata del “peligro trágico que acecha siempre al etnógrafo”: el de proyectar su subjetividad en la sociedad que está estudiando. La solución, responde Lévi-Strauss, debe buscarse “en un terreno que es también aquel donde lo objetivo y lo subjetivo se encuentran, es decir, en el inconsciente”.⁶⁶ Mauss no recorrió este camino hasta el final, porque quedó atrapado en categorías indígenas como el *hau*. “¿No es este quizás un caso (no tan extraño, por otra parte) en que el etnólogo se deja engañar por el indígena? [...] El *hau* no es la razón última del cambio, sino la forma consciente bajo la cual los hombres de una sociedad determinada, en la que el problema tenía una especial importancia, han comprendido una necesidad inconsciente cuya razón es otra”.⁶⁷

El peligro de la proyección subjetiva no atañe únicamente a la etnografía. Sin embargo, ¿en qué medida la solución considerada por Lévi-Strauss para la antropología puede aplicarse a otras ciencias humanas? Podemos comenzar a buscar una respuesta en “El intercambio y la lucha de los hombres”, el ensayo con el que Claude Lefort salió en defensa del “verdadero Mauss” contra el conjunto de la interpretación de Lévi-Strauss. A propósito de esta última, Lefort muestra que “aunque el término de inconsciente aquí es empleado solo, es en el sentido de conciencia

trascendental kantiana como debe ser interpretado lógicamente”.⁶⁸ En lo que respecta a la interpretación de Mauss, la tesis de Lefort era imposible de atacar: la lectura kantiana del *Ensayo sobre el don* (incluso bajo la forma de un “kantismo sin yo trascendental”, según la fórmula de Paul Ricœur, retomada luego por el propio Lévi-Strauss),⁶⁹ nos conduce muy lejos de la “lucha de los hombres”, del *potlatch* agonístico, de Hegel y –añadiría yo– de Rousseau. De manera general, Lefort observaba:

Cuando el intercambio *vivido*, la experiencia de la rivalidad, del prestigio o del amor, es reemplazado por el intercambio *pensado*, se obtiene un sistema de ciclos de reciprocidad entre las líneas A B C D: los sujetos concretos del intercambio han desaparecido.⁷⁰

13. Los antropólogos continúan preguntándose por la relación entre *vivido* y *pensado*. Kenneth Pike, lingüista, antropólogo y misionero, confrontó el nivel *émico* (extraído de fonémico), que remite a las categorías de los actores, con el nivel *ético* (extraído de fonético), que remite a las categorías de los observadores.⁷¹ Volvemos a encontrar los problemas con los cuales se enfrentaron Mauss y sus críticos. Lévi-Strauss sintió la necesidad de volver sobre ese tema al negar el carácter legítimo de la oposición:

Solo una estrecha colaboración entre las ciencias humanas y las ciencias naturales permitirá rechazar un dualismo metafísico perimido. En lugar de oponer ideal y real, abstracto y concreto,

⁶⁴ M. Mauss, “Essai sur le don”, pp. 158-161.

⁶⁵ M. Sahlins, “The spirit of the gift”, pp. 149-168.

⁶⁶ C. Lévi-Strauss, “Introduction à l’œuvre de Mauss”, p. xxx.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. xxxviii-xxxix.

⁶⁸ Claude Lefort, “L’échange et la lutte des hommes” [1951] *Les formes de l’histoire. Essais d’anthropologie politique*, París, Gallimard, 1978, pp. 15-29, aquí pp. 21 y 23, n. 8. La importancia de este ensayo ha sido subrayada por A. Caillé en “Ni holismo ni individualisme méthodologiques”, p. 185.

⁶⁹ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques. 1. Le cru et le cuit*, París, Plon, 1964, p. 19 [trad. esp.: *Mitológicas 1. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 2002]. Véase también el comentario de Claude Lévi-Strauss, “Réponses à quelques Questions”, *Esprit*, noviembre de 1963, p. 628-653, aquí p. 633.

⁷⁰ C. Lefort, “L’échange et la lutte des hommes”, p. 22 (mi traducción).

⁷¹ Kenneth L. Pike, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, La Haya, Mouton, 1967; Thomas N. Headland, Kenneth L. Pike y Marvin Harris (dirs.), *Emics and etics: The insider/outsider debate*, Newbury Park, Sage Publications, 1990. Y véanse las observaciones de F. Weber, “Introduction à l’*Essai sur le don*”, pp. 16-17. Prometo discutir en otra oportunidad más largamente la relación émico/ético

“émico” y “ético”, reconoceremos que, irreductibles a cualquiera de ambos términos, los datos inmediatos de la conciencia se sitúan a medio camino, ya codificados por los órganos sensibles y por el cerebro, a la manera de un texto que, como todo texto, debe ser decodificado para que sea posible traducirlo en el lenguaje de otros textos.⁷²

No podría haber una manera más hermosa de ilustrar la admirable utopía científica de Lévi-Strauss. Pero el observador, echado por la puerta en nombre de la objetividad del conocimiento, vuelve a entrar por la ventana, a través de la referencia al texto. De más está decir que decodificar un texto significa descifrar las relaciones sociales que han hecho posible su producción, el uso o los usos para el cual o para los cuales ha sido producido, el público actual o potencial al que se dirige, las realidades extratextuales que son evocadas por él. Solo así es posible traducir el texto, es decir, interpretarlo en otra lengua: la del observador. Pero la distinción, que nada tiene de “metafísica”, entre observador y actores accede a otro nivel que es la forma textual más elemental: la lista de nombres

propios. En su gran libro, *Los reyes taumaturgos*, también Bloch sacó provecho de testimonios de esta índole. Analizó con mirada desencantada la leyenda según la cual se les confería a los reyes legítimos de Francia y de Inglaterra el poder de curar las escrófulas. Con todo, no se olvidó de los enfermos. Sus nombres y su procedencia, anotados en los registros, muestran que la fe en el poder sobrenatural de los soberanos empujaba a las mujeres y a los hombres a emprender largos y peligrosos viajes para curarse. Desmitificar el engaño y comprender las emociones y los pensamientos de aquellos que eran víctimas de esos engaños no constituyen, como lo demuestra Bloch, dos objetivos incompatibles.⁷³ Para los historiadores (pero también para un antropólogo como Mauss) la verdad subjetiva de los actores puede y debe formar parte de la reconstrucción global que nace de las preguntas del observador. La subjetividad de este último deber ser constantemente corregida, pero no eliminada. Es un veneno, pero también un recurso –un don–. Gift /gift. □

⁷² Claude Lévi-Strauss, “Structuralisme et écologie”, *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983, pp. 143-166, en especial p. 164 [trad. esp.: *La mirada distante*, trad. de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2015].

⁷³ M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, pp. 97-115 (párrafo titulado “La popularité du toucher”). Y véase Carlo Ginzburg, introducción a Marc Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Turín, Einaudi, 1973, en especial, pp. XIV-XV.