

MARCEL MAUSS

ENSAYO SOBRE EL DON  
Y OTROS ESCRITOS CONVERGENTES  
(1914-1934)

Edición integral al cuidado de Ricardo Abduca

Esta edición presenta de modo integral a uno de los mayores textos de la tradición antropológica: *Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*, acompañado por trabajos previos y elaboraciones posteriores.

Cada uno de estos textos aborda un fenómeno complejo y concreto, planteado como *hecho social total*. El conjunto converge en un amplio panorama de grandes problemas de economía, estructura social, derecho y política: *origen del contrato*, formas de la *reciprocidad*, la *cohesión social* y el *antagonismo*, los *intercambios no mercantiles*, las variadas formas de la *moneda*.

Dos estudios tratan de la antigüedad clásica: **Una antigua forma de contrato entre los tracios** y **El suicidio, contraprestación suprema**. Éste, sobre la antigua Galia, se complementa con un trabajo de H. Hubert sobre **prestaciones totales** en la literatura celta. Otros escritos abordan el lenguaje medieval germánico: **El don como veneno**, y **La apuesta y el matrimonio**.

También estudios posteriores al *Ensayo sobre el don*, sobre **parentescos irreverentes** y sobre la **cohesión social**, que prolongan y renuevan críticamente a la tradición durkheimiana, replanteando la cuestión de la *reciprocidad*.

Al mostrar, a contramano de las teorías económicas corrientes, la existencia de formas no mercantiles de moneda, el *Ensayo sobre el don* anticipó a algunas miradas innovadoras contemporáneas. Puede contrastarse así a **Orígenes de la noción de moneda**, primer ensayo económico de Mauss, con sus obras de madurez: los cursos de los años 1930, en el texto **Fenómenos económicos**, y su último aporte, junto a François Simiand: **La moneda, realidad social**.

Estas investigaciones hicieron del *potlatch*, concepto indígena americano, un concepto universal que abrió un nuevo campo de problemas, e impactó en varios frentes, desde la antropología hasta la filosofía francesa. Teniendo en cuenta a otros conceptos indígenas, un apéndice de **fuentes etnográficas** da elementos de juicio sobre uno de los problemas más comentados que suscitó esta obra, la definición maorí de *hau*; el texto de Ranapiri-Best es sopesado con material etnológico y lingüístico reciente.

Esta versión se basa en las ediciones originales, y tiene notas que aclaran aspectos puntuales, fundadas en la consulta de las fuentes del autor: las etnográficas, de América y de Oceanía, y las de la antigüedad clásica, reuniendo y sistematizando el principal material textual usado por Mauss.



## Contenido

Los orígenes de la noción de moneda.....	6
La extensión del potlatch en Melanesia.....	12
La obligación de devolver los presentes.....	20
“Gift” como don y “Gift” como veneno.....	21
Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas	25
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>26</b>
<i>Sobre el Don, y en particular sobre la obligación</i> .....	26
<i>de devolver los presentes</i> .....	26
EPÍGRAFE.....	26
PROGRAMA.....	27
MÉTODO SEGUIDO.....	28
PRESTACIÓN. DON Y POTLATCH.....	29
<b>CAPÍTULO I. Los dones intercambiados y la obligación de devolverlos. (Polinesia)</b>	<b>32</b>
I) <i>PRESTACIÓN TOTAL, BIENES UTERINOS CONTRA BIENES MASCULINOS (SAMOA)</i> .....	32
<i>PRESTACIÓN TOTAL, BIENES UTERINOS</i> .....	32
<i>CONTRA BIENES MASCULINOS (SAMOA)</i> .....	32
II).....	34
<i>EL ESPÍRITU DE LA COSA DADA (MAORÍ)</i> .....	34
III.....	38
<i>OTROS TEMAS: LA OBLIGACIÓN DE DAR,</i> .....	38
<i>LA OBLIGACIÓN DE RECIBIR</i> .....	38
IV).....	39
<i>Observación</i> .....	39
<i>EL PRESENTE HECHO A LOS HOMBRES</i> .....	39
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>46</b>
<b>Extensión de este sistema. Liberalidad, honor, moneda.....</b>	<b>46</b>
I).....	46
<i>REGLAS DE LA GENEROSIDAD</i> .....	46
<i>ISLAS ANDAMÁN</i> .....	46
II) <i>PRINCIPIOS, RAZONES E INTENSIDAD</i> .....	47
<i>DE LOS INTERCAMBIOS DE DONES (MELANESIA)</i> .....	47
III) <i>NOROESTE DE AMÉRICA DEL NORTE</i> .....	64
<i>El Honor y el Crédito</i> .....	64
<i>Las tres obligaciones: dar, recibir, devolver</i> .....	74
<i>La fuerza de las cosas</i> .....	82
<i>La “moneda de renombre”</i> .....	89
<i>Primera conclusión</i> .....	94
<b>CAPÍTULO III. Supervivencias de estos principios en los derechos antiguos y las economías antiguas.....</b>	<b>96</b>
I.....	96
<i>DERECHO PERSONAL Y DERECHO REAL</i> .....	96
<i>Escolio</i> .....	101
<i>Otros derechos indoeuropeos</i> .....	105
II.....	106
<i>DERECHO HINDÚ CLÁSICO</i> .....	106
<i>Teoría del don</i> .....	106

III.DERECHO GERMÁNICO.(La prenda y el don).....	116
DERECHO CELTA .....	121
DERECHO CHINO .....	121
<b>CAPÍTULO IV.....</b>	<b>123</b>
<b>Conclusión .....</b>	<b>123</b>
I) CONCLUSIONES DE MORAL.....	123
II) CONCLUSIONES DE SOCIOLOGÍA ECONÓMICA.....	128
Y DE ECONOMÍA POLÍTICA.....	128
III) CONCLUSIÓN DE SOCIOLOGÍA GENERAL Y DE MORAL .....	135
<b>Acerca de un texto de Posidonio. El suicidio, contraprestación suprema .....</b>	<b>141</b>
<b>El sistema de prestaciones totales en las literaturas celtas.....</b>	<b>146</b>
<b>Parentescos burlescos .....</b>	<b>150</b>
<b>La apuesta y el matrimonio (<i>Wette-wedding</i>) .....</b>	<b>161</b>
<b>La cohesión social en las sociedades polisegmentarias .....</b>	<b>163</b>
<b>Fenómenos económicos .....</b>	<b>174</b>
<b>Producción.....</b>	177
<b>Distribución y consumo.....</b>	178
<b>Moneda.....</b>	180
<i>Bibliografía.....</i>	181
<i>Anexo: FENÓMENOS JURÍDICOS.....</i>	182
<b>La moneda, realidad social (Resumen) .....</b>	<b>185</b>
<b>La moneda, realidad social. (Discusión en el “Institut Français de Sociologie”) .....</b>	<b>188</b>
<b>Apéndices. Mapas. Referencias .....</b>	<b>194</b>
<i>Apéndice I. El Hávamál en la interpretación contemporánea.....</i>	196
<i>Apéndice II. La cuestión hau: fuentes y problemas.....</i>	200
<i>Apéndice III. El término kula: su contexto lingüístico regional.....</i>	211
<i>Apéndice IV. El problema del nexum. Conceptos y citas latinas.....</i>	213
<i>Apéndice V. Términos germánicos sobre don .....</i>	217
<i>Apéndice VI. Mapas.....</i>	219
<b>Mapa I: Costa Noroeste : situación etno-lingüística.....</b>	219
<b>Mapa II. Grupos lingüísticos de los distritos kula.....</b>	221
<b>Mapa III: Circuitos kula a fines del siglo XX.....</b>	222
<b>REFERENCIAS .....</b>	<b>223</b>
<i>Fuentes de este volumen.....</i>	223
<i>Otros textos de Mauss.....</i>	225
<i>Abreviaturas.....</i>	226
<i>Principales diccionarios utilizados para esta edición.....</i>	227
<b>Referencias bibliográficas principales.....</b>	<b>227</b>
<i>Textos generales .....</i>	227
<i>Textos de áreas culturales e históricas específicas .....</i>	228
I. África.....	228
II. Islas Andamán.....	228
III. Australia .....	228
IV. América del Norte.....	228
V. Europa, Mediterráneo, Oriente.....	230
V. India.....	233
VI. Oceanía (insular).....	234
<b>Notas del editor .....</b>	<b>237</b>

## Los orígenes de la noción de moneda

De acuerdo a las instrucciones del Sr. Presidente, no puedo entrar en largas consideraciones –que serían necesarias– acerca de la definición de moneda, y sobre la manera en que, a mi juicio, podrían tratarse los orígenes de esta noción. Sin embargo, antes de pasar a los hechos y a las hipótesis que esos hechos me han sugerido, me voy a permitir darles algunas indicaciones preliminares.

En primer lugar, está claro que aquí hablamos de la noción de moneda. La moneda no es para nada un hecho material y físico, sino, en esencia, un hecho social; su valor es el de su poder de compra y la medida de la confianza que se tiene en ella. De lo que estamos hablando es del origen de una noción, de una institución, de una fe.

En segundo lugar, no se trata aquí de mostrar un origen, es decir un comienzo absoluto, un nacimiento *ex nihilo*, por así decir. Verán ustedes que, de manera contraria al lugar común, no es cierto que, entre las sociedades que conocemos, o en las que, por hipótesis, podemos representarnos, haya habido alguna que estuviese totalmente desprovista de nociones que al menos sean análogas a lo que ahora designamos en la práctica bajo el nombre de moneda. Es decir que no buscamos cómo sobrevino de golpe en la humanidad una idea de moneda, la cual le habría sido hasta entonces extraña. Buscamos bajo qué forma, la más primitiva, más simple, más elemental, mejor dicho, que representarse pueda, se ha manifestado la noción de moneda en las sociedades más bajas que conozcamos.

Por supuesto que esto no es otra cosa que hipótesis, líneas de trabajo, datos provisorios. Pero una reunión tan amistosa como la nuestra, tiene por objetivo precisamente el permitir comunicarnos estas ideas apenas esbozadas, estas pruebas atisbadas, todavía inmaduras, de las cuales se nutre un trabajo científico en vías de realización.



Hará unos cuatro años, trabajaba sobre los excelentes documentos que los misioneros alemanes de Togo publicaron sobre las lenguas y las naciones ewhé de esas regiones. Entonces no estaba preocupado para nada en la cuestión de los orígenes de la noción de moneda. No sabía sobre el tema otra cosa que el excelente librito del difunto Schurtz,<sup>1</sup> que abunda en hechos, no tanto en ideas. Y, si bien debía ocuparme de la definición de fenómenos económicos, de la noción de valor y en particular de la de moneda, jamás había tomado a estas cuestiones como un objeto particular de mis investigaciones.

Fue leyendo documentos ewhé, manejando los textos traducidos por Spieth y el diccionario de Westermann, que algunas observaciones al azar me han brindado la hipótesis que voy a presentarles.

En particular estudiaba la noción de *dzó*, equivalente a la de *mana*, que entre los ewhé es la del poder, de las sustancias y la acción mágicas. Y encontré, entre los derivados de la raíz *dzó*, encontré en el diccionario de Westermann,<sup>2</sup> la palabra *dzonú*, (*Zauberding*), cosa mágica. “Toda clase de perla, o cosa en forma de perla, etc.”. Era uno de los nombres de los [caracoles] cauri, tan usados, por otra parte, en la magia y la religión<sup>3</sup> de las naciones negras en general.

En torno a este hecho, muy pronto se cristalizaron otros, que formaron una suerte de sistema. He aquí algunos, que se comparan por sí mismos.

---

<sup>1</sup> *Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes*, Weimar, 1898.

<sup>2</sup> *Wörterbuch der Ewhe Sprache. 1. Ewhe-Deutsch*, ...p. 93.,

<sup>3</sup> El hecho que los collares de cauris sólo son llevados por los sacerdotes, magos y los hijos gemelos de los sacerdotes y magos (v. Westermann, *Ewe- Deutsch*, p. 230, col. 1, s. v. *hotsui to-to*), prueba que los cauris (*hotsui*) han sido ante todo ornamentos talismanes.

La noción de *mana* en Melanesia, está directamente ligada a la noción de moneda.<sup>4</sup> En las Islas Banks y en las de Santa Cruz se llama *rongo* (sagrado rojo), a la moneda de concha que en otras partes recibe el nombre de *diwarra*<sup>5</sup>.

Otro ejemplar de la noción de poder mágico-religioso, es la noción de *manitú* (más exactamente *manido*) entre los algonquinos. Pues el padre Thavenet<sup>6</sup> dice textualmente que las perlas de los traficantes eran, para los algonquinos (posiblemente [del grupo ojibwa] *saulteaux*) las escamas de un pez *manitú*<sup>7</sup>.

En otras partes la noción de moneda está aliada a la noción más precisa de lo sagrado. En Nueva Guinea, así como en el archipiélago Bismarck, la moneda, guardada en las casas de los hombres, lleva el título de *tambu*. Sobre esto hay un antiguo trabajo de Schurtz.<sup>8</sup>

Por otra parte, está más claramente en relación con la noción de talismán. Es sobre todo el caso de las tribus del noroeste norteamericano, en particular entre los kwakiutl, donde el nombre de *logwa*, talismán, ente y objeto sobrenatural en particular, es el verdadero nombre de la parafernalia de los clanes, las mantas y los cobres blasonados, verdadera moneda utilizada durante los potlatch, la serie de intercambios de clan a clan<sup>9</sup>.<sup>1</sup> Ahora bien, el sentido primitivo de la voz *logwa* se vincula a la raíz *logu*, que Boas traduce por poder sobrenatural.<sup>10</sup>

En todos estos casos el carácter religioso y mágico de la moneda es bien acentuado; en muchas poblaciones la noción de moneda se vincula nominal y expresamente a la de poder mágico.

Luego emprendimos nuestras investigaciones y –¿espíritu de sistema?– apenas si encontramos sociedad alguna suficientemente cercana a sus orígenes en la cual el culto y la magia de las piedras, caracoles, metales preciosos no les haya dado a estos objetos un verdadero valor. Los usos religiosos del oro en la antigüedad, los tallistas de piedra que hicieron el giro civilizatorio del Viejo Mundo, el nombre de la perla en árabe, *barakā* (bendición = *mana* bueno), todos estos hechos se suman, siendo bastante conocidos como para que insistamos en ellos.

No obstante, descendamos más en la escala social. Desde hace largo rato hemos quedado sorprendidos por la importancia que tienen los cristales en muchísimas sociedades, muy primitivas o muy civilizadas, sobre todo los cristales de cuarzo. Ya hemos llamado la atención sobre los hechos concernientes a la adquisición de estos cristales por los magos australianos<sup>11</sup>. Luego, en un libro (bastante malo) en el relato -antiguo, por cierto- de una vieja hechicera [australiana] y un teniente de navío inglés<sup>12</sup> encontramos la confirmación de nuestra hipótesis: en tanto los cristales descomponen la luz se impusieron en la imaginación primitiva; agua pasada por el fuego que devino sólida y fría, he aquí uno de los primeros misterios que haya encontrado el hombre. Nosotros mismos hablamos, en este siglo, como esta vieja hechicera de la baja cuenca del Murray.

---

<sup>4</sup> Codrington, *The Melanesians*, p. 103, etc.

<sup>5</sup> Codrington, *The Melanesians*, p. 325, y ss.

<sup>6</sup> Tesa, *Studi del Thavenet*, Pisa, 1881, p. 18.

<sup>7</sup> La palabra *mi'gis* que designa a los talismanes, y sobre todo a las grandes escamas, es también sinónimo de perlas (Cf. Hoffman, *The Mide wiwin of the Ojibwa*, VII° ARBAE, 1891, pp. 215, 219, 220). Por otra parte, el padre Cuoq (*Lexique de la langue algonquine*, p. 220), identifica *mikis* con *wampum*, el collar-moneda de los iroqueses.

<sup>8</sup> *Preuss. Jahrbücher*, 1895, p. 50 y ss.

<sup>9</sup> Cf. por ejemplo F. Boas, *Sec.S.*, los tres versos de la p. 373; cf. *Kwak.T.*, p. 355, pp. 18-19. Boas varió las grafías *lòk*, *lòg*, pero es la misma palabra y designa a las mismas cosas. %&@

<sup>10</sup> V. Boas y Hunt, *Kwa.T.*, III, p. 527, cf. I, p. I. 2.

<sup>11</sup> Hubert et Mauss, *Mélange d'histoire des religions*, p. 155, p. 167 y ss.

<sup>12</sup> Leigh, *Reconnoitering Voyages in The New Colonies of South Australia*, Londres, 1839, p. 160.

Pero abstraigamos esta anécdota y esta hipótesis. ¿No es asombroso que el mito del cuarzo, de la montaña de cuarzo, fuente de talismanes<sup>13</sup> se encuentre en la costa noroeste de Norteamérica casi en los mismos términos que en Australia?

Por otra parte, tenemos en Australia no sólo a hechos que tienen su equivalente en hechos de orden puramente mágico y religioso, sino también hechos económicos. En principio, el comercio de estas piedras de cuarzo y otros talismanes está verificado, como también su valor. Así, entre los arunta, Spencer y Gillen constataron el uso de los *lonka-lonka*, grandes caracoles que provienen del golfo de Carpentaria, donde se cree que bajó el Trueno<sup>14</sup>. La palabra *lonka-lonka* es, por otra parte, oriunda de la lengua franca europea, y quiere decir lejos lejos<sup>15</sup>.

Y, hecho más remarcable aún, en esas mismas tribus, no sólo son objetos de comercio esos talismanes mágicos, sino que también se intercambian los emblemas sagrados de los individuos, los *churinga*.<sup>16</sup> Tenemos la prueba que en esos peregrinajes que incluyen intercambio y comercio de esos emblemas totémicos, de los cuales Spencer et Gillen nos han dado vívidas descripciones,<sup>17</sup> no sólo deben verse hechos religiosos sino también hechos económicos; estas visitas entrañan numerosas prestaciones: alimentación, gozar de las mujeres, etc., o bien ocurren en otra ocasión.<sup>18</sup> Pero hay aún otro testimonio, que Spencer y Gillen, como Eylmann, nos brindan expresamente, sin sombra alguna de idea preconcebida: los *churinga*, los objetos sagrados, pues tal es el sentido de la palabra, sirven de medida del valor en estas tribus<sup>19</sup>. Él cuenta una anécdota en la cual sus guías, oriundos de naciones muy distantes, le dijeron espontáneamente que ése era “el dinero de los negros”.

Quizás es a través de este sesgo como podemos representarnos las formas primitivas de la noción de moneda. La moneda, –sea cual sea la definición que se adopte– es un valor patrón, es también un valor de uso que no es fungible, que es permanente, transmisible, que puede ser objeto de transacciones y usos sin deteriorarse, pero que puede ser el medio de procurarse otros valores fungibles, transitorios, goces, prestaciones. Mas el talismán y su posesión (entre nosotros ya desde hace mucho, y sin duda ya desde las sociedades más primitivas) han jugado desde hace mucho el rol de ser objetos codiciados por todos, cuya posesión le confería al poseedor un poder que devino fácilmente un poder de compra.

Además, ¿no hay aquí algo que se parece a la naturaleza de las sociedades? Veamos un ejemplo. El término *mana*, en las lenguas oceánicas<sup>20</sup> no sólo designa al poder de sustancias y actos mágicos, sino también la autoridad de los hombres.<sup>21</sup> Asimismo, designa a los objetos preciosos, a los talismanes de la tribu.<sup>21</sup> Es sabido cuántos intercambios, batallas y herencias los han tenido como su objeto. Si sabemos representarnos el estado mental en el que funcionaron estas instituciones, ¿qué hay de irracional allí? La fuerza de compra de la moneda ¿no es natural, cuando está apegada al talismán, que, en rigor, puede constreñir a las prestaciones que los jefes demandan a sus subordinados y los magos a sus clientes? Y, a la inversa, una vez que interviene la noción de riqueza –aunque sea de forma muy vaga–, ¿no hay acaso necesidad de que la riqueza del jefe o del mago resida primordialmente en los

---

<sup>13</sup> Cf. Boas, *Sec.S.*, p. 405; Boas y Hunt, *Kwa.T.*, I, p. 111, 15, 20, 2ª serie, p. 29, I. 25-30, etc.

<sup>14</sup> V. entre otras la fórmula arunta, *Native Tribes of Central Australia*, p. 545; la fórmula está mal traducida, seguramente hablaba allí del trueno en el agua.

<sup>15</sup> Cf. Kempe, “Vocabulary of the Tribes Inhabiting the Macdonnell Ranges”. *Transact. Royal Society of South Australia*, XIV. s v.

<sup>16</sup> Acerca de las cuales ver Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 168 y ss.

<sup>17</sup> *Nat. Tribes*, p. 159 y ss., *Northern Tribes of Central Australia*, p. 259 y ss.

<sup>18</sup> Cf. la fórmula arunta, *Northern Tribes*, p. 263.

<sup>19</sup> *Die Eingeborenen Süd-Australiens*, 1908, p. 179.

<sup>20</sup> V. Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, s. v.

<sup>21</sup> Cf. p. ej. los textos traducidos por Percy Smith, “The ‘Aotea’ Canoe”, *Journal of the Polynesian Society*, IX, 1900, p. 220, arriba.



emblemas que encarnan poderes mágicos, o su autoridad (para decirlo brevemente), o que simbolizan la fuerza del clan?

Schurtz señala, muy finamente,<sup>22</sup> (a partir de Kubary, quien hizo la observación en las islas Palau),<sup>23</sup> que el dinero no fue empleado primitivamente para la adquisición de medios de consumo, sino para la adquisición de cosas de lujo, y para adquirir autoridad sobre los hombres. Creemos que el poder de compra de la moneda primitiva es, ante todo, el prestigio que el talismán confiere a quien lo posee, sirviéndose de él para mandar a otros.

No hay un sentimiento todavía muy vivo entre nosotros? Y la verdadera fe que alimentamos frente /112 al oro y a todos los valores que emanan de su estimación, ¿acaso no es en buena medida la confianza que tenemos en su poder? ¿La esencia de la fe en el valor del oro no reside en la creencia de que podemos obtener, gracias a él, las prestaciones –en cosas servicios- que el estado del mercado nos permitirá exigir a nuestros contemporáneos?

Señores, estas son algunas reflexiones que puedo presentarles, con todas las reservas que implica el hecho de ser simples hipótesis de trabajo; les ruego que me ayuden con este trabajo con vuestras informaciones y vuestras críticas.

### Anexo I). *Discusión*

[Tras la exposición de Mauss, en el Institut Français d'Anthropologie, Maurice Delafosse, uno de los autores que cita Mauss sobre los sentidos de dzó en las lenguas ewe de Togo, hizo llegar la siguiente misiva, que se publica en el suplemento de *L'Anthropologie* a continuación del trabajo de Mauss. De algún modo, resignifica todo el planteo. Transcribimos a continuación el texto de Delafosse -según *Oeuvres*, 2, p.115]

Westermann y Spiess le dan al término ewe *dzonu* la significación de 'moneda' y lo hacen derivar de *dzo*, que querría decir "el fuego", de modo que "moneda" sería equivalente a "cosa de fuego".

De acuerdo a Delafosse, Bonaventure y Julord, que estudiaron el dialecto fon o dahomeyano de la misma lengua, no es así; los autores alemanes confundieron dos raíces muy diferentes: la raíz *dzo* (*djo* o *dyo*), que significa "intercambiar" y la raíz *zó* (por la z no sibilante, y por la o no cerrada) que significa "fuego" y que sirve para designar al genio del fuego.

Es de la primera raíz de la que derivan:

*adyo* intercambio, comercio;

*wa-dyo* comerciar;

*adyo-wa-to* comerciante;

*adyo-xwe*, almacén, pequeño comercio;

y, por último, *adyo-un* (en la forma compuesta, *dyo-nu*) moneda, o mercancía de intercambio, palabra que no tiene ninguna relación con la raíz *zó* "fuego".

En cuanto a los cauris, sólo son designados por la palabra *akwe* u *okwe*, que simplemente quiere decir "caracol" como muestra el derivado *akwe-to* (señor del caracol) que se refiere a todo molusco que viven dentro de una concha (caracol de tierra, limnaea, etc.)

La palabra "pago", aplicada al acto de pagar con numerario, es un compuesto del término *akwe* (cauri) y del término *adyo* (intercambio): *akwedyo*, en donde se encuentra la misma raíz que en *adyonu*. Por otra parte, "especies que sirven como pago" se dice *akwedyonu*. (...).

---

<sup>22</sup> [Heinrich ] Schurtz, [*Grundriß einer*]. *Entstehungsgeschichte [des Geldes]*, 1898], p. 19.

<sup>23</sup> *Etnogr. Beiträge*, p. 9.

*Anexo II) La noción de dzó en @*



# La extensión del potlatch en Melanesia.

(Sesión del Institut Français d'Anthropologie, 17 de marzo de 1920)

## Comunicación

Marcel MAUSS hace una comunicación sobre *La extensión del potlatch en Melanesia*.

El potlatch es la institución -que hasta ahora se creía específica del noroeste de América del Norte- en la cual clanes y fratrias enfrentadas rivalizan entre sí, con gastos, incluso destrucción de riqueza, y que regula toda la vida social, política, religiosa, estética, económica de los kwakiutl, haida, tlingit, etc.

Forma parte del sistema al que propusimos dar el nombre de “sistema de prestaciones totales” el cual es normal en todas las sociedades basadas en clanes. Pues la exogamia es un intercambio de todas las mujeres del clan ligadas por cognación. Derechos y cosas, y ritos religiosos, y, en general, todo se intercambia entre clanes y entre las diversas generaciones de diversos clanes, como es evidente, p. ej. entre los warramungas, en Australia central, en donde todo se realiza de fratria actora a fratria espectadora.

No obstante el “potlatch” se caracteriza por el carácter suntuario marcado, por el carácter usurario de los préstamos consentidos de unos clanes a otros, por el carácter generalmente agonístico de esta oposición de clanes que parecen entrar en lucha, aun mortal, y así como también en la serie de contratos colectivos pacíficos.

Una serie de estudios en la que reunimos diversos elementos dispersos de fiestas e instituciones jurídicas, en particular, rituales de confraternidades, nos permitió identificar a esta institución (ya antes de la guerra, -v. *Année Sociologique*, XII, p. 370 y ss.) en Melanesia occidental y en Papuasias; y existiendo por igual tanto entre los papúas como entre los melanesios.

Los documentos de Thurnwald, a los que dedicamos una de las conferencias de este año en la École des Hautes-Études, la hicieron aparecer en el noroeste de las Islas Salomón -pues no hay que considerar al *unu*, la gran fiesta de [la región de] Buin como si fuese simplemente la conclusión de un simple contrato de alianza militar y de vendetta, sino como parte de todo un sistema de rituales (astronómico, etc.) de prestaciones (matrimonio, iniciación), de grandes políticas (iniciación de jefes, etc.), económica (intercambios, préstamos, etc.). Thurnwald, a propósito de estos hechos de rivalidad **incluso emplea** una expresión franco-alemana **muy útil**,: *sich revanchiert*: (*Forschungen auf den Salomon Inseln*, III, p. 9), que expresa muy bien con qué espíritu se hacen todas estas prestaciones y contraprestaciones, o como en nuestras bodas campesinas las familias se “vengan” en sus modales y en sus gastos.

La extensión de esta institución en las Salomón nos llevó a revisar una masa de documentos sobre Melanesia. Por más que estábamos bien familiarizados con la misma, jamás nos habíamos percatado ni siquiera de la existencia de esas costumbres, que son sin embargo dominantes.

Ahora bien, en toda Melanesia central y oriental encontramos no sólo trazas importantes de “potlatch”, sino incluso formas agonísticas radicales en donde individuos y grupos llegan a consumir o destruir riquezas del otro clan -que puede ser a la vez opuesto y aliado.

Por empezar: en las Fiji. Así mirado se puede comprender a la famosa institución del *vasu* Williams, *Fiji and the Fijians*, I, p. 34-35). , y comprenderla de modo muy distinto a una simple pervivencia de derecho uterino: el sobrino que puede llegar a casa de su noble tío para usar lo que quiera, consumir, destruir todo lo que pertenezca a éste y a su clan. O la del *tauru*, costumbre de clan a clan, sobre la cual Hocart (JRAI, 1914) corrigió las afirmaciones -interesantes, es cierto- de Basil Thomson (*The Fijians*, p. 5, p. 340. etc.). La del *sotevu* (Basil Thompson, p. 280, p. 389), intercambios comerciales bajo la forma de tributo, de presentes y de fiestas, etc....

En Nueva Caledonia se puede ver el funcionamiento de la institución del *benguam*, primo uterino, que es totalmente comparable al *vasu* fijiano (Lambert, *Mœurs et coutumes des sauvages Néo-Caledoniens*, pp. 112, 133), la iniciación (*ib.*, p. 110), las fiestas funerarias (el famoso pilu-pilu), el casamiento (*ib.*, p. 92) se encuadran en el mismo sistema.

Por último, en Melanesia central, una lectura más atenta de Codrington nos convenció de que hay que replantear desde este punto de vista a todo el estudio de las confraternidades -las llamadas sociedades secretas- sociedades de hombres, jefaturas e intercambios. Pues los grados de la jerarquía se adquieren por prestaciones rivales (*The Melanesians*, p. 55 ss.) y toda la “sociedad de los hombres [los varones] de una tribu funciona de este modo” (Cf. [la asociación llamada] *suqe*, de las islas Banks, p. 106 y ss.).<sup>1</sup> Es muy notable que en estas islas como en Melanesia occidental, ricas y numerosas máscaras, blasones y esteras, sean el objeto de intercambios usurarios que se presentan como apuestas (pp. 129, 133), y que seguramente están asociados a grados, a funciones religiosas, y quizás a nombres individuales de jefes, lo cual completaría la semejanza entre dichas costumbres y las que habitualmente creemos que están restringidas a la costa noroeste de América del Norte.

Esta comunicación suscita una viva discusión entre su autor, y Rabaud y Pièron; este último le pregunta a Mauss, sobre el tema de las prestaciones totales, y sobre todo a los derechos de vida y de muerte, si no hay acaso exageración en los relatos de los viajeros, pues de ser así, esas prácticas llevarían a la destrucción de la raza en el corto plazo. Mauss no cree que haya la menor exageración en los testimonios de los estudiosos que observaron estos hechos.

# Una forma antigua de contrato entre los tracios

Mucho antes de la guerra, nos llamaron la atención (a G. Davy y a mí) ciertas formas que el contrato y el intercambio de riquezas toman normalmente en un gran número de sociedades, australianas, africanas, melanesias, polinesias, y de América del Norte.<sup>1</sup>

El contrato y el intercambio no tienen en absoluto el aspecto individual y puramente económico del trueque, sistema que se ha dado en adornar con el nombre de « economía natural », sin tener seguridad acerca de si existió alguna vez una sociedad en la cual esta economía hubiese funcionado de manera exclusiva o regular. En general, quienes se comprometen unos a otros no son individuos, sino colectividades, clanes y grandes familias, a menudo bajo la forma de alianza perpetua, en particular a propósito del matrimonio, de la alianza en el pleno sentido de la palabra. Las obligaciones mutuas que estas colectividades se imponen recíprocamente no sólo engloban a todos los individuos, (y a menudo a las sucesivas generaciones) sino que se extienden a todas las actividades, a todos los tipos de riquezas : se intercambian así, por danzas, por iniciaciones, todo lo que el clan posee, siendo la contraparte: mujeres, niños, alimentos, ritos, herencias, todo eso se pone en movimiento. Por ende estos intercambios no son de naturaleza exclusivamente económica. Todo lo contrario. Son eso que proponemos llamar el “sistema de las prestaciones totales”.<sup>2</sup>

Entre esas formas normales de intercambio colectivo hay una muy notable, que sobre todo está extendida -hasta donde sabemos—en la costa noroeste de América del Norte y en Melanesia. Los etnógrafos norteamericanos generalmente la llaman “potlatch”, -palabra difundida entre tribus (confederaciones, mejor dicho) de la costa norte del Pacífico norteamericano. Es conocida sobre todo gracias a los admirables trabajos de Boas, en particular sobre los kwakiutl. Proponemos conservar ese nombre.<sup>3</sup> Se caracteriza por dos rasgos: el primero es que todos los intercambios, que suelen ser bastante complicados, y que en realidad implican una enormidad de prestaciones de todo tipo, se inician bajo la forma de donaciones de presentes, (que en apariencia son puramente gratuitas) cuyo beneficiario estará obligado a devolver el equivalente con usura. Toda la transacción tiene un aspecto suntuario, de verdadero derroche. Este carácter de revancha -*sich revanchieren*, dicen los alemanes-<sup>4</sup>, es aún más común en las invitaciones que se dan y devuelven nuestras familias campesinas. Su intensificación termina por dar un segundo rasgo a esta institución del “potlatch”, rasgo bastante marcado en Melanesia,<sup>5</sup> y más aún en América. Es su carácter agonístico. Los clanes, representados por su jefe, tienen entre sí más enfrentamientos que alianzas. Es una constante rivalidad que puede llegar hasta el combatir, el dar la muerte, a la pérdida del nombre y de las armas. Sea como sea, es por este medio que se fija la jerarquía de las familias y de los clanes. Esta forma completa de “potlatch” es bastante rara.<sup>6</sup> No obstante existen, un poco por todas partes, sobre todo en el mundo negro<sup>11</sup> y polinesio, estas prestaciones totales que se inician por dones otorgados de gracia, cuya aceptación trae consigo la obligación de devolver dones mayores, festines y servicios.

---

<sup>1</sup> Véase en particular *Année sociologique*, XI, p. 296 y ss.

<sup>2</sup> Incluso M. Granet, *La polygynie sororale*, 1919, p. 44, creyó encontrar este sistema en la China antigua.

<sup>3</sup> V. Boas, *Sec.S.*, p. 341, cf. p. 660.

<sup>4</sup> Es la misma expresión que usa Thurnwald a propósito de las diversas fiestas alternadas cuyo conjunto constituye el *unu* de la tribu Buin, en la isla de Bougainville (península de la Gazelle) -v. B. Thurnwald, *Forschungen auf den Salomon-Inseln*, 1912, vol. III, p. 8.

<sup>5</sup> Hemos insistido en varias intervenciones sobre esta extensión del potlatch en Melanesia (v. *Année sociologique*, XII, p. 372 y ss., 374. Cf. *Bulletin de l'Institut français d'anthropologie*, 1921 -v. arriba, pp. %&).

<sup>6</sup> V. *Année sociologique*, XI, 296 y ss.

## II

Hasta ahora nuestras pesquisas para encontrar hechos tan característicos en el mundo indoeuropeo habían sido infructuosas.

Sin embargo, de pura casualidad encontré en textos griegos la prueba de que poblaciones considerables, los tracios del norte de la antigua Grecia, en particular los odrisios, de la zona de Bisantes, conocieron instituciones de este tipo. Más precisamente, para emplear la nomenclatura establecida más arriba, conocieron el sistema de prestaciones totales, con el primer rasgo del sistema del “potlatch” evolucionado: dones de recuperación usuraria en el sentido moderno del término. Jenofonte vio funcionar estas instituciones. Tucídides habla de ellas. Sin embargo, no captaron su sentido. Se sabe muy bien que los griegos no comprenden costumbres que sin embargo, pícaros, son los primeros en adoptar. Como nos observó [Antoine] Meillet, esto no restringe el valor de su testimonio, al contrario: registraron hechos que no podían inventar.

Ya en Homero se encuentra una historia de este tipo: el episodio de Glauco, rey de Licia, ξειῖνος,<sup>7</sup> es decir huésped, amigo, ligado por contrato de clan a clan, de rey a rey, con Diomedes (*Ilíada*, VI, 211 y ss.), muestra que los griegos, inventores de la *spondē* y del contrato moderno, ya no comprendían esos intercambios usurarios, en donde una parte da mucho más que lo que recibe.<sup>11</sup> He aquí la historia. Glauco y Diomedes se rencuentran en la batalla, se reconocen como “huéspedes”, dejan de combatir, se cuentan la historia de Belerofonte, intercambian sus armas.<sup>8</sup> “Pero Zeus el Cronión privó entonces a Glauco de seso: al cambiarse las armas con las de Diomedes Tidida le dio oro por bronce, en valor de cien bueyes por nueve”. Los griegos de la epopeya homérica, entonces, habían visto funcionar a estas costumbres, y las consideraban como algo loco.

\*\*

El principal documento sobre la institución del contrato de forma suntuaria, claramente definido, entre los tracios, es el de Jenofonte (*Anábasis*, VII). Bien pintoresco, por cierto, y muy bien escrito.<sup>9</sup> Jenofonte debe hacerse cargo de lo que resta de los “Diez Mil”. Esta “gran banda” es insostenible para Bisantes y para los lacedemonios que comandan la ciudad. Jenofonte termina por poner a sus hombres a sueldo del rey tracio Seutes, pretendiente al trono de los odrisios. Ahora bien, esta locación de servicio se hace precisamente mediante una serie de prestaciones sucesivas entre dos colectividades. En una primera entrevista, Seutes promete al ejército tierras, botín.<sup>10</sup> Y agrega “Y los haré mis hermanos y mis comensales (sobre taburetes) y mis asociados, en todo lo que podamos conquistar. Y a ti, Jenofonte, te daré mi hija, y si tienes una hija te la compraré a la manera tracia<sup>11</sup>, y le daré por residencia Bisantes<sup>12</sup>, que es el más bello de mis dominios marítimos”. Ya vemos cómo el jefe tracio no concibe un pacto de pago más que como una alianza entre comensales, y de gente unida por matrimonio, por intercambio de hijas y de bienes. Mas este no es más que el proyecto de convención. Poco tiempo después Jenofonte trae el ejército. Seutes<sup>13</sup> especifica los pagos.

---

<sup>7</sup> Tamaschek, *Die Thraker* (Sitzungsberichte d. Ak. d. Wiss., Wien Phil. Hist. Kl., 1898, t. CXXVIII, p. 41), admite el parentesco entre tracios y licios.

<sup>8</sup> Hasta ahora no es posible identificar la costumbre tracia con el episodio relatado por Homero. La evidencia sería muy débil; aquí sólo invocamos el caso a título de ilustración. Sin embargo, hay que tomar nota de que el mito y el culto de Belerofonte están estrechamente ligados a los tracios, y su leyenda, a Abdera (v. Tamaschek, *ib.*, p. 41).

<sup>9</sup> *Anábasis*, VII, 2, 35.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 2, 38.

<sup>11</sup> Es decir : muy caro, v. Heródoto, V, 6.

<sup>12</sup> Al oeste de Perianto, en la Propóntide.

<sup>13</sup> VII, 3, 10.

No obstante, el contrato todavía no es perfecto; lo que lo consuma es la ceremonia. bastante conocida con el nombre de “festín de Seutes”, cuyo parecido con “un potlatch” salta a la vista. He aquí el texto: “Cuando estaban a punto de entrar al festín apareció un tal Heraclides, de Maronea. Este iba al frente de todos aquellos de quienes se pensaba que podían darle algo a Seutes. Primero se dirigió a algunos parios,<sup>14</sup> que habían llegado al lugar para concluir una alianza con Médocos, rey de los odrisios, y le traían presentes, a él y a su mujer... Y los persuadió de este modo. Después, volviéndose a Timasión de Dárdano,<sup>15</sup> como había oído decir que tenía copas, y tapices bárbaros, le dijo que cuando Seutes invitaba a un festín, estaba la costumbre de que los invitados le hicieran presentes:

“y si él llegaba a ser un gran hombre [en la región] serás capaz de lograr volver a tu hogar [estaba desterrado] y enriquecerte”. Y así hacía con cada uno que se encontraba. Acercándose a Jenofonte le dijo: “Tú eres de una grandísima ciudad, y tu nombre muy grande ante Seutes.

Quizás aspire a tener fortalezas en esta región, como logró alguno de los tuyos,<sup>16</sup> y tierras. Es digno de ti honrar a Seutes con la mayor magnificencia. Te aconsejo mi amistad, pues sé muy bien que cuanto más grandes sean tus presentes más grandes son los favores que obtendrás de él’. Al oír esto, Jenofonte se quedó incómodo, pues había llegado de Parios sin más que un criado y lo justo necesario para el camino”.

Vemos aquí a un heraldo, chambelán, funcionario habitual de estos ritos, un tracio helenizado,<sup>17</sup> comprometer la serie oficial de presentes y de promesas que va a consagrar el festín. Luego del festín, verdadera comida en común, con libación en común, cada uno compartiendo los vinos y los platos de todos, y es lo que en realidad termina de sellar el asunto.

En el transcurso del festín, ceremonia de donaciones:<sup>18</sup>

Mientras seguía la bebida, entró un tracio con un caballo blanco; tomando una copa llena, dijo así: “Bebo para ti, Seutes; te doy este caballo: con esta monta, en la persecución alcanzarás a cualquiera; en la retirada, no tendrás que temer al enemigo”. Otro, trayendo un esclavo, le dio a beber, a su salud; otro bebió a la salud de su mujer, dándole vestidos. Y Timasión, bebiendo a su salud, le obsequió una copa de plata y un tapiz que valía diez minas. Luego Gnesippos, un ateniense, levantándose, dijo que esa era una antigua y bellísima costumbre,<sup>19</sup> que la gente que tuviera un bien se lo diera al rey, y que, por el contrario, el rey le diera a quienes no tenían nada. “De esta manera, si tú me hacer regalos yo también tendré qué darte, y tendré de qué honrarte “. Jenofonte, por su parte, se preguntaba cómo iba a hacer, ya que estaba en el sitio de honor, sentado en el taburete más próximo a Seutes. Ahora bien, Heraclides ordenó al escanciador que le trajera el cuerno. Jenofonte, que ya estaba un poco bebido, le levantó con firmeza y, habiendo recibido el cuerno, dijo: “Seutes, yo te doy a mí mismo, y a todos mis buenos camaradas y amigos, que te serán fieles; todos ellos quieren tanto y más que yo mismo, ser los tuyos”.

---

<sup>14</sup> De Pario, sobre la Propóntele.

<sup>15</sup> General [*estrategos*] de Jenofonte, desterrado de Dárdane.

<sup>16</sup> Alusión a la toma de Basantes por Alcibíades. Evidentemente, los tracios no tenían ni el material ni el oficio necesarios como para tener fortalezas.

<sup>17</sup> La institución del heraldo no era desconocida ni en Melanesia ni en la costa Noroeste de Norteamérica.

<sup>18</sup> *Anábasis*, VII, 3, 26.

<sup>19</sup> Discurso poco comprensible y mal comprendido por Jenofonte. Quizás puede explicarse viendo aquí una alusión a la costumbre persa que Tucídides opuso a la costumbre tracias (v. más abajo) : el rey recibe de los grandes y les da a los pequeños. Como fuera, el ateniense esquivo la situación, y Jenofonte evidentemente se complace en describir esta manera de esquivar el bulto.



Sigue un pequeño discurso, en el cual Jenofonte se dispensa de no dar más que su corazón y su ejército, con la esperanza de conquistar alguna vez un reino. Seutes aparentemente se conformó, pues enseguida se puso de pie, bebió con Jenofonte y sacudió con él (uno sobre el otro) el cuerno.<sup>IV</sup> Luego vinieron músicas, danzas, -en las que participó Seutes en persona- e *intermezzos* cómicos.

Más tarde Seutes hizo contratos que evidentemente eran del mismo tipo, con dos lacedemonios, enviados de Thibron, el gobernador de Lacedemonia, para deshacerse del pequeño ejército de Jenofonte.<sup>20</sup>

Finalmente todo el asunto terminó de un modo bastante mediocre. Parece que el tal Heraclides fue un tesorero-pagador bastante infiel, y los griegos no quedaron muy contentos con la conducta de Seutes.

\*  
\*\*

Es evidente en todo esto que se trata de un rasgo bien conocido de la vida tracia. Con respecto de estos mismos odrisios y del ancestro Teres de este rey Seutes, dice Tucídides (II, 97):

El valor, la fuerza,<sup>21</sup> era por lo menos de 400 talentos, en plata y en oro,<sup>V</sup> además presentes de oro y plata no menos valiosos,<sup>22</sup> sin contar los tejidos, bordados y lisos, y los utensilios, -no sólo para el mismo rey, sino también para sus asociados en el trono, y para los nobles. Pues ellos, al igual que los otros tracios, habían establecido la ley contraria a la realeza persa,<sup>23</sup> tomar más que lo que se da (y era más vergonzoso no dar estando conminado a hacerlo, que pedir sin obtener). Ellos usaban esta costumbre todo lo que podían, pues entre ellos no podían hacerse transacciones sin dar presentes. De ese modo este reino llegó a tener gran potencia.

El pasaje es perfectamente claro. Sin embargo, generalmente ha sido interpretado y traducido mal. Tamaschek, en particular, no lo entendió.<sup>24</sup> La confusión ocurre por una frase, que en las ediciones clásicas suele ponerse entre paréntesis: cuando no se comprende la institución la frase es poco inteligible, y a menudo se la toma por una interpolación, sin motivo. Los manuscritos concuerdan en atestiguar este detalle, por otra parte, concuerda perfectamente con los temas y el estilo de Tucídides. Indica claramente que los tracios conminaban a la gente a hacerles presentes, y que en ello no había ninguna mendicidad, sino una forma del inicio del contrato. La descripción de Tucídides es aquí -como siempre- clara y precisa.

\*  
\*\*

---

<sup>20</sup> *Anáb.*, VII, 6, 3.

<sup>21</sup> La δύναμις, fuerza financiera de este reino: su rendimiento, diríamos.

<sup>22</sup> Evidentemente Tucídides opone aquí los recursos provenientes de los tributos de los súbditos de Teres y los que provienen de los regalos y los contratos colectivos de los extranjeros del reino.

<sup>23</sup> Gnesippos sin duda hace alusión a esta ley. V. más arriba.

<sup>24</sup> *Loc. cit.*, p. 82.

Por otra parte, tenemos otra mención de estos intercambios en el transcurso de festines, casamientos y contratos. Anaxándrides, autor cómico de la Comedia Media, varias veces coronado (premios de 382 a 349), nos describe así en su *Protesilao* a las bodas de Ifícrates<sup>25</sup> en casa del rey Cotys<sup>26</sup> de Tracia.

Si haces como te digo  
te recibiremos con un espléndido festín;  
no uno como el de Ifícrates  
el de Tracia, de esos en que se dice :  
que fueron [bodas] como para hacer dormir los bueyes;<sup>27</sup>  
que a través del ágora se extendían  
alfombras púrpuras que subían hasta la Osa Mayor;  
que fueron agasajados comedores de manteca [butirófagos]  
con su sucia cabellera, en número de diez mil;  
que los calderos eran de bronce, más grandes que cisterna [del tamaño]  
[de doce lechos;

que el mismo Cotys se ciñó [un delantal],  
aportó el caldo en una **cruch** de oro;  
y probando cada cratera  
se embriagó antes que los demás;  
que Antigénidas tocó la flauta,  
que Argas cantó, y tocó la cítara  
Kepisódoto el acarniense;  
que cantaron en odas a Esparta, la de vastos campos,  
y a Tebas de las siete puertas,  
mezclando las melodías;  
y tomó en dote<sup>28</sup> bayos  
caballos -dos tropas-,  
una de cabras,  
un saco de oro,  
un frasco en forma de concha,

---

<sup>25</sup> El pasaje está conservado por Ateneo, *Deipnosoph.*, IV, 131. Sin duda proviene de un diálogo entre esclavos, uno de ellos tracio (cf. δεσποσύνοις δείπνοις verso final [“de nuestros amos” “el banquete”]), personajes bien típicos de una escena cómica. El texto entero compara un festín y una boda de Tracia con un festín ateniense de bodas, y no consiste exclusivamente (como dan a entender los Croiset, (*Histoire de la littérature grecque*, II, p. 620) en la descripción de un festín tracio. El del festín ateniense sigue tras el último verso que hemos traducido.

<sup>26</sup> Nombre de los reyes tracios egeos, y también de reyes tracios de Ilión. Es también el nombre de la diosa madre entre los tracios (Estrabón, 404). Es, por último, el nombre de una danza.

Nombre de los reyes tracios egeos, y también de reyes tracios de Ilión. Es también el nombre de la diosa madre entre los tracios (Estrabón, 404). Es, por último, el nombre de una danza.

Sin dar ninguna hipótesis por probada, destacamos este rasgo. Parece tener algo en común con varias tribus tracias. En efecto, uno de los nombres de los reyes tracios, el de Sitalkes, nombre (o más bien título) hereditario, designa también (Jenofonte, *Anab.*, VI, 1, 6) a un canto, o más bien a una mímica de la muerte del héroe en una danza tracia.

Si, como suponemos, bajo esta institución había nociones importantes, entonces las costumbres tracias estarían bien cerca de los tipos de « potlatch » norteamericano y melanesio. En efecto, estos vastos sistemas de derecho y de fiestas comprenden un considerable número de prestaciones que son a la vez rituales y estéticas; el noble, el jefe, el miembro de la confraternidad, -melanesia o norteamericana- lleva el nombre, la máscara, y danza la danza del espíritu que personifica y encarna y cuyo rango deviene así el suyo propio.

<sup>27</sup> Adoptamos la lección de Kaibel, βουβαυκαλόσαυλα, en una única palabra.

<sup>28</sup> Los atenienses, autor y espectadores, no entienden que de lo que aquí se trata es de la compra de la mujer.

un bol [lleno] de nieve, un pote de granos de mijo,  
un silo de diez codos repleto de cebollas,  
y una hecatombe de ciempiés.<sup>VI</sup>  
Así fue, según dicen, que Cotys de Tracia  
casó a su hija con Ifícrates.  
Este festín será más brillante  
que el del casamiento de nuestros amos...

Este pasaje cómico no es menos curioso que las memorias del hábil ateniense o que los precisos decires del historiador. Pues nos muestra a un rey dando un festín e intercambiando a su hija del mismo modo en que lo hizo Seutes: a cambio de una dote ridícula. Esta misma exageración del uso tracio prueba su vitalidad, y hasta qué punto era conocido.

\*  
\*\*

Sería sumamente interesante encontrar en otros pueblos antiguos estos ritos y costumbres de gasto, de rivalidad, de compromisos usurarios y suntuarios. Quizás podría verse aquí cómo esas formas fueron degradándose hasta llegar al simple contrato de intercambio.

Sería sin duda ilustrativo que se hiciera un estudio de la donación germánica y de los intercambios en textos celtas; nos gustaría que en él se comprometieran científicos más competentes que nosotros. Ya es un buen punto haber encontrado formas de tratados, de matrimonio, de intercambio, de prestaciones religiosas y estéticas más o menos mezcladas como en Melanesia o en América del Norte, en un pueblo europeo e indoeuropeo de la antigüedad.

# La obligación de devolver los presentes. (Sesión del Institut Français d'Anthropologie, 16 de mayo de 1923)

## Comunicación

Mauss hace una comunicación sobre *La obligación de devolver los presentes*.

Señala el interés que presentan cierto número de temas del derecho polinesio, en particular, el maorí.

Si los polinesios no conocen (o ya no conocen) a la institución que merece en nombre de "potlatch" en América del Norte, o en Melanesia, sí conocen, de todos modos, formas de prestaciones totales, o entre clanes, jefes y familias. Algunas representan un estado intermedio entre estas últimas instituciones y la del potlatch. En particular, todo contrato comienza por un intercambio de regalos que se está obligado a devolver, de un modo u otro; asimismo, en ciertos casos más o menos definidos, a devolver con un cierto excedente. El tema de la rivalidad y del combate es efectivamente extraño a este sistema, pero el tema del regalo que es dado de un modo que es a la vez obligatorio y voluntario, y que es recibido de un modo que es a la vez obligatorio y voluntario, es esencial. En Samoa, la institución de los *Tonga* bienes esenciales de la familia, contra los *oloas*, bienes inmuebles y extranjeros es totalmente característica. En particular, hay que destacar el intercambio de los llamados *tonga*, que Turner (*Nineteen years in Polynesia*, p. 179, *Samoa*, pp. 82-83) llama impropriamente hijos adoptivos, cuando simplemente son niños en situación de *fosterage*. Son "el canal" mediante el cual los *oloas* llegan regular, completa y obligatoriamente a la familia de dicho niño.

Estudiando esta institución más de cerca, y en especial el caso de Nueva Zelanda, en donde la palabra *tonga* designa ante todo a bienes inmuebles, talismanes y tesoros de la familia, en especial de la familia del jefe, puede dar cuenta de uno de los tres elementos de este sistema de derecho que consiste en el intercambio perpetuo de regalos. Pues este sistema supone: 1° la obligación de dar; 2° la obligación de recibir; 3° la obligación de devolver. Es sobre este tercer elemento que a partir de ahora es posible dar algunas indicaciones.

Un tema muy importante, debido a un jurista maorí, Tamati Ranapiri, y muy bien consignado por Eldson Best, *Forest lore*,<sup>1</sup> fue percibido muy bien por nuestro lamentado amigo Robert Hertz. "Los *tonga*, dice el jurista maorí, están dotados de *hau*, dicho de otro modo, dotados de espíritus. Cuando yo doy un *tonga* y el receptor se lo da a un segundo beneficiario, este último, empujado por el *hau*, por el espíritu del primer regalo, no puede conservarlo para sí bajo ningún pretexto; está obligado a devolvérselo al primer donante".

Este carácter espiritual de los intercambios está tan marcado que el diccionario maorí de Williams indica como tercer sentido del término "hau" el de "*return present*" (*Maori Dictionnary*, p. 23, col. 2).

En las regiones con potlatch se hallan temas equivalentes de derecho, en Melanesia, en especial, en Nueva Caledonia; en el Noroeste norteamericano, en especial entre los kwakiutl y los haida, etc.

Pueden señalarse equivalentes en derecho germánico y quizás en ciertas supervivencias, ya incomprendidas antaño, del derecho romano más antiguo.

La sesión se levantó a las 18:15.

El Secretario general  
FR. DE KELTNER

## “Gift” como don y “Gift” como veneno

“Regalo” y veneno”. Estos dos sentidos, en los que se bifurcó una única palabra [*gift*] en las diferentes lenguas germánicas, parecen tan alejados entre sí que los etimologistas tienen dolores de cabeza para explicar el pasaje de uno al otro, y su común origen. El destino mismo de la palabra varía según las lenguas: el sentido de veneno es prácticamente el único que ha conservado el alemán moderno; el sentido de regalo y de don es el único conservado en inglés; el holandés tiene dos términos, uno neutro, otro femenino, para designar respectivamente al veneno, y al regalo y a la dote. Si en un lado se elimina uno de los sentidos, por la otra parte se elimina el otro, y nunca queda clara la derivación semántica. Hasta donde puedo ver, los grandes diccionarios etimológicos del inglés y del alemán, el Murray y el Kluge,<sup>1</sup> no dan ninguna explicación satisfactoria sobre esto. Sin embargo hay que tomar nota de las importantes observaciones de Hirt sobre el alemán *Gift*.<sup>2</sup> Efectivamente, es evidente que *Gift* “veneno” es un eufemismo y proviene de un tabú, de una palabra que se teme emplear: lo mismo en latín, *venenum* corresponde a \**venesnom*, “Liebestrank”. ¿Pero por qué es que el término *gift* y la idea de don que evoca han sido elegidos justamente como símbolos del veneno? Es lo que queda por explicar.

Ahora bien, para el sociólogo y para el historiador del derecho germánico, la filiación de esos sentidos no ofrece ninguna dificultad.

Para esclarecer el tema, se nos perdonará el indicar algunos principios todavía muy poco divulgados como para no necesitar ser expuestos de nuevo.

\*  
\*\*

En el mundo germánico ha florecido en alto grado el sistema social que propuse llamar “sistema de prestaciones totales”. En este sistema no sólo jurídico y político, sino también económico y religioso, clanes, familias e individuos se ligan mediante prestaciones y contraprestaciones perpetuas de todo tipo, habitualmente comprometidas bajo la forma de dones y de servicios (religiosos, u otros) gratuitos.<sup>3</sup>

Tras haber creído por mucho tiempo que este sistema sólo estaba generalizado en las sociedades atrasadas, constatamos ahora su existencia en buena parte de los antiguos [sistemas de] derecho de las sociedades europeas.<sup>4</sup> En particular, los grupos con los cuales se componían las antiguas sociedades germánicas se vinculan por casamientos, por las nueras y los yernos, por los hijos nacidos de las dos líneas, uterina y masculina, los sobrinos, primos, abuelo y nietos, criados los unos en casa de los otros, y alimentados los unos por los otros, servidos unos a otros,<sup>5</sup> etc. –por servicios militares y por iniciaciones, entronizaciones y festines que éstas provocan– ; por los muertos, las comidas funerarias y las sucesiones, los usufructos, el retorno de dones que provocan, –por dones graciosos, los préstamos usurarios devueltos o por devolverse. Un incesante *circulus* de bienes y de personas confundidos, de servicios permanentes y temporales, de honores y de fiestas dadas, devueltas, y por devolverse: he aquí

---

<sup>1</sup> Kluge presiente que ha debido suceder la misma cosa con estas palabras que con *vergeben*, *vergiften*. *Etymol-Wörterbuch*, 1915, p. 171.

<sup>2</sup> *Etymol. d. neuhochd. Sprache*, 1909, p. 297. La vinculación que hace Hirt con la serie: *lubja* (gótico), *luppi* (alto alemán antiguo) “Liebe-Zaubertrank” [filtro mágico de amor] es igualmente interesante, y fundamentada.

<sup>3</sup> Para una revisión sumaria de estas cuestiones, v. Davy: *Éléments de sociologie*, I, p. 156 y ss.

<sup>4</sup> Mauss: “Une forme archaïque de contrat chez les Thraces” *Rev. des études grecques*, 1921 [v. arriba, en esta edición].

<sup>5</sup> Aludo aquí al “*fosterage*” [el tener hijos de crianza] y a otras costumbres por el estilo.

cómo debe representarse a buena parte de la vida social de los antiguos pueblos de Germania y de Escandinavia.

Otras sociedades europeas antiguas, por ejemplo los celtas, han desarrollado especialmente otros elementos de estos ritos y de estos antiguos derechos. En tierra gala, galesa e irlandesa, el tema de la rivalidad, el del combate singular, el de la emulación a fuerza de gastos suntuarios, de desafíos y torneos, ha sido, por así decirlo, exasperado.<sup>6</sup> Estas sociedades practican claramente esta forma de prestaciones sociales de tipo agonístico, a la cual hemos propuesto dar el nombre 'potlatch', tomado del *chinook* y de la jerga de los mercaderes y los indígenas de América, sobre cuyo aspecto jurídico Davy ha llamado la atención.<sup>7</sup> Sabemos que estas formas están muy desarrolladas en el noroeste de Norteamérica y en Melanesia. El potlatch propiamente dicho tampoco es ajeno a las costumbres de los antiguos germanos y de los escandinavos.

Pero lo más interesante para estudiar entre éstos el el don, la prenda. En efecto, la *Gabe*, y la (o el) *gift*, el presente, aparecen aquí con rasgos particularmente desarrollados, más manifiestos que en muchas otros tipos de sociedades, sobre todo, más que en las otras sociedades indoeuropeas. El alemán, en particular, tiene toda una gama extremadamente rica de palabras, y de palabras compuestas, expresando con ellas toda clase de matices, desde *Gabe* [don] y *Mitgift* [dote] hasta *Morgengabe* [dote masculina], *Liebesgabe* [donación caritativa], *Abgabe* [impuesto], y el tan curioso *Tröstgabe*, [lit.: don de consuelo] <sup>II</sup> [III]

\*  
\*\*

Ahora bien, en todas estas numerosas sociedades, de todos tipos de grados de civilización, estos intercambios y estos dones de cosas que ligan a las personas operan –en particular, en derecho maorí– a partir de un fondo común de ideas: la cosa recibida en don, la cosa recibida en general compromete, liga mágica, religiosa, moral, jurídicamente al donante y al donatario. Viniendo de uno, fabricado o apropiado por él, siendo del, la cosa le confiere poder sobre el otro que la acepta. En el caso que la prestación dada no fuese devuelta en la forma (jurídica, económica o ritual) prevista, el donante adquiere primacía sobre quien participe del festín, festín del cual ha absorbido las sustancias, sobre el que ha desposado a la hija o está ligado por la sangre, sobre el beneficiario que usa en su casa una cosa encantada de toda la autoridad del donante.

La cadena de estas ideas es particularmente clara en los derechos y las lenguas germánicas, y se ve fácilmente cómo ahí se integran los dos sentidos de la voz *gift*. En efecto, la prestación tipo entre los antiguos germanos y escandinavos es el don de bebida,<sup>8</sup> de cerveza; en alemán el presente por excelencia<sup>9</sup> <sup>IV</sup> <sup>V</sup> es el que se derrama (*Geschenk* [regalo], *Gegengeschenk* [contra-regalo]. Inútil evocar aquí un número muy grande de temas de derecho y mitología germánicas. Pero podemos ver: la incertidumbre sobre la buena o mala naturaleza de los regalos jamás pudo ser mayor que en las costumbres de este tipo, donde los dones consistían esencialmente en brebajes bebidos en común, en libaciones ofrecidas o devueltas. La bebida-regalo puede ser un veneno: en principio no lo es, salvo que haya un oscuro drama, pero siempre puede ser posible que ocurra. En todo caso, siempre puede ser que aquélla fuese un encantamiento (la voz *gift* ha conservado ese sentido en inglés) que ata para siempre

---

<sup>6</sup> En un próximo número de la *Revue celtique* se verán notas de Hubert y de Mauss con respecto a este tema [v. abajo, en esta edición].

<sup>7</sup> *La foi jurée*. (*Travaux de L'Année Sociologique*).

<sup>8</sup> Von Amira, *Nordgermanischer Obligationsrecht*, II, 362-63 y sobre todo Maurice Cahen, *La libation. Étude sur le vocabulaire religieux* etc., p. 58, etc.

<sup>9</sup> Para completar, debería mencionarse también las "parafernalia" dadas por el marido a la mujer, acerca de la cual Tácito describe el circuito entre las familias, *Germania*, 18 (en una frase mal comprendida habitualmente, pero sin embargo perfectamente clara).

a los comulgantes y que siempre puede volverse contra alguno de ellos, si faltase a la norma. Así, el sentido emparentado que liga gift-regalo a gift-veneno es fácil de explicar, y natural.

Por otra parte, hay otras palabras, pertenecientes a este sistema de derecho, que igualmente, en tierras germánicas, han guardado esta ambigüedad. La prenda [*gage*], en derecho antiguo, también correspondía a este encantamiento recíproco. Ya antes, en un trabajo clásico, Huvelin<sup>10</sup> presintió, en este intercambio mágico, el origen del lazo de derecho, comparable al *nexum* latino. Precisemos: *gage*, *wage*, *-wadium*, *vadi* que liga al amo y al sirviente, al prestador y al deudor, al comprador y al vendedor, es cosa mágica y ambigua.<sup>[VI]</sup> Es buena y peligrosa a la vez, se la arroja a los pies del contratante en un gesto de confianza y de prudencia, de desconfianza y desafío a la vez. Cosa curiosa, ésta es aún la manera más solemne de intercambio entre los audaces navegantes y comerciantes de las islas melanesias de Trobriand.<sup>11</sup> Se ve aquí porqué aún se dice en inglés *throw the gage* en el sentido de arrojar el guante.

Por otra parte, todas estas ideas tienen dos caras. En otras lenguas indoeuropeas, es la noción de veneno la que es incierta. Kluge y los etimologistas tienen derecho a comparar la serie *potio* (ponzoña) y *gift*, *gift*. También podemos leer con interés la bonita discusión de Aulus Gellius<sup>12</sup> <sup>VII</sup> sobre la ambigüedad del griego φάρμακον y del latín *venenum*. Ya que la *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*, de la cual Cicerón felizmente ha conservado incluso la “recitación”, especifica también *venenum malum*.<sup>13</sup> El brebaje mágico, el delicioso encanto,<sup>14</sup> bueno, o quizás malo. Φίλτρον griego<sup>[VIII]</sup> ya no es un término necesariamente siniestro, y la bebida de amistad, de amor, sólo es peligrosa si lo así lo quiere el encantador.

\*  
\*\*

Estas deducciones sólo son un desarrollo técnico y filológico acerca de un solo hecho, que sólo será mencionado más tarde. Pues forma parte de todo un conjunto de observaciones tomadas de toda clase de derechos, de magias, de religiones y de economías de toda clase de sociedades, desde los melanesios y polinesios e [indígenas] norteamericanos hasta nuestra moral. Al respecto, y sin salir del dominio de los germanistas, podemos recordar que uno de los ensayos de Emerson: *On Gifts and Presents*,<sup>15</sup> marca muy bien el acuerdo y el desacuerdo que todavía sentimos al recibir regalos.

Encontraremos la exposición de todos estos hechos en un trabajo sobre “la obligación de devolver los presentes” que será publicado en el primer fascículo de la nueva serie del *Année Sociologique*.

---

<sup>10</sup> “Magie et droit individuel”, *Année Sociologique* 10, p. 30 y ss.

<sup>11</sup> Véase B. Malinowski, *Argonauts...* p. 473, y sobre todo notables fotos en las láminas LXI, LXII y frontispicio.

<sup>12</sup> 12, 9, que cita a Homero de modo muy pertinente.

<sup>13</sup> *Pro Cluentio*, 148. En el Digesto también se prescribe especificar de cuál “venenum” se trata: “bonum, sive malum”.

<sup>14</sup> Si la etimología que relaciona *venenum* (v. Walde, *Lat. etymol. Wört.*, ad. verb.) de *Venus* y del sánscrito *van*, *vanati* es exacta, lo cual parece verosímil.

<sup>15</sup> *Ensayos*, v. la 2<sup>o</sup> serie.





Ensayo sobre el don.  
Forma y razón del intercambio  
en las sociedades arcaicas

(1925)

*L'Année Sociologique, nouvelle série, tome I, 1923-34*

# INTRODUCCIÓN

## Sobre el Don, y en particular sobre la obligación de devolver los presentes

### EPÍGRAFE

He aquí algunas estrofas del Hávamál, uno de los antiguos poemas de la Edda escandinava.<sup>1</sup> <sup>1</sup> Pueden servir de epígrafe a este trabajo, en tanto ponen al lector directamente en la atmósfera de ideas y hechos en que nuestra demostración va a moverse.<sup>2</sup>

<sup>39</sup> Jamás encontré a hombre tan generoso,  
Y tan desprendido agasajando a sus huéspedes  
Que “recibir no fuera recibido”,  
ni a nadie tan [...] ]  
de su bien  
que recibir a cambio le disgustara.<sup>3</sup>

<sup>41</sup> Con armas y vestidos  
Deben complacerse los amigos  
cada uno lo sabe por sí mismo (por sus propias experiencias).  
Quienes se devuelven mutuamente los regalos  
Son amigos por más tiempo  
Si las cosas logran marchar bien

<sup>42</sup> Hay que ser amigo  
con el amigo  
y devolver regalo por regalo  
hay que tener  
risa para la risa  
y daño para la mentira.

---

<sup>1</sup> Fue Cassel quien nos puso sobre la pista de este texto (*Theory of Social Economy*), vol. II, p. 345. Los estudiosos escandinavos están familiarizados con ese rasgo de su pasado nacional.

<sup>2</sup> Maurice Cahen tuvo la gentileza de hacernos esta traducción.

<sup>3</sup> La estrofa es oscura, sobre todo por faltar el adjetivo en el verso 4. No obstante, el sentido se clarifica cuando completamos, como se hace habitualmente, con una palabra que quiera decir liberal, capaz de gastar. El verso 3 también es difícil. Cassel traduce: “que no tomara lo que se le ofrece”. La traducción de Cahen, por el contrario, es literal. “La expresión es ambigua, –nos escribe Cahen–, unos entienden: «que recibir no le fuera agradable». Los otros interpretan: « que recibir un regalo no comportase la obligación de devolverlo». Naturalmente, me inclino por la segunda explicación”. A pesar de nuestra incompetencia en noruego antiguo, nos permitimos otra interpretación. La expresión corresponde evidentemente a un viejo centón que debería ser algo como “recibir es recibido”. Si se admite esto, el verso haría alusión a ese estado del espíritu en que el que están el visitante y el que recibió la visita. Sin embargo cada uno acepta los presentes del dueño de casa y las contraprestaciones de su huésped, porque son bienes, y son también un medio de fortificar el contrato del cual son parte integrante.

Nos parece también que en estas estrofas puede desenmarañarse una parte más antigua. Su estructura es siempre la misma, curiosa y clara. Cada una se centra en un centón jurídico: “Que [al] “recibir no fuese [luego] recibido” (39), “quienes devuelven regalos son amigos” (41), “devolver regalo por regalo” (42), “deberás aunar tu alma a la suya e intercambiar regalos” (44), “el avaro siempre tiene miedo a los regalos” (48), “regalo dado siempre espera un regalo de vuelta” (145), etc. Es una verdadera colección de dichos. Cada proverbio o regla está rodeado de un comentario que lo desarrolla. Nos encontramos aquí no sólo con una forma muy antigua del derecho, sino también con una forma muy antigua de literatura.

- 44 Sabrás que, si tienes un amigo  
en quien confiar  
, y quieres n buen resultado  
Tendrás que mezclar tu alma y la suya  
intercambiar regalos  
y visitarlo a menudo
- 45 Pero si hay otro  
de quien desconfías,  
y quieres llegar a buen resultado,  
tendrás que decirle lindas palabras:  
Pero tener pensamientos falsos  
y devolver daño por mentira
- 46 También deberás sonreírle  
aún a aquel en quien no confías  
y sospechas de sus sentimientos  
Hay que sonreírle  
Pero hablando de tripas corazón  
Regalos devueltos deben parecerse a regalos recibidos
- 48 Hombres generosos y valientes  
llevan la mejor vida,  
no tienen nada que temer.  
El timorato le teme a todo; el avaro le teme a los regalos.

Cahen nos llama también la atención sobre la estrofa siguiente:

- 145 Más vale no rogar (pedir)  
que sacrificar de más (a los dioses):  
regalo dado siempre espera regalo de vuelta.  
Más vale no aportar ofrenda  
Que gastar demasiado en ella.

## PROGRAMA

Vemos cuál es nuestro tema. En la civilización escandinava, como en muchas otras, los intercambios y contratos toman la forma de regalos, voluntarios en teoría, pero en realidad son hechos y devueltos de manera obligatoria.

Este trabajo es un fragmento de estudios más amplios. Desde hace años, nuestra atención se enfoca a la vez sobre el régimen de derecho contractual y sobre el sistema de prestaciones económicas entre las diversas secciones o subgrupos de que están compuestas las sociedades llamadas primitivas, y también las que podríamos llamar arcaicas. Hay allí todo un enorme conjunto de hechos. Y éstos son muy complejos en sí mismos. Todo se entremezcla, todo lo que constituye la vida propiamente social de las sociedades que han precedido a las nuestras –hasta las de la protohistoria. En estos fenómenos sociales “totales”, como proponemos llamarlos, se expresan a la vez, **de golpe**, toda clase de instituciones: religiosas, jurídicas, y morales –siendo éstas tanto políticas como familiares–; económicas (y éstas suponen formas particulares de la producción y del consumo, o más bien de prestación y de distribución); sin contar los fenómenos estéticos a los cuales dan lugar estos hechos, y los fenómenos morfológicos que manifiestan estas instituciones.

De todos estos temas muy complejos, de esta multiplicidad de cosas sociales en movimiento, queremos considerar aquí sólo uno de estos rasgos, profundo pero aislado: el carácter voluntario, por así decir, de estas prestaciones; aparentemente libre y gratuito, constreñido e interesado sin embargo. Casi siempre, han revestido la forma del presente, del regalo generosamente ofrecido, incluso cuando

en este gesto que acompaña la transacción no hay sino ficción, formalismo y mentira social, lo que hay, en el fondo, es obligación e interés económico. Incluso, bien si indicaremos con precisión los diversos principios que han dado este aspecto a una forma necesaria del intercambio –es decir, de la misma división del trabajo social– de todos estos principios, no estudiaremos a fondo más que uno. *¿Cuál es la regla de derecho y de interés en las sociedades de tipo atrasado o arcaico que hace que el presente recibido sea obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?* He aquí el problema al problema sobre el cual nos fijaremos en especial, indicando al mismo tiempo otros. Esperamos responder a esta pregunta específica mediante un gran número de hechos, y mostrar en qué dirección podemos comprometer todo un estudio de cuestiones conexas. Veremos también a qué nuevos problemas nos conduce esto; unos, concernientes a una forma permanente de la moral contractual, a saber: la manera como el derecho real continúa, aún hoy, ligado al derecho personal; los otros conciernen a las formas y a las ideas que siempre han presidido, al menos en parte, al intercambio y que, aún hoy, sustituyen en parte la noción de interés individual.

Alcanzaremos así un objetivo doble. Por un lado, llegaremos a conclusiones, arqueológicas, en cierto sentido, sobre la naturaleza de las transacciones humanas en las sociedades que nos rodean y en las que nos han precedido en lo inmediato. Describiremos los fenómenos de intercambio y de contrato en sociedades que al contrario de lo que se ha pretendido, no están privadas de mercados económicos –pues el mercado es un fenómeno humano que en nuestra opinión no es ajeno a ninguna sociedad conocida– pero cuyo régimen de intercambio es diferente al nuestro. Veremos al mercado antes de la institución de los mercaderes y antes de su principal invención la moneda propiamente dicha; cómo funcionaba antes de que hubiesen sido halladas las formas modernas, digamos, (semítica, helénica, helenística y romana) del contrato y de la venta, por un lado, y de la moneda de ley [ *titrée* ] por el otro. Veremos la moral y la economía que actúa en estas transacciones.

Y como constataremos que esta moral y esta economía funcionan aún en nuestras sociedades de manera constante, subyacente, por así decirlo, como creemos haber encontrado uno de los cimientos humanos sobre los cuales se han edificado nuestras sociedades, podremos deducir algunas conclusiones morales sobre ciertos problemas planteados por la crisis de nuestro derecho y la de nuestra economía, para detenernos en aquéllos. Esta página de historia social, de sociología teórica, conclusiones de moral, de práctica política y económica, nos lleva, en el fondo, a plantear una vez más bajo nuevas formas, las antiguas pero siempre renovadas cuestiones<sup>4</sup>.

## MÉTODO SEGUIDO

Hemos seguido un método preciso de comparación. En principio, como siempre, hemos estudiado nuestro tema en determinadas áreas elegidas: Polinesia, Melanesia, la costa noroeste de América del Norte, y algunos grandes [ *sistemas de* ] derechos. A continuación, no hemos elegido, claro está, sino los derechos en que, gracias a los documentos y al trabajo filológico, podíamos acceder a la conciencia de las mismas sociedades, –pues se trata acá de términos y de nociones; esto restringirá más aún el campo de nuestras comparaciones. En fin, cada estudio descansó sobre sistemas que hemos logrado describir, como se hará en lo sucesivo, de manera integral. Habiendo renunciado a esa constante comparación

---

<sup>4</sup> No he podido consultar Burckard, *Zum Begriff der Schenkung*, p. 53 y ss. Pero, para el derecho anglosajón, el hecho que queremos iluminar ha sido muy bien intuido por Pollock y Maitland, *History of English Law*, t. II, p. 82: “The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease”. [El amplio término *gift*, don, que abarca venta, intercambio, prenda y préstamo] Cf. *ibid.*, p. 12; *ibid.*, pp. 212-214: “No hay don gratuito que tenga fuerza de ley”. Ver también toda la disertación de Neubecker, acerca de la dote germánica, *Die Mitgift*, 1909, p. 65 y ss.

donde todo se entremezcla y donde las instituciones pierden todo color local, y los documentos su sabor.<sup>5</sup>

## PRESTACIÓN. DON Y POTLATCH

Este trabajo es parte de la serie de investigaciones sobre las formas arcaicas de contrato, que Davy y yo emprendimos desde hace tiempo.<sup>6</sup> Se impone un resumen de las mismas.

\*\*

No parece haber existido jamás, ni en una época cercana, ni en las sociedades a las que se llama, con tanta confusión, primitivas o inferiores, nada que se pareciera a la llamada economía natural.<sup>7</sup> Por una aberración extraña, pero clásica, se ha elegido ejemplificar esta economía con los textos de Cook concernientes al intercambio y el trueque entre los polinesios.<sup>8</sup> Ahora bien, son estos mismos polinesios los que vamos a estudiar aquí, y veremos cuán alejados están, en materia de derecho y de economía, del estado de naturaleza.

En los sistemas económicos y de derecho que precedieron a los nuestros, digamos que jamás se constatan intercambios simples de bienes, riquezas y productos en una adquisición ocurrida entre individuos. En principio, no son los individuos, sino las colectividades quienes se comprometen mutuamente, intercambian y contratan;<sup>9</sup> las personas presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que están cara a cara en el mismo

---

<sup>5</sup> Las notas y lo que no está en letra grande sólo es indispensable a los especialistas.

<sup>6</sup> Davy, *Foi jurée* (Travaux de l'Année Sociologique, 1922); v. indicaciones bibliográficas en Mauss, Una forma arcaica de contrato entre los tracios, *Revue des Études grecques*, 1921; R. Lenoir, "L'Institution du Potlatch", *Revue Philosophique*, 1924.

<sup>7</sup> F. Somlo, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* (Institut Solvay, 1909), brindó una buena discusión de estos hechos y una apreciación, p. 156, en que comienza a entrar en el camino en que nosotros mismos vamos a comprometernos.

<sup>8</sup> Grierson, *Silent Trade*, 1903, ya dio los argumentos necesarios para terminar con ese prejuicio. Lo mismo que von Moszkowski, *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, 1911; pero éste considera al robo como primitivo, y confunde el robo con el derecho a tomar algo. Se encontrará una buena exposición de los hechos maoríes en W. von Brun, "Wirtschaftsorganisation der Maori" (*Beitr. Dr Lamprecht*, 18)@Leipzig, 1912, donde un capítulo está consagrado al intercambio. El trabajo más reciente de conjunto sobre la economía de los pueblos llamados primitivos es Koppers, *Ethnologische Wirtschaftsordnung*, *Anthropos*, 1915-1916, pp. 611 à 651, pp. 971 à 1079; sobre todo en lo que hace a la exposición de las doctrinas; algo dialéctico en lo restante.

<sup>9</sup> Desde nuestras últimas publicaciones, constatamos en Australia un inicio de prestación regulada entre tribus, ya no sólo entre clanes y fratrías, sobre todo en ocasión de muerte. En los kakadu, del Territorio del Norte, hay una tercera ceremonia funeraria tras el segundo entierro. Durante esta ceremonia los hombres proceden a una especie de investigación judicial para determinar aunque sea ficcionalmente quién ha sido el autor de la muerte por embrujamiento. No obstante, al revés de lo que ocurriría en la mayor parte de las tribus australianas, no se ejerce ninguna vendetta. Los hombres se contentan con reunir sus lanzas y con decidir qué van a pedir a cambio. Al día siguiente, esas lanzas son llevadas a otra tribu –los umoriu, por ejemplo, quienes entienden perfectamente el propósito de tal envío. Una vez allí, las lanzas son dispuestas en paquetes según quiénes sean sus propietarios. Y, de acuerdo a una tarifa ya conocida, los objetos deseados son puestos frente a tales paquetes. Luego son llevadas a los kadaku. (Baldwin Spencer, *Tribes of the Northern Territory*, 1914, p. 247). Sir Baldwin menciona que estos objetos pueden cambiarse otra vez por las lanzas, hecho éste que no comprendemos muy bien. Al contrario, él halla difícil entender la conexión entre estos funerales y los intercambios, agregando: "los nativos no tienen idea de eso". La costumbre, sin embargo, es perfectamente comprensible: es una suerte de composición jurídica regular que reemplaza a la vendetta, y que sirve de origen a un mercado inter-tribal. Este intercambio de cosas que al mismo tiempo es intercambio de prendas de paz y de solidaridad en el duelo, como tiene lugar habitualmente, en Australia, entre clanes de familias asociadas y aliadas por casamiento. La única diferencia es que esta vez la costumbre se ha vuelto inter-tribal.

espacio, o por intermedio de sus jefes, o bien de las dos formas a la vez.<sup>10</sup> Además, lo que intercambian no es exclusivamente bienes y riquezas, muebles o inmuebles, cosas económicamente útiles. Ante todo, son cumplidos, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias, donde el mercado no es sino uno de los momentos, y la circulación de riquezas no es sino uno de los términos de un contrato mucho más general y mucho más permanente. Por último, esas prestaciones y contraprestaciones se contraen bajo una forma más bien voluntaria, por medio de presentes, de regalos, aunque sean en el fondo rigurosamente obligatorios, so pena de guerra privada o pública. Propusimos llamar a todo esto *sistema de prestaciones totales*. Creemos que el tipo más puro de estas instituciones está representado por la alianza de dos fratrías en las tribus australianas o norteamericanas en general, donde los ritos, los matrimonios, la sucesión de los bienes, los vínculos de derecho y de interés, los rangos militares y sacerdotales, son todos complementarios y suponen la colaboración de las dos mitades de la tribu. Por ejemplo, los juegos, están particularmente regidos por ellas.<sup>11</sup> Los tlingit y los haida, dos tribus de la costa noroeste norteamericana expresan claramente la naturaleza de estas prácticas al decir que “las dos fratrías se muestran respeto”.<sup>12</sup>

Pero, en estas dos últimas tribus del noroeste de América del Norte y en toda esta región aparece una forma típica, por cierto, pero evolucionada y relativamente rara de prestaciones totales. Propusimos llamarla potlatch, como hicieron autores norteamericanos que usaron este nombre chinook que se ha vuelto parte del lenguaje corriente de blancos e indios desde Vancouver hasta Alaska. “Potlatch”, en esencia, quiere decir “alimentar”, “consumir”.<sup>13</sup> Estas tribus muy ricas que viven en las islas, en la costa, o entre las montañas Rocosas y la costa, pasan el invierno en una fiesta perpetua: banquetes, ferias y mercados, que también son la asamblea solemne de la tribu. Ésta está organizada de acuerdo a confraternidades jerárquicas, sociedades secretas, –a menudo confundidas con las primeras y con los clanes– y todo, clanes, matrimonios, iniciaciones, sesiones de chamanismo y de culto a los grandes dioses, tótems o ancestros colectivos o individuales del clan, se mezcla en un red inextricable de ritos, prestaciones jurídicas y económicas, y de fijaciones de rangos políticos: en la sociedad de los hombres, en la tribu y en las confederaciones de tribus, hasta incluso internacionalmente.<sup>14</sup> Pero lo que es de destacar en estas tribus, es el principio de rivalidad y de antagonismo que domina a todas estas prácticas. Se llega a librar batallas, hasta la muerte de jefes y nobles así

---

<sup>10</sup> Incluso un poeta tan tardío como Píndaro dice: νεανίᾳ γαμβρῶ προπίνων οἴκοθεν οἴκαδε, [se le da “al joven yerno un brindis, de linaje a linaje”], *Olímpicas*, VII, 4; Todo el pasaje acusa el estado de derecho que vamos a describir. Los temas del presente, la riqueza, el matrimonio, el honor, el favor, la alianza, la comida en común y los brindis dedicados, hasta el tema de los celos que azuzan al matrimonio, están todos representados por palabras expresivas y merecedoras de comentarios.

<sup>11</sup> V. en particular las notables reglas del juego de pelota en los omaha: Alice Fletcher y La Flesche, *Omaha Tribe, Annual Report of the Bureau of American Anthropology, 1905-1906*, XXVII, p. 197 y 366.

<sup>12</sup> Krause, *Tlinkit Indianer*, p. 234 y ss., vio bien este carácter de las fiestas y ritos y contratos que describió, sin darle el nombre de potlatch. Boursin, in Porter, *Report on the Population, etc., of Alaska, in Eleventh Census (1900)*, pp. 54-66 y Porter, *ibid.*, p. 33, han visto bien el carácter de glorificación recíproca del potlatch (en este caso, llamándolo por su nombre). Pero es Swanton quien mejor lo remarcó: *Tling.I*, ARBAE XXVI, 1905, p. 345, etc. Cf. nuestras observaciones, *AS*, t. XI, p. 207, y Davy, *Foi jurée*, p. 172.

<sup>13</sup> Sobre el sentido de la voz potlatch, v. Barbeau, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911; Davy, p. 162. Sin embargo, no creemos que el sentido propuesto sea el original. En efecto, Boas indica que la palabra potlatch en kwakiutl –aunque no en chinook–, tiene el sentido de *feeder*, el que alimenta, y de “*place of being satiated*”, [lugar donde uno puede saciarse]. *Kwa.T*, v. II, p. 43, no 2; cf. *ibid.*, v. III, p. 255, p. 517, s. v. *pol*. Pero los dos sentidos del potlatch, don y alimento, no son exclusivos, pues la forma esencial de la prestación es alimentaria, al menos en teoría. Sobre este sentido v. más abajo, p. 154 y ss [vvv@].

<sup>14</sup> El lado jurídico del potlatch fue estudiado por Adam, en sus artículos en la *Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft*, 1911 y ss. y en la *Festschrift* dedicada a Selser, 1920, y por Davy en su *Foi jurée*. El lado religioso y el económico no son menos esenciales y no deben ser menos profundamente tratados. La naturaleza religiosa de las personas implicadas y de las cosas intercambiadas o destruidas no son indiferentes a la naturaleza misma de los contratos, no menos que los valores que les son afectados@.

enfrentados. Por otra parte, se llega a la destrucción puramente suntuaria<sup>15</sup> de riquezas acumuladas para eclipsar al jefe rival, quien es al mismo tiempo un socio (habitualmente un abuelo, un suegro o un yerno). Hay prestación total en el sentido en que es todo el clan el que hace el contrato para todos, por todo lo que posee y por todo lo que hace, por medio de su jefe.<sup>16</sup> Mas esta prestación tiene, por parte del jefe un aspecto agonístico muy marcado. Aspecto esencialmente usurario y suntuario; estamos ante todo en una lucha de nobles entre sí por la jerarquía, de la cual ulteriormente se beneficiará su clan. Proponemos reservar el nombre de *potlatch* a este tipo de institución que podría llamarse –con menos riesgo y más precisión, aunque con menos brevedad– *prestaciones totales de tipo agonístico*.

Hasta ahora apenas si habíamos encontrado ejemplos de esta institución en tribus del noreste de América del Norte,<sup>17</sup> en Melanesia y en Papúa.<sup>18</sup> Por todas partes, en África, en Polinesia y en Malasia, en América del Sur, en el resto de América del Norte, el fundamento de intercambios entre clanes y familias que nos parecen el tipo más elemental de prestación total. Sin embargo, investigaciones más profundas hacen aparecer un número bien considerable de formas intermedias entre estos intercambios de rivalidad exasperada, con destrucción de riquezas –como los del noroeste norteamericano y de Melanesia, y otros donde la competencia es más moderada, donde los contratantes rivalizan en los regalos: como nosotros rivalizamos en nuestros regalos de fin de año, festines, bodas, y en las simples invitaciones, y nos sentimos con la obligación a *revanchieren*<sup>19</sup> [“dar revancha”, pero también “devolver”] como dicen los alemanes. Constatamos estas formas intermedias en el mundo indoeuropeo antiguo, entre los tracios, en particular.<sup>20</sup>

Este tipo de derecho y de economía contiene diversos temas –reglas e ideas. El más importante de estos mecanismos espirituales es evidentemente el que nos obliga a devolver el presente recibido. Ahora bien, en ninguna parte la razón moral y religiosa de esta constricción está más visible que en Polinesia. Estudiémosla, y veremos con claridad qué fuerza compele, en particular, a devolver una cosa recibida y, en general a ejecutar los contratos reales.<sup>III</sup>

---

<sup>15</sup> Los haida dicen “matar” la riqueza.

<sup>16</sup> V. los documentos de Hunt en Boas, *Ethn.Kw.*, XXXV ARBAE, t. II, p. 1340, donde se encontrará una interesante descripción de la manera en que el clan trae sus contribuciones al jefe para el potlatch, y expresiones muy interesantes: en particular el jefe dice: “Pues eso no será en mi nombre. Será a nombre tuyo, y te vas a volver famoso entre las tribus cuando se diga que has dado esta propiedad para un potlatch” (p. 1342, I. 31 y ss.).

<sup>17</sup> De hecho, el área del potlatch sobrepasa los límites de las tribus del noroeste. En particular, hay que considerar el “*asking Festival*” de los esquimales de Alaska como otra cosa que un préstamo de las tribus indígenas vecinas: v. más adelante, p. @, no 3. [n. 45 cap. 1].

<sup>18</sup> V. nuestras observaciones en AS, t. XI, p. 101 y t. XII, pp. 372-374 y *Anthropologie*, 1920 (Resúmenes de las sesiones del Institut français d’Anthropologie). Lenoir ha señalado dos hechos bastante claros de potlatch en América del Sur (Expediciones marítimas en Melanesia, in *Anthropologie*, sept. 1924).

<sup>19</sup> Thurnwald, *Forschungen auf den Salomon Inseln*, 1912, t. III, p. 8, emplea el término.

<sup>20</sup> *Rev. des Et. grecques*, t. XXXIV, 1921. [v. esta edición, arriba, p. @].

# CAPÍTULO I.

## Los dones intercambiados y la obligación de devolverlos. (Polinesia)

### si)

#### PRESTACIÓN TOTAL, BIENES UTERINOS CONTRA BIENES MASCULINOS (SAMOA)

Durante mucho tiempo, en estas investigaciones sobre la extensión del sistema de dones contractuales pareció que no había potlatch propiamente dicho en Polinesia. Las sociedades polinesias con instituciones más semejantes no parecían superar el sistema de “prestaciones totales”, de los contratos perpetuos entre clanes que ponen en común sus mujeres, hombres, niños, ritos, etc. Los hechos que habíamos estudiado entonces, sobre todo la notable costumbre de samoana de intercambiar esteras blasonadas<sup>[1]</sup> entre los jefes en ocasión de un casamiento, no nos parecía superar ese nivel<sup>1</sup>[de potlatch]. @Parecía que faltaba el elemento de rivalidad, el de destrucción, de combate, que en cambio no falta en Melanesia. Por último, contábamos con pocos hechos. Hoy seríamos menos críticos.

En principio, en Samoa este sistema de regalos contractuales se extiende mucho más allá de los casamientos; están presentes en los siguientes eventos: nacimiento de niño<sup>2</sup>, circuncisión<sup>3</sup>, enfermedad<sup>4</sup>, pubertad de la hija<sup>5</sup>, ritos funerarios<sup>6</sup>, comercio<sup>7</sup>.

Además, hay claras evidencias de dos elementos esenciales del potlatch propiamente dicho: el del honor, el prestigio, del “mana” que confiere la riqueza<sup>8</sup>, y el de la obligación absoluta de devolver esos

---

<sup>1</sup> Davy, *Foi jurée*, p. 140, estudió estos intercambios en ocasión del casamiento, y sus relaciones con el contrato. Veremos que tienen también otra extensión.

<sup>2</sup> Turner, *Nineteen years in Polynesia*, p. 178; *Samoa*, p. 82 y ss. Stair, *Old Samoa*, p. 175.

<sup>3</sup> Krämer, *Samoa-Inseln*, t. II, pp. 52-63.

<sup>4</sup> Stair, *Old Samoa*, p. 180; Turner, *Nineteen years*, p. 225; *Samoa*, p. 142.

<sup>5</sup> Turner, *Nineteen years*, p. 184; *Samoa*, p. 91.

<sup>6</sup> Krämer, *Samoa Inseln*, t. II, p. 105; Turner, *Samoa*, p. 146.

<sup>7</sup> Krämer, *Samoa Inseln*, t. II, p. 96 y p. 363. La expedición comercial “malaga” (cf. “walaga”, Nueva Guinea), está en efecto bien cerca del potlatch, el cual es característico de las expediciones en el vecino archipiélago melanesio. Krämer usa el término “*Gegengeschenk*”, [literalmente: contra-regalo] para el intercambio de los “*oloa*” contra los “*tonga*” –del cual vamos a hablar ahora. Además, si bien no hay que caer en las exageraciones de los etnógrafos ingleses de la escuela de Rivers y de Elliot Smith, ni en las de los etnógrafos norteamericanos que, siguiendo a Boas, ven en todo el sistema de potlatch de América del Norte una serie de préstamos [de difusión cultural]; hay que otorgarle a la difusión de instituciones la parte que le corresponde; sobre todo en este caso, donde un considerable comercio, de isla en isla, de puerto en puerto, de muy largas distancias, desde tiempos muy remotos, ha debido no sólo ser vehículo de cosas sino también de las maneras de intercambiarlas. Malinowski, en los trabajos que citaremos abajo, tuvo justamente la misma impresión de este hecho. V. un estudio sobre algunas de estas instituciones (Melanesia noroeste) en R. Lenoir, *Expéditions maritimes en Melanésie*, *Anthropologie*, septiembre de 1924.

<sup>8</sup> La competencia entre clanes maoríes se menciona muy seguido, en particular a propósito de las fiestas, p. ej. S. P. Smith, *Journal of the Polynesian Society* (de ahora en más *J.P.S.*), XV, p. 87, v. p. 1, p. 59, n. 4.



dones bajo [pena de] perder el “mana”, esa autoridad, ese talismán, y esa fuente de riqueza que es la autoridad misma<sup>9</sup>.

Por un lado nos dice Turner: “Tras las fiestas de nacimiento, haber recibido y devuelto los *oloa* y los *tonga* –dicho de otro modo, los bienes masculinos y los bienes femeninos– el marido y la esposa no quedaban más ricos que antes. Pero tenían la satisfacción de haber visto lo que consideraban un gran honor: masas de propiedades reunidas en ocasión del nacimiento de su hijo”<sup>10</sup> Por otra parte, estos dones pueden ser obligatorios, permanentes, sin otra contra-prestación que el estado de derecho **que provoca@ qui les entraîne**. Así, el niño que recibe la hermana –y por consecuencia por el cuñado, tío uterino– de su hermano –y cuñado– para ser educado, es llamado un *tonga*, un bien uterino<sup>11</sup>.<sup>[III]</sup> Ahora bien, es “el canal por el cual los bienes de naturaleza indígena<sup>12</sup>, los *tonga*, continúan fluyendo de la familia del niño hacia esta familia. Por otra parte, el hijo es, para sus padres, el medio de obtener bienes de naturaleza extranjera (*oloa*) de los padres que lo han adoptado, y esto, mientras ese hijo viva”. “Este sacrificio {de los lazos naturales crea una} facilidad sistemática del comercio entre propiedades indígenas y extranjeras”. En suma, el hijo, bien uterino, es el medio por el cual los bienes de la familia uterina se intercambian contra los de la familia masculina. Basta con constatar que, al vivir en lo de su tío uterino, él tiene evidentemente derecho a vivir allí, y tiene, en consecuencia un derecho general sobre sus propiedades, para que ese sistema de “*fosterage*”<sup>[III]</sup> aparezca como muy cercano al derecho que se le reconoce al sobrino uterino sobre las propiedades de su tío<sup>13</sup> -cderecho corriente en la región melanesia. Para que haya potlatch sólo falta el tema de la rivalidad, el del combate y de la destrucción.

Pero destaquemos estos dos términos: *oloa*, *tonga*; mejor dicho, retengamos al segundo. Este designa a los elementos permanentes de la parafernalia, en especial las esteras de casamiento<sup>14</sup>, que heredan por las hijas nacidas de tal matrimonio, decoraciones, talismanes, que llegan a la familia recién fundada por el lado de la mujer, con obligación de devolución.<sup>15</sup> Son, en definitiva, una especie de inmuebles por destino.<sup>[IV]</sup> Los *oloa*<sup>16</sup> designan a objetos, instrumentos en su mayor parte, que son específicamente los del marido: en esencia, son objetos muebles. También se aplica ese término a las

---

<sup>9</sup> La razón por la cual no decimos que en este caso hay potlatch propiamente dicho, es porque falta el carácter usurario de la contra-prestación. Sin embargo, como veremos en el caso del derecho maorí, el hecho de no devolver trae consigo la pérdida del “mana”, de la “face” como dicen los chinos; en Samoa se debe, bajo la misma pena, dar y devolver.

<sup>10</sup> Turner, *Nineteen years*, p. 178; *Samoa*, p. 52. Ese tema de la ruina y del honor es fundamental en el potlatch del noroeste de América del Norte, p. ej. in Porter, *11th Census*, p. 34.

<sup>11</sup> Turner, *Nineteen years*, p. 178; *Samoa*, p. 83, habla de el joven “adoptado”. Se equivoca. La costumbre es exactamente la del “*fosterage*”,<sup>[III]</sup> de la educación dada fuera de la familia natal, aclarando que este “*fosterage*” es una especie de retorno a la familia uterina, ya que el hijo es criado en la familia de la hermana de su padre, en realidad en la de su tío uterino, esposo de ésta. No hay que olvidar que en Polinesia estamos en tierra de doble parentesco clasificatorio, uterino y masculino. V. nuestra reseña del trabajo de Elsdon Best, *Maori Nomenclature*, en *Ann. Soc.*, t. VII, p. 420 y las observaciones de Durkheim, *Ann. Soc.*, t. V, p. 37.

<sup>12</sup> Turner, *Nineteen years*, p. 179; *Samoa*, p. 83.

<sup>13</sup> V. nuestras observaciones sobre el *vasu* fijiano, in *Procès-verbal de l'I.F.A.*, in *Anthropologie*, 1921.

<sup>14</sup> KRAMER, *Samoa Inseln*, s. v. *toga*, t. I, p. 482; t. II, p. 90.

<sup>15</sup> *Ibid.*, t. II, p. 296; cf. p. 90 (*toga* = *Mitgift* [dote]); p. 94, cambio de los *oloa* contra *toga*.

<sup>16</sup> *Ibid.*, t. I, p. 477. VIOLETTE, *Dictionnaire Samoan-Français*, s. v. “*toga*” dice muy bien: “riquezas del país que consisten en finas esteras y *oloa*, riquezas como casas, embarcaciones, géneros, fusiles “ (p. 194, col. 2); y remite a *oa*, riquezas, bienes, que comprende a todos los artículos extranjeros.

cosas que provienen de los blancos<sup>17</sup>. Evidentemente es una extensión de sentido ocurrida recientemente. Podemos dejar de lado la traducción que hace Turner: “*Oloa-foreign*”; “*tonga-native*” [oloa extranjero, tonga nativo]. Es inexacta e insuficiente, aunque no está exenta de interés, ya que prueba que ciertas propiedades llamadas *tonga* están más ligadas al suelo<sup>18</sup>, al clan, a la familia y a la persona que los otros llamados *oloa*.

Pero si extendemos nuestro campo de observación, la noción de *tonga* toma otra amplitud. Connota, en maorí, en tahitiano, en tongano y mangarevano, todo lo que es propiedad propiamente dicha, todo lo que hace rico, poderoso, influyente, todo lo que puede ser intercambiado, objeto de compensación<sup>19</sup>. Son exclusivamente los tesoros, los talismanes, los blasones, las esteras e ídolos sagrados, a veces incluso las tradiciones, cultos y rituales mágicas. Aquí volvemos a encontrar esta noción de propiedad-talismán, que seguramente está generalizada en todo el mundo malayo-polinesio, incluso en todo el Pacífico<sup>20</sup>.

## II) EL ESPÍRITU DE LA COSA DADA (MAORÍ)

Ahora bien, esta observación nos lleva a una constatación bien importante. Los *taonga*, al menos en la teoría del derecho y de la religión maorí, están fuertemente ligados a la persona, al clan, a la tierra; son el vehículo de su “mana”, de su fuerza mágica, religiosa y espiritual. En un proverbio, afortunadamente recopilado por sir G. Grey<sup>1</sup> y C. O. Davis<sup>2</sup>, se les ruega destruir al individuo que los ha aceptados. Es decir que contienen en sí esta fuerza, en los casos en que el no fuese observado el derecho –sobre todo la obligación de devolver.

Nuestro lamentado amigo Hertz había entrevisto la importancia de estos hechos; con un desinterés que conmueve, había anotado “para Davy y Mauss” sobre la ficha que contenía el siguiente dato. Colenso dice<sup>3</sup>: “Ellos tenían una especie de sistema de intercambio, o más bien de dar regalos que ulteriormente pueden ser intercambiados o devueltos”. Por ejemplo, se cambia pescado seco por

---

<sup>17</sup> Turner, *Nineteen years*, p. 179, cf. p. 186. Tregear (sobre la palabra *toga*, s. v. *taonga*), *Maori Comparative Dictionary*, p. 468, confunde las propiedades que llevan ese nombre con las que llevan el nombre de *oloa*. Evidentemente es una negligencia.

El reverendo ELLA, *Polynesian native clothing*, J.P.S., t. IX, p. 165, describe así a los *ie tonga* (esteras): “Eran la principal riqueza de los indígenas, antaño se servían de ellas como un medio monetario en los intercambios de propiedad, en los casamientos y en ocasiones de especial cortesía. A menudo se las guarda en las familias como “*heirloms*” (bienes sustituidos), y muchos viejos *ie* son conocidos y más altamente apreciados como habiendo pertenecido a alguna familia célebre”, etc. Cf. Turner, *Samoa*, p. 120. - Todas estas expresiones tienen su equivalente en Melanesia, en América de Norte, y en nuestro folklore, como se verá.

<sup>18</sup> Krämer, *Samoa Inseln*, t. II, pp. 90, 93.

<sup>19</sup> V. Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, ad verb. *taonga*: (tahitiano), *tataoa*, donar propiedad, *faataoa*, compensar, donar propiedad; (islas Marquesas) Lesson, *Polynésiens*, t. II, p. 232, *taetae*; cf. “tira los presentes” *tiau tae-tae*, presentes dados, “regalos, bienes de su país dados para obtener bienes extranjeros”; RADIGUET, *Derniers Sauvages*, p. 157. La raíz de la palabra es *tahu*, etc.

<sup>20</sup> V. Mauss, “Origines de la notion de Monnaie”, *Anthropologie*, 1914 (Procès-verbaux de l’I.F.A.), donde casi todos los hechos citados, con excepción de los casos americanos o “nigricios”, pertenecen a esta área.

<sup>1</sup> *Proverbs*, p. 103 (trad. p. 103).

<sup>2</sup> *Maori Mementoes*, p. 21.

<sup>3</sup> In *Transactions of New-Zealand Institute*, t. I, p. 354.

pájaros en conserva, por esteras<sup>4</sup>. Todo esto se intercambia entre tribus o “familias amigas sin ningún tipo de estipulación”.

Pero Hertz había anotado también anotado un texto –que ahora encuentro en sus fichas– cuya importancia se nos había escapado a los dos, ya que yo también lo conocía.

Trata del *hau*, del espíritu de las cosas, y en particular del del bosque, y de la caza; Tamati Ranapiri,<sup>[1]</sup> uno de los mejores informantes maorí de R. Elsdon Best, nos da, de manera totalmente casual y sin ninguna toma de partido previa, la clave del problema.<sup>5</sup> “Voy a hablarle del *hau*... El *hau* no es el viento que sopla. Para nada. Suponga que usted tiene un artículo determinado (*taonga*) y que usted me da este artículo, me lo da sin precio fijado<sup>6</sup>.<sup>11</sup> No hacemos negocio con eso. Ahora bien, yo le doy este artículo a una tercera persona, la cual, después que pasó cierto tiempo, decide devolver algo en parte de pago (*utu*),<sup>7</sup> él me da algún presente (*taonga*). Ahora, este *taonga* que él me da es el espíritu (*hau*) del *taonga* que recibí de usted y que yo le dí a él. Es necesario que le devuelva a usted los *taonga* que recibí por esos *taonga* (venidos de usted). No sería justo (*tika*) de mi parte guardar estos *taonga* para mí, sean deseables (*rawe*), o desagradables (*kino*). Debo dárselos a usted ya que son un *hau*<sup>8</sup> del *taonga* que usted me ha dado. Si yo conservase ese segundo *taonga* para mí, podría venirme el mal, en serio, incluso la muerte. Así es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga*, el *hau* del bosque. *Kati ena*. (Suficiente sobre este tema).”

Este texto capital merece algunos comentarios. Puramente maorí, impregnado de ese espíritu teológico y jurídico aún impreciso, las doctrinas de la “casa de los secretos”, pero asombrosamente claro por momentos, sólo ofrece una oscuridad: la intervención de una tercera persona. Mas, para entender bien al jurista maorí, basta con decir: “Los *taonga* y todas las propiedades llamadas rigurosamente personales, tienen un *hau*, un poder espiritual. Usted me da una de ellas, yo se la doy a un tercero; éste me devuelve otra, porque él está impelido por el *hau* de mi regalo; en cuanto a mí, estoy obligado a darle a usted esta cosa, porque debo darle a usted lo que en realidad es el producto del *hau* de vuestro *taonga*.”

Así interpretada, la idea no sólo se vuelve clara, sino que aparece como una de las ideas maestras del derecho maorí. Lo que obliga, en el regalo recibido, intercambiado, es que la cosa recibida no es inerte. Incluso abandonada por el dador sigue siendo aún algo de él. Por ella, éste ha prendido en el beneficiario [del don], como por ella, propietaria, ha prendido en el ladrón<sup>9</sup>. Ya que el *taonga* está

---

<sup>4</sup> En teoría, las tribus de Nueva Zelanda están divididas, por la misma tradición maorí, en pescadores, agricultores y cazadores, y se supone que intercambian constantemente sus productos, cf. Elsdon Best, *Forest-Lore, Transact. N.-Z. Inst.*, vol. XLII, p. 435.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 431 texto maorí, trad., p. 439.

<sup>6</sup> La palabra *hau* designa, como la latina *spiritus*, al viento y al alma por igual; más precisamente, al menos en ciertos casos, al alma y al poder de las cosas inanimadas y de los vegetales, estando reservada la palabra *mana* a los hombres y a los espíritus, aplicándose a las cosas menos a menudo que en melanesio.

<sup>7</sup> La palabra *utu* quiere decir satisfacción de los vengadores de sangre, compensaciones, pagos, responsabilidad, etc. Designa también al precio. Es una noción compleja de moral, de derecho, de religión y de economía.

<sup>8</sup> *He hau*. Toda la traducción de estas dos frases fue abreviada por Elsdon Best, sin embargo, la sigo.

<sup>9</sup> Sobre este último punto, un gran número de datos demostrativos había sido reunido por R. Hertz, para uno de los apartados de su trabajo sobre el *Pecado y la expiación*. Prueban que la sanción del robo es el simple efecto mágico y religioso del *mana*, del poder que el propietario conserva sobre la cosa robada -que además está rodeada de tabúes y marcada por marcas de propiedad, totalmente cargada por las marcas de *hau*, de poder espiritual. Es ese *hau* quien venga lo robado, quien se apodera del ladrón, lo encanta, le da muerte o lo obliga a la restitución. Se encontrarán estos datos en el libro de Hertz que vamos a publicar, en los apartados que estarán consagrados al *hau*.

animado del *hau* de su bosque, de su terruño, de su tierra; es verdaderamente “nativo”<sup>10</sup>: el *hau* persigue a todo poseedor.

No sólo persigue al primer dador, también eventualmente a un tercero, sino a todo individuo al cual el *taonga* le sea simplemente transmitido<sup>11</sup>. En el fondo, es el *hau* quien quiere volver al lugar de su nacimiento, al santuario del bosque, al clan y al propietario. Es el *taonga* o su *hau* –el cual por otra parte es en sí una especie de individuo<sup>12</sup>– quien se apega a esta serie de usuarios hasta que éstos devuelvan, (con sus bienes, sus *taonga*, sus propiedades o bien con su trabajo o su comercio, mediante sus festines, festividades y presentes) un equivalente o un valor superior que, a su turno, darán a los dadores autoridad y poder sobre el primer dador, que ha devenido el último donatario. Hete aquí a la idea maestra que parece presidir, en Samoa y en Nueva Zelandia, a la circulación obligatoria de riquezas, tributos y dones.

Un dato como éste hecha luz sobre dos sistemas importantes de fenómenos sociales en Polinesia, e incluso fuera de Polinesia. En principio, se capta la naturaleza del vínculo jurídico que crea la transmisión de una cosa. Volveremos enseguida sobre este punto. Vamos a mostrar cómo estos hechos pueden contribuir a una teoría general de la obligación. Mas, por el momento, queda claro que en derecho maorí, el vínculo de derecho, vínculo por las cosas, es un vínculo de almas, ya que la cosa misma tiene un alma, es del alma. **Se sigue de** ahí que presentar algo a alguien es presentar algo de sí mismo. Asimismo, nos damos cuenta mejor de la naturaleza misma del intercambio por dones, de todo eso que denominamos prestaciones totales y, entre éstas, la del “potlatch”. Comprendemos clara y lógicamente, en este sistema de ideas, que deba devolverse a otro lo que es en realidad una porción de su naturaleza

---

<sup>10</sup> En el trabajo de R. Hertz se encontrarán los documentos sobre los *mauri* a los cuales aludimos aquí. Estos *mauri* son a la vez talismanes, salvaguardas y santuarios en donde reside el alma del clan, *hapu*, su *mana* y el *hau* de su tierra.

Los documentos de Elsdon Best sobre este punto ameritan ser comentados y discutidos, en particular aquellos que conciernen a las notables expresiones *hau whitia* y *kai hau*. Los pasajes principales son *Spiritual Concepts, Journal of the Polynesian Society*, t. X, p. 10 (texto maorí) y t. IX, p. 198. No podemos tratarlas como sería conveniente, pero hete aquí nuestra interpretación: “*hau whitia*, averted *hau*”, [evitar un grave peligro] dice Elsdon Best, y su traducción parece exacta. Ya que el pecado de robo o el de no-pago o el de no-contraprestación son claramente un desvío del alma, de *hau* como en el caso (que se confunde con el robo) del rehusarse a hacer trato comercial o a hacer un regalo. Por el contrario, *kai hau* está mal traducido cuando se lo considera como el equivalente simple de *hau whitia*. Designa bien, en efecto, el acto de comer el alma y es un correcto sinónimo de *whangai hau*, cf. Tregear, *Maori Comp. Dict.*, s. v. *kai* y *whangai*; pero esta equivalencia no es simple. Pues este caso es el del alimento, *kai*, y la palabra alude a este sistema de comunión alimentaria, de la falta que consiste en continuar en deuda. Más aún: la misma palabra *hau* pertenece a este campo de ideas: Williams, *Maori Dict.*, p. 23, s. v., dice: “*hau*, presente devuelto en forma de reconocimiento por un presente recibido”.

<sup>11</sup> También llamamos la atención sobre la notable expresión *kai-hau-kai*, Tregear, *M.C.D.*, p. 116: “devolver un regalo de alimento ofrecido por una tribu a otra; fiesta (isla Sur) [de Nueva Zelandia]”. Significa que el regalo y la fiesta que se devuelven son en realidad el alma de la primera prestación, que vuelve a su punto de partida: “alimento que es el *hau* del alimento”. En esas instituciones y esas ideas se confunden toda clase de principios que, por el contrario, son distinguidos con el mayor cuidado en nuestros vocabularios europeos.

<sup>12</sup> En efecto, los *taonga* parecen estar dotados de individualidad, aparte del *hau* que les confiere su relación con su propietario. Portan nombres. De acuerdo a la mejor enumeración (la de Tregear, *loc. cit.*, p. 360, s. v. *pounamu*, extraído de los manuscritos de Colenso) sólo comprenden, restrictivamente, las siguientes categorías: les *pounamu*, los famosos jades, propiedad sagrada de los jefes y los clanes, habitualmente los *tiki*, tan raros, tan individuales, y tan bien esculpidos; también diversas clases de esteras, una de ellas, sin duda blasonada como en Samoa, lleva el nombre de *korowai* (única palabra maorí que nos hace acordar de la voz samoana *oloa*, cuyo equivalente maorí buscamos en vano).

Un documento maorí denomina *taonga* a los *karakia*, fórmulas mágicas con título de propiedad individual [individual heritable magic spells] y consideradas como talismanes personales transmisibles: *Jour. Pol. Soc.*, t. IX, p. 126 (trad., p. 133).

y sustancia, ya que aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma; la conservación de esta cosa sería peligrosa y mortal, y esto último no sólo porque sería ilícita, sino también porque esta cosa que viene –no sólo moral, sino física y espiritualmente– de la persona, esencia, alimento<sup>13</sup>, bienes, muebles o inmuebles, mujeres o descendientes, ritos o comuniones, os dan prensión mágica y religiosa. En fin, esta cosa dada no es cosa inerte. Animada, a menudo individualizada, tiende a regresar a lo que Hertz llamaba su “hogar de origen”, o a producir, para el clan y la tierra de donde ha salido, un equivalente que la reemplace.

---

<sup>13</sup> Elsdon Best, *Forest Lore*, *ibid.*, p. 449.

### III OTROS TEMAS: LA OBLIGACIÓN DE DAR, LA OBLIGACIÓN DE RECIBIR

Para comprender por completo a la institución de la prestación total y del potlatch, queda pendiente buscar la explicación de los dos otros momentos que le son complementarios, ya que la prestación total no sólo trae consigo la obligación de devolver los regalos recibidos, sino que supone otras dos, también importantes: por un lado, la obligación de hacer [prestación], por el otro, la obligación de recibirla. La teoría completa de estas tres obligaciones, de estas tres cuestiones del mismo complejo, darían la explicación fundamental satisfactoria de esta forma de contrato entre clanes polinesios. Por el momento, sólo podemos indicar la manera de tratar el tema.

Se podrá encontrar fácilmente gran cantidad de datos concernientes a la obligación de recibir. Ya que un clan, una gran residencia familiar [maisonnée], una compañía, un huésped, no tienen la libertad de no solicitar hospitalidad,<sup>14</sup> de no recibir regalos, de no comerciar<sup>15</sup>, de no contraer alianzas por las mujeres y por la sangre. Los dayaks han desarrollado todo un sistema de derecho y de moral en torno al deber que se tiene de no olvidar compartir la comida a la cual se asiste o que se ha visto preparar.<sup>16</sup>

La obligación de dar no es menos importante; su estudio podría hacer comprender cómo los hombres se han vuelto capaces de intercambiar [échangistes]. Aquí sólo podemos indicar algunos datos. Rehusar dar<sup>17</sup>, descuidar hacer una invitación, así como rehusarse a tomar la cosa<sup>18</sup>, equivale a

---

<sup>14</sup> Aquí se ubicaría el estudio del sistema de hechos que los maoríes ubican bajo el expresivo término de “desprecio de *Tahu*”. El principal documento se halla en Elsdon Best, *Maori Mythology*, in *Jour. Pol. Soc.*, t. IX, p. 113. *Tahu* es el nombre “emblemático” del alimento en general, es su personificación. La expresión “*Kaua e tokahi ia Tahu*” “no desprecies al *Tahu*” se emplea en el caso de una persona que haya rechazado la comida que se le ha dado. Mas el estudio de estas creencias que conciernen a la alimentación en el territorio maorí nos llevaría muy lejos. Bástenos decir que este dios, hipóstasis de la comida, es idéntico a *Rongo*, dios de las plantas y de la paz, y comprenderemos mejor estas asociaciones de ideas: hospitalidad, comida, comunión, paz, intercambio, derecho.

<sup>15</sup> V. Elsdon Best, *Spir. Conc.*, *J. Pol. Soc.*, t. IX, p. 198.

<sup>16</sup> V. Hardeland, *Dayak Wörterbuch s. v. indjok, irek, pahuni*, t. 1, p. 190, p. 397 a. El estudio comparativo de estas instituciones puede extenderse a toda el área de la civilización malaya, indonesia y polinesia. La única dificultad consiste en reconocer la institución. Un ejemplo: Spenser Saint-John le da el nombre de “comercio forzoso” al modo en que los nobles extraen tributo de los bisayas en el estado de Brunei (Borneo): comienzan regalándoles tejidos, que luego se pagan durante muchísimos años a una tasa usuraria (*Life in the forests of the far East*, t. II, p. 42). El error ya viene de los mismos malayos civilizados, que explotan una costumbre de sus hermanos menos civilizados que estos mismos ya no comprenden. No vamos a enumerar todos los datos indonesios de este tipo (v. más abajo la reseña del trabajo de Kruyt, *Koopen in Midden Celebes*).

<sup>17</sup> Descuidar invitar a una danza de guerra es un pecado, una falta, que en la isla del Sur [de Nueva Zelandia] se llama *puha*. H. T de Croisilles, *Short Tradiciones of the South Island*, *J.P.S.*, t. X, p. 76 (nótese: *tahua, gift of food*).

El ritual de hospitalidad maorí comprende: una invitación obligatoria, que el que llega no debe rechazar, pero tampoco solicitar. Debe dirigirse hacia la casa de recepción (diferente, según las castas), sin mirar alrededor. Su anfitrión debe prepararle un plato adecuado a la ocasión, asistiendo humildemente. A su partida, el extranjero recibirá un regalo para el viaje (Tregear, *Maori Race*, p. 29), v. más abajo los ritos idénticos de la hospitalidad hindú.

<sup>18</sup> En realidad, las dos reglas se mezclan indisolublemente, como las prestaciones antitéticas y simétricas que prescriben. Un proverbio expresa esta mezcla: Taylor (*Te ika a mauí*, p. 132, proverbio n° 60) lo traduce de modo aproximado: “*When raw it is seen, when cooked, it is taken.*” [Cuando está crudo lo miran, cuando está cocido, lo toman] “Más vale comer un alimento a medio cocer (que esperar que hayan llegado los extranjeros) que esté cocido y tener que compartirla con ellos”.

declarar la guerra; es rechazar la alianza y la comunión<sup>19</sup>. Se sigue que se da porque se está forzado a eso, porque el donatario tiene una suerte de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al dador<sup>20</sup>. Esta propiedad se expresa y se concibe como un lazo espiritual. Así, en Australia el yerno, que le debe todos los productos de su cacería a su suegro y a su suegra, no puede consumir nada delante de ellos, por temor a que la mera respiración de éstos envenene lo que come<sup>21</sup>. Hemos visto más arriba los derechos de ese tipo que tiene el *taonga* sobrino uterino en Samoa, los cuales son totalmente comparables a los que tiene el sobrino uterino (*vasu*) en Fiji <sup>22</sup>.

En todo esto hay una serie de derechos y deberes de consumir y de devolver, que corresponden a los derechos y deberes de hacer presentes y de recibir. Pero esta mezcla apretada de derechos y deberes simétricos y contrarios deja de parecer contradictoria si se concibe que, ante todo, hay una mezcla de lazos espirituales entre las cosas que hasta cierto punto son parte del alma de los individuos y los grupos que hasta cierto punto se consideran como cosas.

Y todas estas instituciones no expresan sino un único hecho, un régimen social, una mentalidad definida: que todo, alimento, mujeres, hijos, bienes, talismanes, tierra, trabajo, servicios, oficios sacerdotales y rangos, es materia de transmisión y de rendición de cuentas. Todo va y viene como si hubiese intercambio constante de una materia espiritual, que comprende a cosas y hombres, entre los clanes y los individuos, repartidos entre los rangos, los sexos y las generaciones.

#### IV)

#### Observación

#### EL PRESENTE HECHO A LOS HOMBRES Y EL PRESENTE HECHO A LOS DIOSES

Un cuarto tema juega un rol en esta economía y esta moral de los presentes, es el del regalo hecho a los hombres en vistas a los dioses y a la naturaleza. No hemos hecho el estudio general que haría falta para destacar su importancia. Además no todos los datos disponibles pertenecen a las áreas a la que nos acotamos

---

<sup>19</sup> El jefe Hekemaru ([cuyo nombre quiere decir] falta de Maru), según la leyenda, no quiso aceptar “el alimento”, salvo cuando había sido visto y recibido por la aldea extraña. Si su cortejo había pasado desapercibido y si se le enviaban mensajeros para rogarle, a él y a su séquito, que volvieran y compartieran la comida, él respondía que “la comida no iba a seguir a su espalda”. Quería decir que la comida ofrecida a “la espalda sagrada de su cabeza” (es decir cuando él ya había traspasado los alrededores de la aldea) sería peligrosa para quienes se la diesen. De ahí el proverbio: “La comida no seguirá la espalda de Hekemaru” (Tregear, *Maori Race*, p. 79).

<sup>20</sup> En la tribu de Tuhoe le comentaron a Elsdon Best (*Maori Mythology, J.P.S.*, t. VIII, p. 113) estos principios de mitología y derecho. “Cuando un jefe renombrado debe visitar un país su *mana* lo precede”. La gente de este distrito se pone a cazar y a pescar para tener buena comida. No consiguen nada “porque nuestro *mana* partió adelante” y ha devuelto todos los animales, todos los peces invisibles; “nuestro *mana* los ha desterrado” (Sigue una explicación de la helada y de la nieve, del *Whai riri* (pecado contra el agua) que deja a la comida fuera del alcance de los hombres). En realidad, este comentario un poco oscuro describe el estado en que estaría el territorio de un *hapu* de cazadores cuyos miembros no hubiesen hecho lo necesario para recibir al jefe de otro clan. Habrían cometido un “*kaipapa*, una falta contra el alimento”, y destruido así sus cosechas, su caza y su pesca, sus **alimentos**.

<sup>21</sup> P. ej. Entre los arunta, unmatjera, kaitish, (Spencer y Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 610).

<sup>22</sup> Sobre el *vasu*, ver sobre todo el viejo documento de Williams, *Fiji and the Fijians*, 18,58, t. 1, p. 34, y ss. Cf. Steinmetz, *Entwicklung der Strafe*, t. II, p. 241 y ss. Este derecho del sobrino uterino corresponde solamente al comunismo familiar. Pero permite representar otros derechos, por ejemplo los de los parientes por alianza y lo que en general se llama el “robo legal”.



aquí. Por último, el elemento mitológico, que aún no comprendemos bien, es demasiado fuerte como para poder abstraerlo. Nos limitaremos a hacer ciertas indicaciones.

En todas las sociedades del nordeste siberiano <sup>1</sup> y entre los esquimales, tanto los del oeste de Alaska<sup>2</sup> como entre los de la orilla asiática del estrecho de Bering, el potlatch <sup>3</sup> produce un efecto no sólo sobre los hombres, que rivalizan en generosidad, no sólo sobre las cosas que en esa ocasión se transmiten o consumen, sobre las almas de los muertos –cuyos nombres portan los hombres– que allí asisten y toman parte, sino incluso sobre la naturaleza. Los intercambios de regalos entre los hombres “name-sakes”, homónimos de los espíritus, incitan a los espíritus de los muertos, los dioses, las cosas, los animales, la naturaleza, a ser “generosos con ellos” <sup>4</sup>. Se explica que el intercambio de regalos produzca la abundancia de riquezas. Nelson <sup>5</sup> y Porter <sup>6</sup> nos han dado una buena descripción de estas fiestas y de su acción sobre los muertos, sobre la caza, los cetáceos y los peces que cazan y pescan los esquimales. En la jerga de los tramperos ingleses se les da el expresivo nombre de “Asking Festival” <sup>7</sup> de “Inviting in festival”. [ @ ] Traspasan habitualmente los límites de los asentamientos invernales. Esta acción sobre la naturaleza está realmente muy bien destacada en uno de los últimos trabajos sobre los esquimales.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Ver Bogoras, *The Chukchee (Jesup North Pacific Expedition, Mem. of the American Museum of Natural History, New York)*, vol. VII. Las obligaciones de hacer regalos, recibirlos y devolverlos, así como la hospitalidad, están más marcada entre los chukchi marítimos que entre los chukchi pastores de renos. V. *Social Organization, ibid.*, p. 634, 637. Cf. Regla del sacrificio y carneo del reno. *Religion, ibid.*, t. II, p. 375: deber de invitar, derecho del invitado a pedir lo que quiera, obligación suya de hacer un regalo.

<sup>2</sup> El tema de la obligación de dar es profundamente esquimal. V. nuestro trabajo sobre las *Variaciones estacionales de las sociedades esquimales, Année Sociologique*, t. IX, p. 121. Una de las últimas recopilaciones esquimales publicadas contiene aun más cuentos de este tipo, que muestran la generosidad. Hawkes, *The Labrador Eskimos (Can. Geological Survey, Anthropological Series)*, p. 159.

<sup>3</sup> Hemos considerado (*Variaciones estacionales...*, p. 121) a las fiestas de los esquimales de Alaska como una combinación de elementos esquimales y de préstamos hechos al potlatch indio propiamente dicho. No obstante, desde la época en que lo escribimos, fue identificado el potlatch, así como el uso de regalos, en los chukchi y los koriak de Siberia, como vamos a ver. El préstamo [cultural], por lo tanto, [de los de Alaska] puede haber sido tomado tanto de estos últimos como de los indios de América. Además, hay que tomar en cuenta a las muy buenas y plausibles hipótesis de SAUVAGEOT (*Journal des Américanistes*, 1924) sobre el origen asiático de las lenguas esquimales, hipótesis que vienen a confirmar las ideas más frecuentes de arqueólogos y antropólogos sobre los orígenes de los esquimales y de su civilización. En fin, todo muestra que los esquimales del oeste, en lugar de estar relativamente aculturados [dégénérés] con respecto a los del este y del centro, están más cerca, lingüística y etnológicamente, de su cepa. Lo cual ahora parece probado por Thalbitzer.

En estas condiciones, debemos aseverar con más firmeza que hay potlatch en los esquimales del este y que el potlatch está establecido desde hace mucho tiempo entre ellos. Quedan sin embargo los tótems y las máscaras, que son bastante especiales en las fiestas del oeste; cierto número de las cuales sin duda tienen origen indio. En suma, se explica bastante mal la desaparición del potlatch esquimal al este y al centro de América ártica, salvo por el empequeñecimiento de las sociedades esquimales del este.

<sup>4</sup> HALL, *Life with the Esquimaux*, t. II, p. 320. Es extremadamente llamativo que esta expresión no nos haya sido dada por observaciones sobre el potlatch de Alaska, sino a propósito de los esquimales centrales, que sólo conocen las fiestas invernales de comunismo y de intercambios de regalos. Esto prueba que la idea traspasa los límites de la institución del potlatch propiamente dicho.

<sup>5</sup> *Eskimos about Behring Straits, XVIIIth Ann. Rep. of the Bur. of Am. Ethn.*, p. 303 y ss.

<sup>6</sup> Porter, *Alaskan, XIth Census*, pp. 138 y 141, y sobre todo Wrangell, *Statistische Ergebnisse*, etc., p. 132.

<sup>7</sup> Nelson, Cf. “asking stick” en Hawkes, *The Inviting-in Feast of the Alaskan Eskimos, Geological Survey*. Informe 45. *Anthropological Series*, II, p. 7.

<sup>8</sup> Hawkes, *loc. cit.*, p. 7; p. 3; p. 9, descripción de una de estas fiestas: Unalaklit contra Malemiut. Uno de los rasgos más característicos de este complejo es la serie cómica de prestaciones el primer día y los regalos que comprometen. La tribu que tiene éxito en hacer reír a la otra puede pedir lo que quiera. Los mejores bailarines reciben presentes valiosos, p. 12, 13, 14. Es un ejemplo bien nítido y bien raro de representaciones rituales (no conozco más ejemplos que los de Australia y de América) de un rasgo que, por el contrario, es bastante frecuente en la mitología: el del espíritu celoso que, al reír, suelta la cosa que guarda.



Los esquimales Yuit de Asia han incluso inventado una especie de aparato mecánico, una rueda ornada con toda clase de provisiones, la cual se ubica sobre una especie de palo de cucaña, hecho con una cabeza de morsa. Maniobrada al interior de la tienda con ayuda de otra rueda, se la hace girar en el sentido del movimiento solar. No se podría expresar mejor la conjunción de todos estos aspectos.<sup>9</sup>

También es evidente entre los chukchi,<sup>10</sup> y los koriaks del extremo nordeste siberiano. Ambos tienen potlatch. Pero son los chukchi marítimos quienes practican al máximo, (como sus vecinos yuit, los esquimales asiáticos que recién mencionábamos) estos intercambios obligatorios y voluntarios de dones, de regalos, a lo largo de largas “Thanksgiving Ceremonies”,<sup>11</sup> ceremonias de acción de gracias, muy frecuentes en invierno, que se suceden en cada casa, una tras otra. Los restos del festín de sacrificio se arrojan al mar o se abandonan al viento, se devuelven al país de origen, llevando consigo a los animales de caza matados en el año, que volverán al año siguiente. Jochelson menciona fiestas del mismo tipo entre los koryaks, pero no asistió a ellas, salvo a la fiesta de la ballena.<sup>12</sup> Entre éstos, el sistema de sacrificio parece estar muy claramente desarrollado.<sup>13</sup>

Bogoras<sup>14</sup> tiene razón en aproximar estas costumbres a la *koliada* rusa: niños enmascarados van de casa en casa a pedir huevos y harina, y nadie osa negárselos. Sabemos que esta costumbre es europea.<sup>15</sup>

Las relaciones de estos contratos e intercambios entre hombres y dioses aclaran todo un aspecto de la teoría del Sacrificio. En principio, se comprende perfectamente: sobre todo en sociedades donde estos rituales contractuales y económicos son practicados entre hombres, pero donde estos hombres son encarnaciones enmascaradas, chamánicas a menudo, y poseídas por el espíritu del cual portan el nombre : en realidad aquellos no actúan sino como representantes de los espíritus<sup>16</sup>. De modo que intercambios y contratos no sólo arrastran en su remolino a los hombres y a las cosas, sino también a los seres sagrados, a los cuales están relativamente asociados<sup>17</sup>.

---

Por otra parte, el rito del “Inviting in Festival” [ @ ] finaliza con una visita del angekok (chamán) a los espíritus hombres “inua”, –cuya máscara lleva–, quienes le informan que han disfrutado de la danza y que le enviarán caza. Cf. regalo hecho a las focas. Jennes, *Life of the Copper Eskimos, Rep. of the Can. Artic Exped., 1922*, vol. XII, p. 178, n. 2.

Otros rasgos del derecho de los regalos están también muy bien desarrollados, por ejemplo, el jefe “nāskuk” no tiene derecho a rechazar ningún presente, ni manjares, por raros que fueran, so pena de caer en desgracia para siempre, Hawkes, *ibid.*, p. 9.

Mister Hawkes tiene toda la razón de considerar (p. 19) a la fiesta de los Déné (Anvik) descrita por Chapman (*Congreso de Americanistas de Québec, 1907*, t. II) como un préstamo de los indios a los esquimales.

<sup>9</sup> V. fig. en *Chukchee*, t. VII (II), p. 403.

<sup>10</sup> Bogoras, *ibid.*, pp. 399 à 401.

<sup>11</sup> Jochelson, *The Koryak, Jesup North Pacific Expedition*, t. VI, p. 64.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>13</sup> Cf. p. 98, “This for Thee” [Esto para Vos].

<sup>14</sup> *Chukchee*, p. 400.

<sup>15</sup> Sobre usos de este tipo, v. Frazer, *Golden Bough* (3e éd.), t. III, p. 78 à 85, p. 91 y ss.; t. X, p. 169 y ss. V. más abajo.

<sup>16</sup> Sobre el potlatch tlingit, v. más abajo, p. 195 y ss. Si bien es esta una característica fundamental de todo el potlatch del noroeste de América del Norte, no es muy evidente, ya que el ritual es demasiado totémico como para que su acción sobre la naturaleza no sea muy marcada, además de su acción sobre los espíritus. Donde es mucho más claro es en el potlatch que se hace entre chukchis y esquimales en la isla Saint-Lawrence, en el estrecho de Bering.

<sup>17</sup> V. un mito del potlatch en Bogoras, *Chukchee Mythology*, p. 14, 1. 2. Se entabla un diálogo entre dos chamanes: “What will you answer”, [con qué vas a responder] quiere decir “give as return present” [dar como regalo de devolución]. Este diálogo termina con una lucha, luego los dos chamanes acuerdan un contrato entre ellos; intercambian su cuchillo mágico y su collar mágico, luego sus espíritus (asistentes mágicos), finalmente, su cuerpo (p. 15, 1. 2). Mas no alcanzan del todo el éxito con sus vuelos y sus aterrizajes; es que se han olvidado de intercambiar sus brazaletes y sus “tassels”, [borlas] “my guide in motion” [mi guía en el movimiento]: p. 16, 1. 10. Finalmente lo logran. Vemos que todas las cosas tienen el mismo valor espiritual que el mismo espíritu, son espíritus.

Muy claramente este es el caso del potlatch tlingit, de uno de los dos tipos de potlatch haida, y del potlatch esquimal.

La evolución era natural. Uno de los primeros grupos de seres con los que los hombres debieron hacer contrato, los cuales, por definición, estaban para hacer contratos con ellos, fueron ante todo los espíritus de los muertos, y los dioses. En efecto, son ellos los verdaderos propietarios de las cosas y los bienes del mundo.<sup>18</sup> Es con ellos con quienes más necesario era intercambiar, y con quienes era más peligroso no hacerlo. A la inversa, era con ellos con quienes intercambiar era lo más fácil y seguro. Justamente, la razón de ser, y el objetivo, de la destrucción sacrificial, es una donación que sea necesariamente devuelta. Todas las formas del potlatch del noroeste de América del Norte y del nordeste asiático conocen ese asunto de la destrucción.<sup>19</sup> Si se les da muerte a esclavos, si se queman preciosos aceites, y se tiran cobres al mar, y hasta se hacen prender fuego regias viviendas, no es sólo para manifestar poder, riqueza y desinterés. También es para sacrificar a los espíritus y a los dioses -los cuales, de hecho, están confundidos con sus encarnaciones vivientes, los portadores de sus títulos, sus aliados iniciados.

Pero ya aparece otro aspecto que no necesita de este sostén humano, y que quizás sea tan antiguo como el mismo potlatch: se cree que es a los dioses a quien hay que comprarles, y que los dioses saben devolver el precio de las cosas. Quizás en ningún lado se expresa esta idea de manera más típica que entre los toradja de las islas Célebes. Allí, nos dice Kruyt,<sup>20</sup> “el propietario debe ‘comprar’ a los espíritus el derecho de consumir ciertos actos sobre ‘su’ propiedad, en realidad es la propiedad ‘de ellos’. Antes de cortar ‘su’ madera, incluso antes de labrar ‘su’ tierra, de plantar el poste de ‘su’ casa, debe hacer un pago a los dioses. Más aun, mientras la noción de compra parece estar muy poco desarrollada en la costumbre civil y comercial de los toradja<sup>21</sup>, la de comprar a espíritus y dioses es, por el contrario perfectamente constante.

Malinowski indica hechos del mismo tipo en las Trobriand, a propósito de las formas de intercambio que vamos a describir enseguida. Se conjura a un espíritu maligno, un “*tauvau*” que se encontró en la forma de cadáver (de serpiente, o de cangrejo de tierra), presentándole uno de esos *vaygu’a*, -objeto precioso, ornamento, talismán y riqueza a la vez- que sirven a los intercambios del *kula*. Este don tiene una acción directa sobre el espíritu de este espíritu<sup>22</sup>. Por otra parte, en ocasión de la fiesta de los *mila-mila*<sup>23</sup>, potlatch en honor a los muertos, las dos clases de *vaygu’a*, los del *kula* y aquellos que Malinowski llama por primera vez<sup>24</sup> “los *vaygu’a* permanentes”, son expuestos y ofrecidos a los espíritus sobre una plataforma idéntica a la del jefe.” Eso hace buenos a sus espíritus. Éstos llevan la sombra de las cosas preciosas al país de los muertos<sup>25</sup>, donde compiten por las riquezas, como compiten los hombres vivos que regresan de un solemne *kula*<sup>26</sup>.

---

18 V. Jochelson, *Koryak Religion, Jesup. Exped.*, t. VI, p. 30. Un canto kwakiutl de la danza de los espíritus (chamanismo de las ceremonias de invierno) comenta este tema.

¡Espíritus: ustedes nos envían todo del otro mundo! / ¡Espíritus que quitan el juicio a los hombres!  
¡Espíritus, que han oído que tenemos hambre! ... / ¡Recibiremos mucho de ustedes! etc.

Boas, *Sec.S*, p. 483.

19 V. Davy, *Foi jurée*, p. 224 y ss. y más abajo p. @ -abajo en el ED@.

20 *Koopen in midden Celebes. Meded. d. Konink. Akad. v. Wet.*, Afd. letterk. 56; serie B, no 5, pp. 163 à 168, pp. 158 y 159.

21 *Ibid.*, pp. 3 y 5 del resumen.

22 *Argonauts of the Western Pacific*, p. 511.

23 *Ibid.*, pp. 72, 184.

24 P. 512 (los que no son objeto de intercambio obligatorio). Cf. [Malinowski] “Baloma Spirits of the Dead”, *Jour. of the Royal Anthropological Institute*, 1916.

25 Un mito maorí, el de Te Kanava, Grey, *Polyn. Myth.*, Ed. Routledge, p. 213, cuenta cómo los espíritus, las hadas, se apoderaron de la sombra de los *pounamu* (jades, etc.) (alias taonga) expuestos en honor de ellos. Un mito exactamente idéntico en Mangaia, Wyatt Gill, *Myths and Song front the South Pacific*, p. 257, cuenta la misma cosa de los collares de discos de nácar rojo, y de cómo ellos ganaron los favores de la bella Manapa.

26 P. 513. Malinowski exagera un poco, *Argonauts.*, p. 510 y ss., la novedad de estos hechos, perfectamente idénticos a los del potlatch tlingit y a los del potlatch haida.

Van Ossenbruggen, quien no sólo es un teórico, sino un distinguido observador, que vive en el terreno, percibió otro rasgo en estas instituciones<sup>27</sup>. El objetivo de los dones a los hombres y a los dioses también es comprar la paz, con éstos y con aquéllos. Así se mantiene a raya a los malos espíritus, mejor dicho, a las malas influencias, incluso no personalizadas; ya que una maldición humana permite a los espíritus celosos penetrar en vosotros, mataros, permite actuar a las malas influencias, y las faltas contra los hombres hacen que el culpable quede débil frente a espíritus y cosas siniestras. Van Ossenbruggen interpreta de esta manera específica al acto de lanzar moneda en el cortejo matrimonial chino, e incluso el precio de compra de la novia. Sugerencia interesante, de la cual se puede extraer toda una cadena de datos.<sup>28</sup>

Vemos cómo podemos dar forma a una teoría y a una historia del sacrificio-contrato. El cual supone instituciones como las que describimos, y, a la inversa, las realiza en grado máximo, ya que los dioses que dan y devuelven están para dar algo grande en lugar de algo pequeño.

No es por una pura casualidad que las dos fórmulas solemnes de contrato, *do ut des*, en latín [doy para que des], en sánscrito *dadami se, dehi me*<sup>29</sup>, han sido conservados también por textos religiosos.

### **Otra observación: la limosna.**

– Sin embargo, en la evolución de los derechos y de las religiones, reaparecen más tarde los hombres, devenidos nuevamente los representantes de los dioses y de los muertos, si es que alguna vez han dejado de serlo. Por ejemplo, entre los hausa de Sudán, cuando está maduro el mijo y llega a ocurrir que hay epidemias de fiebres, la única manera de evitarla es dando presentes de trigo a los pobres.<sup>30</sup> En los mismos hausa (pero de Trípoli), en ocasión de la Gran Plegaria (*Baban Salla*), los chicos (costumbres mediterráneas y europeas) visitan las casas: “Debo entrar ?...” “Oh liebre de grandes orejas ! Contesta, recibimos servicios por un hueso” (Un pobre es feliz de trabajar para los ricos). Estos dones a los niños y a los más pobres son del agrado de los muertos<sup>31</sup>. Quizás entre los hausa estos usos y costumbres son de origen musulmán,<sup>32</sup> o de origen musulmán, negro y europeo a la vez, incluso bereber.

Como fuera, vemos cómo aquí toma forma una teoría de la limosna. La limosna es el fruto de la noción moral del don y de la fortuna<sup>33</sup>, por un lado, y de una noción de sacrificio por la otra. La liberalidad es obligatoria, ya que Némesis<sup>III</sup> venga a los pobres y a los dioses del exceso de bienestar y de riqueza de ciertos hombres que deben deshacerse de ella@: es la vieja moral del principio de justicia; dioses y espíritus consienten a que las partes que lo que se compartía con ellos, destruido en sacrificios inútiles, sirva a los pobres y a los niños.<sup>34</sup> Hemos contado la historia de las ideas morales de los semitas. La *ṣadaqah*<sup>35</sup> árabe es, en origen, como la *tzedaqá* judía, exclusivamente la justicia, y [luego] se volvió limosna.<sup>[IV]</sup> Incluso podemos fechar en tiempo de la Misná, de la victoria de los “pobres”<sup>v</sup> en Jerusalén, el momento en que nació la doctrina de la

---

<sup>27</sup> *Het Primitieve Denken, voorn. in Pokkengebruiken... Bijdr. tot de Taal-, Land-, en Volkenk. v. Nederl. Indië*, vol. 71, pp. 245 y 246.

<sup>28</sup> Ya Crawley, *Mystic Rose*, p. 386, emitió una hipótesis de este tipo, y Westermarck vislumbró la cuestión y comienza a probarlo. V. en particular *History of Human Marriage*, 2º ed., t. I, p. 394 y ss. Pero en el fondo él no lo vio claramente, por no haber identificado el sistema de prestaciones totales y el sistema más desarrollado del potlatch del cual todos estos intercambios, y en particular el intercambio de mujeres y el matrimonio no son más que una de sus partes. Sobre la fertilidad del matrimonio, asegurada por los dones hechos a los cónyuges, v. más abajo@@.

<sup>29</sup> *Vājasaneyi samṃhitā* [*Yajur veda*, recensión “blanca”]v. HUBERT y Mauss, *Essai sur le Sacrifice*, p. 105 (*Année Soc.*, t. II).

<sup>30</sup> Tremearne, *Haussa Superstitions and Customs*, 1913, p. 55.

<sup>31</sup> Tremearne, *The Ban of the Bori*, 1915, p. 239.

<sup>32</sup> Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 283. “Los pobres son anfitriones de Dios”.

<sup>33</sup> Los betsimisaraka de Madagascar cuentan que, de dos jefes, uno distribuía todo lo que estaba en su posesión, el otro no distribuía nada y guardaba todo. Dios donó la fortuna al que era pródigo y arruinó al avaro (Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, t. II, p. 67, n. a.).

<sup>34</sup> Acerca de las nociones de limosna, generosidad y prodigalidad, v. la colección de datos de Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*, I, chap. XXIII.

<sup>35</sup> En cuanto al valor mágico, aún vigente, de la *ṣadaqah*, v. más abajo.

caridad y la limosna que, con el cristianismo y el islam, dio la vuelta al mundo. Fue hacia entonces que la palabra *zedaqa* cambió de sentido, ya que en la Biblia no quería decir limosna.

Pero volvamos a nuestro tema principal: el don y la obligación de devolver.

Estos documentos y comentarios no sólo tienen un interés etnográfico local. Una comparación puede profundizar estos datos. Los elementos fundamentales del potlatch<sup>36</sup> se encuentran en Polinesia, incluso si ya no se encuentra la institución completa; en todo caso, allí el intercambio-don es la regla. Pero sería pura erudición destacar si este tema de derecho era sólo maorí, o en rigor, polinesio. Desplazamos el tema. Podemos mostrar, al menos en el caso de la *obligación de devolver*, que ésta tiene una extensión mucho mayor. Igualmente indicaremos la extensión de otras obligaciones y vamos a probar que esta interpretación vale para varios otros grupos de sociedades

---

<sup>36</sup> No pudimos tomarnos el trabajo de leer toda una literatura. Hay preguntas que no se plantean sino después de haber terminado una investigación. Mas no dudamos que recomponiendo los sistemas de datos aislados por los etnógrafos, se encontrarán más rastros importantes de potlatch en Polinesia. Por ejemplo, las fiestas donde se exponen alimentos, *hakari*, en Polinesia, v. Tregear, *Maori Race*, p. 113, comportan exactamente las mismas exhibiciones de productos, las mismas construcciones para mostrarlos, puesta en montones, distribución de alimentos, que los *hekarai*, fiestas con idéntico nombre de los melanesios de Koita. V. Seligman, *The Melanesians*, pp. 141-145 y pl. Acerca del *Hakari*, v. también Taylor, *Te ika a Maui*, p. 13; Yeats, *An account of New Zealand*, 1835, p. 139. Cf. Tregear, *Maori Comparative Dic.*, s. v. *Hakari*. Cf. un mito en Grey, *Poly. Myth.*, p. 213 (edición de 1855), p. 189 (edición popular de Routledge), describe el *hakari* de Maru, dios de la guerra; mas la solemne designación de los receptores es absolutamente idéntica a la de las fiestas de Nueva Caledonia, de Fiji y de Nueva Guinea. Más aún, hay aquí, un discurso que forma *Umu taonga* (un horno [de tierra] de taonga) para hacer un *hikairo* (distribución de alimentos), conservado en un canto (Sir E. Grey, *Konga Moteatea, Mythology and Tradiciones*, in *New-Zealand*, 1853, p. 132) hasta donde puedo traducir (estrofa 2)

Dame por aquí mis taonga  
Dame mis taonga, que los amontono  
Que los amontono hacia la tierra  
Que los amontono hacia el mar  
etc... hacia el este  
.....  
Dame mis taonga.

La primera estrofa, sin duda, hace alusión a los taonga de piedra. Vemos hasta qué punto la noción misma de taonga es inherente a este ritual de la fiesta de alimentos. Cf. Percy Smith, "Wars of the Northern against the Southern Tribes", *J.P.S.*, t. VIII, p. 156 (*Hakari* de Te Toko).



## CAPÍTULO II.

### Extensión de este sistema. Liberalidad, honor, moneda

#### I) REGLAS DE LA GENEROSIDAD. ISLAS ANDAMÁN (N.B.)

En principio, también se encuentran estas costumbres entre los pigmeos, los más primitivos de los hombres, según el padre Schmidt.<sup>1</sup> [Radcliffe-]Brown, desde 1906 ha observado hechos de este tipo en las Andamán (isla del norte) y los ha descrito en excelentes términos a propósito de la hospitalidad entre grupos locales y las visitas –fiestas, ferias que sirven para hacer intercambios voluntario-obligatorios– (comercio de ocre y productos del mar por productos del bosque, etc.): “A pesar de la importancia de estos intercambios, como el grupo local y la familia, en otros casos, saben ser autosuficientes en cuanto a herramientas, etc.... estos presentes no tiene el mismo fin que el comercio y el intercambio en las sociedades más desarrolladas. El fin es ante todo moral, con objeto de producir un sentimiento amistoso entre las dos personas en juego, y, si la operación no logró este resultado, falla todo...”.<sup>2</sup>

“Nadie puede rechazar un presente que se ha ofrecido. Todos, hombres y mujeres, tratan de superar a los otros en generosidad. Había una especie de rivalidad en cuanto a quién podría dar la mayor cantidad de objetos de más valor”.<sup>3</sup> Los presentes sellan el casamiento, forman un parentesco entre las dos parejas de parientes: otorgan a los “lados” la misma naturaleza, y esta identidad de

---

(N.B.) Todos estos hechos, como los siguientes, están tomados de provincias etnográficas de lo más variadas, no siendo nuestro objetivo estudiar sus conexiones. Desde un punto de vista etnológico, la existencia de una civilización del Pacífico no tiene sombra de duda, y explica en parte bastantes hechos comunes, por ejemplo el potlatch melanesio y el potlatch americano, incluso la identidad del potlatch nor-asiático y norteamericano. Pero, por otra parte, estos inicios entre los pigmeos son totalmente extraordinarios. No lo son menos los rastros de potlatch indoeuropeo, del cual vamos a hablar. Nos abstendremos de todas las consideraciones de moda sobre migraciones de instituciones. En nuestro caso, demasiado fácil y demasiado peligroso es hablar de préstamo; no menos peligroso es hablar de invenciones independientes. Además, por sobre todo, todos estos mapas que se trazan sólo son el de nuestros pobres conocimientos, o ignorancias, actuales. Por el momento, baste mostrar la naturaleza y la gran extensión de un tema de derecho; que otros hagan, si pueden, su historia.

<sup>1</sup> *Die Stellung der Pygmäenvölker*, 1910. En este punto, no estamos de acuerdo con el padre Schmidt. V. AS, t. XII, p. 65 y ss.

<sup>2</sup> *Andaman Islanders*, 1922, p. 83: “Si bien los objetos fueran considerados como presentes, se esperaba recibir algo de igual valor, y se molestaban si el presente devuelto no correspondía a lo esperado”.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 73, 81; cf. p. 237. Brown observa a continuación hasta qué punto es inestable este estado de actividad contractual; cómo lleva a repentinas disputas, por más que a menudo tuviera como objetivo el borrarlas.&

naturaleza se manifiesta bien en una prohibición entre los dos grupos que, de aquí en más, se hará tabú, a partir del primer compromiso matrimonial hasta el fin de sus días: de ahora en más no se dirigirán más la palabra, no se verán más, pero intercambian regalos perpetuos.<sup>4</sup> En realidad, esta prohibición expresa la intimidad y el temor que reinan entre este tipo de acreedores y este tipo de deudores recíprocos.<sup>III</sup> La prueba de que éste es el principio, es ésta: el mismo tabú, significando la simultaneidad de intimidad y alejamiento, se establece entre jóvenes de ambos sexos que han pasado al mismo tiempo por las ceremonias de “comer tortuga y comer cerdo”,<sup>5</sup> y que están obligados de por vida al intercambio de presentes. Igualmente, hay hechos de este tipo en Australia.<sup>6</sup> Brown también nos señala aún ritos de reencuentro tras largas separaciones: el abrazo, el saludo con llantos, y muestra cómo los intercambios de presentes son equivalentes a aquellos ritos<sup>7</sup> y cómo se mezclan ahí los sentimientos y las personas.<sup>8</sup>

En el fondo, son mezclas. Se mezclan las almas en la cosas, se mezclan las cosas en las almas. Se mezclan las vidas: es por eso que personas y cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: el contrato y el intercambio consisten exactamente en eso.

## II) PRINCIPIOS, RAZONES E INTENSIDAD DE LOS INTERCAMBIOS DE DONES (MELANESIA)

Las poblaciones melanesias han conservado o desarrollado el potlatch mejor que las polinesias,<sup>9</sup> pero ése no es nuestro tema. En todo caso, aquéllas han por un lado, conservado, por el otro, desarrollado todo este sistema de dones y esta forma de intercambio mejor que las polinesias. Entre las poblaciones melanesias también la noción de moneda aparece de manera mucho más nítida que en Polinesia.<sup>10</sup> En parte el sistema se vuelve más complejo, pero también más preciso.

---

<sup>4</sup> P. 237.

<sup>5</sup> P. 81.

<sup>6</sup> El hecho es en efecto perfectamente comparable con las relaciones *kalduke* de los *ngiampe*, entre los *narrinyerri*, y a las *yutchin* entre los *dieri*; esperamos estudiar estas relaciones en otro momento.

<sup>7</sup> P. 237.

<sup>8</sup> P. 245-246. Brown brinda una excelente teoría sociológica de estas manifestaciones de comunión, de identidad de los sentimientos, del carácter a la vez obligatorio y libre de sus manifestaciones. Hay otro problema, conexo, sobre el cual ya hemos llamado la atención “Expression obligatoire des sentiments”, *Journal de Psychologie*, 1921.

<sup>9</sup> V. más arriba, [n. **¡Error! Marcador no definido.**, de la **Introducción&@ 59 60, n..1**].

<sup>10</sup> Ya retomaremos la cuestión de la moneda para el caso de Polinesia. V. más arriba, [cap. 1, n. <sup>5</sup>], la cita de Ella sobre las esteras samoanas. Sin duda las hachas grandes, los jades, los *tiki*, los dientes de cachalote son monedas, como también lo son un gran número de conchas y de cristales.



**Nueva Caledonia.** – En los característicos documentos que Leenhardt ha recogido sobre los neocaledonios encontramos no sólo las ideas que queremos localizar, sino también su expresión. Él ha comenzado a describir el pilu-pilu y el sistema de fiestas, regalos y prestaciones de todo tipo, incluso de moneda,<sup>11</sup> que sin duda deben calificarse como potlatch. Los temas de derecho declamados en discursos solemnes de un heraldo son completamente típicos. Así, en ocasión de la presentación ceremonial de los ñames<sup>12</sup> del festín, el heraldo dice: “Si hay algún antiguo pilú frente al cual no hemos estado, entre los Wi... etc., allí irá a parar este ñame, así como tiempo atrás un ñame semejante vino de ellos a nosotros...”.<sup>13</sup> Es la cosa misma la que vuelve. En el mismo discurso, más adelante: es el espíritu de los ancestros quien deja “descender... sobre estos víveres el efecto de su acción y su fuerza”. “El resultado del acto que ustedes han consumado reaparece hoy. Todas las generaciones han aparecido en su boca”. Véase otra manera, no menos expresiva, de representar el vínculo de derecho: “Nuestras fiestas son el movimiento de la aguja que sirve a atar las partes del techado de paja, para hacer un solo techo, una sola voz”.<sup>14</sup> Son las mismas cosas que retornan, el mismo hilo que pasa<sup>15</sup>. Otros autores señalan estos hechos.<sup>16</sup>

**Trobriand.** – En el otro extremo del mundo melanesio, un sistema bien desarrollado equivale al de los neo-caledonios. Los habitantes de las islas Trobriand están entre las más civilizadas de estas razas. Hoy, ricos pescadores de perlas; antes de la llegada de los europeos, ricos fabricantes de cerámicas, de moneda de conchas, de hachas de piedra y de cosas preciosas, siempre han sido buenos comerciantes y audaces navegantes. Y Malinowski los denomina de una manera verdaderamente exacta al compararlos a los compañeros de Jasón: “Argonautas del oeste del

---

<sup>11</sup> “La Monnaie néo-calédonienne”, *Revue d’Ethnographie*, 1922, p. 328, sobre todo en lo concerniente a las monedas de fin de funerales y a sus causas, p. 332. “La Fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie”, *Anthropologie*, p. 226 y ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 236-237; cf. pp. 250 y 251.

<sup>13</sup> P. 247; cf. pp. 250-251.

<sup>14</sup> Pilou, p. 263. Cf. Monnaie, p. 332.

<sup>15</sup> Esta fórmula parece pertenecer al simbolismo jurídico polinesio. En las islas [la isla de las Cook meridionales] Mangaia, la paz se simbolizaba por “una casa bien cubierta”, reuniendo a dioses y a clanes bajo un techo “bien atado”. Wyatt Gill, *Myths and Songs of the South Pacific*, p. 294.

<sup>16</sup> El padre Lambert, *Mœurs des Sauvages néo-calédoniens*, 1900, describe numerosos potlatch: uno de 1856, p. 119; la serie de fiestas funerarias, pág. 234-235; un potlatch de entierro secundario, pp. 240-246; él se dio cuenta que la humillación, la emigración incluso, de un jefe vencido, era la sanción por un presente y un potlatch no devueltos, p. 53; entendió comprendió que “todo presente pide otro presente *en retour*” [devolución, vuelta], p. 116; utiliza la expresión popular francesa “*un retour*”: “*retour* reglamentario”; los “*retours*” son expuestos en las chozas de los ricos, p. 125. Los presentes de visita son obligatorios. Son condición del matrimonio, pp. 10, 93-94; son irrevocables, los “*retours*” son hechos con usura, en particular con respecto al *bengam*, cierta clase de primo hermano, p. 215. La *trianda*, danza de presentes, p. 158, es un caso notable de mezcla de formalismo, ritualismo y estética jurídica.



Pacífico". En un libro que es uno de los mejores de sociología descriptiva, restringiéndose, en cierto sentido, al tema que nos interesa, ha descrito todo el sistema de comercio intertribal e intratribal que lleva el nombre de *kula*.<sup>17</sup> Todavía deberemos esperar su descripción de todas las instituciones regidas por estos mismos principios de derecho y economía: matrimonio, festividades mortuorias, iniciación, etc....; por lo tanto la descripción que daremos es aún provisoria. Pero los hechos son capitales y evidentes.<sup>18</sup> [IV]

El *kula* es una especie de gran potlatch, vehículo de un gran comercio que se extiende por todas las islas Trobriand, por parte de las islas de Entrecasteaux y de las islas Amphlett. En todas estas tierras, afecta inidirectamente a todas las tribus, y directamente a algunas grandes tribus: las de Dobu en las Amphlett, las de Kiriwina, de Sinaketa y de Kitava en las Trobriand, de Vakuta en la isla Woodlark. Malinowski no da la traducción del término, que sin duda significa círculo. [V] En efecto, es como si todas las tribus, expediciones marítimas, cosas preciosas y objetos de uso, alimentos y eremonias, servicios de todo tipo, rituales y sexuales, hombres y mujeres, estuvieran todos presos en un círculo,<sup>19</sup> y siguiendo en tiempo y espacio, en torno a ese círculo, un movimiento regular.

El comercio *kula* es de carácter noble.<sup>20</sup> Parece estar reservado a los jefes, siendo éstos tanto jefes de las flotas, de las canoas, como a comerciantes y también a donatarios de sus vasallos, a saber: sus hijos, sus cuñados, quienes son también sus súbditos [*sujets*], y al mismo tiempo jefes de algunas aldeas enfeudadas [*enféodés*].<sup>VI</sup> Se ejerce de manera noble, en apariencia puramente desinteresada y modesta.<sup>21</sup> Se lo distingue cuidadosamente del simple intercambio económico de

---

<sup>17</sup> V. "Kula", *Man*, julio de 1920, n° 51, p. 90 y ss.; *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922. En esta sección, todas las referencias que no estén indicadas de otro modo se refieren al libro.

<sup>18</sup> No obstante, Malinowski exagera (pp. 513 y 515), la novedad de los hechos que describe. En principio, el *kula* no es otra cosa, en el fondo, que un potlatch intertribal, de un tipo bastante común en Melanesia y al cual pertenecen las expediciones descritas por el padre Lambert en Nueva Caledonia, así como las grandes expediciones –como las *olo-olo* de los fijianos, etc. v. Mauss, "Extension du potlatch en Melanesia", en *Procès-verbaux de l'I.F.A., Anthropologie*, 1920. Me parece que el sentido de la palabra *kula* parece relacionarse a otras palabras del mismo tipo, por ejemplo: *ulu-ulu.&@* V. Rivers, *History of the Melanesian Society* t. II, p. 415 y 485, t. I, p. 160.%%@ Pero, incluso el *kula* es menos característico que el potlatch americano en ciertos aspectos, siendo las islas más pequeñas, las sociedades menos ricas y menos fuertes que las de la Columbia Británica. En éstas últimas reencontramos todos los rasgos de los potlatch intertribales. Se dan incluso verdaderos potlatch internacionales; por ejemplo, *haida* contra *tingit* (*Sitka* era, de hecho, un poblado común [a ambos grupos], y el río *Nass* un lugar de encuentro constante); los *kwakiutl* contra los *bellacoola*, contra los *heiltsuq*; *haida* contra *tsimshian*, etc.; así es la naturaleza de las cosas: las formas de intercambio son normalmente extensibles e internacionales –sin duda, sucede aquí como en otras partes: han seguido, tanto como han abierto, a las rutas comerciales entre estas tribus igualmente ricas, igualmente marítimas.

<sup>19</sup> Malinowski tiene preferencia por la expresión *kula ring* [anillo *kula*].

<sup>20</sup> P. 97, "nobleza obliga".

<sup>21</sup> V. p. 473, las expresiones de modestia: "toma estas sobras de mi comida de hoy, aquí las traigo", cuando lo que se está dando es un collar precioso

mercancías útiles, el cual lleva el nombre de *gimwali*.<sup>22</sup><sup>vii</sup> Éste es practicado, en efecto, además del *kula*, en esas grandes ferias primitivas que son las asambleas del *kula* intertribal, o en los pequeños mercados del *kula* interior: se distingue por un regateo muy tenaz de las dos partes, comportamiento indigno del *kula*. De un individuo que no maneja el *kula* con la grandeza de ánimo necesaria se dice que lo “maneja como un *gimwali*”. Aparentemente al menos, el *kula* –como el *potlatch* del noroeste de América del Norte– consiste para unos en dar, para otros en recibir;<sup>23</sup> siendo los donatarios de un día los donantes de la siguiente oportunidad. Incluso en la forma más completa, más solemne, más elevada, más competitiva<sup>24</sup> del *kula*, la de las grandes expediciones marítimas, de los *Uvalaku*, la regla es partir sin nada que intercambiar, incluso sin tener nada para dar, ni siquiera como contraparte de alimentos, los cuales tampoco son solicitados. Se hace afectación de no hacer otra cosa que recibir. El momento de devolver los regalos, con usura, será al año siguiente, cuando la tribu visitante aloje a la flota de la tribu visitada.

Sin embargo, en los *kula* de menor envergadura, se aprovecha el viaje marítimo para intercambiar cargamentos; los mismos nobles practican el comercio, ya que hay mucha teoría indígena en todo esto; muchas cosas son solicitadas<sup>25</sup>, pedidas e intercambiadas, y se anuda toda clase de relaciones además del *kula*; pero éste siempre es el objetivo, el momento decisivo de estas relaciones.

La misma donación se impuesta en formas muy solemnes, la cosa recibida es desdeñada, se la ve con desconfianza, no se la toma sino por un instante, después de haber sido arrojada a los pies; el dador impuesta una exagerada modestia<sup>26</sup>: tras haber llevado solemnemente, al son de la trompa de caracola, su presente, el se excusa de sólo dar sus sobras y arroja al pie de su rival y socio la cosa dada.<sup>27</sup> Sin embargo, la trompa y el heraldo proclaman ante todos la solemnidad de la transferencia. En todo esto, se busca mostrar liberalidad, libertad y autonomía al mismo tiempo que grandeza.<sup>28</sup> [<sup>viii</sup>] Y, sin embargo, lo que está en juego son mecanismos de obligación, incluso de obligación mediante cosas.

---

<sup>22</sup> V. p. 95 189. 193. Es de manera puramente didáctica, para hacerse entender por los europeos, que Malinowski, p. 187, ubica al *kula* entre los “intercambios ceremoniales con pago” (de retorno): la palabra pago, así como la palabra intercambio, son igualmente europeas. [¶]

<sup>23</sup> V. “Primitive Economics of the Trobriand Islanders”, *Economic Journal*, marzo 1921.

<sup>24</sup> Rito del *tanarere*, exposición de los productos de la expedición, sobre la playa de Muwa, pp. 374-375, 391. Cf. *Uvalaku* de Dobu, p. 381 (20-21 de abril). Se establece quién ha sido el más bello, es decir el más afortunado, el mejor comerciante.

<sup>25</sup> Ritual del *wawoyla*, pp. 353-354; magia del *wawoyla*, pp. 360-363.

<sup>26</sup> V. más arriba [cap. II, II, ¶, 3n.<sup>21</sup>].

<sup>27</sup> V. el frontispicio y las fotografías de las láminas LX y ss., v. más abajo [p. 155 y desde “No obstante, el sistema es típico” hasta el nuevo título “Otras sociedades melanesias”, etc.].

<sup>28</sup> Como excepción, señalamos que se pueden comparar a estas morales con los excelentes párrafos de la *Ética a Nicómaco* sobre la *μεγαλοπρέπεια* y la *ἐλευθερία* [libertad].

El objeto esencial de estos intercambios-donaciones son los *vaygu'a*, especie de moneda<sup>29</sup>. Los hay de dos tipos, los *mwali*, bellos brazaletes tallados y pulidos en

---

<sup>29</sup> NOTA DE PRINCIPIO SOBRE EL EMPLEO DE LA NOCIÓN DE MONEDA. A pesar de las objeciones de Malinowski ("Primitive Currency", *Economic Journal*, 1923) persistimos en el empleo de ese término. Con anterioridad, Malinowski protestó contra tal abuso (*Argonauts*, p. 499, n. 2) y critica la nomenclatura de Seligmann. Reserva la noción de moneda para los objetos que no sólo sirven como medio de pago sino de patrón de medida del valor. Simiand me hizo parecidas objeciones a propósito del empleo de la noción de valor en sociedades de este tipo. Desde su punto de vista, ambos estudiosos tienen razón: entienden la palabra moneda y la palabra valor en sentido estricto. Así mirado, sólo hubo valor económico cuando hubo moneda, y sólo hubo moneda cuando las cosas preciosas, riqueza misma condensada, y signo de riqueza, fueron realmente amonedadas, es decir calibradas [titrées], impersonalizadas, desgajadas de toda relación con cualquier persona moral, colectiva o individual que no sea la autoridad del Estado que las acuña. Mas la cuestión postulada de esta forma no es sino la del límite arbitrario que debe ponerse al empleo del término. A mi juicio, así sólo se define un segundo tipo de moneda: la nuestra.

En todas las sociedades que han precedido a aquellas en que se ha amonedado oro, bronce y plata, hubo otras cosas, piedras, conchas y metales preciosos, en particular, que han sido empleados, y sirvieron de medio de intercambio y de pago; en un buen número de sociedades que aún nos rodean, este sistema funciona de hecho, y es el que describimos.

Es cierto que estas cosas preciosas difieren de lo que estamos habituados a concebir como instrumentos liberatorio. En principio, además de su naturaleza económica, de su valor, tiene más bien una naturaleza mágica y son, ante todo, talismanes: *life givers*, [dadores de vida], como decía Rivers y como dicen Perry y Jackson. general en el interior de una sociedad, Además, tienen una circulación muy general al interior de una sociedad e incluso entre sociedades, pero están aún ligadas a personas o a clanes (las primeras monedas romanas eran acuñadas por *gentes* [plural de *gens*: clanes]), en la individualidad de sus antiguos propietarios, y en contratos llevados a cabo entre seres morales. Su valor es todavía subjetivo y personal. Por ejemplo, en Melanesia a las monedas de ristras de caracolas enhebradas todavía se las mide con el palmo del donante - Rivers, *History of the Melanesian Society*, t. II, p. 527; t. I, pp. 64, 71, 101, 160 y ss. Cf. la expresión *Schulterfaden*: [lit.: braza del hombro, unidad de medida]: Thurnwald, *Forschungen*, etc., t. III, p. 41 y ss., vol. I, p. 189, v. 15; *Hüftschnur* [lit.: cuerda de muslo]: t. I, p. 263, 1. 6, etc. Veremos otros ejemplos importantes de estas instituciones. Es cierto que estos valores son inestables, y que les falta este requisito, necesario a un patrón, a una medida: por ejemplo, su precio crece y decrece con el número y la envergadura de las transacciones en que han sido utilizadas. Malinowski compara de modo muy bello los *vaygu'a* de las Trobriand, que adquieren prestigio a medida que van viajando, con las joyas de la corona. Del mismo modo, los cobres blasonados del noroeste norteamericano y las esteras de Samoa acrecientan su valor en cada *potlatch*, en cada intercambio.

Pero por otra parte, desde dos puntos de vista, estas cosas preciosas tienen las mismas funciones que la moneda de nuestras sociedades, y pueden por lo tanto merecer al menos ser clasificadas en el mismo género. Tienen un poder de compra, y ese poder está computado. A tal "cobre" de América del Norte se le debe un pago de tantas mantas; por tal *vaygu'a* corresponden tantas canastas de ñames. La idea de número está, aún cuando este número no está fijado por una autoridad de estado, sino de otra manera, y varía de acuerdo a la sucesión de los *kula* y de los *potlatch*. Además, este poder de compra tiene verdaderamente poder liberatorio. Por más que sólo esté reconocido entre individuos, clanes y tribus determinadas, y sólo entre asociados, no por eso es menos público, oficial y fijo. Brudo, amigo de Malinowski, y residente por mucho tiempo en las Trobriand, como él, les pagaba a sus pescadores de perlas con *vaygu'a* al igual que con moneda europea o con

concha y llevados en las grandes ocasiones por sus propietarios o sus parientes; los *soulava*, collares elaborados por los hábiles torneros de Sinaketa en el bonito nácar del *spondylus* rojo. Son solemnemente llevados por las mujeres,<sup>30</sup> excepcionalmente por los hombres, en caso de agonía, por ejemplo.<sup>31</sup> Mas, normalmente, unos y otros son tesaurizados. Se los tiene para gozar de su posesión. La fabricación de unos, la pesca y la labor de joyería de los otros, el comercio de ambos objetos de intercambio y prestigio son, junto a otros comercios más laicos y vulgares, la fuente de la fortuna de los trobriandeses.

De acuerdo a Malinowski, estos *vaygu'a* están animados por una especie de movimiento circular: los *mwali*, los brazaletes, se transmiten regularmente de oeste a este, y los *soulava* viajan siempre de este a oeste.<sup>32</sup> Estos dos movimientos en sentido contrario se hacen entre todos los archipiélagos -Trobriand, Entrecasteaux, Amphlett-, y en las islas aisladas, Woodlark, Marshall Bennett, Tubetube, y finalmente hasta la costa del extremo sureste de Nueva Guinea, de donde vienen los brazaletes en bruto. Allí este comercio se encuentra con las grandes expediciones

---

mercaderías a precio fijo. El pasaje de un sistema al otro se hace con continuidad, por ende es posible. (Armstrong hace observaciones muy claras con respecto a las monedas de la isla Rossel, cercana a las Trobriand, y, si persiste en el error, el suyo es el mismo que el nuestro. "A unique monetary system", *Economic Journal*, 1924 -comunicado en pruebas de imprenta).

A nuestro juicio, la humanidad ha marchado mucho tiempo a tientas. En principio, en una primera fase, sólo ha encontrado ciertas cosas, casi todas mágicas y preciosas, que no se destruían por el uso, y les ha otorgado poder de compra; v. Mauss, "Orígenes de la noción de Monnaie", *Anthropologie*, 1914, in *Proc. verb. de l'I.F.A.* [v. arriba, p. @&] (En ese momento, sólo habíamos encontrado el origen lejano de la moneda). Luego, segunda fase, tras haber logrado hacer circular las cosas, dentro de la tribu o fuera de ella, la humanidad halló que estos instrumentos de compra podían servir de medio de cuenta y de circulación de las riquezas. Es éste es el estadio que estamos describiendo ahora. Y es a partir de ese estadio que, en época bastante antigua, en las sociedades semíticas, pero quizás en otra muy antigua, sin duda, se ha inventado -tercera fase- el medio de separar estas cosas preciosas de los grupos y de las gentes, haciendo de ellas los instrumentos permanentes de medida de valor, incluso de medida universal, sino racional -a la espera de algo mejor.

Ha habido, creemos, una forma de moneda que ha precedido a las nuestras. Sin contar aquellas que consisten en objetos de uso, todavía, por ejemplo, en África y Asia, las placas y lingotes de cobre, de hierro, etc... y sin contar, en nuestras sociedades antiguas y en las sociedades africanas actuales, el ganado (sobre esto último, v. más abajo [nota 29, cap. III, sobre los "constantes dones de vacas" en la India [antigua I, 131 n.&&@](#)]).

Pedimos excusas por haber estado obligados a tomar partido sobre estas cuestiones demasiado amplias. Pero tocaban muy cerca a nuestro tema, y había que ser claro.

<sup>30</sup> Lámina XIX. Parece que la mujer en las Trobriand, como las "princesas" del noroeste de América del Norte y otras personas, sirve en cierto sentido como medio de exponer los objetos de ostentación... además de que así los "encanta". Cf. Thurnwald, *Forsch. Salomo Inseln*, t. I, pp. 138, 159, 192, V. 7.\*\*W

<sup>31</sup> V. más abajo.

<sup>32</sup> V. mapa, p. 82. Cf. "Kula", in *Man*, 1920, p. 101. Malinowski nos dice que no encontró razones míticas u otros sentidos de esta circulación. Sería muy importante fijarlos. Pues si la razón estaba en una orientación cualquiera de estos objetos, tendiente a volver a un punto de origen, siguiendo una vía de origen mítico, sería entonces un hecho prodigiosamente idéntica al polinesio, al *hau* maori.

del mismo tipo que vienen de Nueva Guinea (massim meridionales),<sup>33</sup> que ha descrito Seligmann.

En principio, la circulación de estos signos de riqueza es incesante e infalible. Ni se tiene el derecho de guardarlos demasiado tiempo, ni tampoco ser duro<sup>34</sup> al momento de deshacerse de ellas, ni se debe gratificar a nadie más que a los socios determinados, en un sentido determinado, “sentido brazalete”, “sentido collar”.<sup>35</sup> Se puede y se debe guardarlos de un kula al otro, y toda la comunidad se enorgullece de los vaygu’a que uno de sus jefes ha obtenido. Incluso cuando, en ocasiones, como la preparación de las fiestas funerarias, de los grandes s’oi, donde se admite recibir siempre y no devolver nada.<sup>36</sup> Se dará la sólo para devolver todo, para gastar todo. Es entonces, una propiedad que se tiene sobre el regalo recibido. Pero una propiedad de cierto tipo. Podría decirse que forma parte de todos los tipos de principios de derecho que nosotros, los modernos, hemos cuidadosamente aislado unos de otros. Es una propiedad y una posesión, una prenda y una cosa alquilada, una cosa vendida y comprada y al mismo tiempo también puesta en depósito, mandato y fideicomiso: ya que no se te da la cosaás que os es dada sino bajo la condición de que la uses para otro, o para que se la transmitas usarla a un tercero, a un *murimuri*, un “socio lejano”.<sup>37</sup> Tal es el complejo económico, jurídico y moral, verdaderamente típico, que Malinowski supo descubrir, encontrar, observar y describir.

Esta institución tiene también su cara mítica, religiosa y mágica. Los *vaygu’a* no son cosas indiferentes, simples piezas de moneda. Cada uno, al menos los más caros y más codiciadas, -y hay otros objetos que tienen el mismo prestigio,<sup>38</sup> tiene un nombre,<sup>39</sup> una personalidad, una historia, y hasta una fábula. Hasta tal punto que ciertos individuos obtienen de ahí su nombre. No se puede decir que sean realmente objeto de culto, ya que los trobriandeses son, a su manera, positivistas. Mas no se puede desconocer su naturaleza eminente y sagrada. Poseerlos es “estimulante, reconfortante, calmante, en sí mismo”.<sup>40</sup> Los propietarios los manipulan y los contemplan durante horas. Su simple contacto transmite virtudes.<sup>41</sup> Se coloca a los *vaygu’a* sobre la frente o el pecho del moribundo, se los frota sobre el vientre, se los hace danzar frente a la nariz. Son el supremo confort.

---

<sup>33</sup> V., sobre esta civilización y su comercio, Seligmann, *The Melanesians or British New-Guinea*, cap. XXXIII y ss. Cf. *Année Sociologique*, t. XII, p. 374; *Argonauts*, p. 96.

<sup>34</sup> “Los de Dobu son duros en el kula”, Arg., p. 94.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> P. 502, p. 492.

<sup>37</sup> El “*remote partner*” (*muri muri*, cf. *muri* Seligmann, *Melanesians*, p. 505, 752), es conocido por al menos una parte de la serie de “partners”, como nuestros @corresponsales de la bancabancarios.

<sup>38</sup> V. las observaciones, correctas y de alcance general, pp. 89 y 90, sobre los objetos de ceremonia.

<sup>39</sup> P. 504, nombres de pares, p. 89, p. 271. V. el mito, p. 323: sobre la manera en que se escucha hablar de un *soulava*.

<sup>40</sup> P. 512.

<sup>41</sup> P. 513.



Es más: el mismo contrato queda afectado por esta naturaleza de los *vaygu'a*. No sólo los brazaletes y los collares sino todos los bienes, ornamentos, armas, todo lo que pertenece al *partenaire* está realmente animado, al menos por el sentimiento, quizás también por el alma personal, que son también parte del contrato.<sup>42</sup> Una fórmula muy linda, la del “encantamiento de la caracola”<sup>43</sup>, sirve, tras haber evocado a las cosas que el “candidato *partenaire*” debe pedir y recibir a encantar<sup>44</sup> y atraer a éste.

{Un estado de excitación<sup>45</sup> se apodera de mi asociado<sup>46</sup>,}

Un estado de excitación se apodera de su perro,

Un estado de excitación se apodera de su cinturón,

Y, enseguida, “... de su gwara (*tabú del coco y el betel*)<sup>47</sup>;[IX] .. de su collar bagido'u...; ... de su collar bagirihu; ... de su collar bagidudu<sup>48</sup>, xetc.”

---

<sup>42</sup> P. 340, comentario, p. 341.

<sup>43</sup> Sobre el empleo de la trompa, v. pp. 340, 387, 471. Cf. lámina LXI. La trompa es el instrumento que se hace sonar en cada transacción, en cada momento solemne de una comida comunitaria, etc. Sobre la extensión del uso de la trompa, aunque no sobre su historia, v. Jackson, *Pearls and Shells* (Univ. Manchester Series, 1921).

El uso de trompetas, tambores, en ocasión de ceremonias y contratos, se da también entre muchas sociedades negras, (guineanas y bantúes), asiáticas, americanas, indoeuropeas, etc., Se vincula al tema de derecho y de economía que estudiamos acá, y merece un estudio aparte, en sí mismo y en su historia.

<sup>44</sup> P. 340. *Mwanita, mwanita*. Cf. el texto en kiriwina de los dos primeros versos (2° y 3°, a nuestro juicio), p. 448. Esta voz es el nombre de un gusano largo, cubierto con corazas en forma de anillo negro, que son identificados con los collares de discos de *spondylus*, p. 341. Ésta es la evocación-invocación: “Vengan juntos. Yo haré que vengan juntos. El arco iris aparece allá. Haré que el arco iris aparezca allá. El arco iris aparece aquí. Haré que el arco iris aparezca aquí” Malinowski, siguiendo a los indígenas, considera al arco iris como un simple presagio. Pero también puede designar a los múltiples reflejos del nácar. La expresión: “vengan juntos” tiene que ver con las cosas valiosas que van a reunirse en el contrato. El juego de palabras sobre “allí” y “acá o” están muy simplemente representados por los sonidos *m* y *w*, una especie de partícula formativa: son muy comunes en magia.

Luego viene la segunda parte del exordio: “Soy el único hombre, el único jefe”. Pero sólo es interesante para otros puntos de vista, en particular el del potlatch.

<sup>45</sup> La siguiente palabra que se traduce así es, cf. p. 449, *munumweynise*, reduplicativo de *mwana* ou *mwayna* que expresa el “itching” o “state of excitement”.

<sup>46</sup> Yo supongo que tendría que haber un verso de este tipo porque Malinowski dice formalmente, p. 340, que esta palabra principal del encantamiento designe el estado del ánimo que invade al asociado y que le hará dar generosos regalos. [El pasaje de Malinowski se refiere al “estado de excitación... que hace dar generosas ofrendas kula”]

<sup>47</sup> Generalmente impuesto para el *kula* y para los *s'oi*, fiestas funerarias, en vistas a reunir los alimentos y las nueces de betel que hacen falta, así como los objetos preciosos. Cf. pp. 347 y 350. El encantamiento se extiende a los alimentos.

<sup>48</sup> Diversos nombres de collares. No son analizados en la obra.

Estos nombres se componen de *bagi*, collar (p. 340-41), y diversas palabras. Siguen otros nombres especiales de collares, igualmente encantados.

Como esta fórmula es del *kula* de Sinaketa, adonde se va por collares y se dejan los brazaletes, sólo se habla de collares. La misma fórmula se emplea en el *kula* de Kiriwina,

Otra fórmula más mítica <sup>49</sup>, más curiosa, pero de un tipo más común, expresa la misma idea. El asociado del kula tiene un animal auxiliar, un cocodrilo al cual invoca, quien debe traerle los collares (en Kitava, los *mwali* [brazaletes]).

“Húndete, cocodrilo, trae a tu hombre, empújalo bajo el gebobo (la parte de la canoa donde va el cargamento)”.

“Cocodrilo, tráeme el collar, tráeme el bagido’ue , el bagiriku”, etc...

Una fórmula precedente del mismo ritual invoca un ave de rapiña. <sup>50</sup>

La última fórmula de encantamiento de asociados y contratantes (en Dobu o en Kitava, por las gentes de Kiriwina), contiene una copla <sup>51</sup> –de la cual nos da dos interpretaciones. El ritual, a su vez, es muy largo; largamente repetido, su objeto es enumerar todo lo que el *kula* proscribía, todas las cosas del odio y la guerra que hay que conjurar para poder comenzar como amigos.

Tu furia, el perro huele  
Tu pintura de guerra, el perro huele  
Etc. ..[<sup>XI</sup>]

Otras versiones dicen: <sup>52</sup>

Tu furia, el perro es dócil, etc.

o bien:

Tu furia se retira como la marea baja, el perro juega;  
Tu cólera se retira como la marea baja, el perro juega  
Etc.

Hay que entender: “Tu furia se vuelve como el perro que juega”. Lo esencial es la metáfora del perro que se levanta y viene a lamer la mano del amo. Así debe hacer el hombre de Dobu, y también la mujer. Una segunda interpretación, sofisticada, no exenta de escolástica, dice Malinowski, pero evidentemente bien indígena, da otro

---

pero aquí como lo que se buscan son brazaletes, lo que se mencionaría serían los nombres de diferentes clases de brazaletes, el resto de la fórmula sigue igual.

También es interesante la conclusión de la fórmula, pero, otra vez, sólo desde el punto de vista del potlatch: “Yo ‘voy a hacer kula’ (hago mi comercio), voy a engañar mi kula (mi asociado). Voy a robar mi kula, voy a escamotear mi kula, voy a hacer kula hasta hacer hundir mi canoa. Mi fama es un trueno. Mis pasos un terremoto”. La cláusula tiene una apariencia extrañamente americana. Las hay análogas en las islas Salomón. V. más abajo

<sup>49</sup> P. 344, comentario p. 345. El fin de la fórmula es el mismo que el que acabamos de citar “Voy a hacer kula, etc.

<sup>50</sup> P. 343. Cf. p. 449, texto del primer verso con comentario gramatical.

<sup>51</sup> P. 348. Esta copla viene después de una serie de versos (p. 347). “Tu furia, hombre de Dobu, se retira (como el mar en marea baja)”. Luego sigue la misma serie con “mujer de Dobu”. Cf. más abajo. Las mujeres de Dobu son tabú, pero las de Kiriwina se prostituyen a los visitantes. La segunda parte del encantamiento es del mismo tipo.

<sup>52</sup> P. 348, 349.

comentario que coincide mejor con lo que sabemos del resto. “Los perros juegan hocico contra hocico. Cuando mencionas la palabra perro, como está prescrito desde hace tiempo, las cosas preciosas vienen de por sí (a jugar). Dimos brazaletes, vendrán los collares, unos y otros se van a encontrar (como los perros que vienen a olfatearse)”. La expresión, la parábola, es bonita. Todo el entrelazamiento de sentimientos colectivos aparece de golpe: la posible inquina entre asociados, el aislamiento de los *vaygu’a* cesan por el encantamiento; hombres y cosas preciosas se reúnen como perros que juegan y acuden al llamado.

Otra expresión simbólica es la del casamiento de los *mwali*, brazaletes, símbolos femeninos, y los *soulava*, collares, símbolo masculino, que tienden a ir el uno hacia la el otro, como el macho hacia la hembra.<sup>53</sup>

Estas diversas metáforas significan exactamente lo mismo que expresa, en otros términos, la jurisprudencia mítica de los maoríes. Sociológicamente se trata, otra vez, de la mezcla de cosas, valores, contratos y hombres, que aparece así expresada.<sup>54</sup>

Lamentablemente, conocemos mal la regla de derecho que domina estas transacciones. O bien es inconciente y mal formulada por la gente de Kiriwina, informantes de Malinowski, o bien, si es que es clara para los trobriandeses, debería ser objeto de una nueva investigación. Sólo tenemos detalles. El primer don de un *vaygu’a* lleva el nombre de *vaga*, “*opening gift*”.<sup>55</sup> Hace una apertura, compromete definitivamente al receptor a un don de retorno, el *yotile*,<sup>56</sup> del cual Malinowski da una traducción excelente: “*clinging gift*”: el “don que cierra y remacha” la transacción. Otro título de este último don es *kudu*, el diente que muerde, que corta de verdad, desgaja y libera.<sup>57</sup> Éste es obligatorio: se lo espera, debe ser equivalente al primero, se lo espera, llegado el caso puede tomarse por la fuerza o por sorpresa;<sup>58</sup> es posible<sup>59</sup> vengarse<sup>60</sup> por magia, o al menos por insulto y resentimiento, de un *yotile* mal devuelto. Si se es incapaz de devolverlo, se puede en rigor ofrecer un *basi* que sólo “pincha” la piel, no la muerde, no concluye el asunto.

---

<sup>53</sup> P. 356, quizás hay allí un mito de orientación.

<sup>54</sup> Podríamos servirnos del término que habitualmente emplea Lévy-Bruhl: “participación”. Pero es precisamente ese término es el origen de confusiones y mezclas, identificaciones jurídicas, en particular, comuniones del tipo de éstas que estamos por describir ahora.

Acá nuestro tema es el principio, es inútil detenerse en las consecuencias.

<sup>55</sup> P. 345 y ss. [La referencia corresponde a p. 98 y a 352 y ss.]

<sup>56</sup> P. 98.

<sup>57</sup> Quizás en esta palabra hay también una alusión a la antigua moneda de colmillos de jabalí, p. 353.

<sup>58</sup> Uso de *lebu*, [tomar por la fuerza] p. 319. Cf. el mito en p. 313.

<sup>59</sup> Queja violenta (*injuria*) [en latín], p. 357 (v. numerosos cantos de este tipo en Thurnwald, *Forsch.*, I).

<sup>60</sup> P. 359. De un célebra *vaygu’a* se dice: “Unos cuantos hombres murieron por él”. Al menos en un caso, el de la isla de Dobu (p. 356), parece que el *yotile* es siempre un *mwali*, un brazalete, principio femenino de la transacción: “We do not *kwaypolu* o *pokala* them, they are women”. Pero en Dobu sólo los brazaletes son buscados, y puede que el hecho no tenga otra significación.



Es una especie de regalo de espera, un interés por la mora, que apacigua al acreedor ex-donante, pero no libera al deudor,<sup>61</sup> futuro donante.

Todos estos detalles son curiosos, todas estas expresiones son indiscutibles pero nos falta saber cuál es la sanción. ¿Es puramente moral<sup>62</sup> y mágica? ¿El individuo “duro para el *kula*” sólo es despreciado y eventualmente embrujado? El asociado que es infiel ¿no pierde algo más: su rango de noble o al menos su lugar entre los jefes? Hete aquí lo que aún deberíamos saber.

No obstante, el sistema es típico. Excepto el antiguo derecho germánico, del cual hablaremos más abajo, en el estado actual de la observación, de nuestros conocimientos históricos, jurídicos y económicos, sería difícil encontrar una práctica de don-intercambio más nítida, más conciente, y además mejor comprendida por el observador que la registra, que la que ha encontrado Malinowski en las Trobriand.<sup>63</sup>

El *kula*, su forma esencial, no es en sí otra cosa que un momento, el más solemne, de un vasto sistema de prestaciones y de contraprestaciones que en verdad parece englobar a la totalidad de la vida económica y civil de las Trobriand. Parece que el *kula* no es sino el punto culminante de esta vida, sobre todo el *kula* internacional e intertribal; por cierto, es uno de los objetivos de la existencia y de los grandes viajes, pero al fin de cuentas sólo los jefes, los de las tribus más marítimas, y más bien los de algunas tribus marítimas, participan en él. No hace otra cosa que dar concreción y reunir a muchas otras instituciones.

En principio, el mismo intercambio de los *vaygu'a* se enmarca, en ocasión del *kula*, en toda una serie de otros intercambios de una gama extremadamente variada, que va del regateo al salario, de la solicitud a la pura cortesía, de la hospitalidad completa a la reticencia y el pudor. En primer lugar, salvo las grandes expediciones solemnes, puramente ceremoniales y competitivas,<sup>64</sup> los *uvalaku*, todos los *kula* son oportunidades de *gimwali*, de intercambios prosaicos; éstos no necesariamente ocurren entre asociados.<sup>65</sup> Hay un libre mercado entre los individuos de tribus aliadas al lado de asociaciones más estrechas. Segundo, entre los asociados del *kula*, pasa una especie de cadena ininterrumpida de regalos suplementarios, dados y devueltos, así como transacciones [marchés]@ obligatorias. El *kula* incluso los supone. La asociación que constituye, principio del *kula* mismo,<sup>66</sup> comienza por un

---

<sup>61</sup> Parece haber aquí varios sistemas de transacciones, diversos y entremezclados. El *basi* puede ser un collar, cf. p. 98, o un brazalete de menor valor. Pero también pueden darse otros objetos que no son estrictamente *kula* en carácter de *basi*: intervienen aquí espátulas para la cal (del betel), collares ordinarios, grandes hachas pulidas (*beku*), p. 358, 481, que también son especies de monedas.

<sup>62</sup> P. 157, 359.

<sup>63</sup> El libro de Malinowski, como el de Thurnwald, muestra la superioridad de la observación de un verdadero sociólogo. Por otra parte, son las observaciones de Thurnwald sobre el *mamoko*, t. III, p. 40, etc., la “Trostgabe” [v. en este volumen, supra, pp.@], en Buin las que nos pusieron en camino tras una parte de estos hechos.

<sup>64</sup> P. 211.

<sup>65</sup> P. 189. cf. lámina XXXVII. cf. p. 100, “secondary trade”.

<sup>66</sup> Cf. p. 93.

primer regalo, el *vaga*, que es solicitado con todas las fuerzas mediante [dones] “incitadores” [“*sollicitoires*”]; para este primer don se puede cortejar al asociado futuro, aún independiente, a quien de alguna manera se le paga por una primera serie de regalos.<sup>67</sup> Aunque hay seguridad de que el *vaygu’a* de vuelta, el *yotile* que aherroja el trato, será devuelto, no se está seguro que el *vaga* será dado, incluso si serán aceptados los “incitativos”. Esta manera de pedir y aceptar un regalo es la regla, cada uno de los regalos que se hacen lleva un nombre especial, se los expone antes de ofrecerlos, en ese caso, son los *pari*.<sup>68</sup> Otros llevan un título que designa la naturaleza noble y mágica del objeto ofrecido.<sup>69</sup> Pero aceptar una de estas ofrendas es mostrar que hay disposición a entrar en el juego, si no a seguir en él. Ciertos nombres de estos regalos expresan la situación de derecho que entraña su aceptación:<sup>70</sup> esta vez se considera que el asunto está concluido; este regalo es comúnmente algo bastantepreciado: una gran hacha de piedra pulida, por ejemplo, una cuchara de hueso de ballena. Recibirlo es comprometerse en serio a dar el *vaga*, el primero don deseado. Pero aun no se está comprometido más que como asociado a medias. Sólo la tradición solemne compromete por completo. La importancia y la naturaleza de estos dones proviene de la extraordinaria competición que toma lugar entre los posibles asociados de la expedición que llega. Éstos buscan el mejor socio posible de la tribu opuesta. Es cosa seria, ya que la asociación que tiende a crearse establece una especie de vínculo de clan entre los asociados.<sup>71</sup> Para poder elegir hace falta seducir, deslumbrar.<sup>72</sup> Siempre teniendo en cuenta los rangos,<sup>73</sup> debe llegarse al objetivo antes que los demás, o mejor que los demás, provocando así los intercambios más abundantes de las cosas más ricas, que por supuesto son

---

<sup>67</sup> Parece que estos regalos llevan un nombre genérico, *wawoyla*, pp. 353-354; cf. pp. 360-361. Cf. *Woyla*, “*kula courting*”, [ @ ] p. 439, en una fórmula mágica donde justamente están enumerados todos los objetos que puede poseer el futuro asociado, cuya “ebullición” debe decidir el donador. Entre estas cosas está seguramente la serie de regalos que sigue.

<sup>68</sup> Es el término más general: “presentation goods”, pp. 439, 205 y 350. El término *vata’i* es el que designa los mismos regalos hechos por la gente de Dobu. Cf. p. 391. Estos “arrival gifts” [dones de llegada] son enumerados en la fórmula: “Mi tarro de cal, mi cuchara, hierven, mi pequeño cesto, hierve etc.” (el mismo tema, y las mismas expresiones, en p. 200).

Además de estos nombres genéricos, hay nombres particulares para diversos regalos, correspondientes a diversas circunstancias. Las ofrendas de alimentos que le lleva la gente de Sinaketa a los de Dobu (y no viceversa), los cacharros, esteras, etc., llevan el simple nombre *pokala* que corresponde bastante bien a salario, ofrenda, etc. Son también *pokala*, los *gugu’a*, “personal belongings”, p. 501, y pp. 313, 270, de los cuales el individuo se desprende para tratar de seducir (*pokapokala*, p. 360) a su futuro asociado, cf. p. 369. Hay en estas sociedades un sentimiento muy vívido de la diferencia entre las cosas que son de uso personal y las que son “*properties*”, cosas durables de la familia y de la circulación.

<sup>69</sup> P. ej. p. 313, *buna*.

<sup>70</sup> P. ej. los *kaributu*, pp. 344 y 358.

<sup>71</sup> Le dijeron a Malinowski: “mi asociado, es lo mismo que el hombre de mi clan (*kakaveyogu*). Él podría pelear conmigo. Mi verdadero pariente (*veyogu*) es lo mismo que el cordón umbilical, siempre estará con nosotros” (p. 276).

<sup>72</sup> Es lo que expresa la magia del *kula*, el *mwasila*.

<sup>73</sup> En efecto, los jefes de expedición y los jefes de canoas tienen preferencia, s jefes d’expedición y les jefes de canoas ont en effet préséance.

propiedad de los más ricos. Competencia, rivalidad, exhibición, busca de grandeza y de interés, tales son los diversos motivos que subtienden a todos estos actos.<sup>74</sup>

Éstos son los dones de llegada; otros dones, sus correspondientes o sus equivalentes: son los dones de partida (llamados *talo'i* en Sinaketa)<sup>75</sup> que autorizan la despedida; siempre son superiores a los de llegada. Ya está consumado, al lado del *kula*, el ciclo de prestaciones y contraprestaciones usurarias.

Naturalmente –durante todo el tiempo que duran estas transacciones– ocurrieron prestaciones de hospitalidad, de alimentos y, en Sinaketa, de mujeres.<sup>76</sup> En fin, durante todo este tiempo intervienen otros dones suplementarios, siempre devueltos con regularidad. Incluso nos parece que el intercambio de estos *korotumna* representa una forma primitiva de *kula*, -cuando consistía en intercambiar hachas de piedra<sup>77</sup> y colmillos de cerdo curvados.<sup>78</sup>

Claro está que todo el *kula* intertribal, creemos, no es sino el caso exagerado más solemne y más dramático de un sistema más general. Hace salir a la tribu entera misma del estrecho círculo de sus fronteras, de sus sistemas legales y de sus intereses; pero también, normalmente, en el interior, los clanes, las aldeas, están ligados por vínculos del mismo tipo. En este caso son sólo los grupos locales domésticos, y sus jefes, quienes salen de casa, se visitan, comercian y contraen matrimonios. Esto ya no se llama *kula*, quizás. Sin embargo, Malinowski opone con razón el “*kula* marítimo”, del “*kula* del interior” y de “comunidades de *kula*” las cuales proveen al jefe sus objetos de intercambio. Pero no es exagerado hablar en ese caso de potlatch propiamente dicho. Por ejemplo, las visitas de los de Kiriwina a Kitava para las ceremonias funerarias *s'oi*,<sup>79</sup> traen consigo muchas otras cosas además del intercambio de los *vaygu'a*; se ve ahí una especie de ataque simulado (*youlawada*),<sup>80</sup> una distribución de alimento, con exhibición de cerdos y de ñames.

Por otra parte, los *vaygu'a* y todos estos objetos no siempre están fabricados, cambiados e intercambiados por los jefes mismos<sup>81</sup>; y se puede decir que no están

---

<sup>74</sup> Un mito divertido, el de *Kasabwaybwayreta*, p. 342, reúne todos estos móviles. Se ve cómo el héroe obtiene el famoso collar *Gumakarakedakeda*, cómo aventaja a todos sus compañeros de *kula*, etc. V. también el mito de *Takasikuna*, p. 307.

<sup>75</sup> P. 390. En Dobu, pp. 362, 365, etc.

<sup>76</sup> En Sinaketa, no en Dobu.

<sup>77</sup> Sobre el comercio de hachas de piedra v. Seligmann, *Melanesians*, etc., p. 350 y 353. Los *korotumna*, *Argonauts*, pp. 365, 358, son generalmente cucharas de hueso de ballena decoradas, espátulas decoradas, que sirven también de *basi*. Hay todavía más dones intermediarios.

<sup>78</sup> *Doga*, *dogina*.

<sup>79</sup> Pp. 486 a 491. Sobre la extensión de estos usos en todas las civilizaciones llamadas *massim* del norte, v. Seligmann, *Melan.*, p. 584. Descripción del *walaga*, pp. 594 y 603; cf. *Arg.*, pp. 486-487.

<sup>80</sup> P. 479.

<sup>81</sup> P. 472.

fabricados<sup>82</sup> ni intercambiados por los jefes para ellos mismos. La mayor parte le llega a los jefes bajo la forma de dones de sus parientes de rango inferior, sobre todo los cuñados, -quienes al mismo tiempo son vasallos,<sup>83</sup> o hijos enfeudados aparte [*fiéffés*]. En contraparte, la mayor parte de los *vaygu'a*, cuando vuelve la expedición, son transmitidos solemnemente a los jefes de aldea, de clan, y hasta a las gente común de los clanes asociados: en suma, a cualquiera que haya tomado parte de la expedición de manera directa, indirecta, a menudo muy indirecta.<sup>84</sup> Todos estos son recompensados de ese modo.

En definitiva: al costado (o, si se prefiere, arriba, abajo, alrededor; en el fondo, a nuestro juicio) de este sistema de *kula* interno, el sistema de dones intercambiados invade toda la vida económica, tribal y moral de los trobriandeses. La cual está “permeada” por él, como dice muy bien Malinowski. Es un constante “dar y tomar”.<sup>85</sup>[XII] Está como atravesada por una corriente continua, y en todo sentido, de dones dados, recibidos, devueltos, obligatoriamente y por interés, por grandeza y por servicios, en desafíos y en empeños. Claro que no podemos describir todos estos datos, que Malinowski mismo no ha terminado de publicar. Veamos primero dos principales

Una relación totalmente análoga a la del *kula* es la de los *wasi*.<sup>86</sup> Establece intercambios regulares, obligatorios, entre asociados de tribus agrícolas por un lado, marítimas por el otro. El asociado agricultor llega para depositar sus productos ante la casa de su partenaire pescador. Éste, en otra ocasión, tras una buena pesca, irá a la aldea agrícola a devolverle con usura el producto de su pesca.<sup>87</sup> Es el mismo sistema de división del trabajo que hemos constatado en Nueva Zelanda.

Otra importante forma de intercambio reviste la forma de exhibiciones.<sup>88</sup> Son los *sagali*, grandes distribuciones<sup>89</sup> de alimento que se hacen en diversos momentos: cosechas, construcción de la cabaña del jefe, construcción de nuevas canoas, ceremonias funerarias.<sup>90</sup> Estos repartos se hacen para grupos que

---

<sup>82</sup> La fabricación y el don de los *mwali* por los cuñados lleva el nombre de *youlo*, pp. 503, 280.

<sup>83</sup> P. 171 y ss.; cf. p. 98 y ss.

<sup>84</sup> Por ejemplo para la construcción de canoas, para *rassemblement* de poteries o las provisiones. .

<sup>85</sup> P. 167: “Toda la vida tribal no es otra cosa que un constante ‘dar y recibir’; toda ceremonia, todo acto legal y consuetudinario se hace con el acompañamiento de un contra-don; esta riqueza, dada y recibida es uno de los principales instrumentos de organización social, del poder del jefe, de los lazos de parentesco [de sangre] y de los de alianza”<sup>1</sup> Cf. p. 175-176 y *passim* (v. index: *Give and Take*).

<sup>86</sup> Que a menudo es idéntica a la del *kula*, a menudo los partenaires son los mismos, p. 193; para la descripción del *wasi*, v. pp. 187-188. Cf. lámina XXXVI.

<sup>87</sup> La obligación dura aún hasta hoy, a pesar de los inconvenientes y las pérdidas que experimentan los perleros, obligados a dedicarse a la pesca y perder salarios importantes por una obligación puramente social.

<sup>88</sup> V. lámina XXXII y XXXIII.

<sup>89</sup> La palabra *sagali* quiere decir distribución (como la polinesia *hakari*), p. 491. *Description* pp. 147-150; pp. 170, 182-183.

<sup>90</sup> V. p. 491.

devolvieron servicios al jefe o a su clan:<sup>91</sup> cultivo, transporte de los grandes troncos con que se construyen las canoas, postes, servicios fúnebres devueltos por la gente del clan del difunto, etc. Estas distribuciones son totalmente equivalentes al potlatch tlingit; también aparece el asunto del combate y de la rivalidad. Vemos enfrentarse a clanes, fratrías, familias aliadas; en general parece que se trata de hechos grupales, en la medida en que no se hace sentir la individualidad del jefe.

Pero además de estos derechos de grupo, además de esta economía colectiva, ya más alejada del *kula*, todas estas relaciones individuales de intercambio, a nuestro parecer, son de este tipo. Sin embargo, como éste prácticamente no se hace sino entre parientes, aliados o partenaires del *kula* y del *wasi*, no parece que el intercambio sea realmente libre. Incluso, en general, lo que se recibe, es decir aquello cuya posesión se ha obtenido –no importa cómo–, no será guardado para sí, salvo que sea realmente imprescindible; habitualmente se lo transmite a algún otro, a un cuñado, por ejemplo.<sup>92</sup> Ocurre a veces que cosas que han sido adquiridas y dadas vuelven, idénticas, en el mismo día.

Todas las recompensas de prestaciones, de todo tipo, cosas y servicios, entran en este marco. Veamos, sin pretender un ordenamiento, las más importantes.

Los *pokala*<sup>93</sup> y *kaributu*<sup>94</sup>, “*sollicitory gifts*” [dones “de incitación”] que vimos en el *kula*, son especies de un género mucho más vasto, los cuales corresponden bastante bien a lo que nosotros denominamos salario. Son ofrecidos a los dioses, a los espíritus. Otro nombre genérico del salario es *vakapula*<sup>95</sup>, *mapula*<sup>96</sup>: son marcas de reconocimiento y de buena acogida, y deben ser devueltas. Al respecto, Malinowski hizo<sup>97</sup> [XIII] a nuestro juicio un gran descubrimiento que esclarece todas las relaciones económicas y jurídicas entre los sexos al interior del

---

<sup>91</sup> Esto es evidente sobre todo en el caso de las fiestas funerarias. Cf. Seligmann, *Melanesians*, pp. 594-603.

<sup>92</sup> P. 175.

<sup>93</sup> P. 323, otro término, *kwaypolu*, p. 356.

<sup>94</sup> Pp. 378-379, 354.

<sup>95</sup> Pp. 163, 373. El *vakapula* tiene subdivisiones que llevan títulos especiales, por ejemplo: *vewoulo* (initial gift) y *yomelu* (final gift) (esto prueba su identidad con el *kula*, cf. la relación *yotile vaga*). Un cierto número de estos pagos lleva títulos especiales *karibudaboda* designa a la recompensa de los que trabajan en las canoas, y en general a los que trabajan por ejemplo en los campos, y en particular a los pagos finales para cosechas (*urigubu*, en el caso de prestaciones anuales de cosecha por un cuñado, p. 63-65, p. 181), y con fines de fabricar collares, p. 394 y 183. También lleva el título de *sousala* cuando es suficientemente grande (fabricación de los discos de caracoles *kaloma*, p. 373, 183). *Youlo* es el nombre del pago para la fabricación de un brazalete. *Puwayu*, el de la comida brindada para alentar al equipo de leñadores. V. el hermoso canto de la p. 129 :

La carne, el agua de coco y los ñames,

Se terminaron pero todavía jalamos... ¡muy pesado!

<sup>96</sup> Las palabras *vakapula* y *mapula* son formas diferentes del verbo *pula*, siendo *vaka* el formativo del causativo, evidentemente. Sobre *mapula*, v. p. 178 y ss., 182 y ss. Malinowski lo traduce a menudo como “re-pago”. En general está comparado a una “cataplasma”; ya que calma la pena y la fatiga por el servicio prestado, compensa la pérdida y calma la pena y la fatiga del servicio devuelto, compensa la pérdida del objeto o del secreto dado, del título y el privilegio cedido.

<sup>97</sup> P. 179. El nombre de los “dones por causa sexual” es también *buwana* y *sebuwana*.

matrimonio: los servicios de todo tipo brindados a la mujer por el marido son considerados como un salario-don por el servicio brindado por la mujer cuando ésta otorga lo que el Corán llama “el campo”. [XIV]

El lenguaje jurídico algo pueril de los trobriandeses multiplicó las distinciones de nombres para toda clase de contraprestaciones, según el nombre de la prestación recompensada,<sup>98</sup> según la cosa dada,<sup>99</sup> la circunstancia,<sup>100</sup> etc..., etc... Ciertos nombres dan cuenta de todas estas consideraciones; por ejemplo, el don hecho a un mago, o dado para la adquisición de un título, se llama *laga*.<sup>101</sup>[xv] No se puede creer hasta qué punto todo este vocabulario fue complicado por una extraña inepticia para dividir y definir, y por extraños refinamientos de nomenclaturas.

## Otras sociedades melanesias

No es necesario multiplicar las comparaciones con otros puntos de Melanesia. Sin embargo, algunos detalles tomados de aquí y allá fortalecerán la convicción, y probarán que no es que trobriandeses y neocaledonios hubiesen desarrollado de modo anormal un principio que no se encuentre entre otros pueblos similares.

En el extremo sur de Melanesia, en Fiji, donde ya hemos identificado el potlatch, rigen otras notables instituciones que pertenecen al sistema del don. Hay una estación del año, la del *kere-kere*, durante la cual no se puede rehusar nada a nadie.<sup>102</sup> Se intercambian dones entre familias en ocasión de matrimonios,<sup>103</sup> etc. Además, la moneda de Fiji, de dientes de cachalote, es exactamente del mismo tipo que la de las Trobriands. Lleva el título de *tambua*; <sup>104</sup> está completada por piedras (madres de los dientes) y de ornamentos, especie de “mascotas”, talismanes y “amuletos de la suerte” de la tribu. Los sentimientos que alimentan los fijianos frente a sus *tambua* son exactamente los mismos que los que acabamos de describir: “Se los trata como a las muñecas; se las saca de su canastita, se las admira y se habla de su belleza, se las unta con aceite y **se limpia a su madre**”.<sup>105</sup> Darla como presente constituye todo un requerimiento; aceptarla es comprometerse.<sup>106</sup>

---

<sup>98</sup> V. notas precedentes: *Kabigidoya*, p. 164, designa la ceremonia de la presentación de una nueva canoa, a quienes la hacen, al acto que ejecutan: “romper la cabeza de la nueva canoa”, etc., y los regalos, devueltos, por cierto, con usura. Otras palabras designan la ubicación de la canoa, p. 186; dones de bienvenida, p. 232, etc.

<sup>99</sup> *Buna*, dones de “*big cowrie shell*”, [gran caracol cauri] p. 317.

<sup>100</sup> *Youlo*, *vaygu'a* dado en recompensa por el trabajo de una cosecha, p. 280.

<sup>101</sup> Pp. 186, 426, etc., designa evidentemente a toda contraprestación usuraria. Ya que hay otro nombre *ula-ula* para las simples compras de fórmulas mágicas (*sousula* cuando los regalos [“regalos-recompensa] pagan algo muy importante, p. 183).<sup>[xv]</sup> *Ula'ula* se dice también cuando los presentes se ofrecen tanto a los muertos como a los vivos.

<sup>102</sup> Brewster, *Hill Tribes of Fiji*, 1922, pp. 91-92.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 23. Reconocemos la palabra “tabú”, *tambu*.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 26.



Los melanesios de Nueva Guinea y algunos papúas que han recibido su influencia llaman a su moneda con el nombre de *tau-tau*; <sup>107</sup> es del mismo tipo y es objeto de las mismas creencias que la moneda de Trobriand. <sup>108</sup> Debe emparentarse también con el nombre de *tahu-tahu* <sup>109</sup> que significa el “préstamo de cerdos” (en Motu y en Koita). Pues bien, este nombre <sup>110</sup> nos es familiar. Es el mismo término polinesio, raíz de la palabra *taonga*, en Samoa y Nueva Zelandia, joyas y propiedades incorporadas a la familia. Las palabras mismas, como las cosas, son polinesias. <sup>111</sup><sup>XVI</sup>

Sabemos que los melanesios y los papúas de Nueva Guinea tienen potlatch. <sup>112</sup>

Los muy buenos documentos que nos aporta Thurnwald sobre las tribus de Buin <sup>113</sup> y sobre los bánaro, <sup>114</sup> ya nos han provisto muchos puntos de comparación. El carácter religioso de las cosas intercambiadas es evidente en este caso, en particular, el de la moneda, en la manera en que recompensa cantos, mujeres, amor, servicios; la moneda es, como en las Trobriand, una especie de prenda. Thurnwald analizó, en un caso especial, bien estudiado, <sup>115</sup> uno de los hechos que mejor ilustran a la vez qué es este sistema de dones recíprocos, y qué eso que incorrectamente se llama el matrimonio por compra: éste, en realidad, comprende a prestaciones de todo tipo, incluso las de la familia política: se manda de vuelta a la mujer cuyos padres no hicieron suficientes presentes de devolución.

En resumidas cuentas, todo el mundo de las islas y probablemente una parte del mundo de Asia meridional que está emparentado con aquéllos, conoce un mismo sistema de derecho y de economía.

De estas tribus melanesias, aún más ricas y comerciantes que las polinesias, hay que hacerse una idea muy diferente que la que se hace habitualmente. Esta gente tiene una economía extra-doméstica y un sistema de intercambio bien desarrollado, a una pulsación quizás más intensa y rápida que la que conocían

---

<sup>107</sup> Seligmann, *The Melanesians* (glosario, pp. 754 y 77, 93, 94, 109, 204).

<sup>108</sup> V. la descripción de los *doa*, *ibid.*, pp. 89, 71, 91, etc.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 95 y 146.

<sup>110</sup> Las monedas no son las únicas cosas de este sistema de dones que estas tribus del golfo de Nueva Guinea denominan con un nombre que es idéntico a una palabra polinesia que tiene el mismo sentido. Ya indicamos más arriba la identidad de los *hakari* neocelandeses con los *hekarai*, ceremonias de exposición de alimento que Seligmann nos ha descrito en Nueva Guinea (Motu y Keita); v. *The Melanesians*, pp. 144-145, láminas XVI-XVIII.

<sup>111</sup> V. más arriba. Es notable que la palabra *tun*, en el dialecto de Mota (islas Banks) – evidentemente idéntico a *taonga*– tenga el sentido de comprar (en particular, comprar a una mujer particular). Codrington, en el mito de Qat que compra la noche (*Melanesian Languages*, p. 307-308, n° 9), traduce: “comprar a un precio elevado”. En realidad es una compra siguiendo las reglas del potlatch, bien atestiguada en esta parte de Melanesia.

<sup>112</sup> V. los documentos citados en *Année Sociologique*, XII, p. 372.

<sup>113</sup> V. sobre todo *Forsch.*, III, pp. 38 a 41.

<sup>114</sup> *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

<sup>115</sup> *Forsch.* III, lámina 2, n° 3.

nuestros campesinos, o las aldeas de pescadores de nuestras costas, hace quizás menos de un siglo atrás. Tienen una vida económica extensa que traspasa las fronteras de sus islas y sus dialectos; un comercio considerable. Ahora bien, mediante dones brindados y devueltos, remplazan con vigor fuertemente al sistema de compraventa.

El punto sobre el cual estos derechos han chocado –y, veremos, también el derecho germánico– es la incapacidad de abstraer y dividir sus conceptos económicos y jurídicos. Por cierto, no tenían necesidad de ello. En estas sociedades, ni el clan ni la familia saben dissociarse ni dissociar sus actos; ni los individuos, por influyentes y concientes que fueran, pueden comprender que les hace falta oponerse los unos a los otros y que hace falte que sepan dissociar los actos de unos y los de los otros. El jefe se confunde con su clan y el clan se confunde con él; los individuos sienten que actúan de una sola manera. Holmes observa sutilmente que las dos lenguas –una papúa, la otra melanesia– de las tribus de la desembocadura del Finke que él conoce (la toaripi y la namau), sólo tienen “un sólo término para designar la compra y la venta, el tomar prestado y el pedir prestado”. Las operaciones “antitéticas se expresan por la misma palabra”.<sup>116</sup> “Propiamente hablando, no saben pedir prestado ni tomar prestado en el sentido en que nosotros empleamos estos términos, pero siempre hay algo dado en forma de honorarios por el préstamo, algo que se devuelve en la misma ocasión en que es devuelto el préstamo”.<sup>117</sup> Esta gente no tiene ni idea de venta ni idea de préstamo, y sin embargo realizan operaciones jurídicas que tienen la misma función.

Asimismo, la noción de trueque no es más natural para los polinesios que para los melanesios.

Uno de los mejores etnógrafos, Kruyt, aún utilizando el término ‘venta’ nos describe con precisión<sup>118</sup> este estado de ánimo entre los habitantes de las Célebes centrales. No obstante, ya hace tiempo que los toradja están en contacto con grandes comerciantes: los malayos.

De este modo, una parte de la humanidad, relativamente rica, trabajadora, creadora de importantes excedentes, supo y sabe intercambiar cosas considerables, bajo otras formas y por otras razones que las que nosotros conocemos.

### III) NOROESTE DE AMÉRICA DEL NORTE.

#### *El Honor y el Crédito*

De estas observaciones sobre algunos pueblos melanesios y polinesios se desprende ya una figura definitiva de este régimen del don. La vida material y moral, el

---

<sup>116</sup> In *Primitive New-Guinea*, 1924, p. 294.

<sup>117</sup> Digamos que Holmes describe el sistema de dones intermediarios bastante mal; v. más arriba, *basi*.

<sup>118</sup> V. el trabajo citado más arriba. La incertidumbre del sentido de esas palabras que traducimos mal como “comprar, vender”, no sólo está limitado a las sociedades del Pacífico. Volveremos sobre este tema, pero recordemos desde ahora que aún en nuestro francés corriente la palabra *vente* [venta] designa tanto la venta como a la compra, y que en chino sólo hay una diferencia tonal entre los dos monosílabos que designan a los actos de vender y comprar.



intercambio, funcionan en estos casos bajo una forma que es a la vez desinteresada y obligatoria. Además, esta obligación se expresa de manera mítica, imaginaria o, si se quiere, simbólica y colectiva: toma el aspecto de interés apegado a las cosas intercambiadas; éstas jamás están desgajadas del todo de quienes las intercambian. La comunión y la alianza que establecen son relativamente indisolubles. En realidad, este símbolo de la vida social –la permanencia de la influencia de las cosas intercambiadas– sólo traduce, de modo bastante directo, la manera en que los subgrupos de las sociedades segmentadas de tipo arcaico están constantemente imbricadas unas con otras, sintiendo que se deben todo, unos los otros.

Las sociedades indias del noroeste de América del Norte presentan las mismas instituciones, sólo que éstas son todavía más radicales y más acentuadas. En principio, se diría que allí se desconoce el trueque. A pesar de su largo contacto con los europeos,<sup>1</sup> no parece que ninguna de las considerables transferencias de riquezas<sup>2</sup> que constantemente se manejan se haga de otra manera que la de las formas solemnes del *potlatch*.<sup>3</sup> Vamos a describir esta última institución desde nuestro punto de vista.

N. B. – Antes que nada, es indispensable una breve descripción de estas sociedades. Las tribus, pueblos, o más bien grupos de tribus<sup>4</sup> que vamos a considerar ahora, residen todas en la costa noroeste de América del Norte: en Alaska,<sup>5</sup> tlingit y haida;

---

<sup>1</sup> Desde el siglo XVIII con los rusos, con los tramperos franco-canadienses desde principios del XIX

<sup>2</sup> No obstante, ver el caso de las ventas de esclavos: Swanton, *Haida Texts and Myths*, in *BBAE*, 29, p. 410.a

<sup>3</sup> Damos más arriba una bibliografía sumaria de los trabajos teóricos que conciernen al “potlatch”.

<sup>4</sup> Este cuadro sucinto está trazado sin justificación, pero es necesario. Aclaramos que no es completo, ni en cuanto a nombre y número de las tribus ni en cuanto a sus instituciones.

Hacemos abstracción de un gran número de tribus, principalmente de las siguientes: 1º: nootka (grupo wakash, o kwakiutl), bella coola (vecino); 2º: Tribus salish de la costa sur. Por otra parte, las investigaciones concernientes a la extensión del potlatch deberían ser extendidas más hacia el sur, hasta California. Allí –cosa notable desde otros puntos de vista– la institución parece estar extendida en sociedades de los grupos llamados *penutian* y *hoka:&@* v. p. ej. Powers, *Tribes of California (Contrib. to North Amer. Ethn., III)*, p. 153 (pomo), p. 238 (wintun), pp. 303, 311 (maidu); cf. p. 247, 3,25, 332, 333, para otras tribus; observaciones generales, p. 411.

<sup>5</sup> Las fuentes que permiten el estudio de estas sociedades son considerables, son realmente muy confiables, muy copiosamente filológicos, y compuestas por textos transcritos y traducidos. V. bibliografía sumaria en Davy, *Foi jurée*, pp. 21, 171 y 215. Agregar sobre todo F. Boas y G. Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl* (citado de ahora en más *Ethn. Kw.*), 35° ARBAE, 1921(...); F. Boas, *Tsimshian Mythology*, 31° ARBAE, 1916, aparecido en 1923 (cit. en adelante *Tsi.M.*). Empero, todas estas fuentes tienen un inconveniente: o bien las antiguas son insuficientes, o bien las nuevas no están completas, en lo referente al tema que nos ocupa aquí – a pesar de su detalle y su profundidad. La atención de Boas y de sus colaboradores de la Jesup Expedition se inclinó hacia la civilización material, hacia la lingüística y hacia la literatura mitológica. Incluso los trabajos de etnógrafos profesionales más antiguos (Krause, Jacobsen) o más recientes (Sapir, Hill Tout, etc.) tienen la misma dirección. El análisis jurídico, económico, la

en Columbia Británica, los principales son haida, tsimshian y kwakiutl. También viven del mar, o cerca de los ríos, de su pesca más que de la caza; pero no tienen agricultura, a diferencia de los melanesios y polinesios. Son, sin embargo, muy ricos: incluso ahora sus pesquerías, sus territorios de caza, sus pieles, les dejan importantes excedentes, sobre todo si se los cifra en una tasa europea. Tiene las casas más sólidas de todas las tribus americanas, y una industria del cedro tremendamente desarrollada. Sus canoas son buenas; aunque apenas se aventuran en alta mar, saben navegar entre las islas y la costa. Sus artes materiales están muy desarrolladas. En particular, incluso antes de la llegada del hierro en el siglo XVIII, sabían recoger, fundir, moldear y martillar el cobre que se encuentra en estado nativo en el territorio tsimshian y tlingit. Algunos de estos cobres, verdaderos escudos blasonados, les servían a guisa de moneda. Otro tipo de moneda fueron seguramente las hermosas mantas llamadas *chilkat*,<sup>6</sup> admirablemente decoradas, que aún sirven como ornamentos; algunas de ellas tienen un valor considerable. Estos pueblos son excelentes escultores y dibujantes profesionales. Las pipas, mazas, bastones, las cucharas esculpidas de cuerno, etc., ornan nuestras colecciones etnográficas. Toda esta civilización es notablemente uniforme, dentro de límites bastante extensos. Evidentemente estas sociedades están mutuamente relacionadas desde fechas bien antiguas, aunque, –al menos a juzgar por sus lenguas– pertenecen a por lo menos tres diferentes familias de pueblos.<sup>7</sup>[11] Su vida invernal, aun para las tribus más meridionales, es muy diferente de la del verano. Las tribus tienen una doble morfología: ni bien termina la primavera se dispersan en la caza, la recolección de raíces y bayas suculentas de las montañas, y la pesca fluvial del salmón; a partir del invierno se reconcentran en las llamadas “ciudades”. Y es entonces, durante todo el período de agrupamiento, que entran en un estado de

---

demografía, sino están por hacerse, están por completarse. (Sin embargo la morfología social ya se inició mediante los diversos *Census* de Alaska y de la Columbia Británica.) Barbeau nos promete una monografía completa de los tsimshian. Esperamos esta información indispensable y esperamos que en breve se imite su ejemplo, ya es hora. En cuanto a numerosos puntos concernientes a la economía y al derecho, los viejos documentos de los viajeros rusos, los de Krause (*Tlinkit Indianer*), de Dawson (sobre los haida, kwakiutl, bella-coola, etc.), aparecidos en su mayor parte en el *Bulletin* del *Geological Survey* de Canadá o en los *Proceedings of the Royal Society* de Canadá; los de Swan (sobre los nootka): *Indians of Cape Flattery*, Smithsonian Contrib. to Knowledge, 1870; los de Mayne, *Four years in British Columbia*, Londres, 1862, son aún lo mejores, y sus fechas les confieren una autoridad definitiva.

Hay una dificultad en la nomenclatura de estas tribus. Los kwakiutl forman una tribu, y también les dan su nombre a muchas otras tribus, las cuales, confederadas con ellos, forman una verdadera nación con este nombre. Haremos el esfuerzo de hacer mención, cada vez, de qué tribu kwakiutl estamos hablando. Cuando no esté indicado, es que se trata de los kwakiutl en sentido estricto [Kwagul de Fort Rupert]. La palabra ‘kwakiutl’ quiere decir simplemente ‘rico’, “humo del mundo”, lo cual de por sí indica la importancia de los hechos económicos que vamos a describir.

No vamos a reproducir todos los detalles de ortografía de las palabras de estas lenguas.

<sup>6</sup> Sobre las mantas *chilkat*, Emmons, “The Chilkat Blanket”, *Mem. of the Amer. Mus. of Nat. Hist.*, III.

<sup>7</sup> V. Rivet, en Meillet y Cohen, *Langues du Monde*, p. 616 y ss. Fue Sapir, “Na-Déné Languages”, *American Anthropologist*, 1915, quien redujo definitivamente al tlingit y al haida a ramas del tronco athabascano.

permanente efervescencia. La vida social se vuelve extremadamente intensa, más aún que en las congregaciones tribales que pueden hacerse durante el verano. Consiste en una especie de permanente agitación. Son visitas constantes de tribus a tribus enteras, de clan a clan y de familia a familia. Son fiestas reiteradas, continuas; a menudo cada una de ellas es de muy larga duración. En ocasión de casamiento, de rituales variados, de promociones, se gasta sin medida todo lo que se ha reunido durante el verano y el otoño con gran diligencia sobre una de las costas más ricas del mundo. Así también ocurre con la vida privada: cuando se ha matado una foca, cuando se abre una caja de bayas o raíces en conserva, se invita a la gente del clan; cuando queda varada una ballena se invita a todo el mundo.

La civilización moral también es notablemente uniforme: aunque haya un espectro escalonado entre el régimen de la fraternidad de descendencia uterina (tlingit y haida), y el clan de descendencia masculina atenuada<sup>[III]</sup> de los kwakiutl. Los caracteres generales de la organización social, y del totemismo en particular, se encuentran prácticamente en todas las tribus. Como en Melanesia (en las islas Banks) dichas tribus tienen cofradías, -mal llamadas sociedades secretas- a menudo internacionales. Pero las sociedades de hombres -y, en el caso kwakiutl seguramente también las sociedades de mujeres-, cortan a las organizaciones de clan. Una parte de los dones y contraprestaciones que vamos a tratar ahora está destinada, como en Melanesia<sup>8</sup> a pagar las graduaciones y los ascensos<sup>9</sup>[IV] sucesivos en estas cofradías. Los rituales, los de las cofradías y los de los clanes, tienen lugar en ocasión de casamientos de jefes, “ventas de cobres”, iniciaciones a las ceremonias shamánicas, y en ceremonias funerarias -estas últimas están más desarrolladas en el país haida y en el tlingit. Todo esto se lleva a cabo en el curso de una serie interminable de “potlatch” devuelta indefinidamente. Hay potlatch por todos lados, que a su vez responden a otros potlatches. Como en Melanesia, es un constante *give and take*, “dar y recibir”.

El potlatch mismo, un hecho tan típico, y al mismo tiempo tan característico de estas tribus, no es otra cosa que el sistema de dones intercambiados.<sup>10</sup> Sólo difiere de éste por la violencia, la exageración, los antagonismos que suscita, por un lado; por el otro, por cierta pobreza de los conceptos jurídicos, por una estructura más simple,

---

<sup>8</sup> Sobre estos pagos por adquisiciones de grados, v. Davy, *Foi jurée*, pp. 300-305. Para Melanesia, v. los ejemplos en Codrington, *Melanesians*, p. 106 y ss., etc.; Rivers, *History of the Melanesian Society*, I, p. 70 y ss.

<sup>9</sup> La palabra ‘ascenso’ debe tomarse en sentido estricto propio y en sentido figurado. Así como el ritual del *vājapeya*<sup>[V]</sup> (védico tardío) implica un ritual de ascensión por una escalera de mano, los rituales melanesios consisten en hacer subir al joven jefe sobre una plataforma. Los snahnaimuq y los shushwap [grupos salish del noroeste [norteamericano]] conocen el mismo tipo de andamio, desde donde el jefe distribuye su potlatch. Boas, *5° Rep. NWI*, 1891, ; *9° Rep. NWI*, 1894, p. 459. Las otras tribus sólo conocen la plataforma donde se sientan los jefes y las altas cofradías.

<sup>10</sup> Así describen su mecanismo los autores antiguos: Mayne, Dawson, Krause, etc. V. en particular Krause, *Tlinkit Indianer*, p. 187 y ss., una colección de documentos de los autores antiguos.

más bruta que en Melanesia, sobre todo entre las dos naciones del norte: tlingit y haida.<sup>11</sup>

El carácter colectivo del contrato<sup>12</sup> aparece mejor aquí que en Melanesia y Polinesia. Estas sociedades, a pesar de las apariencias están en el fondo más próximas a lo que llamamos prestaciones totales simples. También los conceptos jurídicos y económicos tienen allí menos nitidez, menos precisión conciente. Sin embargo, en la práctica estos principios son formales, suficientemente claros.

Empero hay aquí dos nociones que son más evidentes que en el potlatch melanesio, o en las instituciones más evolucionadas o más disociadas de Polinesia: la noción de crédito, de plazo, y también la noción de honor.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Si la hipótesis lingüística es exacta, y si los tlingit y haida son simplemente athabascanos que han adoptado la civilización del noroeste (hipótesis de la cual Boas no está muy alejado), el carácter tosco del potlatch tlingit y haida se explicaría de por sí. Es posible también que la violencia del potlatch del noroeste americano provenga del hecho de que esta civilización está en el punto de encuentro de dos grupos de familias de pueblos que lo tenían por igual: una civilización que venía del sur de California, una civilización llegada de Asia (sobre esto, v. más arriba, *p&&53 Sauvageot \$%*).

<sup>12</sup> Davy, *Foi jurée*, p. 247 y ss.

<sup>13</sup> Sobre el potlatch, lo mejor que escribió Boas está en estas páginas: *12° Rep.NWC*, 1898, pp. 54-55 (Cf. *5° Rep.NWC*, p. 38): “El sistema económico de los indígenas de la colonia británica está en gran medida tan basado en el crédito como el de los pueblos civilizados. En todas sus empresas, el indígena se fía en la ayuda de sus amigos. Promete pagar por esta ayuda en una fecha posterior. Si esta ayuda provista consiste en cosas de valor que son medidas por los indígenas en mantas, como nosotros lo hacemos en moneda, promete devolver el valor del préstamo con interés. El indígena no tiene sistema de escritura y, por lo tanto hace la transacción en público, para que sea segura. El potlatch es: por un lado, contraer deudas, por el otro, pagarlas. Este sistema económico se desarrolló hasta tal punto que el capital poseído por todos los individuos asociados de la tribu excede con creces la cantidad disponible de valores que existe; dicho de otro modo, las condiciones son totalmente análogas a las que prevalecen entre nosotros: si deseásemos que nos pagasen todas nuestras acreencias encontraríamos que de hecho no hay en lo más mínimo el dinero suficiente para pagarlas. El resultado de una tentativa de todos los acreedores de hacerse reembolsar sus préstamos sería un pánico desastroso del cual la comunidad tardaría mucho en recuperarse.

“Hay que entender que un indígena que, al invitar a todos sus amigos y vecinos a un gran potlatch, aparentemente malgasta todos los resultados acumulados en largos años de trabajo, tiene dos objetivos de los que hay que reconocer que son sabios y dignos de alabanza. El primero es pagar sus deudas. Esto se hace públicamente, con mucha ceremonia, a la manera de un acto ante el notario. El segundo es ubicar los frutos de su trabajo de manera de sacar el mayor beneficio, para sí y para sus hijos. Quienes reciben presentes en esta fiesta los reciben como préstamos, que utilizan en sus empresas del momento, pero tras un intervalo de algunos años hay que devolverlos al dador, o a su heredero, con intereses. Es así que el potlatch termina por ser considerado por los indígenas como un medio de asegurar el bienestar de sus hijos, por si quedan huérfanos cuando aún son jóvenes...”&&%

Corrigiendo los términos “deuda, pago, reembolso, préstamo”, y reemplazándolos por términos como: presentes dados y presentes devueltos, términos que Boas termina por usar, se tendrá una idea bastante exacta del funcionamiento de la noción de crédito en el potlatch.

Sobre la noción de honor, ver Boas, *7° Rep.NWC*, p. 57.

En Melanesia, en Polinesia, los dones circulan, como vimos, con la certeza de que serán devueltos, teniendo como “seguridad” la virtud de la cosa dada, la cual es en sí misma esa “seguridad”. No obstante, en toda sociedad posible, está en la naturaleza del don el obligar a un plazo. Incluso por definición, una comida en común, una distribución de *kava*, un talismán que se lleva, no pueden ser inmediatamente devueltos. El “tiempo” es necesario para ejecutar toda contraprestación. La noción de plazo está lógicamente implicada cuando se trata de devolver visitas, contraer casamientos, alianzas, establecer la paz, asistir a juegos y a combates regulados, a celebrar ceremonias alternativas, devolver los servicios rituales y de honor, “dar sus respetos” recíprocamente:<sup>14</sup> cosas, todas éstas, que se intercambian a medida que las cosas son cada vez más abundantes y ricas, a medida que las sociedades se vuelven más ricas.

La historia económica y jurídica corriente es altamente defectuosa al respecto. Imbuida de ideas modernas, tiene ideas *a priori* de la evolución,<sup>15</sup> sigue una lógica supuestamente necesaria; en el fondo, sigue fiel a las viejas tradiciones. Nada más peligroso que esta “sociología inconsciente” como la llamó Simiand. Por ejemplo, Cuq todavía dice: “En las sociedades primitivas, no se concibe otra cosa que el régimen de trueque; en las avanzadas, se practica la venta al contado. La venta a crédito caracteriza una fase superior de la civilización; aparece en principio bajo una forma desviada que combina la venta al contado y el préstamo”.<sup>16</sup> De hecho, el punto de partida está en otra parte. Está dado en una categoría de derechos que fue dejada de lado al no interesarle a juristas y a economistas: es el don, fenómeno complejo, sobre todo en su forma más antigua, la de la prestación total, que en este trabajo no estudiamos. Ahora bien, el don necesariamente lleva consigo a noción de crédito. La evolución no ha hecho pasar el derecho de la economía de trueque a la venta, ni ha hecho pasar el de la venta al contado al de la venta a plazos. Es sobre el sistema a plazos de regalos dados y recibidos que se ha edificado, por un lado, el trueque, por simplificación por aproximación de plazos antes escindidos; por el otro, la compra y la venta, sea a plazos o al contado, y también el préstamo. Pues nada prueba de que ninguno de los derechos que han traspasado la fase que describimos (en particular: el derecho babilónico) hayan desconocido el crédito, que todas las sociedades arcaicas que sobreviven en torno a nosotros sí conocen. He aquí otra manera simple y realista de resolver el problema de los dos “momentos del tiempo” que el contrato unifica, y que ya ha estudiado Davy.<sup>17</sup>

No es menos grande el rol que juega el honor en estas transacciones de los indígenas.

En ningún lado el prestigio individual de un jefe y el prestigio de su clan están más vinculados con el gasto, y con la exactitud para devolver usurariamente los dones aceptados, de manera de transformar en obligados a quienes te han obligado a ti. En ese caso, el consumo y la destrucción realmente no tienen límites. En algunos

---

<sup>14</sup> Expresión tlingit: Swanton, *Tling.I*, p. 421, etc.

<sup>15</sup> No se ha comprendido que la noción de ‘a plazos’ no sólo es tan antigua sino tan simple, –o, si se quiere, tan compleja– como la noción de ‘al contado’.

<sup>16</sup> “Étude sur les contrats de l’époque de la première dynastie babylonienne”, *Nouv. Rev. Hist. du Droit*, 1910, p. 477.

<sup>17</sup> Davy, *Foi jurée*, p. 207.



potlatch debe gastarse todo lo que se tiene, sin resguardar nada.<sup>18</sup> El asunto es quién será el más rico, y también quién fue el más locamente derrochador. El principio de antagonismo y de rivalidad funda todo. El estatuto político de los individuos en confraternidades y clanes, los rangos de todo tipo, se obtienen por la “guerra de propiedad”<sup>19v</sup> como por la guerra, o por la suerte, o la herencia, la alianza o el matrimonio. Pero todo está concebido como si se tratase de una “lucha de riqueza”.<sup>20vi</sup> El casamiento de los hijos, los asientos en las confraternidades, sólo se obtienen en el curso de potlatch intercambiados y devueltos. Y se los pierde en el potlatch, como se los pierde en la guerra, en el el juego, en la carrera o la lucha.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Distribución de toda la propiedad: Kwakiutl, Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, 1895 (en adelante *Sec. Soc.*), p. 469. En el caso de la iniciación del novicio, *ibid.*, p. 551, Koskimo. Shushwap: redistribución, Boas, 7° *Rep.NWC.*, 1890, p. 91; Swanton, *Social Conditions of Tlingit Indians*, 21° ARBAE (en adelante *Tli.I.*), p. 442 (en ocasión de un discurso): “Él ha gastado todo para hacerlo ver” (a su sobrino). Redistribución de todo lo que se ha ganado en el juego, Swanton, *Texts and Myths or the Tlingit Indians*, BBAE n° 39. (de ahora en más *Tl.T.M.*), p. 139.

<sup>19</sup> Sobre la guerra de propiedad, v. el canto de Maa, *Sec. Soc.*, p. 577, p. 602: “Combatimos con la propiedad” La oposición, guerra de riquezas, guerra de sangre, se encuentra en los discursos que se hicieron en el mismo potlatch de 1895 en Fort Rupert. V. Boas y Hunt, *Kwakiutl Texts*, 1° serie, t. III (de ahora en más citado *Kwa.T. III*), p. 485, 482; cf. *Sec.S.*, pp. 668 y 673.

<sup>20</sup> V. sobre todo el mito de Haiyas (Haida Texts, Jesup, VI, n° 83, Masset), el cual perdió la “cara” en el juego, muriendo en él. Sus hermanas y sobrinos guardan luto, dan un potlatch en revancha, y él resucita.

Habría que estudiar, al respecto, el caso del juego: incluso entre nosotros no está considerado como un contrato, sino como una situación en la que se empeña el honor, en la cual se entregan bienes que al fin de cuentas podrían no entregarse. El juego es una forma de potlatch y de sistema de dones. Su extensión en el noroeste americano es notable. Aunque sea conocido por los kwakiutl (v. *Ethn.Kw.*, p. 1394, s. v. *ebayu*: el ¿juego de dados? s. v. *lepa*, p. 1435, cf. *lep*, p. 1448, “segundo potlatch, danza”; cf. p. 1423, s. v. *maqwacte*) no parece jugar entre ellos un rol comparable al que parece que cumple entre los haida, tlingit y tsimshian. Éstos son jugadores empedernidos, permanentes. V. las descripciones del juego de bastones [*stick-game*] entre los haida: Swanton, *Haida* (Jesup Exped., V, I), p. 58 y ss., 141 y ss., para las figuras y los nombres; el mismo juego entre los tlingit, descripción con los nombres de los bastones del juego: Swanton, *Tli.I.*, p. 443. El *naq* tlingit ordinario, la pieza ganadora, , equivale al *djil* haida.

Las historias están llenas de leyendas de juegos, de jefes que han perdido todo en el juego. Un jefe tsimshian perdió hasta sus hijos y sus padres: *Tsim. Myth.*, p. 207, 101; cf. Boas, *ibid.*, p. 409. Una leyenda haida cuenta la historia de un juego total de los tsimshian contra los haida. V. *Haida T.M.*, p. 322. Cf. la misma leyenda: los juegos contra los tlingit, *ibid.*, p. 94. Se encuentra un catálogo de temas de este tipo en Boas, *Tsim. Myth.*, p. 847 y 843. La etiqueta y la moral quieren que el ganador deje en libertad al perdedor, a su mujer y sus hijos. *Tlingit T.M.*, p. 137. Inútil destacar el parentesco de este rasgo con las leyendas asiáticas.

Hay innegables influencias asiáticas. Sobre la extensión de los juegos de azar asiáticos en América, v. el bello trabajo de E.B. Tylor, “On American Lot-games, as evidence of Asiatic Intercourse”, *Bastian Festschr.* In suppl. *Int. Arch. f. Ethn.*, 1896, p. 55 y ss.

<sup>21</sup> Davy expuso el tema del desafío, de la rivalidad. Hay que agregar el tema de la apuesta. V. p. ej. Boas, *Indianische Sagen*, pp. 203- 206; en las leyendas: apuesta de comidas, apuesta de lucha, apuesta de ascenso, etc. Cf. *ibid.*, p. 363, para un catálogo de temas. La apuesta es,

En cierto número de casos, no se trata de dar o devolver, sino de destruir,<sup>22</sup> con el fin de no dejar ni siquiera la sospecha de que se espera devolución. Se queman cajones enteras de aceite de *olachen* (*candle-fish*, pez-vela) o de aceite de ballena,<sup>23</sup> se queman las casas, y miles de mantas; se estropean los cobres más caros, se los tira al agua, para aplastar, “achatar” al rival.<sup>24</sup> No sólo cada uno hace así sus progresos, sino que también se hace progresar a la familia en la escala social. Vemos un sistema de derecho y de economía en el que constantemente se gasta y se transfieren riquezas considerables. Se puede, si se quiere, llamar a estas

---

hasta nuestros días, un resto de estos derechos y de esta moral. Sólo empeña el honor y el crédito, y sin embargo hace circular las riquezas.

<sup>22</sup> Sobre los potlatch de destrucción, v. Davy, *Foi jurée*, p. 224. Hay que agregar las siguientes observaciones: dar es ya destruir, v. *Sec. Soc.*, p. 334. Ciertos rituales de donación suponen destrucciones: p. ej. el ritual de reembolso de la dote, o, como lo llama Boas, “repago de la deuda de matrimonio”, implica una formalidad que se llama “hundir la canoa”: *Sec.S.*, pp. 518, 520. Pero esta ceremonia es figurada. Sin embargo las visitas al potlatch haida y al tsimshian implican la destrucción real de las canoas de los que llegan. Entre los tsimshian se la destruye a la llegada, tras haber ayudado con todo cuidado al desembarco de todo lo que contenía, y se dan canoas mejores a la partida: Boas, *Tsim. Myth.*, p. 338.

Pero la destrucción propiamente dicha parece constituir una forma superior de gasto. Se denomina “matar la propiedad” entre tsimshian y tlingit. Boas, *Tsim. Myth.*, p. 344; Swanton, *Tli.I.*, p. 442. En realidad, se le da este nombre incluso a la distribución de mantas: “tantas mantas fueron perdidas por verlo” *Tli.I.*, *ibid.*,

En esta práctica de la destrucción en el potlatch intervienen dos móviles: 1° el asunto de la guerra: el potlatch es una guerra. Lleva ese título: “danza de guerra”, entre los tlingit, Swanton, *Tli.I.*, p. 458, cf. p. 436. De la misma manera que, en una guerra el que ha matado se apodera de máscaras, nombres y privilegios de los propietarios muertos, del mismo modo en una guerra de propiedades se mata a la propiedad: sea la de uno, para que los otros no la tengan, o bien la de los otros, dándoles bienes que estarán obligados a devolver, o que no podrán devolver.

El segundo asunto es el del sacrificio. V. más arriba. Si se mata la propiedad es porque tiene una vida. V. más abajo. Un heraldo dice: “Que nuestra propiedad siga viva bajo los esfuerzos de nuestro jefe, que nuestro cobre no termine roto” *Ethn. Kwa.*, p. 1285, l. 1. Quizás el mismo sentido de la palabra “yāq”, yacer muerto, distribuir un potlatch, (cf. *Kwa.T.*, III, p. 59, l. 3, e Index, *Ethn.Kw.*), se expliquen de esta forma.

Pero, en principio, de lo que se trata es, como en el sacrificio normal, de transmitir cosas destruidas a los espíritus, en este caso a los ancestros del clan. Este tema está por supuesto más desarrollado entre los tlingit (Swanton, *Tli.I.*, pp. 443, 462), entre los cuales los ancestros no sólo asisten al potlatch, beneficiándose de las destrucciones, sino que también se benefician de los presentes dados a sus homónimos vivientes. La destrucción por el fuego parece ser característica de este asunto. Entre los tlingit, v. un mito muy interesante, Tlingit T. M., p. 82. Haida: sacrificio por fuego ([aldea de ] Skidegate); Swanton, *Haida Texts and Myths*, BBAE, n° 29 en adelante (*Haid.T.M.*), pp. 36, 28 y 91. Este tema es menos evidente entre los kwakiutl, entre quienes existe empero una divinidad llamada “Sentado sobre el fuego”, a quien, por ejemplo, se le sacrifica la ropa del niño enfermo, para pagarle. *Ethn. Kw.*, pp. 705, 706.

<sup>23</sup> Boas, *Sec.S.*, p. 353, etc.

<sup>24</sup> V. más abajo, acerca de la palabra *p!Es*.

transferencias bajo el título de intercambio, incluso de comercio, de venta<sup>25</sup> mas este comercio es noble, lleno de etiqueta y generosidad y, en todo caso, cuando está hecho en otro espíritu, en vistas de una ganancia inmediata, es el objeto de un marcado desprecio.<sup>26</sup>

Vemos que la noción de honor que actúa violentamente, que está siempre presente en Melanesia, aquí se ejerce de modo devastador. Al respecto, las enseñanzas clásicas miden mal la importancia de los móviles que animaron a los hombres, y todo lo que les debemos a las sociedades que nos han precedido. Hasta un estudioso tan avisado como Huvelin se creyó obligado a deducir la noción de honor, supuestamente ineficaz, de la noción de eficacia mágica.<sup>27</sup> En el honor él sólo ve a su sucedáneo, el prestigio. La realidad es más compleja. Al igual que la noción de magia, la de honor no es extraña a estas civilizaciones.<sup>28</sup> El mismo *mana* polinesio simboliza no sólo la fuerza mágica de cada ser, sino también su honor; una de las mejores traducciones de esta palabra es 'autoridad, riqueza'.<sup>29</sup> El potlatch tlingit,

---

<sup>25</sup> Parece ser que las mismas palabras 'intercambio' y 'venta' son ajenas a la lengua kwakiutl. En los diversos glosarios de Boas no encuentro el término 'venta' salvo para la puesta en venta de un cobre. Pero esta subasta no es precisamente una venta, sino una especie de apuesta, de lucha y generosidad. En cuanto al término intercambio, sólo lo encuentro bajo la forma *L'ay*; pero en el texto indicado, *Kwa.T.*, III, p. 77, l. 41, él emplea la palabra a propósito de un cambio de nombre.

<sup>26</sup> V. la expresión "ávido de alimento" *Ethn. Kwa.*, p. 1462, "deseoso de hacer fortuna rápidamente", *ibid.*, p. 1394; v. la notable imprecación contra los "pequeños jefes" "Los pequeños que deliberan, los pequeños que trabajan,... que son vencidos...que prometen dar canoas,... que aceptan la propiedad dada;... que buscan la propiedad... que sólo trabajan por la propiedad (el término que traduce "property" es "maneq", devolver un favor, *ibid.*, p. 1403), los traidores". *Ibid.*, p. 1287, líneas 15 a 18, cf. otro discurso donde se dice del jefe que ha dado el potlatch y de esas gentes que reciben y jamás devuelven: "se les ha dado de comer, se les ha hecho venir, se les ha puesto sobre su espalda", *ibid.*, p. 1293; cf. 1291. V. otra imprecación contra "los pequeños", *ibid.*, p. 1381.

No debe creerse que una moral de este tipo sea contraria a la economía ni corresponda a una pereza comunista. Los tsimshian maldicen la avaricia, y cuentan que su héroe principal, Cuervo (el creador), fue despedido por su padre pues era avaro: *Tsim. Myth.*, p. 61, cf. p. 444. El mismo mito existe entre los tlingit. Éstos maldicen igualmente a la pereza y mendicidad de los huéspedes, y cuentan como Cuervo y los que iban de aldea en aldea haciéndose invitar fueron castigados: *Tlingit, M. T.*, p. 260, cf. 217.

<sup>27</sup> "Injuria", *Mélanges Appleton; Magie et Droit Individuelle, AS.*, X, p. 28.

<sup>28</sup> Entre los tlingit se paga por el honor de bailar: *Tl.M.T.*, p. 141. Pago al jefe que compuso una danza. Entre los tsimshian: "Todo se hace por el honor... Por encima de todo está la riqueza y la ostentación de vanidad"; Boas, 5° *Rep.NWC*, 1899, p. 19; Duncan, (en Mayne, *Four Years*, p. 265), ya decía: "por la simple vanidad de la cosa". Además, muchos rituales, no sólo el de la ascensión, etc., sino también aquellos que consisten por ejemplo en "levantar el cobre" (Kwakiutl), *Kwa.T.*, III, p. 499, l. 26 "levantar la lanza" (tlingit), *Tl. T.*, p. 117, "levantar el poste del potlatch", funerario y totémico, "levantar la viga" de la casa, el viejo mástil de cucaña, traducen principios de este tipo. No hay que olvidar que el potlatch tiene por objeto saber cuál es "la familia más «elevada»" (comentarios del jefe Katishan acerca del mito de Cuervo, tlingit, *Tl. M. T.*, p. 119, n. a.).

<sup>29</sup> Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, s. v. "Mana".

Habría que estudiar la misma noción de riqueza. Desde nuestro punto de vista actual, un hombre rico es un hombre que en Polinesia tiene *mana*, en Roma '*auctoritas*' y,



haida, consiste en considerar como honores a los servicios mutuos.<sup>30</sup> Incluso en tribus realmente primitivas, como las australianas, el punto de honor –sobre el cual se es tan quisquilloso como entre nosotros– es el de dar satisfacción mediante prestaciones, ofrendas de comida, por el orden de precedencia y por ritos, tanto como mediante dones.<sup>31</sup> Los hombres supieron empeñar su honor y su nombre mucho antes de saber firmar.

El potlatch del noroeste americano ha sido suficientemente estudiado por todo lo concerniente a la forma misma del contrato. Sin embargo es necesario situar el estudio que del contrato hicieron Davy y Léonhard@ Adam<sup>32</sup> en el cuadro más vasto que debería formar con el tema que nos ocupa. **Ya que el potlatch es mucho más que un fenómeno jurídico: es uno de los fenómenos que proponemos llamar “totales”. Es religioso, mitológico y shamánico, ya que los jefes que se comprometen en el potlatch, representan y encarnan en el potlatch a ancestros y a dioses. Dichos jefes bailan las danzas de estos ancestros y dioses, son posídos por los espíritus de estos ancestros y esos dioses.**<sup>33</sup> Es económico,

---

en estas tribus de Norteamérica, es un hombre “grande”, *walas* (*Ethn. Kwa.*, p. 1396). Estrictamente, sin embargo, sólo tenemos que indicar la relación entre la noción de riqueza, la de autoridad, de derecho de mando a quienes reciben los regalos, y el potlatch: es muy nítida. Por ejemplo, entre los kwakiutl, uno de los clanes más importantes es el de los walasaka (que también es nombre de familia, de danza y de confraternidad): este nombre quiere decir “los grandes que vienen de arriba” que distribuyen al potlatch; *walasila* no sólo quiere decir riquezas, sino también “distribución de mantas en ocasión del remate de un cobre”. Otra metáfora consiste en considerar que el individuo se ha vuelto “pesado” por los potlatch que ha dado: *Sec. Soc.*, pp. 558, 559. Se dice que el jefe “traga a las tribus” a las que les distribuye sus riquezas; que “vomita propiedad”, etc.

<sup>30</sup> Un canto tlingit dice, refiriéndose a la fraternidad del Cuervo: “Es la que hace ‘valuable’ a los Lobos”. *Tl. M.T.*, p. 398, n° 38. El principio según el cual los “respetos” y “honores” de dar y devolver incluyen a los dones, es muy claro en ambas tribus.” Swanton, *Tli.I.*, p. 451; Swanton, *Haida*, p. 162, dispensa de devolver ciertos presentes.

<sup>31</sup> Cf. más abajo (conclusión).

La etiqueta del festín, del don dignamente recibido y que no ha sido solicitado está extraordinariamente marcada en estas tribus. Señalamos sólo tres datos kwakiutl, haida y tsimshian, que para nuestro punto de vista son instructivos: los jefes y nobles comen poco en los festines, los que comen mucho son los vasallos y las gentes del común, ellos son, literalmente, “*fine bouche*” [golosos]: Boas, *Kwa. Ind., Jesup., V, II*, pp. 427, 430; peligros del mucho comer, *Tsim. Myth.*, pp. 59, 149, 153, etc. (mitos); le cantan al festín, *Kwa. Ind., Jesup Exped., V, II*, pp. 430, 437. Suena la caracola, “para que se diga que no nos morimos de hambre”. *Kwa. T.*, III, p. 486. El noble jamás pide. El shamán médico nunca pide un precio, su “espíritu” se lo prohíbe. *Ethn.Kw.*, pp. 731, 742; *Haida T. M.*, pp. 238, 239. Hay, sin embargo, una confraternidad y una danza de “mendicidad” entre los Kwakiutl.

<sup>32</sup> V. Bibliografía más arriba [“Introducción”, /p.38 AS/notas **¡Error! Marcador no definido., ¡Error! Marcador no definido., ¡Error! Marcador no definido. y ¡Error! Marcador no definido.**].

<sup>33</sup> Los potlatch tlingit y haida desarrollaron especialmente este principio. Cf. *Tli.I.*, p. 443, 462. Cf. discurso en *Tl.M. T.*, p. 373; los espíritus fuman mientras fumen los invitados. Cf. p. 385, l. 9: “Los que bailamos para ustedes no somos, en verdad, nosotros. Son nuestros tíos, muertos hace tiempo, los que están por bailar acá”. Los invitados son espíritus, *gona'qadet*, portadores de buena suerte, *ibid.*, p. 119, nota A. De hecho, tenemos aquí la confusión pura

y hay que ponderar el valor, la importancia, las razones y los efectos de estas transacciones enormes, incluso hoy día, cuando se las mide en valores europeos.<sup>34</sup> El potlatch es también un fenómeno de morfología social: la reunión de las tribus, los clanes y las familias, incluso de los pueblos, produce un nerviosismo, una excitación, notables: se fraterniza, y sin embargo se continúa siendo extraño, se entablan relaciones y también hay oposición, en un comercio gigantesco, en un torneo constante.<sup>35</sup> Pasamos por alto los fenómenos estéticos, que son numerosísimos. En fin, incluso desde un punto de vista jurídico, además de que se ha ya identificado la forma de estos contratos, y eso que podría llamarse el objeto humano de los contratos, además del estatuto jurídico de los contratantes (clanes, familias, rangos jerárquicos y esponsales), hay que agregar: los objetos materiales de los contratos, las cosas que allí se intercambian, tienen también una virtud especial que hace que se los dé, y sobre todo que se los devuelva.

Hubiera sido útil –si hubiésemos tenido lugar– distinguir para nuestra exposición cuatro formas de potlatch en el noroeste americano: 1º un potlatch en donde las fratrías y las familias son las únicas, o prácticamente las únicas en intervenir (tingit); 2º un potlatch en donde fratrías clanes, jefes y familias cumplen un papel prácticamente similar; 3º un potlatch entre jefes enfrentados por clanes (tsimshian); 4º un potlatch de jefes y de confraternidades (kwakiutl). Pero este trámite sería muy largo, y además, la distinción de tres de las cuatro formas (falta la tsimshian) fue expuesta ya por Davy.<sup>36</sup> Por último, en lo que hace a nuestro estudio, el de los tres temas del don, la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver, estas cuatro formas de potlatch son relativamente idénticas.

### *Las tres obligaciones: dar, recibir, devolver*

---

y simple de los dos principios del sacrificio y del don; comparable a todos los casos que hemos ya citado–excepto, quizás, la acción sobre la naturaleza- (más arriba, p. 56 &&@). Darle a los vivos es darle a los muertos. Una notable historia tlingit (*Tl. M. T.*, p. 227), cuenta que un individuo resucitado sabe cómo se hizo potlatch para él; el asunto de los espíritus que reprochan a los vivos por no haberles dado potlatch es común. Seguramente los kwakiutl tuvieron los mismos principios. P. ej., *Ethn.Kw.*, discurso, p. 788. Los vivos, entre los tsimshian, representan a los muertos: Tate le escribe a Boas: “Las ofrendas aparecen sobre todo bajo la forma de presentes dados en una fiesta.” *Tsim. Myth.*, p. 452 (Leyendas históricas), p. 287. Colección de temas, Boas, *ibid.*, padam. 846, para comparaciones con los haida, tlingit y tsimshian.

<sup>34</sup> V. más abajo algunos ejemplos del valor de los cobres, p. 121, n.1 **FALTA En Soc & An**

<sup>35</sup> Krause, *Tlinkit Indianer*, p. 240, describe bien estos modos de encararse entre tribus tlingit.

<sup>36</sup> Davy, *Foi jurée*, p. 171 y ss., p. 251 y ss. La forma tsimshian no se distingue muy sensiblemente de la forma haida. Quizás allí es más evidente el clan.

*La obligación de dar es la esencia del potlatch.* Un jefe debe dar *potlatch*, para sí mismo, para su hijo, yerno o hija,<sup>37</sup> para sus muertos.<sup>38</sup> No conserva su autoridad sobre su tribu y sobre su aldea, incluso hasta sobre su familia, ni mantiene su rango entre jefes<sup>39</sup> –nacional e internacionalmente– a menos que demuestre que los espíritus y la fortuna lo frecuentan y lo favorecen,<sup>40</sup> que la posee y que aquélla lo posee.<sup>41</sup> Sólo puede demostrar esta fortuna gastándola, distribuyéndola, humillando a los otros, en poniéndolos “bajo la sombra de su nombre”.<sup>42</sup> El noble kwakiutl y haida tiene exactamente la misma noción de “cara” que el letrado o el oficial chinos.<sup>43</sup> De uno de los grandes jefes míticos que no pasaba potlatch se decía

---

<sup>37</sup> Sería inútil retomar la demostración de Davy acerca de la relación entre el potlatch y el estatuto político, en particular el del yerno y del hijo, al igual que comentar el valor comunal, propio de festines e intercambios. P. ej. el intercambio de canoas entre dos espíritus hace que no tengan más “que un solo corazón”, siendo uno el suegro y el otro el yerno: *Secr. Soc.*, p. 387. El texto, *Kwa.T.*, III, p. 274, agrega: “era como si se hubieran intercambiado los nombres”. V. también *ibid.*, III, p. 23 en un mito nimkish (otra tribu kwakiutl) sobre la fiesta, el festín de casamiento tiene por objeto entronizar a la chica en la aldea “en donde va a comer por primera vez”.

<sup>38</sup> El potlatch funerario está atestiguado y suficientemente estudiado entre los haida y los tlingit; entre los tsimshian, parece estar vinculado ante todo al fin del duelo, a la erección del poste totémico, y a la cremación: *Tsim. Myth.* p. 534 y ss. Boas no nos indica potlatch funerario entre los kwakiutl, mas se encuentra una descripción de un potlatch de este tipo en un mito: *Kwa. T.*, III, p. 407.

<sup>39</sup> Potlatch para conservar su derecho a un blasón, Swanton, *Haida*, p. 107. V. historia de Leg.ex, *Tsim. Myth.*, 386. Leg.ex es el título del principal jefe tsimshian. V. también *ibid.*, p. 364, las historias del jefe Nesbalas, otro gran título de jefe tsimshian, y la manera como se burla del jefe Haimas. Uno de los títulos de jefes más importante entre los kwakiutl (Lewikilaq) es el del de Dabend (*Kwa. T.* III, p. 19, l. 22; cf. *dabend-gal'ala*, *Ethn. Kwa.*, p. 1406, col. I) quien, antes del potlatch, tiene un nombre que quiere decir “incapaz de llegar al final” después del potlatch toma este nombre que quiere decir “capaz de llegar al final”.

<sup>40</sup> Un jefe kwakiutl dice: “Esta es mi vanidad: los nombres, las raíces de mi familia, todos mis ancestros han sido... (y aquí declina un nombre que es a la vez un título y un nombre común), “dadores de *maxwa*” (gran potlatch): *Ethn. Kwa.*, p. 887, l. 54; cf. p. 843, l. 70.

<sup>41</sup> V. más abajo (en un discurso), p. 110, n 1: “Estoy tapado de propiedades. Soy rico en propiedades. Puedo contar propiedades”. *Ethn. Kwa.*, p. 1280, l. 18.

<sup>42</sup> Comprar un cobre, es ponerlo “bajo el nombre” del comprador, Boas, *Sec. Soc.*, p. 345. Otra metáfora es que el nombre del dador de potlatch “gana peso” por el potlatch dado, *Sec. Soc.*, p. 349; “pérdida de peso” por el potlatch aceptado, *Sec. Soc.*, p. 345. Hay otras expresiones de la misma idea, de la superioridad de donante sobre el donatario: la noción que éste es en cierto sentido un esclavo hasta tanto no sea rescatado (entonces “el nombre está malo”, dicen los haida, Swanton, *Haida*. p. 70; cf. más abajo); los tlingit dicen que “se ponen los dones sobre la espalda de los que los reciben”, Swanton, *Tlingit*, p. 428. Los haida tienen dos expresiones bien sintomáticas: “hacer ir”, “correr rápido”, su aguja (cf. la expresión de Nueva Caledonia, más arriba, 64 //&@techo de paja//), la cual parece que significa “combatir un inferior”, Swanton, *Haida*, p. 162.

<sup>43</sup> V. la historia de Haimas, cómo perdió su libertad, sus privilegios, máscaras y otras cosas, sus espíritus auxiliares, su familia y sus propiedades, *Tsim. Myth.*, pp. 361, 362.

que tenía la “cara podrida”.<sup>44</sup><sup>vii</sup> La expresión es aquí hasta más exacta que en China. Ya que en el nordeste americano perder el prestigio es realmente perder el alma: lo que se pierde en el potlatch es verdaderamente la “cara”, es la máscara de danza, el derecho de encarnar un espíritu, de llevar un blasón, un tótem, y la *persona*,<sup>viii</sup> que se ponen así en juego;<sup>45</sup> en el juego de los dones<sup>46</sup> como se puede perder en la guerra<sup>47</sup> o por una falta ritual.<sup>48</sup> En todas estas sociedades hay apuro para dar. No

---

<sup>44</sup> *Ethn. Kwa.*, p. 805; Hunt, el autor kwakiutl de Boas, le escribe: “Yo no sé por qué el jefe Maxuyalidze (en realidad, “dador de potlatch”), no dio nunca una fiesta. Y eso es todo. Así que lo llamaban Qelsem, es decir Cara Podrida.” *Ibid.*, l. 13 a 15. &&@

<sup>45</sup> En efecto, el potlatch es cosa peligrosa, tanto si no se lo da como si se lo recibe. Las personas llegadas a un potlatch mítico murieron por ello (*Haida T., Jesup*, VI, p. 626; y. p. 667, el mismo mito, tsimshian). Cf., para las comparaciones, Boas, *Indianische Sagen*, p. 356, no 58. Es peligroso participar de la sustancia del que da el potlatch: por ejemplo consumir en un potlatch a los espíritus, en el mundo de abajo. Leyenda kwakiutl ([del grupo] Awikenoq), *Ind. Sagen*, p. 239. V. el hermoso mito del Cuervo que saca los alimentos de su asiento (varios ejemplares), Çtatloq, *Ind. Sagen*, p. 76; Nootka, *ibid.*, p. 106. Comparaciones en Boas, *Tsim. Myth.*, pp. 694, 695.

<sup>46</sup> El potlatch es, en efecto, un juego y una prueba. Por ejemplo, la prueba consiste en no tener hipo durante el festín. “Antes morir que tener hipo”, se dice. Boas, *Kwakiutl Indians, Jesup Expedition*, vol. V, parte II, p. 428. V. una formula del desafío “A que nuestro huésped vacíen (a los platos)...” *Ethn. Kwa.*, p. 991, l. 43; cf. p. 992. Sobre la incertidumbre de sentido entre los términos que significan dar alimentos, devolver alimentos y revancha, v. glosario (*Ethn. Kwa.*, s. v. *yenesa, yenka*: dar alimentos, recompensar, tomar su revancha).

<sup>47</sup> V. más arriba /p. 95, n.2.%& la equivalencia del potlatch y de la guerra. El cuchillo en la punta del bastón es un símbolo del potlatch kwakiutl, *Kwa. T.* III, p. 483. Entre los tlingit, es la lanza levantada, *Tlingit M.T.*, p. 117. V. los rituales de potlatch de compensación entre los tlingit. Guerra de los de Kloo contra los tsimshian, *Tling. T. M.*, pp. 432, 433, n. 34; danzas por haber esclavizado a alguien; potlatch sin danza por haber matado a alguien. Cf. más abajo ritual del don del cobre /p. 124, n. 6.&@/

<sup>48</sup> Sobre las faltas rituales entre los kwakiutl, v. Boas, *Sec. Soc.*, pp. 433, 507, etc. La expiación consiste precisamente en dar un potlatch, o al menos un don.

Este un principio de derecho y de ritual importantísimo en todas estas sociedades. Una distribución de riquezas cumple el rol de una multa, de una propiciación ante los espíritus, y un restablecimiento de la comunión con los hombres. El P. Lambert, *Moeurs des sauvages néo-calédoniens*, p. 66, ya había observado entre los kanakas el derecho de los padres uterinos de reclamar indemnizaciones cuando uno de los suyos se desangra en la familia de su padre. La institución se reencuentra exactamente entre los tsimshian, Duncan en Mayne, *Four Years*, p. 265; y p. 296 (potlatch en caso de pérdida de sangre del hijo); debe poder compararse, probablemente, a la institución maorí del *murū*.

Los potlatch de rescate de cautivos deben ser reinterpretados del mismo modo. La familia, que ha dejado que [a uno de sus miembros] lo hagan esclavo debe dar un potlatch no sólo para recobrar al cautivo, sino también para restablecer “el nombre”. V. historia de Dzebasā, *Tsim. Myth.*, p. 388. La misma regla entre los tlingit, Krause, *Tlinkit Indianer*, p. 245; Porter *Xlth Census*, p. 54; Swanton, *Tlingit*, p. 449.

Los potlatch de expiación de faltas rituales kwakiutl son numerosos. Pero hay que destacar al potlatch de expiación de los padres de mellizos que van a trabajar, *Ethn. Kwa.*, p. 691. Le debes un potlatch alsuegro para recobrar a una mujer que te dejó... evidentemente por tu culpa. V. vocabulario, *ibid.*, p. 1423, col. 1, abajo. El principio puede tener un empleo ficticio: cuando un jefe quiere tener la oportunidad de un potlatch, manda

hay ocasión alguna, que se salga de la rutina ordinaria, aun fuera de los actos solemnes y reuniones del invierno, en donde no se esté obligado a invitar a los amigos, de compartir los mejores frutos de la caza o de la recolección, que vienen de los dioses y de los tótems;<sup>49</sup> donde no se esté obligado a redistribuirles todo lo que viene de un potlatch en el que se ha sido beneficiario;<sup>50</sup> donde no se esté obligado a reconocer, mediante dones, por cualquier servicio,<sup>51</sup> los de los jefes, <sup>52</sup> los de los vasallos, los de los parientes;<sup>53</sup> todo esto, al menos para los nobles, so pena de violar la etiqueta y perder su rango.<sup>54</sup>

La obligación de invitar es totalmente evidente cuando se ejerce de clan a clan o de tribu a tribu. Tampoco tiene sentido, salvo que se ofrezca a otros que no sean los de la familia, del clan o de la fraternidad.<sup>55</sup> Hay que convidar a quien pueda<sup>56</sup> y

---

a su esposa de vuelta, a casa de su suegro, para tener un pretexto para nuevas distribuciones de riquezas, Boas, *5th Report*, p. 42.

<sup>49</sup> En el primer volumen de *Ethn. Kwa.*, p. 757 y ss., Se brinda una larga lista de obligación de fiesta, en ocasión de pesca, de recolección, de caza, de apertura de cajones de conservas, etc.; para la etiqueta, etc., cf. p. 607 y ss.

<sup>50</sup> V. más arriba, p. 94 n.

<sup>51</sup> V. *Tsim. Myth.*, pp. 512, 439; cf. p. 534, para pago de servicios, kwakiutl, p. ej. pago al que cuenta las mantas, *Sec. Soc.*, pp. 614, 629 ([grupo kwakiutl] nimkish, fiesta de verano).

<sup>52</sup> Los tsimshian tienen una notable institución que prescribe dividir al potlatch entre potlatch de jefes y potlatch de vasallos, y también establece qué le toca respectivamente a cada sector. Si bien los rivales se enfrentan al interior de las diferentes clases feudales, recortadas por clanes y fraternidades, hay derechos que se ejercen no obstante de clase a clase. Boas, *Tsim. Myth.*, p. 539.

<sup>53</sup> Pagos a los padres, *Tsim. Myth.*, p. 534; cf. Davy, *Foi jurée*, para los sistemas opuestos entre los tlingit y los haida, reparticiones de potlatch por familias, p. 196.

<sup>54</sup> Un mito de los haida masset (*Haida Texts, Jesup*, V, I, n° 43) cuenta cómo un viejo jefe no da potlatch suficiente; los otros no lo invitan más, se muere de eso, sus sobrinos hacen su estatua, dan una fiesta, diez fiestas en su nombre, entonces renace. En otro mito masset, *ibid.*, p. 727, un espíritu se dirige a un jefe y le dice: "Tú tienes demasiadas propiedades, hay que hacer un potlatch" (*wal* = distribución, cf. la palabra *walgal*, potlatch). Construye una casa y paga a los constructores. En otro mito, *ibid.*, p. 723, l. 34, un jefe dice: "No guardaré nada para mí", cf. más abajo: "Diez veces voy a hacer potlatch (*wal*)".

<sup>55</sup> Sobre la manera en que se enfrentan regularmente los clanes (kwakiutl), Boas, *Sec. Soc.*, p. 343; (tsimshian), Boas, *Tsim. Myth.*, p. 497. Esto va de suyo en una sociedad de fraternidades, v. Swanton, *Haida*, p. 162; *Tlingit*, p. 424. Este principio está expuesto notablemente en el mito de Cuervo, *Tlingit T. M.*, p. 115 y ss.

<sup>56</sup> Naturalmente, están eximidos de ser invitados quienes quedaron en falta, quienes no dieron fiestas, quienes no tienen nombres de fiesta, Hunt, en *Ethn. Kwa.*, p. 707; a quienes no han devuelto el potlatch, cf. *ibid.*, index, s. v. *Waya* y *Wayapo Lela*, p. 1395; cf. p. 358, l. 25.



quiera <sup>57</sup> o vaya <sup>58</sup> a asistir a la fiesta, al potlatch.<sup>59</sup> El olvido tiene consecuencias funestas.<sup>60</sup> Un mito tsimshian importante<sup>61</sup> muestra en qué estado del espíritu ha germinado este tema esencial del folklora europeo: el del hada mala a quien se olvido invitar al bautismo o a la boda. El tejido de instituciones sobre el cual está entretejido aparece nítidamente aquí; vemos en qué civilizaciones ha funcionado. Una princesa de una de las aldeas tsimshian ha concebido en el “país de las nutrias” y milagrosamente da a luz a “Pequeña Nutria”. Ella vuelve con su hijo a la aldea de su padre, el Jefe. “Pequeña Nutria” pesca grandes fletanes [*Hippoglossus*] con los cuales su abuelo agasaja a todos sus cofrades, jefes de todas las tribus. El abuelo se los presentó a todos ellos, con la reconenbda,c recomendación de que si adnaban de pesca y lo encontraban a Pequeña Nutria bajo su forma animal, no lo mataran. “Huéspedes míos: vean a mi nieto, que trajo esta comida para ustedes, la comida que les serví a ustedes”. Así el abuelo se vuelve rico, gracias a todos los bienes de todo tipo que le daban los que llegaban a su casa para comer ballena, foca y todo el pescado fresco que traía “Pequeña Nutria”, en plena hambruna de invierno. Pero se había olvidado de invitar a un jefe. Entonces, un día que la tripulación de una canoa de la tribu olvidada se encontró con “Pequeña Nutria” con una gran foca en la boca; el arquero de la canoa mató a “Pequeña Nutria” y se llevó la foca. Y el abuelo y las tribus buscaron a “Pequeña Nutria” hasta que se preguntó a la tribu olvidada qué es lo que había pasado. Ésta se excusó: no conocían a “Pequeña Nutria”. Su madre la princesa murió de pena; el jefe involuntariamente culpable le llevó al abuelo jefe, en expiación, regalos de toda clase. Y el mito concluye: <sup>62</sup> “Es por eso que los pueblos hacían grandes fiestas cuando nacía el hijo de un jefe y recibía un nombre, para que nadie lo ignorase”. El potlatch, la distribución de los 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 se deviene en “reconocimiento” hacia él.<sup>63</sup>

---

<sup>57</sup> De ahí viene el relato recurrente –igualmente común en nuestro folklora europeo y en el asiático– del peligro que hay en el hecho de no invitar al huérfano, al abandonado, al que cayó en la pobreza. P. ej., *Indianische Sagen*, pp. 301, 303; v. *Tsim. Myth.*, p. 295, 292: un mendigo que es el tótem, el dios totémico. Catálogo de temas, Boas, *Tsim. Myth.*, p. 784 y ss.

<sup>58</sup> Los tlingit tienen una expresión notable: se supone que los invitados “flotan”, sus canoas “van a la deriva por el mar”, el poste totémico que aportan está a la deriva; lo que los detiene es el potlatch, es la invitación, *Tl. T.*, p. 394, n° 22; p. 395, n° 24 (en discursos). Uno de los títulos comunes del jefe kwakiutl, es “aquél hacia quien se rema”, es “el lugar adonde se va”, p. ej. *Ethn. Kwa.*, p. 187, l. 10 y 15.

<sup>59</sup> La ofensa que consiste en descuidar a alguno hace que sus parientes solidarios se abstengan de ir al potlatch. En un mito tsimshian, los espíritus no van pues no se ha invitado al Gran Espíritu, cuando éste fue invitado van todos *Tsim. Myth.*, p. 277. Una historia cuenta que no estaba invitado el gran jefe Nesbalas, los otros jefes tsimshian no fueron, y decían: Él es jefe, uno no puede estar reñido con él. *Ibid.*, p. 357.

<sup>60</sup> La ofensa tiene consecuencias políticas. P. ej., potlatch de los tlingit con los athabascanos que están al este; Swanton, *Tlingit*, p. 435. Cf. *Tl. T. M.*, p. 117.

<sup>61</sup> *Tsim. Myth.*, pp. 170 y 171.

<sup>62</sup> Boas pone en una nota esta frase del texto de Tate, su redactor indígena, *ibid.*, p. 171, n. a. Al contrario, la moraleja del mito tiene que estar unida al mito mismo.

<sup>63</sup> Cf. el detalle del mito tsimshian de Negunaks, *ibid.*, p. 287 y ss. y las notas de la página 846 para los equivalentes de este tema.

A veces el ritual de las fiestas kwakiutl <sup>64</sup> y de las otras tribus de este grupo expresa este principio de la invitación obligatoria. Ocurre que una parte de estas ceremonias comienza por la de los Perros. Éstos están representados por hombres enmascarados que salen de una casa para entrar por la fuerza a otra. Conmemora este acontecimiento en el que las gentes de los otros tres clanes de la tribu de los kwakiutl propiamente dichos cometieron la negligencia de no invitar al clan más lejano de los suyos, los guetela. <sup>65</sup> Éstos no quisieron quedarse “profanos”, entraron en la casa del baile y destruyeron todo.

*La obligación de recibir* no es menos constrictiva. No se tiene el derecho de rechazar un don, de rechazar el potlatch. <sup>66</sup> Actuar así es manifestar que se teme tener que devolver, es temer ser “aplastado” en la medida en que no se ha devuelto. En realidad, ya se está “aplastado”. Es “perder el peso” de su nombre; <sup>67</sup> es, o bien confesarse vencido de entrada, <sup>68</sup> o, por el contrario, en ciertos casos, proclamarse vencedor, e invencible. <sup>69</sup> En efecto, parece ser, al menos entre los kwakiutl, que una posición reconocida en la jerarquía de victorias en anteriores potlatch permite rechazar la invitación, o incluso, cuando se está presente, rechazar el don, sin que la consecuencia sea la guerra. Pero entonces, el potlatch es obligatorio para el que ha rehusado; en particular, hay que hacer más rica la fiesta de la grasa, donde precisamente puede observarse este ritual de rechazo. <sup>70</sup> El jefe que se cree superior rechaza la cuchara llena de grasa que se le presenta; sale, va a buscar su cobre y vuelve con este cobre a (“apagar el fuego” (de la grasa). Sigue una serie de formalidades que marcan el desafío y que comprometen a dicho jefe, que ha rechazado dar otro potlatch, a dar otra fiesta de grasa. <sup>71</sup> Pero, en principio, todo don siempre es aceptado, y hasta alabado. <sup>72</sup> Debes apreciar en voz alta el alimento

---

<sup>64</sup> P. ej., la invitación a la fiesta de las grosellas, el heraldo dice: “Nosotros los invitamos a ustedes que no vinieron”. *Ethn. Kwa.*, p. 752.

<sup>65</sup> Boas, *Sec. Soc.*, p. 543.

<sup>66</sup> Entre los tlingit, los invitados que se demoraron dos años para ir al potlatch al cual habían sido invitados son “mujeres”. *Tl. T.*, p. 119, n. a.

<sup>67</sup> Boas, *Sec. Soc.*, p. 345.

<sup>68</sup> Kwakiutl. Se está obligado a ir a la fiesta de las focas, aunque la grasa haga vomitar, *Ethn. Kwa.*, p. 1046; y p. 1048: “trata de comer todo”.

<sup>69</sup> Es por eso que a veces se dirigen con temor a los invitados; ya que éstos se manifestarían superiores. Un jefe kwakiutl dice a un jefe koskimo (tribu de la misma nación): “No rechaces mi amable oferta, o tendré vergüenza, no rechaces mi corazón, etc. Yo no soy éstos que pretenden, de esos que sólo le dan a quienes compraron (= daron). Así es, amigos.” *Sec. Soc.*, p. 546.

<sup>70</sup> Boas, *Sec. Soc.*, p. 355.

<sup>71</sup> V. *Ethn. Kwa.*, p. 774 y ss., da otra descripción de la fiesta de los aceites y las bayas de *salal*; es de Hunt, y parece mejor; también parece ser que este ritual es empleado en el caso en que uno no es invitado y no se da nada. Un ritual de fiesta del mismo tipo, dado en desprecio de un rival, se hace con cantos con tambor, (*ibid.*, p. 770; cf. p. 764), como entre los esquimales.

<sup>72</sup> Fórmula haida: Haz lo mismo, dame buenos alimentos (en mito), *Haida Texts, Jesup VI*, pp. 685, 686; (Kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, p. 767, l. 39; p. 738, l. 32; p. 770, historia de PoLelasa.

que te han preparado.<sup>73</sup> Pero, aceptándolo, uno sabe a qué se compromete.<sup>74</sup> Se recibe un don “sobre la espalda”.<sup>75</sup> Se hace algo más que beneficiarse de una cosa y de una fiesta, se ha aceptado un desafío; y se ha podido aceptarlo porque se tiene la certeza de devolverlo,<sup>76</sup> de probar que no se es desigual.<sup>77</sup> Enfrentándose así, los jefes terminan metiéndose en situaciones cómicas, y seguramente sentidas como tales. Como en la antigua Galia o en Germania, como en nuestras fiestas estudiantiles, de soldados o de campesinos: uno se compromete a tragar cantidades de comida, a “hacer los honores” al que invita, de manera grotesca. Esto se lleva a cabo incluso cuando sólo se es el heredero de quien sostuvo el desafío.<sup>78</sup> Abstenerse de dar, como abstenerse de recibir,<sup>79</sup> es quedar en falta, rebajarse, –como abstenerse de devolver.<sup>80</sup>

*La obligación de devolver*<sup>81</sup> es todo en el potlatch, en la medida en que no consiste en mera destrucción. Al parecer, estas destrucciones, a menudo sacrificiales y beneficiosas para los espíritus, no tienen necesidad de ser todas devueltas sin condiciones, sobre todo cuando son obra de un jefe superior del clan o un jefe de un clan cuya superioridad ya está reconocida.<sup>82</sup> Pero normalmente el potlatch debe ser

---

<sup>73</sup> Los cantos que remarcan que no se está satisfecho son muy precisos (tingit), *Tlingit M.T.*, p. 396, n° 26, n° 29.

<sup>74</sup> Los jefes entre los tsimshian tienen por regla mandar a un mensajero a examinar los regalos que les traen los invitados al potlatch, *Tsim. Myth.*, p. 184; cf. p. 430 y 434. Sabemos, por un capitular del año 803, que en la corte de Carlomagno había un funcionario encargado de una inspección de este tipo. Maunier me señala este dato, que mencionaba Dèmeunier.

<sup>75</sup> V. más arriba //p. 101, n 3/&@ a. Cf. la expresión latina “*ære obæratu*”, en francés *obéré*, [abrumado por deudas]//.&&v. apéndice: sobre los galos HUBERT//

<sup>76</sup> Entre los tlingit, el mito de Cuervo cuenta que éste no fue a una fiesta porque los otros (la fratría opuesta; mal traducido por Swanton, que hubiera debido escribir fratría opuesta a Cuervo) han metido mucha bulla y traspasaron la línea media que en la casa de baile, separa a las dos fratrías. Cuervo teme que no sean invencibles. *Tl. M. T.*, p. 118.

<sup>77</sup> La desigualdad que resulta del hecho de aceptar está bien expuesta en los discursos kwakiutl, *Sec. Soc.*, pp. 355, 667, l. 17., etc.; Cf. p. 669, l. 9.

<sup>78</sup> P. ej.. tlingit, Swanton, *Tlingit*, pp. 440, 441.

<sup>79</sup> Entre los tlingit un ritual permite hacer que se pague por adelantado, y permite, por otra parte, que el anfitrión fuerce a un invitado a aceptar un regalo: el invitado no satisface el gesto de salir: el donante le ofrece el doble mencionando el nombre de un pariente muerto, Swanton, *Tlingit Indians*, p. 442. Es probable que este ritual corresponda a las cualidades que tienen los dos contratantes, de representar los espíritus de sus ancestros.

<sup>80</sup> V. discurso, *Ethn. Kwa.*, p. 1281: “Los jefes de tribu no devuelven jamás... se desgracian a sí mismos, y tú te educas como gran jefe, entre quienes se han desgraciado”.

<sup>81</sup> V. discurso (relato histórico) en ocasión del potlatch del gran jefe Legek (título del príncipe de los tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 386; se le dice a los haida: “Ustedes serán los últimos entre los jefes, porque no son capaces de tirar los cobres al mar, como sí hizo el gran jefe”.

<sup>82</sup> El ideal sería dar un potlatch que no fuese devuelto. V., en un discurso: “Deseas dar lo que no será devuelto”. *Ethn. Kwa.*, p. 1282, l. 63. Al individuo que ha dado un potlatch se lo compara a un árbol, a una montaña (cf. más arriba p. 72&&@): “Soy el gran jefe, el gran árbol, ustedes están sobre mí, mi empalizada, yo les doy la propiedad.” *Ibid.*, p. 1290,



siempre devuelto de manera usuraria, e incluso todo don debe ser devuelto de manera usuraria. Las tasas son, en general de 30 % a 100 % por año. Más aún, si por un servicio un sujeto recibe de su jefe una manta, cuando en la familia del jefe haya un casamiento o sea entronizado un hijo, etc., tendrá que devolverle dos mantas. Es cierto que aquél, a su vez, redistribuirá todos los bienes que obtenga en los próximos potlatch en donde los clanes opuestos le devolverán sus beneficios.

La obligación de devolver dignamente es imperativa.<sup>83</sup> Se pierde la “cara” para siempre si no se devuelve, o si no se destruyen los valores equivalentes.<sup>84</sup>

La sanción de la obligación de devolver es la esclavitud por deudas. Funciona entre los kwakiutl, haida y tsimshian, por lo menos. Es una institución realmente comparable, en naturaleza y función, al *nexum* romano. El individuo que no ha podido devolver el préstamo o el potlatch pierde su rango, y hasta su carácter de hombre libre. Cuando, entre los kwakiutl, un individuo cuyo crédito está mal considerado toma prestado, eso se llama “vender un esclavo”. No hace falta destacar la identidad de esta expresión y de la expresión romana.<sup>85</sup>

De una madre que da un presente de compromiso matrimonial que involucra a un hijo pequeño, los haida<sup>86</sup> dicen –como si hubiesen reencontrado, independientemente, la expresión latina– que “ponen un hijo sobre él”.

No obstante, así como el “kula” trobriandés no es sino un caso supremo de intercambio de dones, del mismo modo el potlatch, en las sociedades de la costa noroeste de Norteamérica, no es sino una especie de producto monstruoso del sistema de presentes. Al menos en áreas con fratrías entre los haida y tlingit, quedan importantes vestigios de la antigua prestación total, tan característica de los athabascanos, el importante grupo de tribus emparentadas. Se intercambian presentes con motivo de cualquier cosa, de cada “servicio”; y todo, ulteriormente, se devuelve, o también se devuelve en el momento para ser redistribuido inmediatamente.<sup>87</sup> Los tsimshian no están lejos de haber conservado las mismas

---

estrofa 1. “Levanten el poste del potlatch, lo inatacable, es el único árbol grueso, la única raíz gruesa” *Ibid.*, estrofa 2. Los haida expresan esto por la metáfora de la lanza. Quienes aceptan “viven de su lanza” (del jefe), *Haida Texts* (Masset), p. 486. Por otra parte, este es un tipo de mito.

<sup>83</sup> V. relato de un insulto por un potlatch mal devuelto, *Tsim. Myth.*, p. 314. Los tsimshian se acuerdan siempre de los dos cobres que los Wutsenaluk les deben, *ibid.*, p. 364.

<sup>84</sup> El “nombre” queda “roto”, hasta tanto no se haya roto un cobre de igual valor al del desafío, Boas, *Sec. Soc.*, p. 543.

<sup>85</sup> Cuando un individuo así desacreditado solicita una distribución o una redistribución obligatoria “compromete su nombre”; la expresión sinónima es “vender un esclavo”, Boas, *Sec. Soc.*, p. 341 cf. *Ethn. Kwa.*, pp. 1451, 1524, s. v.: *kelgelgend*; cf. p. 1420.

<sup>86</sup> Quizás no ha nacido aún la futura esposa, y el contrato ya hipoteca al joven, Swanton, *Haida*, p. 50.

<sup>87</sup> V. más arriba. En particular, los ritos de paz entre los haida, tsimshian y tlingit, consisten en prestaciones y contra-prestaciones inmediatas; en el fondo son intercambios: prendas (cobres blasonados) y garantes, esclavos y mujeres. P. ej. en la guerra de los tsimshian contra los haida, *Haida T. M.*, p. 395: “Como temían que sus oponentes pudiesen enojarse de nuevo, casaron a sus mujeres, tuvieron casamientos de mujeres de cada lado,

reglas.<sup>88</sup> Y en numerosos casos hasta funcionan aparte del potlatch, entre los kwakiutl.<sup>89</sup> No insistiremos sobre esta evidencia: los antiguos autores no describen al potlatch en otros términos, hasta tal punto que uno puede preguntarse si constituye una institución distinta.<sup>90</sup> <sup>XI</sup>Recordemos que entre los chinook, una de las tribus peor conocidas, aunque hubiera tenido la mayor importancia estudiarla, la palabra potlatch quiere decir don.<sup>91</sup>

### *La fuerza de las cosas*

Se podría ahondar aun más el análisis, probando que en las cosas intercambiadas en el potlatch, hay una virtud que fuerza a los dones a circular, a ser dados y a ser devueltos.

---

así hubo paz.” En una guerra de haida contra tlingit. Voir un potlatch de compensación, *ibid.*, p. 396.

<sup>88</sup> V. más arriba y en particular, Boas, *Tsim. Myth.*, pp. 511, 512.

<sup>89</sup> (Kwakiutl): una distribución de propiedad en ambos sentidos, golpe a golpe, Boas, *Sec. Soc.*, p. 418; repago, al año siguiente, de multas pagadas por faltas rituales, *ibid.*, p. 596; repago con usura del precio de compra de la novia, *ibid.*, pp. 365, 366, pp. 518-520, 563, p. 423, l. 1.

<sup>90</sup> Sobre la palabra potlatch, v. más arriba p. 38, n° I. Por otra parte, parece que ni la idea ni la nomenclatura suponen el empleo de este término, ni las lenguas del noroeste tienen el tipo de precisión que les otorga el ser un “pidgin” anglo-indígena basado en el chinook.

Como fuera, el tsimshian distingue entre el *yaok*, gran potlatch intertribal (Boas-Tate, *Tsim. Myth.*, p. 537; cf. p. 511; cf. p. 968, incorrectamente traducido como potlatch) y los demás. Los haida distinguen entre el “*walgal*”, y el “*sitka*”, Swanton, Haida, p. 35, 178, 179, p. 68 (texto de los haida de Masset), potlatch funerario, y potlatch por otras causas.

En kwakiutl, la palabra común al kwakiutl y al chinook “*poLa*” (saciarse) (*Kwa. T.* III. p. 211. l. 13. **Pol. saciado**, *ibid.*, III. p. 25, l. 7) parece designar no al potlatch, sino al festín o al efecto del festín. La palabra “*poLas*” designa al donante del festín (*Kwa. T.*, 2° serie; Jesup, t. X, p. 79, l. 14; p. 43, l. 2) y también designa al lugar donde uno se sacia (Leyenda del título de uno de los jefes Dzawadaenoxu.) Cf. *Ethn. Kwa.*, p. 770, l. 30. El nombre más general en kwakiutl, es “*p!Es*”, “*aplasdtar*” (al nombre del rival) (*Index, Ethn. Kwa.*, s. v.) o bien vaciar las cestas (*Kwa. T.*, III, p. 93, l. 1; p. 451, l. 4). Los grandes potlatch tribales e intertribales parecen tener su propio nombre: *maxwa* (*Kwa T.*, III, p. 451, l. 15); Boas deriva, de su raíz *ma*, a dos otras palabras, de manera bastante inverosímil: una de ellas es *mawil*, la habitación de iniciación, y la otra el nombre de la orca (*Ethn. Kwa.*, index, s. v.). De hecho, entre los Kwakiutl, hay una plétora de nombres técnicos que designan a todo tipo de potlatch, y también a cada una de las diversas clases de pagos y repagos, o más bien, de dones y contra-dones: para casamientos, para indemnizar a chamanes, para adelantos, para los intereses de un retraso, en definitiva, para toda clase de distribuciones y redistribuciones. P. ej.. “*men(a)*”, “*pick up*”, *Ethn. Kwa.*, p. 218: Un pequeño potlatch en el cual las ropas de la muchacha son arrojadas a la gente para que la junten ellos; “*payol*”, “dar un cobre”; otro término para dar un canoa, *Ethn. Kwa.*, p. 1448. Los términos son numerosos, inestables y concretos, se superponen unos con otros, como en todas las nomenclaturas arcaicas.

<sup>91</sup> V. Barbeau, “Le Potlatch”, *Bull. Soc. Géogr. Québec*, 1911, vol. III, p. 278, n° 3, para este sentido, en las referencias indicadas.

En principio, al menos los kwakiutl y los tsimshian hacen entre las distintas clases de propiedades la misma distinción que los romanos, o los trobriandeses y los samoanos. Para ellos, están por una parte están los objetos de consumo, de reparto vulgar. <sup>92</sup> (Yo no encontré rastros de intercambios). Y, por el otro, las cosas preciosas de la familia, <sup>93</sup> los talismanes, los cobres blasonados, las mantas de pieles o de tejidos que portan emblemas. Los objetos de éste último tipo se transmiten con la misma solemnidad con la que se transmiten las esposas, en el matrimonio, los “privilegios,” al yerno, <sup>94</sup> los nombres y los grados a los niños y a

---

<sup>92</sup> Quizás también de venta.

<sup>93</sup> La distinción de la propiedad y de las provisiones es muy evidente en tsimshian, *Tsim. Myth.*, p. 435. Boas dice, sin duda siguiendo a su corresponsal, Tate “La posesión de lo que se denomina “*rich food*”, alimento rico [rico de riqueza, no de sabroso](cf. *ibid.*, p. 406), era esencial para mantener las dignidades en la familia. Mas las provisiones no se contaban como constituyentes de la riqueza. La riqueza se obtiene por la venta {en realidad diríamos: dones intercambiados} provisiones u otras clases de bienes que, tras haber sido acumulados, son distribuidos en el potlatch.” (Cf. más arriba p. 84, n° 9, Melanesia.)

Los kwakiutl incluso distinguen entre las simples provisiones y la riqueza-propiedad. Estos dos últimos términos son equivalentes. Aparentemente hay dos nombres, *Ethn. Kwa.*, p. 1454. El primero es *yàq*, ou *yäq* (filología vacilante de Boas), cf. index, s. v., p. 1393 (cf. *yàqu*, distribuir). La palabra tiene dos derivados: “*yeqala*”, propiedad y “*yäxulu*”, bienes talismanes, parafernalia, cf. las palabras derivados de *yä*, *ibid.*, p. 1406, La otra palabra es “*dadekas*”, cf. index a *Kwa. T.* III, p. 519; cf. *ibid.*, p. 473, l. 31; en dialecto de Newettee, *daoma*, *dedemala* (índice de *Ethn. Kwa.*, s. v.). La raíz de esta palabra es *dâ*. Curiosamente, ésta tiene sentidos análogos a los del radical indoeuropeo idéntico “*dā*”: recibir, tomar, aceptar en la mano, manejar, etc. Incluso los derivados son significativos. Uno quiere decir “tomar un trozo de vestimenta del enemigo para embrujarlo”, otro, “poner en la mano”, “poner en la casa” (aproximar los sentidos de *manus* y [latín] *familia*, v. más abajo) (en cuanto a las mantas dadas en adelanto de compras de cobres, que se devuelven con interés); otra palabra quiere decir “poner una cantidad de mantas sobre la pila del adversario, aceptarlas” haciendo así. Un derivado de la misma raíz es mas curioso aún: “*dadeka*, estar mutuamente celosos”, *Kwa. T.* p. 133, l. 22; evidentemente el sentido original debe ser: la cosa que se toma y que vuelve celoso, cf. “*dadego*, combatir”, sin duda, combatir con la propiedad.

Otras palabras tienen también el mismo sentido, más preciso: p. ej. “propiedad en la casa”, *mamekas*, *Kwa. T.*, III, p. 169, l. 20.

<sup>94</sup> V. numerosos discursos de transmisión, Boas y Hunt, *Ethn. Kwa.*, p. 706 y ss.

Casi no hay **cosa preciosa –moral y materialmente– (intencionalmente, no empleamos el término ‘útil’)** que no sea objeto de creencias de este género. En principio, en efecto, las cosas morales [n bienes, propiedades, objeto de dones y de intercambios. Por ejemplo, así como en las civilizaciones más primitivas, como las australianas, a la tribu a la cual se le ha transferido algo se deja el *corroborree*,<sup>[1]</sup> la representación que se le ha tomado, así los tlingit, después del potlatch, a las personas que lo han brindado se les “deja” una danza a cambio, (Swanton, *Tlingit Indians*, p. 442).<sup>[2]</sup> La propiedad esencial, entre los tlingit, la más inviolable, y la que excita los celos de la gente, es la del nombre y la del blasón totémico, *ibid.*, p. 416, etc.; es la que hace volverse rico y feliz.

Emblemas totémicos, fiestas y potlatch, nombres conquistados en estos potlatch, presentes que los otros deberán devolver, y que están asociados a los potlatch dados, todo eso se sigue de un discurso kwakiutl **“Y ahora mi fiesta va hacia él”** (refiriéndose al yerno, *Sec. Soc.*, pp. 356). Son, pues, los “asientos” y también los “espíritus” de las sociedades secretas las que son dados y devueltos (v. un discurso sobre rangos de las propiedades y la propiedad de los rangos), *Ethn. Kwa.*, p. 472. Cf. *ibid.*, p. 708, otro discurso: “Aquí tu canto

los yernos.<sup>xii</sup> En estos casos es inexacto hablar de alienación. Más que objetos de venta son objetos de préstamos, de verdaderas cesiones. Hay ciertos objetos, entre los kwakiutl, que aunque se manifiesten en el potlatch, no pueden ser cedidos. En el fondo, estas propiedades son *sacra* y la familia no se deshace de ellos, y si le toca hacerlo, es con gran disgusto.<sup>[xiii]</sup> <sup>[xiv]</sup>

Observaciones más profundas harán aparecer la misma división de las cosas entre los haida. En efecto, éstos han llegado a divinizar a la noción de propiedad, de fortuna, a la manera de los antiguos. Por un esfuerzo mitológico y religioso bastante raro en América, alcanzaron a poder sustancializar una abstracción: “Señora de la propiedad” (los autores ingleses dicen *Property Woman*) de la cual contamos con mitos y descripciones.<sup>95</sup><sup>xv</sup> Entre ellos es la madre, nada menos, la diosa que es la cepa de donde nace la fratría dominante, la de las Águilas. No obstante, –cosa rara, que suscita lejanas reminiscencias con el mundo asiático y antiguo, ella parece idéntica a la “reina”,<sup>96</sup> a la pieza principal del *stick game*, la carta más ganadora, de la cual ella toma en parte su nombre.<sup>xvi</sup> Esta diosa también se halla en el país tlingit,

---

de invierno, tu danza de invierno, todo el mundo tomará propiedad sobre ella, sobre la manta de invierno; aquí está este canto tuyo, aquí tu danza.” Los talismanes de la familia noble y sus privilegios se designan en kwakiutl con una sola palabra : el término “k!ezo” blasón, privilegio”, *Kwa. T.*, III, p. 122, l. 32.

Entre los tsimshian, las máscaras y los sombreros blasonados de danza y de desfile son denominados “una cierta cantidad de propiedad” según la cantidad dada en el potlatch (según los presentes hechos por las tías maternas del jefe a las “mujeres de las tribus”): Tate en Boas, *Tsim. Myth.*, p. 541.

A la inversa, por ejemplo entre los Kwakiutl, es de forma moral como son concebidas las cosas, en particular s dos cosas preciosas, talismanes esenciales: el “dador de muerte” (*halayu*) y “el agua de la vida” (que, evidentemente, son un único cristal de cuarzo), las mantas, que ya mencionamos, etc. Hay un curioso dicho kwakiutl : toda esta parafernalia se identifica con el abuelo, lo cual es natural, pues se los otorga al yerno para que se los devuelva al nieto, Boas, *Sec. Soc.*, p. 507.

<sup>95</sup> El mito de Djîla’qons se encuentra en Swanton, *Haida*, pp. 92, 95, 171. La versión de [los haida de] Masset está en *Haida T., Jesup*, VI, pp. 94, 98; la de [los haida de] Skidegate, *Haida T. M.*, p. 316-17.&@ Su nombre figura en cierto número de nombres de familia haida, que corresponden a la fratría de las águilas. V. Swanton, *Haida*, pp. 282, 281, 292 y 293. En Masset, el nombre de la diosa de la fortuna es más bien Skîl, *Haida T., Jesup*, VI, p. 665, l. 28, p. 306; cf. index, p. 805. Cf. el pájaro Skîl, Skîl (Swanton, haida, p. 120). Skîltagos quiere decir cobre-propiedad, y el relato fabuloso de la manera como se encuentran los “cobres” está asociado a este nombre, cf. p. 146, fig. 4. Un poste tallado representa a Djîlqada, su cobre, su poste y sus blasones, Swanton, *Haida*, p. 125; cf. lám. 3, fig. 3. V. las descripciones de Newcombe, *ibid.*, p. 46. Cf. su reproducción figurada, *ibid.*, fig. 4. Su fetiche debe estar atiborrado de cosas robadas, y él mismo debe ser robado.

Su título exacto es “propiedad que hace ruido”, *ibid.*, p. 92. Tiene cuatro nombres suplementarios, *ibid.*, p. 95. Tiene un hijo que porta el título de “Costillas de piedra” (en realidad, de cobre, *ibid.*, pp. 110, 112). Quien se encuentre con ella o con su hijo será afortunado en el juego. Ella tiene una planta mágica; quien la come se vuelve rico; igualmente se vuelve rico quien toca una pieza de su manto, o al encontrar a mejillones que ella ha puesto en fila, etc., *ibid.*, p. 29, 109.

Uno de sus nombres es: “La propiedad se queda en casa”. Numerosos individuos portan títulos compuestos con Skîl: “El que espera a Skîl”, “camino hacia Skîl”. V. listas genealógicas haida, E. 13, E. 14; y en la fratría del Cuervo, R 14, R. 15, R. 16.

Parece estar opuesta a “Mujer pestilencia”, cf. *Haida T. M.*, p. 299.

<sup>96</sup> Sobre *djîl*, haida, y *nâq*, tlingit, v. más arriba, p. 94, n° 3.&@

y su mito, quizás también su culto, se encuentra entre los tsimshian <sup>97</sup> y los kwakiutl. <sup>98</sup>

El conjunto de estas cosas preciosas constituye el ajuar mágico, éste a menudo es idéntico al donante y al *recipiendario*, y también al espíritu que ha dotado de esos talismanes al clan, o al héroe que fue autor del clan que recibió dichos talismanes del espíritu.<sup>99</sup> De todas forma en todas las tribus el conjunto de estas cosas siempre es de origen y naturaleza espirituales.<sup>100</sup> Además, está contenido en un cajón, , mejor dicho un gran baúl blasonado<sup>101</sup> que está también dotado de una

---

<sup>97</sup> El mito tsimshian está incompleto, *Tsim. Myth.* p. 154, 197. Comparar las notas de Boas, *ibid.*, pp. 746, 760. Boas no hizo la identificación, pero es clara. La diosa tsimshian lleva una “ropa de riqueza” (*garment of wealth*).

<sup>98</sup> Es posible que el mito de la Qominoqa, de la (mujer) “rica” tenga el mismo origen. Parece ser el objeto de un culto reservado a ciertos clanes entre los kwakiutl, p. ej. *Ethn. Kwa.*, p. 862. Un héroe de los Qoexsotenoq lleva el título de “cuerpo de piedra” y deviene “propiedad sobre el cuerpo”, *Kwa. T.*, III, p. 187; cf. p. 247

<sup>99</sup> V. p. ej. el mito del clan de las Orcas, Boas, *Handbook of American Languages*, I, p. 554 a 559. El héroe creador del clan es a su vez miembro del clan de las Orcas. “Procuro encontrar un *logwa* (un talismán, cf. p. 554, l. 49) de usted”, le dice a un espíritu que ha encontrado, el cual tiene forma humana pero es una orca, p. 557, l. 122. Éste lo reconoce como uno de los de su clan; le da el arpón con punta de cobre, que mata ballenas (olvidado en el texto p. 557): las orcas son “asesinas de ballenas”. El también le da su nombre (de potlatch). Se llamará “lugar donde saciarse”, “sintiéndose saciado”. Su casa será la “casa de la orca”, con una “orca pintada en el frente”. “Y tu plato en esta casa será la orca (tendrá forma de orca) y también (serán orcas) el *halayu* (el que da la muerte), el “agua de la vida”, y el “cuchillo con dientes de cuarzo para tu cuchilla de despostar”, p. 559.

<sup>100</sup> Una caja milagrosa que tiene una ballena, y que ha dado su nombre a un héroe, llevaba el título de “riquezas que llegan a la orilla”, Boas, *Sec. Soc.*, p. 374. Cf. “la propiedad que deriva hacia mí”, *ibid.*, pp. 247, 414. La propiedad “hace ruido”, v. más arriba. El título de uno de los principales jefes de Masset es “aquél cuya propiedad hace ruido”, *Haida Texts*, Jesup, VI, p. 684. La propiedad vive (kwakiutl): “Que nuestra propiedad siga viva bajo sus esfuerzos, que nuestro cobre permanezca sin ser roto” cantan los maamtagila, *Ethn. Kwa.*, p. 1285, l. 1.

<sup>101</sup> La parafernalia de la familia, la que circula entre los hombres, sus hijas o yernos, y que volverá a los hijos cuando estos sean nuevamente iniciados o se casen, está habitualmente contenida en una caja o baúl, adornada y blasonada, cuyos ensambles, su construcción y su uso son totalmente característicos de esta civilización del noroeste norteamericano (desde los yurok de California hasta el estrecho de Bering). En general, las figuras y los ojos de la caja son o de de tótems, o bien de espíritus, y contiene los atributos de éstos, a saber: las mantas historiadas, los talismanes “de vida” y “de muerte”, las máscaras, las máscaras-sombrero, los sombreros y las coronas, el arco. El mito confunde a menudo el espíritu con esta caja y su contenido. P. ej. *Tlingit M. T.*, p. 173: el *gonaqadet*, que es idéntico al baúl, al cobre, al sombrero y al sonajero de cascabeles.



individualidad poderosa<sup>102</sup> que habla, se pega a su propietario, contiene su alma, etc.<sup>103</sup>

Cada una de estas cosas preciosas, cada uno de los signos de riquezas tiene – como en las Trobriand– su individualidad, su nombre,<sup>104</sup> sus cualidades, su

---

<sup>102</sup> Es su transferencia, su donación, lo que en origen, como cada nueva iniciación o matrimonio, transforma al receptor en un individuo “sobrenatural”, en un iniciado, un shamán, un mago, un noble, un titular de danzas y de sitios en una confraternidad. V. discursos en las historias de familias kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, pp. 965, 966; cf. p. 1012.

<sup>103</sup> La caja milagrosa siempre es misteriosa, y se la guarda en los arcanos de la casa. Puede haber cajas dentro de cajas, embutidas en gran cantidad, una dentro de otra (haida), Masset, *Haida Texts, Jesup*, VI, p. 395. Contienen espíritus, por ejemplo la “mujer ratón” (haida), *H.T.M.*, p. 340; otro ejemplo: el Cuervo que revienta los ojos del detentador infiel. V. el catálogo de ejemplos sobre ese tema en Boas, *Tsim. Myths*, p. 854, 851. El mito del sol encerrado en la caja que flota es uno de los más extendidos (catálogo en Boas, *Tsim. Myth.*, pp. 641, 549). Se conoce la extensión de estos mitos en el Viejo Mundo.

Uno de los episodios más comunes de las historias del héroe es el de la caja pequeña, bastante liviana para él, demasiado pesada para todo el mundo, en donde hay una ballena, (Boas, *Sec. Soc.*, p. 374; *Kwa. T.*, 2° serie, *Jesup*, X, p. 171) cuyo alimento es inagotable, *ibid.*, p. 23. Esta caja está animada, flota por su propio movimiento, *Sec. Soc.*, p. 374. La caja de Katlian trae riquezas, Swanton, *Tlingit Indians*, p. 448; cf. p. 446. Las flores, “estiércol del sol”, “huevo de leña” “que hacen rico”; en otros términos, los talismanes que contiene, las mismas riquezas, deben ser alimentados.

Una de ellas contiene el espíritu, “demasiado fuerte para ser apropiado” cuya máscara mata al portador” (*Tlingit T.*, p. 341).

Los nombres de estas cajas son a menudo sintomáticos de su uso en el potlatch. Una gran caja de grasa se llama la madre (Masset, *Haida Texts, Jesup*, VI, p. 758. La “caja de fondo rojo” (el sol) “extiende el agua” en “el mar de las tribus” (el agua son las mantas que distribuye el jefe), Boas, *Sec. Soc.*, p. 551 y n° 1, p. 564.

La mitología de la caja milagrosa es igualmente característica de las sociedades del Pacífico Nor-asiático. En Pilsudski, (*Material for the Study of the Aïnu Languages*, Cracovia, 1913, pp. 124 y 125) se encontrará un hermoso ejemplo de un mito comparable. Esta caja es dada por un oso, el héroe debe observar tabúes, está llena de cosas de oro y de plata, de talismanes que dan riqueza. La técnica de la caja es la misma en todo el Pacífico Norte.

<sup>104</sup> Las “cosas de familia son nombradas individualmente” (haida), Swanton, *Haida*, p. 117; portan nombres: casas, puertas, platos, cucharas talladas, canoas, trampas para salmones. Cf. la expresión “cadena continua de propiedades”, Swanton, *Haida*, p. 15. – Disponemos de la lista de cosas que son nombradas por los kwakiutl, por clanes, además de títulos variables de los nobles, hombres y mujeres, y de sus privilegios: danzas, potlatch, etc., los cuales son, igualmente, propiedades. Las cosas que nosotros llamamos muebles, que son nombradas, personificadas, en las mismas condiciones son: los platos, la casa, el perro y la canoa. V. *Ethn. Kwa.*, p. 793 y ss. En esta lista, Hunt olvidó mencionar los nombres de los cobres, de las grandes conchas de abalone y de las puertas. - Las cucharas enhebradas en una cuerda tensa en una especie de canoa figurada llevan el título de “cabo de ancla de cucharas” (v. Boas, *Sec. Soc.*, p. 422, en un ritual de pago de deudas de matrimonio). Entre los tsimshian, tienen nombre las canoas, los cobres, las cucharas, los potes de piedra, los cuchillos de piedra, los platos de las jefas, Boas, *Tsim. Myth.*, p. 506. Los esclavos y los perros son siempre bienes de valor, y son seres adoptados por las familias.

poder.<sup>105</sup> Las grandes conchas de *abalone*<sup>106</sup>, y los escudos están cubiertos de estas conchas, también los cintos y las mantas están adornados con ellas,<sup>107</sup><sup>xvii</sup> las

---

<sup>105</sup> El único animal doméstico de estas tribus es el perro. En cada clan lleva un nombre diferente (probablemente en la familia del jefe), y no puede ser vendido. “Son hombres como nosotros”, dicen los kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, p. 1260 “Cuidan a la familia” contra la brujería y contra los ataques enemigos. Un mito cuenta cómo un jefe koskimo y su perro Waned mutaban uno en el otro y llevaban el mismo nombre *ibid.*, p. 835; cf. más arriba p. 57&/% (islas Célebes). Cf. el fantástico mito de los cuatro perros de Lewiqilaqu, *Kwa. T.*, III, pp. 18 y 20.

<sup>106</sup> “Abalone” es palabra de la lengua franca chinook que designa a las grandes conchas de haliótidos que sirven de adorno: pendientes de nariz (Boas, *Kwa. Indians*, Jesup, V, 1, p. 484), pendientes de oreja (tingit y haida, v. Swanton, *Haida*, p. 146). También están colocadas sobre mantas blasonadas, cinturones y sombrero. P. ej. (kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, p. 1069. Entre los awikenoq y los Lasiqoala (tribus del grupo kwakiutl), las conchas de abalone están colocadas alrededor de un escudo de forma extrañamente europea, Boas, *5th Report*, p. 43. Este tipo de escudo parece tener la forma primitiva o equivalente de los escudos de cobre, los cuales también tienen una forma extrañamente medieval.

Parece que las conchas de abalone han debido tener antaño valor de moneda, del mismo tipo que lo tienen actualmente los cobres. Un mito çtatlolq (salish del sur) asocia a ambos personajes, K'obois “cobre” y Teadjas “abalone”; su hijo y su hija se casan, y el nieto toma el “baúl de metal” del oso, se apodera de su máscara y de su potlatch, *Indianische Sagen*, p. 84. Un mito awikenoq asocia los nombres de las conchas, así como los de los cobres, a las “hijas de la luna”, *ibid.*, pp. 218 y 219.

Entre los haida, cada una de estas conchas tiene nombre, al menos las que son conocidas y de gran valor, exactamente como en Melanesia, Swanton, *Haida*, p. 146. Por otra parte, sirven para dar nombres a individuos o a espíritus. P. ej. entre los tsimshian, índice de nombres propios, Boas, *Tsim. Myth.*, p. 960. Cf. entre los kwakiutl, los “nombres de abalone”, por clanes, *Ethn. Kwa.*, pp. 1261 a 1275, para las tribus awikenoq, naqoatok y gwasela. Aquí hubo, por cierto, un uso internacional. - La caja de abalone de los Bella Kula (caja enriquecida por caracolas) está mencionada y descrita con exactitud en el mito awikenoq; además, encierra la manta de abalone, siendo ambas el brillo del sol. Ahora bien, el mito está contenido en un relato referido a un jefe cuyo nombre es Legek, Boas, *Ind. Sag.*, p. 218 y ss. Este nombre es el título del principal jefe tsimshian. Comprendemos por qué el mito viajó con la cosa. En un mito haida de Masset, el del mismo “Cuervo creador”, el sol que le da a su mujer es una concha de abalone, Swanton, *Haida Texts*, Jesup, VI, p. 313, p. 227. En cuanto a los nombres de héroes míticos que llevan títulos de abalone, v. ejemplos, *Kwa. T.*, III, pp. 50, 222, etc.

Entre los tingit, estos caracoles están asociados a los dientes de tiburón, *Tl. T.*, p. 129. (Comparar con el uso de los dientes de cachalote; v. más arriba, Melanesia.).

Todas estas tribus tienen además el culto de los collares de dentalia (pequeños caracoles). V. en particular Krause, *Tlinkit Indianer*, p. 186. En síntesis, encontramos acá exactamente todas las formas de moneda, con las mismas creencias, y sirviendo al mismo uso que en Melanesia y, en general, en el Pacífico.

Estos diversos caracoles, por otra parte, eran objeto de un comercio que también fue practicado por los rusos durante su ocupación de Alaska; este comercio iban en los dos sentidos, desde el gofo de California al estrecho de Behring, Swanton, *Haida Texts*, Jesup, VI, p. 313.

<sup>107</sup> Las mantas están decoradas, al igual que las cajas; incluso aquéllas a menudo están calcadas de los dibujos de las cajas (v. fig., Krause, *Tlinkit Indianer*, p. 200). Tienen siempre algo de espiritual: cf. las expresiones (haida): “cinturones del espíritu”, mantas desgarradas, Swanton, *Haida*, Jesup Exped, V, I, p. 165; cf. p. 174. Cierta número de mantos

mantas mismas, blasonadas, cubiertas de caras, de ojos, y de figuras animales y humanas tejidas, bordadas.<sup>xviii</sup> Las casas, las vigas, las paredes decoradas,<sup>108</sup> son seres. Todo habla, el techo, el fuego, las esculturas, las pinturas, pues la casa mágica no sólo está edificada<sup>109</sup> por el jefe o su gente, o la gente de la fraternidad de enfrente, sino también por dioses y ancestros; es aquélla la que recibe y vomita, a la vez, a los espíritus y a los jóvenes iniciados.

Cada una de estas cosas preciosas<sup>110</sup> tiene una virtud productiva en sí misma<sup>111</sup>. No sólo es signo y prenda; es signo y prenda de riqueza, principio mágico

---

míticos son “mantos del mundo”: ([en el pueblo salish:] lilloet), mito de Qäls, Boas, *Ind. Sagen*, pp. 19 y 20; (bella coola [otro pueblo salish]), “mantos del sol”, *Ind. Sagen*, p. 260; un manto de peces: (heiltsuq), *Ind. Sagen*, p. 248; comparación de los ejemplos acerca de este tema, Boas, *ibid.*, p. 359, no 113. %&@

Cf. la estera que habla, *Haida Texts*; Masset, *Jesup Expedition*, VI, pp. 430 y 432. El culto de las mantas, de las esteras, de las pieles dispuestas como mantas, parece aproximarse al culto de las esteras blasonadas de Polinesia.

<sup>108</sup> Entre los tlingit se admite que en la casa todo habla, que los espíritus hablan a los postes y vigas de la casa, y que hablan desde los postes y las vigas, que éstas hablan, y que también los animales totémicos, los espíritus y los hombres y las cosas de la casa intercambian diálogos; éste es un principio regular de la religión Mugit. P. ej., Swanton, *Tlingit*, pp. 458, 459. La casa, entre los kwakiutl, escucha y habla; *Kwa. Ethn.*, p. 1279, l. 15.

<sup>109</sup> La casa está concebida como una especie de mueble. (Es sabido que durante mucho tiempo fue considerada como tal en derecho germánico). Se la transporta y ella se transporta. V. numerosos mitos de la “casa mágica”, edificada en un abrir y cerrar los ojos, donada en particular por un abuelo (catalogados por Boas, *Tsim. Myth.*, pp. 852, 853). V. ejemplos kwakiutl, Boas, *Sec. Soc.*, p. 376, y las figuras y láminas, pp. 376 y 380.

<sup>110</sup> Igualmente, son cosas preciosas, mágicas y religiosas: 1° las plumas de águila, identificadas a menudo con la lluvia, al alimento, al cuarzo, a la “buena medicina”. P. ej. *Tlingit T. M.*, pp. 383, p. 1128, etc.; haida de Masset, *Haida Texts*, Jesup, VI, p. 292; 2° los bastones, los peines, tlingit T. M., p. 385. haida, Swanton, *Haida*, p. 38; Boas, *Kwakiutl Indians*, Jesup, V, partie II, p. 455; 3° los brazaletes, p. ej. tribu del Fraser inferior, Boas, *Indianische Sagen*, p. 36; (Kwakiutl), Boas, *Kwa. Ind.*, Jesup, V, II, 454.

<sup>111</sup> Todos estos objetos, incluyendo a cucharas, platos y cobres llevan en kwakiutl el título genérico de *logwa*, que quiere decir exactamente talismán, cosa sobrenatural. (V. las observaciones que nos han hecho sobre esta palabra en nuestro trabajo sobre los “Orígenes de la noción de monnaie” y en nuestro prefacio, Hubert y Mauss, *Mélanges d'histoire des Religions*.) @& La noción de “logwa” es exactamente la de *mana*. No obstante, en este caso, y en cuanto al objeto que nos ocupa, es la “virtud” de riqueza y alimento la que produce a la riqueza y al alimento. Un discurso habla del talismán, del “logwa” que es “el gran aumentador pasado de la propiedad,” *Ethn. Kwa.*, p. 1280, l. 18 [*The-Great-Past-Increaser-of-Property*]. Un mito cuenta cómo para un “logwa” fue “fácil adquirir propiedad”, cómo cuatro “logwa” (cinturones, etc.) amasaron fortuna. Uno de éstos se llamaba “lo que hace que la propiedad se acumule”, *Kwa. T.*, III, p. 108. En realidad, es la riqueza que crea más riqueza. Un dicho haida incluso habla de “propiedad que hace volver rico” -referido a las conchas de abalone que lleva la hija púber, Swanton, *Haida*, p. 48.



y religioso del rango y de la de abundancia.<sup>112</sup> Platos<sup>113</sup> y cucharas<sup>114</sup> con las que se come solemnemente, decoradas y esculpidas, con el blasón del tótem del clan, o del totem del rango, son cosas animadas. Son réplicas de instrumentos inagotables, creadores de alimento, que los espíritus dieron a los ancestros. Se las considera maravillosas. Así, las cosas se confunden con los espíritus, sus autores, los utensilios de la mesa con los alimentos. Asimismo, los platos kwakiutl y las cucharas haida son bienes esenciales de circulación muy estricta, y son cuidadosamente repartidos entre los clanes y las familias de los jefes.<sup>115</sup>

### La “moneda de renombre”<sup>116</sup>

No obstante, son sobre todo los cobres<sup>117</sup> blasonados, bienes fundamentales del potlatch, los que son objeto de creencias importantes, y hasta de un culto.<sup>118</sup> En

---

<sup>112</sup> Una máscara era denominada “que obtiene alimento”. Cf. “y ustedes serán ricos en alimentos” (mito nimkish), *Kwa. T.*, III, p. 36, l. 8. Uno de los nobles más importantes entre los kwakiutl lleva el título de “Invitador”, el de “dador de alimento”, el de “dador de plumón de águila”. Cf. Boas, *Sec. Soc.*, p. 415.

Las cestas y las cajas decoradas (por ejemplo las que sirven para la recolección de bayas) son igualmente mágicas; p. ej.: mito haida de Masset, *Haida T.*, Jesup, VI, p. 404; el mito muy importante de Qäls mezcla el lucio, el salmón y el pájaro-trueno y una cesta que quedó repleta de bayas por un escupitajo de este pájaro (Tribu del río Fraser inferior) *Ind. Sag.*, p. 34; mito equivalente Awikenoq, *5th Rep.*, p. 28, una cesta lleva el nombre de “jamás vacía”.

<sup>113</sup> Cada uno de los platos es denominado de acuerdo a lo que su escultura representa. Entre los kwakiutl, representan a los “jefes animales”. Cf. más arriba p. 115. Uno de ellos lleva el nombre de “plato que queda lleno”, Boas, *Kwakiutl Tales* (Columbia University), p. 264, l. 11. Los de cierto clan son “logwa”; ellos le han hablado a un ancestro, el Invitador (v. la penúltima nota) y le dijeron que los tome, *Ethn. Kwa.*, p. 809. Cf. el mito de Haniqilaku, *Ind. Sag.*, p. 198; cf. *Kwa. T.*, 2° serie, Jesup, X, p. 1205: cómo el transformador le dio de comer a su suegro (que lo maltrataba) las bayas de una cesta mágica. Éstas se transformaron en zarzas que le salieron por todo el cuerpo.

<sup>114</sup> V. más arriba, p. 115 n. 1. &&@

<sup>115</sup> V. más arriba, *ibid.*

<sup>116</sup> La expresión está tomada de la lengua alemana “*Renommiergeld*” [dinero de renombre] y ha sido empleada por Krickeberg. Describe muy exactamente el empleo de estos troqueles escudos, placas que son al mismo tiempo piezas de moneda, y ante todo objetos de ostentación que llevan los jefes en el potlatch, o aquellos en cuyo beneficio se está dando el potlatch.

<sup>117</sup> Por discutida que fuese, la industria del cobre del Noroeste de América del Norte es aún mal conocida. Rivet, en su destacable trabajo sobre la orfebrería precolombina, *Journal des Américanistes*, 1923, la dejó de lado adrede. En todo caso, parece seguro que este arte es anterior a la llegada de los europeos. Las tribus del norte, tlingit y tsimshian, buscaban, explotaban o recibían el cobre del Copper River. Cf. los autores antiguos, y Krause, *Tlinkit Indianer*, p. 186. Todas estas tribus hablan de la “gran montaña de cobre”: (tlingit). *Tl. M. T.*, p. 160; (haida), Swanton, *Haida*, Jesup, V, p. 130; (tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 299.

<sup>118</sup> Aprovechamos la ocasión para rectificar un error que cometimos en nuestra “Note sur l’origine de la notion de monnaie”. Confundimos la palabra *Laqa*, *Laqwa* (Boas emplea las dos grafías) con *logwa*. Tenemos la excusa que entonces Boas escribía a menudo las dos palabras de la misma manera. Pero luego se volvió evidente que una quiere decir rojo,

principio, en todas estas tribus hay un culto y hay un mito del cobre<sup>119</sup> como ser viviente. El cobre, al menos entre los haida y los kwakiutl, está identificado con el salmón, el cual también es a su vez objeto de un culto.<sup>120</sup> Pero además de este elemento de mitología metafísica y técnica,<sup>121</sup><sup>XIX</sup> cada uno de los cobres es objeto de creencias individuales y especiales. Cada cobre principal de las familias de los jefes de clan tiene su nombre,<sup>122</sup> su individualidad propia, su valor propio –en el

---

cobre, y que la otra quería decir sólo cosa sobrenatural, cosa **valiosa [de prix]**, talismán, etc. Empero, todos los cobres son *logwa*, lo que hace que nuestra argumentación perdure. Pero en este caso, la palabra es una especie de adjetivo y de sinónimo. P. ej. *Kwa. T.*, III, p. 108, dos títulos de “*logwa*” que son cobres: el que es **“fácil adquirir propiedad”**, “el que hace que la propiedad se acumule”. Pero no todos los *logwa* son cobres.

<sup>119</sup> El cobre es cosa viva; su mina, su montaña son mágicas, llenas de “plantas de riqueza”, Masset, *Haida Texts*, Jesup, VI, p. 681, 692. Cf. Swanton, *Haida*, p. 146, otro mito. Tiene, y es cierto, un olor., *Kwa. T.*, III, p. 64, l. 8. El privilegio de trabajar el cobre es objeto de un importante ciclo de leyendas entre los tsimshian: mito de Tsauda y de Gao, *Tsim. Myth.*, p. 306 y ss. Para el catálogo de temas equivalentes, v. Boas, *Tsim. Myth.*, p. 856. El cobre parece haber estado personalizado entre los bella coola, *Ind. Sagen*, p. 261; cf. Boas, *Mythology of the Bella Coola Indians*, Jesup Exp., I, part 2, p. 71, donde el del cobre está asociado al mito de las conchas de abalone. El mito tsimshian de Tsauda se aproxima al mito del salmón, que vamos a tratar.

<sup>120</sup> En tanto que rojo, el cobre está identificado: con el sol, p. ej. *Tlingit T. M.*, n° 39, n° 81; con el “fuego caído del cielo” (nombre de un cobre), Boas, *Tsimshian Texts and Myths*, p. 467; y, en todos estos casos, con el salmón. Esta identificación es particularmente nítida en el caso del culto de los gemelos entre los kwakiutl, gentes del salmón y del cobre, *Ethn. Kwa.*, p. 685 y ss. La secuencia mítica parece ser la siguiente: primavera, llegada del salmón, sol nuevo, color rojo, cobre. La identidad cobre y salmón es más característica de las ‘naciones del Norte’ (v. **Catálogo de los ciclos [míticos] equivalentes**, Boas, *Tsim. Myth.*, p. 856). P. ej.. mito haida de Masset, haida T., Jesup, VI, pp. 689, 691, l. 6, y ss., n° 1; cf. p. 692, mito n° 73. Encontramos aquí un equivalente exacto de la leyenda del anillo de Polícrates: el de un salmón que tragó cobre, Skidegate (*H.T.M.*, p. 82). Los tlingit tienen (y de ahí, los haida) el mito de un ser, cuyo nombre se traduce en inglés como *Mouldy-end* (nombre del salmón); v. mito de Sitka: cadenas de cobres y salmones, *Tl. T.*, p. 307. Un salmón en una caja se vuelve un hombre, otra versión de Wrangel, *ibid.*, n° 5. Para los equivalentes, v. Boas, *Tsim. Myth.*, p. 857. Un cobre tsimshian lleva el título de “cobre que remonta el río”, alusión evidente al salmón, Boas, *Tsim. Myth.*, p. 857.

Habría que investigar lo que aproxima al culto del cobre con el culto del cuarzo, v. más arriba, mito de la montaña de cuarzo, *Kwa. T.*, 2° serie, *Jesup*, X, p. 111.

Del mismo modo, el culto del jade, al menos entre los tlingit, es comparable al del cobre: hay un jade-salmón que habla, *Tl.M.T.*, p. 5. Una piedra de jade habla y da **nombres**, *Sitka, Tl. M. T.*, p. 416. En fin, hay que recordar el culto de las caracolas y sus asociaciones con el del cobre.

<sup>121</sup> Vimos que la familia de Tsauda entre los tsimshian parece ser la de los fundadores o la de quienes detentan los secretos del cobre. Parece que el mito (kwakiutl) de la familia regia Dzawadaenoqu es un mito del mismo género. Asocia a Laqwagila, el hacedor de cobre, con Qomqomgila, el Rico, y Qomoqoa, “la Rica”, que hace cobres, *Kwa. T.*, III, p. 50; y liga el conjunto con un pájaro blanco (el sol), hijo del pájaro-trueno, que huele el cobre que se transforma en mujer; la cual hace nacer a dos gemelos que huelen el cobre, *Kwa. T.*, III, pp. 61 à 67.&%@

<sup>122</sup> Cada cobre tiene su nombre. “Los grandes cobres que tienen nombres”, dicen los discursos kwakiutl, Boas, *Sec. Soc.*, pp. 348, 349, 350. Lista de nombres de cobres, lastimosamente sin indicación del clan que es propietario a perpetuidad, *ibid.*, p. 344.

pleno sentido mágico y económico de la palabra valor-,<sup>123</sup> permanente, perpetuo bajo las vicisitudes de los potlatch por los que pasan, y hasta más allá de las destrucciones, parciales o completas.<sup>124</sup>

Tienen además una virtud atractiva que llama a los otros cobres, como la riqueza atrae a la riqueza, como las dignidades traen consigo honores, la posesión de los espíritus y las buenas alianzas,<sup>125</sup> y a la inversa.<sup>xx</sup> Viven, tienen un movimiento

---

Estamos bastante bien informados de los nombres de los grandes cobres kwakiutl. Muestran los grandes cultos y creencias que les están ligados. Uno lleva el título de “Luna” (tribu de los Nisqa), *Ethn. Kwa.*, p. 856. Otros llevan el nombre del espíritu que encarnan, y que los ha donado. P. ej.. la Dzonoqoa, *Ethn. Kwa.*, p. 1421; reproducen la figura. Otros llevan el nombre de los espíritus fundadores de los tótems: un cobre se llama “cara de castor”, *Ethn. Kwa.*, p. 142.7; otro, “lobo marino”, *ibid.*, p. 894. Otros nombres simplemente hacen alusión a la forma “cobre en T”, [sic] o “trozo superior largo”, *ibid.*, p. 862. Otros se llaman simplemente “Gran cobre”, *ibid.*, p. 1289, “Cobre que suena”, *ibid.*, p. 962 (que es también nombre de un jefe). Otros nombres aluden al potlatch que encarnan, cuyo valor concentran. El nombre del cobre Maxtoselem es “aquel ante el cual los otros cobres se avergüenzan”. Cf. Kwa. T., III, p. 452, no 1: “tienen vergüenza de sus deudas” (deudas: *gagim*). Otro nombre, “causa-disputa”, *Ethn. Kwa.*, pp. 893, 1026, etc.

Sobre los nombres de los cobres tlingit, v. Swanton, tlingit, p. 4121, 405. La mayoría de estos nombres son totémicos. Para los nombres de los cobres haida y tsimshian, sólo conocemos aquellos que portan el mismo nombre que los jefes, sus propietarios.

<sup>123</sup> El valor de los cobres entre los tlingit variaba de acuerdo a su altura, y se cifraba en número de esclavos, Tl. T., pp. 387, 260, p. 131 (Sitka y Skidegate, etc., tsimshian), Tate, en Boas, Tsim Myth., p. 540; cf. *ibid.*, p. 436. Principio equivalente: (haida), Swanton, Haida, p. 146.

Boas estudió bien la manera en que cada cobre aumenta de valor con la serie de potlatch; por ejemplo: el valor actual del cobre Lesaxalayo, hacia 1906-1910 era: 9.000 mantas de lana de 4 dólares cada una, 50 canoas, 6.000 mantas de botones, 260 pulseras de plata, 160 pulseras de oro, 70 aros de oro, 40 máquinas de coser., 25 fonógrafos, 50 máscaras... y el heraldo dice: “Para el príncipe Laqwagila, voy a darle todas estas pobres cosas” *Ethn. Kwa.*, p. 1352; cf. *ibid.*, l. 28, donde el cobre se compara a un “cuerpo de ballena”.

<sup>124</sup> Sobre el principio de destrucción, v. más arriba. Sin embargo, la destrucción de los cobres parece ser de un carácter particular. Entre los kwakiutl se lo hace por trozos, donde cada potlatch rompe un nuevo pedazo. Y se hace el honor de tratar de reconquistarlo, en el curso de nuevos potlatch, a cada uno de los pedazos, y de los remacharlos juntos de nuevo cuando están completos. Un cobre de este tipo aumenta su valor, Boas, *Sec. Soc.*, p. 334.

De todas maneras, gastarlos, romperlos, es matarlos, *Ethn. Kwa.*, p. 1285, l. 8 y 9. La expresión general, (común también a los tlingit, Tl. T., p. 63; p. 399, canto 43). Si estos cobres no se ahogan, no fracasan, no mueren, es que son falsos, son de madera, flotan. (Historia de un potlatch de tsimshian contra haida, Tsim. Myth., p. 369.) Rotos, se dice que han “muerto en la playa” (Kwakiutl), Boas, *Sec. Soc.*, p. 564 y no 5.

<sup>125</sup> Parece que, entre los kwakiutl, había dos clases de cobres: los más importantes, que no salen de la familia, que no pueden ser rotos para volverlos a fundir, y otros que circulan intactos, de menos valor, y que parecen servir de satélites a los primeros. P. ej.. Boas, *Sec. Soc.*, pp. 564, 579. La posesión de estos cobres secundarios, entre los Kwakiutl, corresponde sin duda a la de los títulos nobiliarios y a rangos de segundo orden, con los cuales viajan de jefe a jefe, de familia a familia, entre las generaciones y los sexos. Parece que al menos los grandes títulos y los grandes cobres quedan fijos al interior de los clanes y las tribus. Sería difícil que fuese de otro modo.<sup>[m]</sup>

autónomo<sup>126</sup> y atraen<sup>127</sup> a los otros cobres. Uno de ellos, <sup>128</sup> entre los kwakiutl, se llama “el arrastrador de cobres”, y la fórmula ilustra cómo los cobres se juntan en torno de él, mientras que el nombre de su propietario es “la propiedad fluye hacia mí”. Otro nombre frecuente de los cobres es el de “aportador de propiedades”. Entre los haida, los tlingit, los cobres son una “fortaleza” alrededor de la princesa que los lleva;<sup>129</sup> por otra parte el jefe que los posee<sup>130</sup> se vuelve invencible. Son las “divinas cosas planas”<sup>131</sup> de la casa. A menudo el mito los identifica a todos, a espíritus donadores de cobres,<sup>132</sup> a propietarios de los cobres y a los cobres

---

<sup>126</sup> Un mito haida del potlatch de jefe Hayas relata cómo cantaba un cobre: “esta cosa es muy mala. Detente, Gomsíwa (nombre de un poblado, y de un héroe); alrededor del cobre pequeño hay muchos cobres.” Haida Texts, Jesup, VI, p. 760. Se trata de un “cobre pequeño” que deviene “grande por sí mismo y en torno al cual se agrupan los otros. Cf. más arriba, el cobre-salmón.

<sup>127</sup> En un canto infantil, *Ethn. Kwa.*, p. 1312, l. 3, I, 14, “los cobres con los grandes nombres de los jefes tribales se reunieron en torno a él”. Los cobres tienen fama de “caer de por sí en la casa del jefe” (nom d'un jefe haida, Swanton, Haida, p. 274, E). Se “reencuentran en la casa”, son “cosas chatas que se juntan ahí”, *Ethn. Kwa.*, p. 701.

<sup>128</sup> V. el mito del “Traedor de cobres” en el mito del “Invitado” (Qoexsot'enoq), *Kwa. T.*, III, p. 248, l. 25, l. 26. El mismo cobre se llama “traedor de propiedades”, Boas, *Sec. Soc.*, p. 415. El canto secreto del noble que lleva el título de Invitador es:

“Mi nomb re será «propiedad que se dirige hacia mí», a causa de mi «traedor» de propiedades”.

“Los cobres se dirigen a causa del «traedor» de cobres”

El texto kwakiutl dice exactamente “L'aqwagila”, el “hacedor de cobres”, y no simplemente “el traedor”.

<sup>129</sup> P. ej. en un discurso (el potlatch tlingit, *TI. T.*, p. 379; (tsimshian) el cobre es un “escudo”, *Tsim. Myth.*, p. 385.

<sup>130</sup> En un discurso acerca de las donaciones de cobres en honor de un hijo iniciado de nuevo, “los cobres dados sont une “armadura”, una armadura de propiedad, Boas, *Sec. Soc.*, p. 557. (Haciendo alusión a los cobres que cuelgan de su cuello). Por otra parte, el título del joven es Yaqois: portador de propiedad”.

<sup>131</sup> Un ritual importante, en ocasión de la clausura de las princesas púberes kwakiutl, manifiesta muy bien estas creencias: portan cobres y conchas de abalone y, en ese momento, éstas toman el título de cobres, “cosas chatas y divinas, que se reencuentran en la casa”. Se dice entonces que “ellas y sus maridos tendrán cobres fácilmente”, *Ethn. Kwa.*, p. 701. “Cobres en la casa” es el título de la hermana de un héroe awikenoq, *Kwa. T.*, III, p. 430. Un canto de doncella noble kwakiutl, (previando una especie de *svayamvara*, una elección del casado al estilo hindú), quizás pertenece al mismo ritual, y se expresa así: “Estoy sentada sobre cobres. Mi madre teje mi cinturón para cuando tenga platos de la casa”, etc.” *Ethn. Kwa.*, p. 1314.

<sup>132</sup> A menudo los cobres son idénticos a los espíritus. Es el tema bien conocido del escudo y el blasón heráldico animado. Identidad del cobre y de la “Dzonoqoa” y de la “Qominoqa”, *Ethn. Kwa.*, p. 1421, 860. Hay cobres que son animales totémicos Boas, *Tsim. Myth.*, p. 460. En otros casos, sólo son atributos de ciertos animales míticos. “El venado de cobre” y las “cornamentas de cobre” juegan un rol en las fiestas kwakiutl de verano, Boas, *Sec. Soc.*, p. 630, 631; cf. p. 729: “Grandeza sobre su corps” (literalmente, riqueza sobre su cuerpo). Los tsimshian consideran a los cobres como “cabellos de espíritus”, Boas, *Sec. Soc.*, p. 326; como “excrementos de espíritus” (catálogo de temas, Boas, *Tsim. Myth.*, p. 837); garras de la mujer-nutria terrestre, *ibid.*, p. 563. Los espíritus acostumbran utilizar cobres en un

mismos.<sup>133</sup> Es imposible discernir lo que constituye la fuerza de un espíritu y la riqueza del otro: el cobre habla, gruñe; <sup>134</sup> pide ser dado, destruido, es él el que se cubre de mantas para abrigarse, así como se entierra al jefe bajo las mantas que debe distribuir.<sup>135</sup>

Mas, por otra parte, al mismo tiempo que bienes, <sup>136</sup> es la riqueza y la suerte lo que se transmite. Es su espíritu, son sus espíritus auxiliares los que vuelven al iniciado poseedor de cobres, de talismanes que son en sí un medio para adquirir cobres, riqueza, rango, y también espíritus, cosas que, por otra parte, son equivalentes. En el fondo, cuando se considera al mismo tiempo a los cobres y a las otras formas permanentes de riqueza que igualmente son alternativamente objeto de tesaurización y de potlatch, máscaras, talismanes, etc., se confunden con su uso y con su efecto.<sup>137</sup> Es por ellas que se obtiene los rangos; es porque se obtiene la

---

potlatch que se dan entre ellos, Tsim. Myth., p. 285; tlingit T. M., p. 51. “Les gustan” los cobres. Para comparaciones, v. Boas, Tsim. Myth., p. 846; v. más arriba p. 56.

<sup>133</sup> Canto de Neqapenkem (Cara de Diez codos de largo): “Soy pedazos de cobre, y los jefes de las tribus son cobres rotos”. Boas, *Sec. Soc.*, p. 482; cf. p. 667, para el texto y una traducción literal.

<sup>134</sup> El cobre Dandalayu “gruñe en su casa” para ser donado, Boas, *Sec. Soc.*, p. 622 (discurso). El cobre Maxtoslem “se quejaba de que no se lo rompía”. Las mantas con que se lo paga “lo mantienen caliente”, Boas, *Sec. Soc.*, p. 5712. Recuérdese que lleva el título: “Aquel a quien los otros cobres tienen vergüenza de mirar” [lit., cfr. nota 241 arriba]. Otro cobre participa del potlatch y “es vergonzoso”, *Ethn. Kwa.*, p. 882, l. 32.

Un cobre haida (Masset), Haida Texts, Jesup, VI, p. 689, “Aquél cuya propiedad hace ruido”, y que es propiedad del jefe, después de haber sido roto canta: “Me pudriré aquí, ya arrastré a unos cuantos” (a la muerte, a causa de los potlatch).

<sup>135</sup> Los dos rituales del donante o donatario enterrados bajo pilas de mantas, o caminando encima de ellas, son equivalentes: en un caso se es superior, en el otro caso inferior a la propia riqueza.

<sup>136</sup> **Observación general.** Sabemos bien cómo y porqué, en el en el curso de qué ceremonias, gastos y destrucciones se transmiten los bienes en el Noroeste de América del Norte. Sin embargo, aún estamos mal informados en cuanto a las formas que reviste el mismo acto de la tradición de las cosas, en particular de los cobres. Cuestión que debería ser el objeto de una investigación. Lo poco que conocemos es extremadamente interesante, y por cierto marca el vínculo de la propiedad y de los propietarios. No sólo eso que corresponde a la cesión de un cobre se denomina “poner el cobre a la sombra del nombre” de fulano, y su adquisición “le da peso” al nuevo propietario entre los kwakiutl, Boas, *Sec. Soc.*, p. 349; no sólo los haida, para manifestar que se compra una tierra, [dicen ] que se levanta un cobre, Haida T. M., p. 86. Más aún, ellos usan los cobres como percusión, como en derecho romano: se golpea a la gente a quien se les da: ritual atestiguado en una historia (Skidegate), *ibid.*, p. 432. En ese caso, las cosas tocadas por el cobre le son anexadas, son matadas por él: éste es, por otra parte, un ritual de “paz” y de “don”.

Al menos en un mito, los kwakiutl (Boas, *Sec. Soc.*, pp. 383 y 385; cf. p. 677, l. 10) han guardado el recuerdo de un rito de transmisión que se encuentra también entre los esquimales: el héroe muerde todo lo que da. Un mito haida describe cómo Dama Ratón “lamía lo que daba”, Haida Texts, Jesup, VI, p. 191.

<sup>137</sup> En un rito de matrimonio (romper la canoa simbólica), se canta:

“Voy a hacer pedazos el monte Stevens. Con él voy a hacer piedras para mi fuego (tizones).

“Voy a ir y romper el monte Qatsai. Con él voy a hacer piedras para mi fuego



riqueza que se obtiene el espíritu y éste, a su vez, posee al héroe vencedor de obstáculos y entonces, este héroe se hace pagar por sus trances chamánicos, sus danzas rituales, los servicios de su gobierno. Todo se engancha, todo se confunde, las cosas tienen una personalidad, y las personalidades son, en cierto sentido, cosas permanentes del clan. Títulos, talismanes, cobres y espíritus de los jefes son homónimos y sinónimos,<sup>138</sup> de la misma naturaleza y de la misma función. La circulación de los bienes sigue a la de los hombres, las mujeres y los hijos, de los festines, de los ritos, de las ceremonias y de las danzas, incluso de las bromas y las afrentas. En el fondo es la misma. Si las cosas son dadas y devueltas es porque se dan y devuelven “respetos” –entre nosotros se diría “cortesías”. No obstante, al dar, uno se da, y si uno se da es que se “debe” a los otros –tanto el bien como uno mismo.

### *Primera conclusión*

Así, en cuatro grupos importantes de poblaciones, hemos encontrado lo siguiente: en principio, en dos o tres grupos, el potlatch; luego, la razón principal y la forma normal del potlatch mismo; más aún, más allá de éste, y en todos estos grupos, la forma arcaica del intercambio: el de los dones presentados y devueltos. Además, identificamos la circulación de las cosas en estas sociedades con la circulación de los derechos y de las personas. En rigor, podríamos detenernos acá. El número, la extensión, la importancia de estos hechos, nos autorizan plenamente a concebir un régimen que ha debido ser el de una parte muy grande de la humanidad durante una muy larga fase de transición, la cual subsiste aún, y no sólo en los pueblos que acabamos de describir. Nos permiten concebir que este principio de intercambio ha debido ser el de sociedades que han traspasado la fase de la “prestación total” (de clan a clan, y de familia a familia) y que sin embargo no llegaron aún al contrato individual puro, al mercado donde corre el dinero, a la venta propiamente

---

“La riqueza está rodando hacia él, de parte de los grandes jefes.

“La riqueza está rodando hacia él desde todas las direcciones;

“Todos los grandes jefes van a hacerse proteger por él”

<sup>138</sup> Son normalmente idénticas, al menos entre los kwakiutl. Ciertos nobles sont identificados con sus potlatch. Incluso el principal título del principal jefe es simplemente Maxwa, que quiere decir “gran potlatch”, *Ethn. Kwa.*, p. 972, 976, 805. Cf. en el mismo clan los nombres “donantes de potlatch”, etc. En otra tribu de la misma nación, entre los Dzawadeenoxu, uno de los títulos principales es el de “Polas”. V. más arriba p. 110, n° 1; v. *Kwa. T.*, III, p. 43, para su genealogía. El principal jefe de los Heiltsuq está en relación con el espíritu “Qominoqa”, “la Rica”, y lleva el nombre de “Hacedor de riquezas”, *ibid.*, p. 427, 424. Los príncipes Qaqtsenoqu ont “nombres de verano”, es decir nombres de clanes que designan exclusivamente “propiedades”, nombre en “yaq”: “propiedad sobre el cuerpo”, “gran propiedad”, “que tiene propiedad”, “lugar de propiedad”, *Kwa. T.*, III, p. 191; cf. p. 187, l. 14. Otra tribu kwakiutl, los Naqoatoq, da a su jefe el título de “Maxwa” y “Yaxlem”, “potlatch”, “propiedad”; este nombre figura en el mito de “Cuerpo de piedra”. (Cf. Costillas de piedras, hijo de Dama Fortuna, haida.) El espíritu le dice: “Tu nombre será “Propiedad”, Yaxlem.” *Kwa. T.*, III, p. 215, l. 39.

Incluso entre los haida, un jefe lleva el nombre: “El que no se puede comprar” (el cobre que el rival no puede comprar), Swanton, Haida, p. 294, XVI, I. El mismo jefe lleva también el título “Todos mezclados”, es decir “asamblea de potlatch”, *ibid.*, no 4. Cf. más arriba los títulos “Propiedades en la casa”.

dicha, y sobre todo a la noción de precio estimado en moneda @ensayadapesada y “titulada”.

### CAPÍTULO III

## Supervivencias de estos principios en los derechos antiguos y las economías antiguas

Todos los hechos precedentes han sido recogidos en un campo, el que hoy se llama la Etnografía. Además, están localizados en las sociedades que pueblan el borde del Pacífico.<sup>1</sup> Habitualmente, este tipo de hechos se utiliza como curiosidad, o, en rigor, para comparar, para medir cuánto se alejan o acercan nuestras sociedades de este tipo de instituciones a las cuales se las llama “primitivas.

No obstante, tienen un valor sociológico general, pues nos permiten comprender un momento de la evolución social. Pero hay más. Alcanzan también el terreno de la historia social. Instituciones de este tipo han provisto en realidad la transición hacia las formas nuestras, nuestras formas de derecho y de economía. Pueden servir para explicar históricamente a nuestras propias sociedades. La moral y la práctica de los intercambios habituales en las sociedades que son nuestras inmediatas predecesoras todavía conservan huellas más o menos importantes de todos los principios que acabamos de analizar. Creemos poder demostrar, de hecho, que nuestros derechos y nuestras economías se han desprendido de instituciones similares a las precedentes.<sup>2</sup> Vivimos en sociedades que distinguen netamente (ahora los mismos juristas critican esta oposición) entre derechos reales y derechos personales, entre las personas y las cosas. Esta separación es fundamental: constituye la condición misma de una parte de nuestro sistema de propiedad, de enajenación y de intercambio. Ahora bien, es extraña al derecho que acabamos de estudiar. Incluso, nuestras civilizaciones, desde las civilizaciones semíticas, la griega y la romana, distinguen netamente entre la obligación y la prestación no gratuita, por un lado, y el don, por el otro. ¿Pero acaso estas distinciones no son bastante recientes en los derechos de las grandes civilizaciones? ¿Acaso éstas no han pasado por una fase anterior, o es que no tenían esa mentalidad fría y calculadora? ¿Tampoco han practicado estos usos del don intercambiado en donde personas y cosas se fusionan? El análisis de algunos rasgos de los derechos indo-europeos nos va a permitir mostrar que también han transitado por ese avatar. En Roma vamos a encontrar sus vestigios. En la India y en Germania vamos a encontrar a los derechos mismos todavía vigorosos, que veremos funcionar todavía en una época más bien reciente.

#### I.

### DERECHO PERSONAL Y DERECHO REAL

---

<sup>1</sup> Por supuesto sabemos que tienen otra extensión (v. más abajo p. 179, no 1@ << IV, III Conclus. Soc. gral. 1ra. Nota: Micronesia, palau indochina. bereberes>>) y que la investigación se detiene aquí sólo de modo provisional.

<sup>2</sup> [Antoine] Meillet y Henri Lévy-Bruhl, al igual que nuestro difunto amigo Huvelin, han querido darnos preciosos consejos en cuanto al siguiente apartado.



(Derecho romano muy antiguo)

Una comparación entre estos derechos arcaicos y el derecho romano anterior a la época relativamente muy baja, en que entra realmente en la historia,<sup>3</sup> y el derecho germánico del comienzo de la época histórica,<sup>4</sup> esclarece a ambos derechos. En particular, permite replantear una de las cuestiones más controvertidas de la historia del derecho, la teoría del *nexum*.<sup>5</sup> [1]

En un trabajo que ha esclarecido muchísimo el tema,<sup>6</sup> Huvelin ha comparado al *nexum* con el *wadium* germánico y con las “prendas suplementarias” en general (Togo, Cáucaso, etc.) dadas en ocasión de un contrato, ya que él ha comparado vinculado a éstas con la magia simpática y con el poder que da a la otra parte toda cosa que ha estado en contacto con el contratante. Pero esta última explicación sólo vale para una parte de los hechos. La sanción mágica sólo es posible por la naturaleza y el carácter espiritual de la cosa dada, -incluso aquélla sólo es consecuencia de ésta. En principio la prenda suplementaria, y especialmente el *wadium* germánico,<sup>7</sup> son más que intercambios de prendas, incluso son más que prendas de vida destinadas a establecer una posible influencia mágica. La cosa prendada es habitualmente algo sin valor: por ejemplo, los bastones intercambiados, la *stips* en la estipulación del derecho romano,<sup>8</sup> y la *festuca notata*

---

<sup>3</sup> Es sabido que, aparte de ciertas reconstituciones hipotéticas de las Doce Tablas y de algunos textos de leyes conservados en inscripciones, en todo lo concerniente a los primeros cuatro siglos del derecho romano sólo tenemos fuentes muy pobres. Sin embargo no vamos a adoptar la actitud hipercrítica de Lambert, “L'Histoire traditionnelle des Douze Tables” (*Mélanges Appleton*, 1906). Pero convengamos que una gran parte de las teorías de los romanistas, incluso la de los mismos “anticuarios” romanos, deben ser consideradas como hipótesis. Nos permitimos agregar una hipótesis más a la lista.

<sup>4</sup> Sobre el derecho germánico, v. más abajo.

<sup>5</sup> Sobre el *nexum*, v. Huvelin, *Nexum*, in *Dict. des Ant.*; “Magie et Droit individuel” (*AS*, X), y sus análisis y discusiones en *AS*, VII, p. 472 y ss.; IX, 412 y ss.; XI, p. 442 y ss.; XII, p. 482 y ss.; Davy, *Foi jurée*, p. 13-15; para bibliografía y teorías de los romanistas, v. Girard, *Manuel élémentaire de Droit romain*, 7<sup>o</sup> edic., p. 354.

Desde todos los puntos de vista, nos parece que Huvelin y Girard están muy cerca de la verdad. A la teoría de Huvelin, sólo proponemos un complemento y una objeción. La “cláusula de injurias” (*Magie et Droit ind.*, p. 28; cf. “Injuria”, *Mél. Appleton*), a nuestro juicio, no es sólo mágica. Es un caso muy claro, un vestigio, de antiguos derechos de tipo potlatch. El hecho que uno sea deudor y el otro acreedor, hace que el que es superior sea capaz de injuriar a su opuesto, a su obligado. De allí sale una serie considerable de relaciones, sobre las cuales llamaremos la atención en este t. del *Année Sociologique*, acerca de las *Joking relationships*, de los “parentescos burlescos” sobre todo Winnebago (Sioux). [1]

<sup>6</sup> Huvelin, *Magie et Droit individuelle*, *AS*, X.

<sup>7</sup> V. más abajo, p. 153 // @ 152 y ss.; Derecho germánico //. En cuanto a la *wadiatio*, v. Davy, *Année*, XII, pp. 522 y 523.

<sup>8</sup> Esta interpretación del término *stips* se fundamenta en Isidoro de Sevilla, V, p. 124, 30. V. Huvelin, *Stips, stipulatio*, etc. (*Mélanges Fadda*), 1906. Girard, *Manuel*, p. 507, n<sup>o</sup> 4, siguiendo a Savigny, opone los textos de Varrón y de Festus a esta interpretación figurada pura y simple. Pero Festus, tras haber dicho efectivamente “*stipulus*”, “*firmus*”, ha debido hablar, en una frase que por desgracia está parcialmente destruida, hablar de un “[. ?]

en la estipulación germánica; incluso las arras,<sup>9</sup> [III] de origen semítico, son más que avances. Son cosas, cosas animadas en sí mismas. Sobre todo, son también residuos de antiguos dones obligatorios, debido a la reciprocidad; los contratantes están ligados por ellas. Por esta razón, estos intercambios suplementarios expresan por ficción ese vaivén de las almas y las cosas confundidas entre sí.<sup>10</sup> [IV] El *nexum*, el “lazo” de derecho viene tanto de las cosas como de los hombres.

---

defixus”. –bastón clavado en la tierra, quizás (cf. el golpe de bastón en ocasión de una venta de tierra en los contratos de la época de Hammurabi en Babilonia, v. Cuq, *Étude sur les contrats*, etc., *Nouvelle Revue historique du Droit*, 1910, p. 467).

<sup>9</sup> V. Huvelin, loc. cit., en *Année Sociologique*, X, p. 33.

<sup>10</sup> No vamos a entrar en la discusión de los romanistas, pero vamos a agregar algunas observaciones a las de Huvelin y de Girard acerca del *nexum*.

1° : El nombre viene de *nectere* ; en cuanto a este último vocablo, Festus (*ad verb*; cf. s. v. *obnectere*) ha conservado uno de los pocos documentos de los Pontífices que se hayan llegado a conservar. *Napuras stramentis nectito*. Evidentemente el documento hace alusión al tabú de propiedad, indicado por nudos de paja. Es decir que la cosa *tradita* estaba marcada y atada, y llegaba al *accipiens* cargada de ese lazo. Es decir que ella podía atar.

2° El individuo que deviene *nexus* es el receptante, el *accipiens*. Ahora bien, la fórmula solemne del *nexum* supone que está *emptus*, -que habitualmente se traduce por “comprado”. Pero (v. más abajo) *emptus* quiere decir, en realidad, *acceptus*. El individuo que ha recibido la cosa es él mismo y, más que comprado es aceptado por el préstamo : porque ha recibido la cosa y porque ha recibido el lingote de cobre que el préstamo le otorga además de la cosa. Se discute la cuestión de saber si hay en esta operación *damnatio*, *mancipatio*, etc. (Girard, *Manuel*, p. 503). Sin tomar partido en esta cuestión, creemos que todos estos términos son relativamente sinónimos (cf. l'expresión *nexo mancipioque* y esta otra: *emit mancipioque accepit*, en inscripciones (ventas de esclavos). Y nada más simple que esta sinonimia, ya que el sólo hecho de haber aceptado algo de alguien te convierte en obligado: *damnatus*, *emptus*, *nexus*.

3° Nos parece que los romanistas, incluyendo a Huvelin, por lo común no han prestado suficiente atención a un detalle del formalismo del *nexum*: el destino del lingote de bronce, del *æs nexum*, tan discutido por Festus (*ad verb. nexum*).<sup>[V]</sup> Este lingote, en ocasión de la formación del *nexum*, es dado por el *tradens* al *accipiens*. Pero –creemos– cuando éste se libera, no sólo cumple la prestación prometida, o libra la cosa o el precio, sino, sobre todo, con la misma balanza y con los mismos testigos, devuelve ese mismo *æs* al prestador, al vendedor, etc. , Entonces, él lo compra, lo recibe, a su turno. Gaius (III, 174) nos describe perfectamente este rito de la *solutio* del *nexum* (el texto está bastante reconstruido; adoptamos la lección de Girard, cf. *Manuel*, p. 501; cf. *ibid.*, 751). En una venta al contado, los dos actos ocurren, prácticamente al mismo tiempo, o con intervalos muy cortos, el doble símbolo aparece menos que en una venta a término o en un préstamo operado solemnemente; es por eso que este doble juego no ha sido percibido. Pero igualmente funcionaba. Si nuestra explicación es exacta, además del *nexum* que viene de formas solemnes, además del *nexum* que viene de la cosa, hay otro *nexum* que viene de este lingote alternativamente dado y recibido, y pesado con la misma balanza, “*hanc tibi libram primam postremamque*” por los dos contratantes, ligados así alternativamente.

4° Por otra parte, supongamos por un instante que podamos representarnos un contrato romano antes de que se utilizara la moneda de bronce, antes del lingote de peso mensurado, o incluso antes del trozo de cobre moldeado, el *æs flatum* que representaba una vaca (se sabe que las primeras monedas romanas fueron acuñadas por las *gentes* [plural de *gens*] y, representando ganado, fueron sin duda títulos que comprometían al ganado de estas *gentes*). Supongamos una venta en la que el precio se paga en ganado real

El mismo formalismo prueba la importancia de las cosas. En derecho romano quirritario, la tradición de los bienes –y los bienes esenciales eran los esclavos y el ganado, más tarde los fundos– nada tenía de común, de profano, de simple. La tradición siempre es solemne y recíproca;<sup>11</sup> y además se hace en grupo: los cinco testigos, amigos por lo menos, más el “pesador”. Está mezclada de consideraciones extrañas a nuestras concepciones modernas puramente jurídicas y puramente económicas. El *nexum* que establecía, como bien vio Huvelin, todavía está lleno de estas representaciones religiosas, sólo que él se excedió al considerarlas como exclusivamente mágicas.

Por cierto, el contrato más antiguo del derecho romano, el *nexum*, ya está desprendido del trasfondo de los contratos colectivos y se ha desajado también del sistema de los antiguos dones que comprometen. La prehistoria del sistema romano de obligaciones jamás podrá escribirse con certeza. Sin embargo, creemos poder indicar en qué sentido podría buscarse.

Seguramente hay un lazo en las cosas, además de los lazos mágicos y religiosos, los de las palabras y los gestos del formalismo jurídico.

Este lazo aún está marcado por algunos viejos términos del derecho de los latinos y de los pueblos itálicos. La etimología de algunos de estos términos parece inclinarse en ese sentido. Lo que sigue está indicado en carácter de hipótesis.

Seguramente, en el origen, las cosas mismas tenían una personalidad y una virtud.

Las cosas no son los seres inertes que el derecho de Justiniano, y nuestros derechos, conciben. En principio, las cosas forman parte de la familia. La familia<sup>V</sup> romana comprende las *res* y no sólo las personas. Aún se cuenta con la definición del Digesto,<sup>12</sup> y es muy notable que más nos remontamos en la antigüedad, más denota la palabra *familia*, a las *res* que forman parte de ella, incluso designando a los víveres y a los medios de vida de la familia.<sup>13</sup> La mejor etimología de la palabra familia es sin duda la que la vincula<sup>14</sup> al sánscrito *dhāman*, casa.<sup>VI</sup>

---

o figurado. Alcanza darse cuenta que el pago livraison de este ganado-precio, o de su figuración, acercaba a los contratantes, y en particular el vendedor al comprador; como en una venta o en toda cesión de ganado, el comprador o el último poseedor permanece, al menos por un tiempo (vicios redhibitorios, etc.), en relación con el vendedor o el poseedor precedente (v. más abajo los hechos del derecho hindú y los del folklore).

<sup>11</sup> Varrón, *De re rustica*, II, p. 1, 15.

<sup>12</sup> Sobre *familia*, v. Digesto, L, XVI, *de verb. sign.*, n° 195, § 1. *Familiæ appellatio, etc., et in res, et in personas diducitur*, etc. (Ulpiano). Cf. Isidoro de Sevilla XV, 9, 5. En derecho romano, hasta una época muy tardía, a la acción en división de la herencia se la llamaba “*familiæ erciscundæ*”, Dig., XI, II. También en el Código, III, XXXVIII. Por el contrario, *res* es igual a *familia*; en las Doce Tablas, V, 3, “*super pecunia tutelave suae rei*”. Cf. Girard, *Textes de droit romain*, p. 869, n [“Sea el derecho como haya legado el *pater familias* sobre el patrimonio y la tutela de su familia”], cfr. trad. cast. de José Arias, p. 506. Manuel, p. 322; Cuq, *Institutions*, I, p. 37. Gaius, II, 224, reproduce este texto diciendo “*super familia pecuniaque*”. En el Código (Justiniano), *familia* todavía es igual a *res* y *substantia* (VI, XXX, 5). Cf. todavía *familia rustica et urbana*, Digesto, L, XVI, *de verb. sign.*, n° 166.

<sup>13</sup> Cicerón, *De Orat.*, 56; *Pro Caecina*, VII. – Terencio, “*Decem dierum vix mihi est familia.*”

<sup>14</sup> Walde, *Latein. etymol. Wörterb.*, p. 70. Walde tiene dudas sobre la etimología que él mismo propone, pero no hay lugar a dudas. Además, la *res* principal, el *mancipium* por

Además, las cosas eran de dos tipos. Se distinguía entre la *familia* y la *pecunia*, entre las cosas de la casa (esclavos, caballos, mulas, asnos) y el ganado que vive en los campos, lejos de los establos.<sup>15</sup> Y se distinguía también entre las *res Mancipi* y las *res nec Mancipi*, según las formas de venta.<sup>16</sup> En un caso, que corresponde a cosas preciosas, incluyendo a los inmuebles y hasta los hijos, sólo puede haber enajenación siguiendo las fórmulas de la *Mancipatio*,<sup>17</sup> de la apropiación (*capere*) en la mano (*manu*). Se discute mucho para saber si la distinción entre *familia* y *pecunia* coincidía con la distinción entre las *res Mancipi* y las *res nec Mancipi*. Para nosotros, esta coincidencia –en origen– no tiene ninguna duda. Las cosas que escapan a la *Mancipatio* son precisamente el ganado menor de los campos y la *pecunia*, el dinero, -y la idea, el nombre y la forma de *pecunia* derivan del ganado.<sup>vii</sup> Se diría que los *veteres* [los antiguos] romanos hacen la misma distinción que la que nosotros acabamos de constatar en el país tsimshian y en el kwakiutl, es decir: entre bienes permanentes y esenciales de la “casa” (como se dice aún hoy en Italia, y entre nosotros) y las cosas que pasan: los víveres, el ganado de praderas lejanas, los metales, el dinero –con los cuales, en suma, hasta los hijos no emancipados podían comerciar.

Además, la *res* no debió ser, en su origen, la cosa bruta y sólo tangible, el objeto simple y pasivo de transacción en que se ha convertido. Parece que la mejor etimología es la que al término con el sánscrito *rah*, *ratih*,<sup>18</sup> don, regalo, cosa agradable. La *res* ha debido ser, ante todo, lo que le place a algún otro.<sup>19</sup><sup>[viii]</sup> Por otra parte, la cosa esta siempre marcada, con sello; la marca de propiedad de la familia. Comprendemos enseguida que de estas cosas *Mancipi*, la tradición solemne, *Mancipatio*,<sup>20</sup> crea un lazo de derecho. Pues, entre las manos del *accipiens*, queda aún parcialmente un momento de la “*familia*” del primer propietario; ésta permanece ligada a él, y liga al actual poseedor hasta que éste sea desprendido por la

---

excelencia de la *familia*, es el esclavo *Mancipium*, cuyo otro nombre, *famulus*, tiene la misma etimología que *familia*.

<sup>15</sup> Sobre la distinción *familia pecuniaque*, documentada en las *sacratæ leges* (V. Festus, ad verbum) y por numerosos textos, v. Girard, *Textes*, p. 841, n° 2; *Manuel*, pp. 274, 263, n° 3. Es cierto que la nomenclatura no ha sido siempre muy segura; no obstante, contra el punto de vista de Girard, creemos que fue antigua y originariamente cuando sí hubo una distinción muy precisa al respecto. Esta división, por otra parte, aparece también en idioma osco, *famelo in eituo* (*Lex Bantia*, I. 13).

<sup>16</sup> La distinción entre *res Mancipi* y *res nec Mancipi* no desapareció del derecho romano hasta el año 532 de nuestra era, por una expresa abrogación del derecho quiritarario.

<sup>17</sup> Sobre la *Mancipatio*, v. más abajo; el hecho que hasta una época tan tardía haya sido obligatoria, o al menos lícita, prueba con qué dificultad se desprendía la *familia* de las *res Mancipi*.

<sup>18</sup> En cuanto a esta etimología, v. Walde, p. 650, ad verb. Cf. *rayih*, propiedad, cosa preciosa, talismán; cf. avéstico *rae*, *rayyi*, que tiene los mismos sentidos; cf. irlandés antiguo *rath*, “presente gracioso”.

<sup>19</sup> La palabra que designa a la *res* en idioma osco es *egmo*, cf. *Lex Bant* [*Ley Bantia*], 1. 6, 11, etc. Walde vincula *egmo* a *egere*, es la “cosa que hace falta”. Es muy posible que las antiguas lenguas itálicas hayan tenido dos palabras correspondientes y antitéticas; *res* para designar a la cosa que se da y que da placer, y *egmo* para la cosa que falta y que se espera.

<sup>20</sup> V. más abajo.

ejecución del contrato, es decir, por la tradición compensatoria de la cosa, del precio o servicio que vinculará a su turno al primer contratante.@@

### Escolio

Hay dos puntos en los que la noción de fuerza inherente en la cosa estuvo siempre presente en derecho romano : el robo, *furtum*, y los contratos *re*.

En cuanto al robo,<sup>21</sup> es claro que las acciones y obligaciones que trae consigo se deben claramente a la potencia de la cosa. Ésta tiene una *aeterna auctoritas* en sí misma,<sup>22</sup> [IX] que se hace sentir cuando es robada, y para siempre. En cuanto a esta relación, la *res* romana no difiere de la propiedad hindú o haida.<sup>23</sup>

Los contratos *re* forman cuatro de los contratos más importantes del derecho: préstamo, depósito, prenda y comodato. También a cierto número de contratos sin denominación --en particular los que estimamos que han estado, con la venta, en el origen del contrato mismo-- al don y al intercambio,<sup>24</sup> se los llama igualmente *re*. Pero esto fue fatal. En efecto, incluso en nuestros derechos actuales, como en el derecho romano, es imposible salirse<sup>25</sup> de las reglas más antiguas del derecho: hace falta que haya cosa o servicio para que haya don, y hace falta que la cosa o el servicio obliguen. Es evidente, por ejemplo, que la revocabilidad de la donación por causa de ingratitud, que es propia del derecho romano reciente,<sup>26</sup> pero que es constante en los derechos nuestros, es una institución de derecho normal, natural, podría decirse.

Mas estos hechos son parciales, y no sirven como prueba más que para ciertos contratos. Nuestra tesis es más general. Creemos que no pudo haber existido, en las épocas muy antiguas del derecho romano, ni un solo momento en donde el acto de la *traditio* de una *res*, no haya sido --aun más que palabras y escritos-- uno de los momentos esenciales. Por otra parte, el derecho romano siempre ha dudado sobre esta cuestión.<sup>27</sup> Si bien proclama por un lado la solemnidad de los intercambios, del contrato al menos, es necesaria, como prescriben los derechos arcaicos que hemos descrito, si decía *nunquam nuda traditio transfert dominium*;<sup>28</sup> del mismo modo proclamaba, todavía en una época tan tardía como la de Diocleciano<sup>29</sup> (298 d.C.): *Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur*. La *res*, prestación o cosa, es un elemento esencial del contrato.

---

<sup>21</sup> V. Huvelin, "Furtum" (*Mélanges Girard*), p. 159 à 175; *Étude sur le Furtum*, 1, *Les sources*, p. 272.

<sup>22</sup> Expresión de una ley muy antigua, *Lex Atinia*, conservada por Aulus Gellius, XVII, 7, *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto* ["si una cosa ha sido robada, la acción legal será eterna]. Cf. Extractos de Ulpiano, III, p. 4 y 6; cf. Huvelin, *Magie et Droit individuel*, p. 19.

<sup>23</sup> V. más abajo. Entre los haida, quien ha sido robado no tiene más que poner un plato en la puerta del ladrón, y por lo general la cosa es devuelta.

<sup>24</sup> Girard, *Manuel*, p. 265. Cf. *Dig.*, XIX, IV, *De permut*, 1, 2: *permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet*.

<sup>25</sup> Mod. Regul., en el *Digesto.*, XLIV, VII, de Obl. et act., 52, *re obligamur cum res ipsa intercedit*.

<sup>26</sup> Justiniano (en 529 J.-C.), *Código VIII*, LVI, 10.

<sup>27</sup> Girard, *Manuel*, p. 308.

<sup>28</sup> PAULUS, *Dig.*, XLI, I, 31, I.

<sup>29</sup> *Código*, II, III, *De pactis*, 20.



Además, todas estas cuestiones tan discutidas son problemas de vocabulario y de conceptos; considerando la pobreza de las fuentes antiguas, estamos muy mal parados como para resolverlas.

Estamos bastante seguros hasta este punto@. Sin embargo, quizás se nos permita avanzar algo más allá, indicando a juristas y lingüistas una vía que es posible que sea capaz de conducir a una investigación, tras la cual se pueda imaginar todo un sistema de derecho, que en tiempo de la ley de las Doce Tablas, sino antes, ya estaba totalmente resquebrajado. Además de *familia* y *res* hay otros términos de derecho que se prestan a un estudio profundo. Vamos a esbozar una serie de hipótesis; cada una, por separado, quizás no sea importante, pero el conjunto no deja de formar un corpus de bastante peso.

Casi todos los términos del contrato y de la obligación, y algunas formas de estos contratos parecen vincularse a este sistema de vínculos espirituales creados por el peso en bruto de la *traditio*.

En principio, el contratante es *reus*; <sup>30</sup> ante todo es el hombre que recibió la *res* de otro, y deviene así su *reus*, es decir el individuo que está ligado por la cosa misma, es decir, por su espíritu. <sup>31</sup> Esta etimología ya ha sido propuesta.<sup>x</sup> Muchas veces fue eliminada, como si no brindase ningún sentido, por el contrario, tiene un sentido bien claro. En efecto, como destaca Hirn, <sup>32</sup> *reus* es originariamente un genitivo en *os* de *res*, y reemplaza a *rei-jos*. Es el hombre que está poseído por la cosa. Es cierto que Hirn, y Walde, que lo reproduce, <sup>33</sup> traducen acá *res* por “proceso” y *rei-jos* por “implicado en el proceso”. <sup>34</sup> Mas esta traducción es arbitraria, al suponer que el término *res* es ante todo un término procesal. Por el contrario, si se acepta nuestra derivación semántica, siendo toda *res* y toda *traditio* el objeto de un “asunto”, de un “proceso” público, se entiende que el sentido de “implicado en el proceso” sea, por el contrario, un sentido secundario. Con más razón, el sentido de *reus* como culpable es aún más derivado; trazariamos la genealogía de los sentidos de maneras

---

<sup>30</sup> Sobre el sentido de la palabra *reus*, culpable, responsable, v. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, 3° ed. p. 189. La interpretación clásica proviene de una especie de *a priori* histórico que hace del derecho público personal, y del derecho criminal en particular, el derecho primitivo, y que ve en los derechos reales, y en los contratos, fenómenos modernos y refinados. ¡Qué simple sería deducir los derechos del contrato mismo!

<sup>31</sup> *Reus* pertenece a la lengua religiosa (V. Wissowa, *Rel. u. Kultus der Römer*, p. 320, n° 3 y 4), no menos que a la del derecho: *voti reus*, [Virgilio] *Eneida*, V, 237; *reus qui voto se numinibus obligat* (Servius, *Ad AEn.*, IV, v. 699). El equivalente de *reus* es *voti damnatus* (Virgilio, *Bucólicas*, V. v. 80); y esto es bien sintomático, pues *damnatus* = *nexus*. El individuo que ha hecho un voto está exactamente en la posición del que ha prometido o recibido una cosa. Está *damnatus* hasta que haya pagado.

<sup>32</sup> *Indo-germ. Forsch.*, XIV, p. 131.

<sup>33</sup> *Latein. Etymol. Wörterb.*, p. 651, ad verb. *reus*.

<sup>34</sup> Es la interpretación de los mismos juristas romanos más antiguos (Cicerón, *De Or.*, II, 183, *Rei omnes quorum de re disceptatur*); tenían siempre en sentido *res* = asunto presente en el espíritu. Es interesante que guarde el recuerdo del tiempo de las Doce Tablas, II, 2, donde *reus* no sólo designa al acusado, sino a las partes de todo asunto, al *actor* y al *reus* de los procedimientos recientes. Festus (ad verb. *reus*, cf. otro fragmento “*pro utroque ponitur*”), comentando a las Doce Tablas, cita dos jurisconsultos romanos sobre este tema. Cf. Ulpiano sobre el Dig., II, XI, 2, 3, *alteruter ex litigatoribus*. Las dos partes están igualmente ligadas por el proceso. Hay elementos para pensar que antiguamente también estaban ligadas por la cosa.

directamente inversa a como se hace habitualmente. Diríamos: 1° el individuo poseído por la cosa. 2° el individuo implicado en el asunto causado por la *traditio* de la cosa. 3°, por último, el culpable y el responsable.<sup>35</sup> De este punto de vista se aclaran un poco más todas las teorías del “cuasi-delito, origen del contrato, del *nexum* y de la *actio*. El sólo hecho de *tener la cosa* pone al *accipiens* en un estado incierto de cuasi-culpabilidad (*damnatus, nexus, ære obæratu*),<sup>x1</sup> de inferioridad espiritual, de desigualdad moral (*magister, minister*)<sup>36</sup> frente al librador (*tradens*).

Igualmente comparamos este sistema de ideas con cierto número de rasgos muy antiguos de la forma practicada hasta ahora, si no comprendida, de la *mancipatio*,<sup>37</sup> de la compra-venta que devendrá la *emptio venditio*,<sup>38</sup> en el derecho romano más antiguo. En primer lugar, observemos que siempre trae consigo una *traditio*.<sup>39</sup> El primer detentador, *tradens*,

---

<sup>35</sup> La noción de *reus*, responsable de una cosa, vuelto responsable por la cosa, es todavía familiar para los jurisconsultos romanos más antiguos que cita Festus (ad verb.), “*reus stipulando est idem qui stipulator dicitur, ..... reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit*”, etc. Evidentemente, Festus hace alusión a la modificación del sentido de estas palabras en el sistema de Caucción conocido como la correalidad mais les vieux auteurs parlaient d'autre cosa. En cuanto a la co-realidad, (Ulpiano en el *Dig.*, XIV, VI, 7, 1, y el título *Dig.*, XLV, II, *de duo, reis const.*) guardo el sentido de ese lazo indisoluble que liga a individuo y a cosa, en el caso, el asunto, y con lui, “sus amigos y parientes” co-reales.

<sup>36</sup> En la ley Bantia, en osco, *minstreis = minoris partis* (1. 19), es la parte que sucumbe al proceso. ¡En los dialectos itálicos nunca se perdió el sentido de estos términos!

<sup>37</sup> Los romanistas parecen hacer demasiado lejos la división entre *mancipatio* y *emptio venditio*. En la época de las Doce Tablas, y probablemente bastante después, es poco verosímil que haya habido contratos para la venta que hayan sido puros contratos consensuales, como se volvieron luego en una época que se puede fechar, en tiempos de Q. Scævola. Las Doce Tablas emplean la palabra *venum duuit* justo para designar la venta más solemne que se pueda hacer, la cual por cierto puede operarse por *mancipatio*, la de un hijo (XII T., IV, 2). Por otra parte, al menos para las cosas *mancipi*, en esta época la venta se opera exclusivamente, en tanto contrato, por una *mancipatio*: todos estos términos son sinónimos. Los antiguos conservaban el recuerdo de esta confusión. V. Pomponius, *Digesto*, XL, VII, *de statuliberis*: “*quoniam Lex XII, T., emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur*”. [@@] A la inversa, la palabra *mancipatio* designó, por bastante tiempo, hasta la época de las *Acciones de la ley*, a actos que son puros contratos consensuales, como la *fiducia*, con la cual a veces se la confunde. V. documentos en Girard, *Manuel*, p. 545; cf. p. 299. No hay duda que en un momento muy antiguo *mancipatio*, *mancipium* y *nexum* fueron empleados bastante indistintamente.

Sin embargo, al conservar esta sinonimia, consideramos de aquí en más exclusivamente a la *mancipatio* de las *res* que forman parte de la familia y partimos del principio conservado por Ulpiano, XIX, 3 (Cf. Girard, *Manuel*, p. 303): “*mancipatio... propria alienatio rerum Mancipi*”.

<sup>38</sup> Para Varrón, *De re rustica*, II, 1, 15; II, 2, 5; II, V, 11; II, 104, la palabra *emptio* comprende a la *mancipatio*.

<sup>39</sup> Incluso podemos imaginar que esta tradición era acompañada con ritos del tipo que ha sido conservado en el formalismo de la *manumissio* de la liberación del esclavo, el cual es considerado como si se comprara a sí mismo. Estamos mal informados sobre los gestos de las dos partes en la *mancipatio* y, por otra parte, es muy llamativo que en el fondo la fórmula de la *manumissio* (Festus, s. v. *puri*) es idéntica a la de la *emptio venditio* del ganado. Quizás, tras haber tomado en su mano la cosa que libraba, el *tradens* la golpeaba



manifiesta su propiedad, se desprende solemnemente de su cosa, la libra, y así al *accipiens*. En segundo lugar, la *mancipatio* propiamente dicha corresponde a esa operación. Quien recibe la cosa la toma en su *manus*, y no sólo la reconoce como aceptada, sino que se reconoce a sí mismo como vendido hasta el pago. Siguiendo a los prudentes romanos, se tiene la costumbre de no ver ahí más que una *mancipatio*, y no entenderla más que como una toma de posesión, pero hay varias tomas de posesión simétricas, de cosas y de personas, en la misma operación.<sup>40</sup>

Por otra parte, se discute, ya desde hace tiempo, la cuestión de saber si la *emptio venditio*<sup>41</sup> corresponde a dos actos separados o a uno solo. Como se ve, brindamos aquí otra razón para decir que son dos los que deben contarse, aunque puedan sucederse casi inmediatamente en la venta al contado. Igual que en los derechos más primitivos hay don y luego don devuelto, así hay en derecho romano antiguo la puesta en venta, luego el pago. En esas condiciones no hay ninguna dificultad para comprender todo el sistema, y sobre todo a la estipulación.<sup>42</sup>

En efecto, basta observar las fórmulas solemnes que se han usado: la de la *mancipatio*, concerniente al lingote de bronce, la de la aceptación del oro del esclavo que se rescata<sup>43</sup> (este oro “debe ser puro, probo, profano, de él [suyo]”: *puri, probi, profani, sui*); son idénticas. Además, ambas son ecos de fórmulas de la *emptio* más antigua, la del ganado y la del esclavo, que nos ha sido conservada bajo la forma del *jus civile*.<sup>44</sup> El segundo detentador sólo acepta la cosa si está exenta de vicios, sobre todo de vicios mágicos; y sólo la acepta porque puede devolver o compensar, librar el precio. Nótese las expresiones: *reddid pretium, reddere*, etc., donde todavía aparece el radical *dare*.<sup>45</sup>

A su vez, Festus nos conservó claramente el sentido del término *emere* (comprar), y hasta la forma de derecho que expresa. Más aún, dice: “*abemito significat demito vel auferto; emere enim antiqui dicebant pro accipere*” (s. v. *abemito*) y en otra parte vuelve sobre este sentido: “*Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere*” (s. v. *emere*), siendo este el sentido de la palabra indoeuropea que se vincula a la palabra latina misma. *Emere*, es tomar, aceptar algo de alguien.<sup>46</sup>

El otro término de la *emptio venditio* también parece hacer resonar otra música jurídica que la de los prudentes romanos,<sup>47</sup> para quienes sólo había trueque y donación cuando no había precio ni moneda, signos de la venta. *Vendere*, originariamente *venum-dare*,

---

con su palma. Se puede comparar con el *vus rave*, la palmada sobre el cerdo (Islas Banks, Melanesia) y la palmada de nuestras ferias sobre la grupa del animal vendido. Pero éstas son hipótesis que no nos permitiríamos si no fuera que los textos, sobre todo los de Gayo, no estuviesen, en esta parte precisa, llenos de lagunas, que sin duda llenarán algún día los descubridores de manuscritos.

Recordemos también que encontramos un formalismo idéntico en el de la “percusión” con el cobre blasonado entre los *haida*, v. más arriba [cap. II, p. 124, n.5@@].

<sup>40</sup> V. más arriba observaciones sobre el *nexum*.

<sup>41</sup> Cuq, *Institutions juridiques des Romains*, t. II, p. 454.

<sup>42</sup> V. más arriba. La *stipulatio*, el intercambio de las dos partes del bastón, no sólo corresponde a antiguas prendas, sino a antiguos dones suplementarios.

<sup>43</sup> Festus, (ad *manumissio*).

<sup>44</sup> V. Varrón, *De re rustica*: 2, 1, 15; 2, 5; 2, 5, 11: *sanos, noxis solutos*, etc.

<sup>45</sup> Notar también las expresiones *mutui datio*, etc. De hecho, los romanos no tenían otra palabra que *dare*, dar, para designar a todos estos actos que consisten en la *traditio*.

<sup>46</sup> Walde, *ibid.*, p. 253.

<sup>47</sup> Dig., XVIII, I, - 33, Extractos de Pablo.

es una palabra compuesta de tipo arcaico,<sup>48xii</sup> prehistórico. Sin duda alguna, comprende claramente un elemento *dare*, que recuerda el don y la transmisión. En cuanto al otro elemento, para claro que toma prestado un término indoeuropeo que ya no significaba venta, sino precio de venta, [ὠνή], sánscrito *vasnah*, que Hirn<sup>49</sup> ha vinculado con una palabra búlgara que significa dote, precio de compra de la mujer.<sup>[xiii]</sup>

## Otros derechos indoeuropeos

Estas hipótesis que conciernen al derecho romano más antiguo son más bien de orden prehistórico. El derecho, la moral y la economía de los latinos han debido tener estas formas, pero cuando éstas fueron olvidadas cuando sus instituciones pasaron a la historia. Pues justamente los romanos y los griegos,<sup>50</sup> quizás siguiendo a los semitas del norte y del oeste,<sup>51</sup> inventaron la distinción entre derechos personales y derechos reales, separaron a la venta del don del intercambio, aislaron la obligación morales y el contrato, y sobre todo concibieron la diferencia que hay entre ritos, derechos e intereses. Fueron ellos quienes, por una verdadera, grande y venerable revolution, dieron por superada a toda moralidad antigua y a esa

---

<sup>48</sup> Sobre las palabras de este tipo, v. Ernout, “Credo-Çraddhâ” [] (*Mélanges Sylvain Lévi*, 1911). Otro caso caso de identidad, como para *res* y tantas otras palabras, entre los vocabularios jurídicos ítalo-célticos e indo-iranios. Remarquemos las formas arcaica de todas estas palabras: *tradere, reddere*.

<sup>49</sup> V. Walde, *ibid.*, s. v. Vendere.

Incluso es posible que el término, muy antiguo, *licitatio* conserve un recuerdo de la equivalencia de la guerra y de la venta (en subasta): “*Licitati in mercato sive pugnando contententes*”, dice Festus, ad verb. *Licistati*; comparado con la expresión *tingit, kwakiutl*: “guerra de propiedad”; cf. más arriba, [cap. II, p. 97 2] acerca de la subasta y los potlatch.

<sup>50</sup> No estudiamos lo suficiente el derecho griego, o mejor dicho las supervivencias del derecho, que han debido ser previas a las grandes codificaciones de los jónicos y de los dorios, para poder decir si verdaderamente los diferentes pueblos griegos ignoraron o conocieron estas reglas del don. Habría que rever toda una literatura acerca de cuestiones varias: dones, matrimonios, prendas (v. Gernet, Ἐγγύα, *Revue des Études grecques*, 1917; cf. Vinogradoff, *Outlines of the History of Jurisprudence*, 1, p. 235), hospitalidad, interés y contratos, y aún así no encontraríamos más que fragmentos. Sin embargo véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1123 a3, acerca del ciudadano magnánimo y sus gastos públicos y privados, de sus deberes y sus cargas, menciona las recepciones de extranjeros, las embajadas, καὶ δωρεὰς καὶ ἀντιδωρεὰς, cómo gastan, εἰς τὰ κοινὰ, y agrega τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον “Los dones tienen algo análogo a las consagraciones” (cf. arriba, p. 99, n. 1, tsimshian @).

Hay otros dos derechos indo-europeos vivos que presentan instituciones de este tipo: albanes y oseta. Nos limitamos a referir a las leyes o decretos modernos que prohíben o limitan en estos pueblos los excesos de las dilapidaciones en caso de matrimonio, muerte, etc., p. ej. Kovalewski, *Coutume contemporaine et Loi ancienne*, p. 187, n.

<sup>51</sup> Es sabido que casi todas las fórmulas del contrato están documentadas por papiros arameos de los judíos de Philæ en Egipto, del siglo V antes de nuestra era. V. Cowley, *Aramaic Papyri*, Oxford, 1923. También se conocen los trabajos de Ungnad sobre los contratos babilónicos (v. AS, XII, Huvelin, p. 508, y Cuq, “Études sur les contrats de l'époque de la 1<sup>re</sup> Dynastie babylonienne” (*Nouv. Rev. Hist. du Dr.*, 1910).

economía del don, tan azarosa, dispendiosa y suntuaria, entorpecida por consideraciones sobre las personas, incompatible con un desarrollo del mercado, del comercio y de la producción, y, en el fondo, para esa época, anti-económica.

Además, nuestra reconstitución sólo es una hipótesis verosímil. Sin embargo, su grado de probabilidad se acrecienta, ya que otros derechos indoeuropeo, verdaderos derechos y escritos, seguramente conocieron, en épocas todavía históricas, aún próximas a nosotros, un sistema del tipo del que hemos descrito en las sociedades de Oceanía y de América, vulgarmente llamadas primitivas, y que, en todo caso, son arcaicas. Podemos generalizar con alguna seguridad.

Los dos derechos indo-europeos que mejor conservaron estas trazas son el derecho germánico y el derecho hindú. Además, contamos con numerosos textos sobre ellos.

## II. DERECHO HINDÚ CLÁSICO.<sup>1</sup> I *Teoría del don*

*N. B.* -Para utilizar los documentos jurídicos hindúes hay un dificultad bastante grave. Los códigos, y los libros épicos, cuya autoridad vale como la de aquéllos, han sido redactados por los brahmanes –y si no fueron ellos, o al menos lo fue en su

---

<sup>1</sup> El derecho hindú antiguo nos es conocido por dos series de recopilaciones, cuya redacción es bastante tardía, comparada con el resto de las Escrituras. La serie más antigua está constituida por los *Dharmasūtra*, a los que Bühler asigna una fecha anterior al budismo (*Sacred Laws in Sacred Books of the East*, Intr.). Pero es evidente que un cierto número de estos *sūtra* –ya que no la tradición sobre la cual se fundaron– no es posterior al budismo. En todo caso, forman parte de lo que los hindúes llaman la *Śruti*, la Revelación. Otra serie es la de la *smṛti*, la Tradición, o la de los *Dharmaśāstra*: Libros de la Ley; el principal es el famoso Código de Manu, el cual es apenas posterior a los *sūtra*.

Hemos utilizado ante todo otro largo documento épico, el cual, en la tradición brahmánica, tiene un valor de *smṛti* y de *śāstra* (de tradición y de ley enseñada). El *Anuśāsana parvan* (libro XIII del *Mahābhārata*) es bastante más explícito sobre la moral del don que los libros de leyes. Por otra parte, tienen tanto valor, y la misma inspiración que aquéllos. En particular, parece que en la base de su redacción está la misma tradición de la escuela brahmánica de los *Mānava* que aquella sobre la cual se apoya el Código de Manu mismo (V. Bühler, *The Laws of Manu*, in *Sacred Books of the East*, p. LXX y ss.). Se diría que Manu y este *parvan* se citan el uno al otro.

Como fuera, este último documento es inapreciable. Libro enorme de una enorme epopeya del don, *dāna-dharmakathanam*, como dice el comentario, a la cual más del tercio del libro, más de cuarenta “lecciones le son consagradas. Además, este libro es extremadamente popular en la India. El poema cuenta cómo fue recitado de manera trágica al gran rey Yudhiṣṭhira, (encarnación de Dharma, la Ley), por el gran Rey-vidente Bhīṣma, acostado sobre su lecho de flechas al momento de su muerte.

Lo citaremos de ahora en más así: *Anuś.*, e indicamos en general dos referencias: n° de verso y n° del verso por *adhyāya* [sección, “lección”].

provecho, justo en la época de su triunfo.<sup>2</sup>[<sup>ii</sup>] Sólo nos muestran un derecho teórico. Así que sólo podemos entrever lo que eran el derecho y la economía de las otras dos castas, *ksatriya* y *vaiśya*, por un esfuerzo de reconstrucción, con la ayuda de los muchos testimonios que contiene. En este caso, la teoría de “la ley del don” -el *dānadharmā*- que vamos a describir sólo se aplica realmente a los brahmanes, a la manera en que éstos solicitan, reciben... para sólo devolverlos con sus servicios religiosos; también se aplica a la manera en que se les debe el don. Naturalmente, es este deber de dar a los brahmanes el que es objeto de numerosas prescripciones. Es probable que relaciones muy diferentes reinaran entre gente noble, entre familias de príncipes y al interior de las numerosas castas y razas, entre la gente del común. Apenas si podemos adivinarlas. Pero no importa. Los hechos hindúes tienen una dimensión considerable.

Inmediatamente después de la colonización aria la antigua India era un país de potlatch por partida doble.<sup>3</sup><sup>iii</sup> En principio, el potlatch se encuentra en dos grandes grupos que antaño eran mucho más numerosos, y formaron el sustrato de una gran parte de la población de la India: las tribus de Assam (tibetano-birmanas) y las tribus de estirpe munda (austro-asiáticas). Incluso tenemos derecho a suponer que, en medio de un decorado brahmánico, es la tradición de estas tribus la que ha subsistido.<sup>4</sup> Por ejemplo, en las reglas que prohíben comer sin haber invitado al

---

<sup>2</sup> Es evidente por más de un rasgo que, sino las reglas, al menos las redacciones de los *śāstra* y de las epopeyas son posteriores a la lucha contra el budismo, a la cual mencionan.<sup>[i]</sup> Como fuera, esto es cierto para el caso del *Anuśāsanaparvan*, que está lleno de alusiones a esta religión. (V. en particular el adhyāya 120). Incluso es posible –ya que la fecha de las redacciones definitivas puede ser tardía– que se pueda encontrar una alusión al cristianismo, precisamente a propósito de la teoría de los dones, en el mismo *parvan* (adhyāya 114, verso 10), en el que Vyāsa agrega: “Tal es la ley enseñada con sutileza (*nipuṇena*, [recensión de] Calcuta, *naipuṇena*, [recensión de] Bombay)”: “que no haga a los otros lo que es contrario a a su yo, ése es el *dharma* (la ley), en resumen” (verso 5673). Mas por otra parte no es imposible que los brahmanes, hacedores de fórmulas y proverbios, hayan podido llegar por sí mismos a una invención similar. De hecho, el verso precedente (verso 9 = 5672) tiene un aire profundamente brahmánico: “Este al otro se guía por el deseo (y se equivoca). En el rechazo y en el don, en la felicidad y en la desdicha, en el placer y en el displacer, es relacionándose a sí (a su yo) que el hombre mide (las cosas), etc.”. El comentario de Nīlakaṇṭha es formal y bien original, no cristiano: “Como alguien se conduce frente a los otros, así (se conducen los otros con él). Es sintiendo cómo se aceptaría uno mismo un rechazo después de haber solicitado... etc., que vemos qué se debe dar”.

<sup>3</sup> No queremos decir que, ya desde una época muy antigua, la de la redacción del *Ṛg Veda*, los arios llegados a la India del noroeste\*\* no hubieran conocido el mercado, el mercader, el precio, la moneda, la venta (v. Zimmern, *Altindisches Leben*, p. 257 y ss.): *Ṛg Veda*, IV, 24, 9. Sobre todo el Atharva Veda es familiar con esta economía. El mismo Indra es un mercader. (Himno III, 15, empleado en Kauśika-sūtra, VII, 1; VII, 10 y 12, en un ritual de hombre yendo a una venta. V. sin embargo *dhanadā*, *ibid.*, v. 1, y *vājīn*, epíteto de Indra, *ibid.*

Tampoco queremos decir que el contrato sólo haya tenido en la India este origen, en parte real, en parte personal y en parte formal de la transmisión de bienes, y que la India no haya conocido otras formas de obligaciones, por ejemplo el cuasi delito. Sólo buscamos demostrar esto: la subsistencia, al costado de estos derechos, de otro derecho, otra economía y otra mentalidad.

<sup>4</sup> En particular, ha debido haber –como hay aún en las tribus y naciones aborígenes– prestaciones totales de clanes y de aldeas. La interdicción hecha a los brahmanes

huésped que ha llegado, se podrían ver las trazas<sup>5</sup> de una institución comparable al *indjok* de los *batak*, y a otros principios de hospitalidad malaya: “él come el veneno *halahalah* (el que come) sin participación de su amigo”. Por otra parte, instituciones del mismo tipo, sino de la misma especie, han dejado algunas huellas en el *Veda* más antiguo. Y como lo volvemos a hallar en casi todo el mundo indoeuropeo,<sup>6</sup> [tenemos razones para creer que los arios las llevaron también a la India.<sup>7</sup> [IV] Sin duda las dos corrientes confluyeron en una época que casi podríamos

---

(*Vasistha*, 14, 10, y *Gautama*, XIII, 17; *Manu*, IV, 217) de aceptar cualquier cosa “de multitudes” y, sobre todo, de participar en un festín ofrecido por ellas, seguramente concierne a usos de este tipo.

<sup>5</sup> *Anuś*, verso 5051 y verso 5045 (= *Adh.* 104, verso 98 y 95): “que no consuma líquido cuya esencia es extraída... ni sin hacer de ello el don a quien está sentado a la mesa con él” (comentario: y que él hizo sentar y que debe comer con él).

<sup>6</sup> Por ejemplo el *adānam*, (don que hacen los amigos a los padres del joven tonsurado o del joven iniciado, a la novia y al novio, etc.), es idéntico, incluso literalmente, a las *Gaben* germánicas, que comentaremos más abajo (v. los *grhyasūtra* -rituales domésticos-, Oldenberg, en el índice de *Sacred Books*, bajo estos diversos títulos).

Otro ejemplo, el honor que proviene de los regalos (de alimentos), *Anuś*, 122, versos 12, 13 y 14 - “Honrados, honran; decorados ellos, decoran. “Es un donante aquí y allá, se dice”, en todos lados es glorificado” (*Anuś*, verso 5850.) *Those who make gifts obtain happiness hereafter and much prosperity here. Righteous men of this world, by making gifts of food obtain both this world and that of Brahman himself with many other regions of superior felicity. Those men who are adored by all, themselves adore him who makes gifts. Those men that are honoured everywhere themselves honour him who make gifts. Wherever the giver goes, he bears himself praised, He who does acts and he who omits to do them gets each what is proportionate to his acts and omissions. X\_@*

<sup>7</sup> Un estudio etimológico y semántico permitiría obtener aquí resultados análogos a los que hemos obtenido con respecto al derecho romano. Los documentos védicos más viejos están repletos de palabras cuyas etimologías son aún más claras que las de los términos latinos, y todas suponen, incluso las que conciernen al mercado y a la venta, otro sistema, en el que intercambios, dones y apuestas ocupaban el lugar de los contratos (siendo los contratos eso en que pensamos habitualmente cuando hablamos de estas cosas). A menudo ha sido destacada la incertidumbre (general en todas las lenguas indoeuropeas), de los sentidos de la palabra sánscrita que traducimos por dar: *dā*, y de sus derivados, infinitamente numerosos. P. ej. *ādā*, recibir, tomar, etc.

Para dar aún otro ejemplo, elijamos las dos palabras védicas que designan mejor el acto técnico de la venta, que son: *parādā śulkāya*, vender a un precio, y todas las palabras derivadas del verbo *paṇ*, p. ej. *paṇi*, mercader.<sup>[1]</sup> Además de que *parādā* comprende *dā*, dar, *śulka*, que tiene realmente el sentido técnico del latín *pretium*, quiere decir algo muy distinto: no sólo significa valor y precio, sino también: precio del combate, precio de la novia, salario del servicio sexual, impuesto, tributo. Y *paṇ*, que ha dado, a partir del Ṛg Veda, la palabra *paṇi* (mercader, avaro, cupido, y un nombre de extranjeros), y el nombre de la moneda, *paṇa* (más tarde el famoso *karsāpaṇa*), etc., quiere decir vender, pero igualmente jugar, apostar, pelearse por algo, dar, intercambiar, arriesgar, osar, ganar, poner en juego. Además, sin duda no es necesario suponer que *paṇ*, honrar, alabar, apreciar, sea un verbo diferente al primero. *Paṇa*, moneda, quiere decir igualmente: la cosa que se vende, el salario, el objeto de la apuesta y del juego, la casa de juego e incluso el albergue que ha reemplazado a la hospitalidad. Todo este vocabulario asocia a ideas que sólo en el potlatch están asociadas; todo revela al sistema de origen, el cual ha sido utilizado para concebir al sistema ulterior de la venta propiamente dicha. Pero no



situar, contemporánea de las partes posteriores del Veda y de la colonización de dos grandes llanuras fluviales, las del Indo y el Ganges. Sin duda, las dos corrientes se reforzaron la una a la otra.

Así, una vez que dejamos los tiempos védicos de la literatura, encontramos a esta teoría extraordinariamente desarrollada, así como sus usos. El *Mahābhārata* es la historia de un gigantesco potlatch; juego de dados de los Kauravās contra los Pāṇḍavās; torneos y elección de novias por Draupadi, hermana y esposa poliándrica de los Pāṇḍavās.<sup>8</sup> Otras repeticiones del mismo ciclo legendario están entre los episodios más lindos de la epopeya, por ejemplo, el relato de Nala y Damayanti cuenta, como el *Mahābhārata* entero, la construcción del ensamblado de una casa, un juego de dados, etc...<sup>9</sup> Pero todo está desfigurado por el giro literario y teológico del relato.

Desde luego, nuestra demostración actual no nos obliga a ponderar las proporciones de los múltiples orígenes, ni a reconstituir hipotéticamente el sistema completo.<sup>10</sup> Tampoco es precisar en un trabajo, comparativo, a cantidad de clases que estaban involucradas allí, ni la época en que floreció. Más tarde, por razones que aquí no nos conciernen, este derecho desapareció, salvo en favor de los brahmanes; pero puede decirse con certeza que estuvo en vigencia a lo largo de seis a diez siglos, desde el VIII° antes de nuestra era al II ó III de nuestra era. Alcanza con esto: la epopeya y la ley brahmánica aún se mueven en la vieja atmósfera: allí, los presentes aún son obligatorios, las cosas tienen virtudes especiales y forman parte de personas humanas. Limitémonos a describir estas formas de vida social y a estudiar sus razones. La simple descripción será bastante demostrativa.

La cosa dada produce su recompensa en esta vida y en la otra. Aquí engendra automáticamente para el donante la misma cosa que ella misma;<sup>11</sup> allá, se

---

proseguiremos esta tentativa de reconstrucción por etimología. En el caso de la India no es necesaria, y nos llevaría sin duda muy lejos del mundo indoeuropeo.

<sup>8</sup> V. el resumen de la epopeya en *Mahābhārata, Adiparvan*, [libro I], sección 6.

<sup>9</sup> V. por ej. la leyenda de Hariścandra, *Sabhāparvan*, (*Mahabh.*, libro II, sec. 12; otro ej. *Virāta Parvan*, [libro IV] secc. 72.

<sup>10</sup> Convengamos que, del tema principal de nuestra demostración, la obligación de devolver, encontramos pocos hechos en el derecho hindú, salvo quizás Manu, VIII, 213. Incluso el más claro consiste en la regla que lo prohíbe. Parece claro que en el origen el *śrāddha* funerario, la comida de los muertos que tanto desarrollaron los brahmanes, era una ocasión de invitarse y de devolver las invitaciones. Pero proceder así estaba formalmente prohibido. *Anuś.*, versos 4311, 4315 = XIII, lect. 90, v. 43 y ss.: “Quien sólo invita a los amigos al *śrāddha* no va al cielo. No hay que invitar a amigos ni a enemigos, sino a neutros, etc. El salario de los sacerdotes ofrecido a sacerdotes amigos lleva el nombre de demoníaco” (*piśāka*), v. 4316. Esta prohibición consiste sin duda una verdadera revolución comparada con los usos corrientes. Hasta el poeta jurista la vincula a cierto momento y a cierta escuela (*Vaikhānasa Śruti, ibid.*, verso 4323 = lect. 90, verso 51). Los maliciosos brahmanes, en efecto, encargaron a los dioses y a los manes devolver los presentes que se les hicieron. Sin ninguna duda el común de los mortales, continuó invitando a sus amigos a la comida funeraria. Actualmente, así continúa siendo en la India. El brahmán, por su parte, no devolvía, no invitaba, e incluso en el fondo no aceptaba. Sin embargo sus códigos nos conservaron bastantes documentos para ilustrar nuestro caso.

<sup>11</sup> *Vasiṣṭha Dharmasūtra*, XXIX, 1, 8, 9, II a 19 = *Manu*, IV, 229 y ss.. Cf. *Anuś.*, todas las secciones desde la 64 a la 69 (con citas de Parāśāra). Toda esta parte del libro parece tener por base una especie de letanía, medio astrológica, iniciada por un *danakalpa*, lecc. 64, que

reencuentra la misma cosa, aumentada. El alimento dado es el alimento que volverá en este mundo al donante, este mismo alimento es lo que es en el otro mundo, este alimento, el mismo, estará en la serie de sus renacimientos:<sup>12</sup> el agua, los pozos y los manantiales que calman la sed;<sup>13</sup> las ropas, el oro, los parasoles, las sandalias que permiten caminar sobre el suelo ardiente, vuelven a usted en esta vida y en la otra. La tierra que a usted le dio la donación y que produce sus cosechas para otro, hace acrecentar sin embargo vuestros intereses en este mundo y en el otro, y en los renacimientos futuros. “Así como la luna creciente se agranda día a día, el don de tierra acrece de año a año (de cosecha en cosecha) [ *As the moon waxes day by day, even so the merit of a gift of earth becomes enhanced every time such earth produces crops, p. 70.* ]”<sup>14</sup> La tierra engendra las mieses, rentas e impuestos, minas, ganado. El don que se le hace enriquece con estos mismos productos a donante y a donatario.<sup>15</sup> Toda esta teología jurídico-económica se desarrolla en magníficas sentencias hasta el infinito, en un sinnúmero de centones, y ni los códigos ni las epopeyas son parcos en cuanto a este tema.<sup>16</sup>

---

determina las constelaciones bajo las cuales es preciso que esto o estotro sea dado de tal y tal a tal y tal. **1 [y]**

**śrutam me bhavato vākyam annadānasya yo vidhiḥ  
nakṣatr ayogasyedānīm dānakalpaṃ bravīhi me (en realidad es 63, RA)-**

"Yudhishtira said, 'When a king becomes desirous of making gifts in this world, what, indeed, are those gifts which he should make, O best of the Bharatas, unto such Brahmanas as are possessed of superior accomplishments? What gift is that by which the Brahmanas become immediately gratified? What fruits do they bestow in return? O thou of mighty arms, tell me what is the high reward attainable through the merit arising from gifts. What gifts, O king, are productive of rewards both here and hereafter? I desire to hear all this from thee. Do thou discourse to me on all this in detail.'

~~~~~**NO COINCIDEN**

<sup>12</sup> *Anuś.*, 3212; incluso la ofrecida a los perros y a los *śudra*, y a quien cocina para el perro *śvāpāka* (= lect. 63, vers 13. [ **phalgunī pūrvasamaye brāhmaṇānām upoṣitaḥ bhakṣān phāṇita saṃyuktān dattvā saubhāgyam ṛcchati**] Cf. *ibid.*, vers 45 = v. 3243, 3248). [A gift of food made unto even a Chandala or a dog is never lost. P. 75]

<sup>13</sup> V. los principios generales sobre la manera en que se reencuentran las cosas dadas en la serie de renacimientos. (XIII, lect. 145, vers 1-8, versos 23 y 30). Las sanciones concernientes al avaro están expuestas en la misma lectura, versos 15 a 23. En particular, él “renace en una familia pobre”.

<sup>14</sup> *Anuś.*, 3135; cf. 3162 (= lect. 62, versos 33, 60 90).[]

<sup>15</sup> Verso 3162 (= *ibid.*, verso 90).

<sup>16</sup> En el fondo, todo este *parvan*, este canto del *Mahābhārata*, es una respuesta a la siguiente cuestión: ¿cómo adquirir la Fortuna, la inestable diosa *Śri*? Una primera respuesta es que *Śri* reside entre las vacas, allí donde esas diosas, las vacas, le permiten residir: en su estiércol y en su orina. Es por eso que hacer el don de una vaca asegura el bienestar (lecc. 82; v. más abajo, p.@). Una segunda respuesta fundamentalmente hindú, y que es incluso la base de todas las doctrinas morales de la India, enseña que el secreto de la Fortuna y de la Felicidad es (lect. 163) dar, no guardar, no buscar la Fortuna, sino distribuirla para que retorne, en este mundo, bajo la forma del bien que habéis hecho, y en el otro. Renunciar a sí, no adquirir sino es para dar, esta es la ley de la naturaleza; ésta es la Fuente de la verdadera ganancia (verso 5657 = lecc. 112, verso 27): “Cada uno debe devolver sus días fértiles distribuyendo alimentos”.



La tierra, el alimento; todo lo que se da está personificado. Son seres vivos con los cuales se dialoga, y que forman parte del contrato. Quieren ser dados. Antaño, la tierra habló al héroe solar, a Rāma, hijo de Jamadagni; y cuando él escuchó su canto se la dio por entero al ṛṣi Kāśyapa mismo; ella decía,<sup>17</sup> en su lenguaje, sin duda antiguo:

Recíbeme (donatario)  
dame (donador)  
dándome me tendrás de nuevo

y agregaba, hablando ahora una lengua brahmánica un poco chata: “en este mundo y en el otro, lo que está dado se adquiere de nuevo”. Un código muy antiguo dice que<sup>18</sup>[VI] Anna, el alimento mismo en tanto deificado, proclama el siguiente verso<sup>[VII]</sup>

Aquel que, sin darme a los dioses, a los manes, a sus servidores y a sus huéspedes, (me) consume preparada y, en su locura, traga (entonces) veneno, a ése yo lo consumol, yo soy su muerte.

Pero a quien ofrece el *agnihotra*, cumple el *vaiśvadeva*,<sup>19</sup> y come enseguida –con alegría, pureza y fe–, para aquél yo devengo ambrosía, [a partir de] lo que queda después que él alimentó a quienes debe alimentar <sup>[VIII]</sup>, y él goza de mí.

“the food that remains in the house after all the family, including guests and servants have eaten

El ser compartido es parte de la naturaleza del alimento, no hacer partícipe al otro es “matar su esencia”, destruir por sí y para otros. Tal es la interpretación de la caridad y la hospitalidad, materialista e idealista a la vez, que dio el brahmanismo.<sup>20</sup> La riqueza está hecha para ser dada. Si no hubiera brahmanes para recibirla, “vana sería la riqueza de los ricos” [IX],

---

<sup>17</sup> El verso 3136 (= lect. 62, verso 34) llama a esta estrofa una *gātha*. No es un [verso de métrica] *śloka*: quiere decir que es de antigua tradición. Además, creo que el primer hemiverso *māmevadatha, māṃ dattha, māṃ dattva māmevāpsyaya* (vers 3137 = lect. 62, vers 35), puede distinguirse del segundo. Ya el verso 3132 lo distingue (= lect. 62, vers 30). “Como va la vaca a su ternero, las ubres llenas, derramando leche, así corre la tierra bendecida hacia quien donó tierras”.

<sup>18</sup> *Baudhayana Dh. su.*, 11, 18, no sólo es evidentemente contemporáneo a estas reglas de hospitalidad, sino también del Culto del Alimento, del que se puede decir que es contemporáneo a las fomas posteriores de la religión védica, y que perduró hasta el vishnuísmo, que lo incorporó.

<sup>19</sup> Sacrificios brahmánicos de la época védica tardía. Cf. *Baudh. Dh. su.*, 11, 6, 41 y 42. Cf. *Taittiriya Aranyaka*, VIII, 2.

<sup>20</sup> Toda la teoría está expuesta en el famoso diálogo entre el ṛṣi Maitreya y Vyāsa, encarnación de *Kṛṣṇa dvaipāyana* mismo (*Anuś.*, XIII, 120 y 121). Todo este diálogo, en el que hemos encontrado rastros de la lucha del brahmanismo contra el budismo, v. sobre todo el verso 5802 (= XIII, 120, verso 10) debe haber tenido un alcance histórico, y hace alusión a una época en que krishnaísmo venció. Mas la doctrina enseñada es bien de la

*the wealth possessed by wealthy people would be/p. 252/ useless.]".<sup>21</sup> [If there were no Brahmanas endued with Vedic lore and good conduct for accepting gifts*

El que come sin saber, mata al alimento, y éste lo mata.<sup>22</sup>[X]

*[The ignorant Brahmana, by eating the food that is offered to him, destroys what he eats (for it produces no merit to him who gives it). The food that is eaten also destroys the eater (for the eater incurs sin by eating what is offered to him).]*

La avaricia interrumpe el círculo del derecho, de los méritos, de los alimentos que perpetuamente renacen unos de otros.<sup>23</sup>

Por otra parte, en este juego de intercambios, así como en el caso del robo, el brahmanismo identificó claramente la propiedad en la persona. La propiedad del brahmán es el brahmán mismo.

La vaca del brahmán es un veneno, una serpiente venenosa.

dice ya el *Veda* de los magos.<sup>24</sup> El viejo código de Baudhāyana<sup>25</sup> proclama: “La propiedad del brahmán mata (al culpable) a los hijos y a los nietos, el veneno no es (veneno); la propiedad del brahmán es denominada el veneno (por excelencia).” Contiene en sí su sanción, porque es, en sí, lo que hay de terrible en el brahmán. Ni siquiera es necesario que el robo de la propiedad del brahmán sea consciente y adrede. Toda una “sección” [lit. Lectura, adhyaya] de nuestro *Parvan*,<sup>26</sup> de la sección del Mahābhārata que más nos interesa, @cuenta cómo Nṛga, rey de los Yadus, fue transformado en un lagarto por haber dado a un brahmán, por un error cometido por su gente, una vaca que pertenecía a otro brahmán. Éste, que la recibió de buena

---

antigua teología brahmánica, y quizás la de la moral nacional más antigua de la India... anterior a los arios.

<sup>21</sup> *Ibid.*, vers 5831 (= lect. 121, vers 11). [p 70]

<sup>22</sup> *Ibid.*, vers 5832 (= 121, vers 12). Se debe leer, con la edición de Calcuta, *annam* [alimento] y no *artham* [riqueza] (70 /13) como en la edición de Bombay). El siguiente hemi-verso es oscuro, y mal transmitido. Algo significa, de todos modos: “Este alimento que come, eso en lo cual es alimento, es el matador quien es matado, el ignorante”. [m] ~~ysans doute mal transmis. Il signifie cependant algo. “Cette nourriture qu’il mange, ce en quoi elle est une nourriture, il en est le meurtrier qui est tué, l’ignorant.”~~ Los dos versos siguientes también son enigmáticos, mas expresan más claramente la idea, y aluden a una doctrina que debía llevar un nombre, la de un *ṛṣi*: vers 5834 = *ibid.*, 14), “el sabio, al comer el alimento lo hace renacer como un señor [maître] y, a su vez, el alimento lo hace renacer a él” (5863). “Tal es el desarrollo (de las cosas). Lo que es mérito del donante es mérito del recipiente (yviceversa), pues aquí sólo hay una rueda que gira de un solo lado.” La traducción de Pratāp [] (Mahābhārata) es muy parafraseada, pero se funda en excelentes comentarios, y merecería traducirse (sólo un error la afea, *evam Janayati*, verso 14: es el alimento, no la progenitura, lo que es re-procreado). Cf. = *Apastamba Dh. su.*, 11, 7 y 3. “Quien come antes que su huésped destruye a alimento, propiedad, descendencia, ganado y al mérito de su familia.”

<sup>23</sup> V. más arriba.

<sup>24</sup> *Atharva Veda*, v. 18, 3; cf. *ibid.*, v. 19, 10.

<sup>25</sup> I, 5 y 16 (cf. más arriba, la *æterna auctoritas* de la *res* robada).

<sup>26</sup> Lect. 70, Viene expuesta tras el don de las vacas (cuyo ritual está dado en la lect. 69).

fe, no puede devolverla, ni siquiera a cambio de cien mil otras; forma parte de su casa, es como uno de los suyos:

Ella está adaptada a los lugares y a los tiempos, es una buena lechera, apacible y muy aquerenciada. Su leche es dulce, un bien precioso y permanente en mi casa (verso 3466).

Ella (esta vaca) nutre a un chiquito mío que está débil y recién destetado. Ella no puede ser dada por mí...(verso 3467).

Ni siquiera aquél a quien ella fue birlada acepta otra. Irrevocablemente, es propiedad de dos brahmanes. Entre los dos rechazos, el desdichado rey queda bajo un encantamiento por miles de años, por la imprecación allí contenida.<sup>27</sup>

Nunca es tan estrecho el vínculo entre la cosa dada y el donante, entre la propiedad y el propietario, como en las reglas que conciernen al don de la vaca.<sup>28</sup><sup>[XI]</sup> Son ilustres. Observándolas, alimentándose de cebada y de bosta de vaca, acostándose en el suelo, el rey Dharma<sup>29</sup> (la ley), que es el mismo Yudhiṣṭhira, el héroe principal de la epopeya, se vuelve un “toro” entre los reyes. Durante tres días y tres noches, el propietario de la vaca lo imita, y observa al “voto de la vaca”.<sup>30</sup><sup>[XII]</sup> Se alimenta exclusivamente de “jugos de la vaca”: agua, bosta, orina, durante una de las tres noches. (En la orina reside la misma Fortuna, Śri). Durante una de las tres noches se acuesta con las vacas, sobre la tierra, como ellas, y, –agrega el comentarista– “sin rascarse, sin irritar a los bichos”, identificándose así, “a ellas, en un única alma”.<sup>31</sup> Una vez ingresado al establo, llamándolas con nombres sagrados,<sup>32</sup><sup>[XIII]</sup> agrega: “la vaca es mi madre, el toro es mi padre, etc.”. Repetirá la primera fórmula durante el acto de donación”. Y he aquí el solemne momento de la transferencia. Luego de alabanzas a las vacas, el donatario dice:

Vrihaspati said, 'Duly observing restraints the while, the giver of kine should, on the previous day, properly honour the Brahmanas and appoint the (actual) time of gift. As regards the kine to be given away, they should be of the class called Rohini.

---

<sup>27</sup> Vers 14 y ss. “La propiedad del brahmán mata como la vaca del brahmán (mata) Nṛghā”, vers 3462 (= *ibid.*, 33) (y 3519 = lect. 71, vers 36).

<sup>28</sup> *Anuś.*, lect. 77, 72; lect. 76. Estas reglas están relatadas con un lujo de detalles un poco inverosímil, seguramente teórico. El ritual se atribuye a una escuela determinada, la de Bṛhaspati (lect. 76). Dura tres días y tres noches antes del acto, y tres días posteriores; en ciertas circunstancias dura incluso diez días. (Verso 3532 = lect. 71, 49;<sup>[I]</sup> vers 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32.)

<sup>29</sup> Vivía en un constante “don de vacas” (*gavām pradāna*), verso 3695 = lect. 76, verso 30.

<sup>30</sup> Aquí se trata de una verdadera iniciación de las vacas al donador, y del donador a las vacas; es una especie de misterio, *upānitesu gosu*, verso 3667 (= 76, vers 2).  
"Bhishma said, 'There is no gift, O lord of Earth, that is higher in point of merit than the gift of kine. A cow, lawfully acquired, if given away, immediately rescues the whole race of the giver.

<sup>31</sup> Al mismo tiempo es un ritual purificador. Él se libera así de todo pecado (verso 3673 = lect. 76, verso 8).

<sup>32</sup> *Samaṅga* (que tiene todos sus miembros), Bahula (grande, gorda), verso 3670 (cf. verso 6042, les vaches dijeron: “Bahula, *samaṅga*. No temas, estás calmada, eres una buena amiga”). La epopeya no olvida mencionar que estos nombres son del Veda, de la *Śruti*. De hecho, estos nombres se encuentran en el *Atharvaveda*, V, 4, 18, verso 3 y verso 4.

The kine also should be addressed with the words--Samange and Vahule--Entering the fold where the kine are kept, the following Srutis should be uttered,--The cow is my mother. The bull is my sire. (Give me) heaven and earthly prosperity! The cow is my refuge!--Entering the fold  
p. 107

and acting in this way, the giver should pass the night there.' He should again utter the formula when actually giving away the kine. <sup>1</sup> The giver, thus residing with the kine in the fold without doing anything to restrain their freedom, and lying down on the bare earth (without driving away the gnats and other insects that would annoy him as they annoy the kine), becomes immediately cleansed of all his sins in consequence of his reducing himself to a state of perfect similitude with the kine.

Lo que ustedes [las vacas] son, eso soy yo;  
hoy día me he vuelto vuestra esencia,  
dando a ustedes, me doy yo<sup>33</sup> (verso 3676).

Y al recibir, el donatario dice (haciendo el *pratigrahaṇa*):<sup>34</sup>[XIV]

Transmutadas (transmitidas) en espíritu, recibidas en espíritu, glorificadnos a los dos, ustedes a las formas de Soma (lunares) y de Ugra (solares) (verso 3677).<sup>35</sup>

Otros principios del derecho brahmánico nos hacen acordar, extrañamente, a las costumbres polinesias, melanesias y norteamericanas que describimos. La manera de recibir el don es curiosamente análoga. El brahmán tiene una soberbia a toda prueba. Primero, él rechaza tener algo que ver con nada que sea el mercado, e incluso no debe aceptar nada que venga del mercado.<sup>36</sup> En una economía nacional en la que había ciudades, mercados, dinero, el brahmán permanece fiel a la economía moral de los antiguos pastores indoiranios, y también a la de los agricultores, alógenos o aborígenes de las grandes llanuras. Y también mantiene esta actitud digna del noble<sup>37</sup> que se ofende cuando lo colman [de dones].<sup>38</sup> Dos “secciones” del *Mahābhārata* cuentan cómo los siete ṛṣi, los grandes Videntes, y su tropa, en tiempos de carestía, cuando se iban a comer el cuerpo del hijo del rey Śibi, rehusaron los

---

<sup>33</sup> Literalmente: “donante vuestro, soy donante de mí”.

<sup>34</sup> “El acto de tomar”, la palabra es rigurosamente equivalente a *accipere*, λαμβάνειν, *take*, etc.

<sup>35</sup> El ritual prevé que se puede ofrecer “vacas en [forma de] torta de sésamo o de manteca rancia”, y asimismo vacas “en oro, plata”. En este caso son tratadas como vacas de verdad, cf. 3523, 3839. Los ritos, sobre todo los de la transacción, son este caso más perfeccionados. A estas vacas se les dan nombres rituales. Uno de ellos quiere decir “la futura”. La estadía con las vacas, “el voto de las vacas”, es todavía más grave.

<sup>36</sup> Ap. Dh. su., I, 17 y 14, Manu, X, 86-95. El brahmán puede vender lo que no fue comprado. Cf. Ap.Dh.su., I, 19, 11.

<sup>37</sup> Cf. más arriba p. 51, no 2@@; p. 66, no 2@@, Melanesia, Polinesia; p. 1 SIC@ (Germania), p. 157, n. 1; Ap. Dh. su., I, 18, 1; *Gautama Dh.s.*, XVII, 3.

<sup>38</sup> Cf. *Anuś.*, lect. 93 y 94.

cuantiosos regalos, hasta los higos de oro que el rey Śaivya Vṛṣadarbha les ofrecía, y le respondieron:

Oh rey: recibir de reyes, primero es miel, y al final veneno (v. 4459 = Lect. 93, v. 34).

Siguen dos series de imprecaciones. Toda esta teoría es incluso bastante cómica. La casta entera, que vive de dones, pretende rechazarlos<sup>39</sup>. Luego transige y acepta los que fueron espontáneamente ofrecidos.<sup>40</sup> Luego establece largas listas<sup>41</sup> acerca de qué gente, bajo qué circunstancias, y qué cosas<sup>42</sup> son pasibles de ser aceptadas, llegando finalmente a que todo es admisible en caso de hambruna,<sup>43</sup> - eso sí, con la condición de ligeras expiaciones.<sup>44</sup>

Es que el lazo que el don establece entre donante y donatario es demasiado fuerte para ambos. Como en todos los sistemas que hemos estudiado más arriba, e incluso en mayor medida, el uno está demasiado ligado al otro. El donatario se pone bajo la dependencia del donante.<sup>45</sup> Es porque el brahmán no debe “aceptar” del rey -y aún menos solicitar a él. Divinidad entre divinidades, él es superior al rey, y derogaría esa superioridad si se rebajara a hacer otra cosa distinta que tomar. Y por su parte, del lado del rey, la manera de dar importa tanto como lo que da.<sup>46</sup>

El don es, a la vez, lo que debe hacer, lo que debe recibir y lo que es sin embargo peligroso tomar.. Es que la misma cosa dada forma un lazo bilateral e irrevocable, sobre todo cuando es un don de alimento. El donatario depende de la cólera del donante,<sup>47</sup> e incluso cada uno depende del otro. Asimismo, no hay que comer en la casa del enemigo.<sup>48</sup>

---

<sup>39</sup> *Ap. Dh. su.*, 1, 19 y 13, 3, en donde está citado Kaṇva, otra escuela brahmánica.

<sup>40</sup> *Manu*, IV, p.[a@rágrafo] 233

<sup>41</sup> *Gautama Dh. su.*, XVII, 6, 7; *Manu*, IV, § 253. 233. Lista de personas a quienes el brahmán no puede aceptarles nada, *Gautama Dh. su.*, XVII, 17; Cf. *Manu*, IV, § 215 a 217. *Dh. su.*,

<sup>42</sup> Lista de las cosas que deben rechazarse. *Ap.*, 1, 18, 1; *Gautama Dh.s.*, XVII. Cf. *Manu*, IV, § 247 a 250.

<sup>43</sup> Ver toda la lect. 136 del *Anuś.* Cf. *Manu*, IV, § 250; X, § 101-102. *Ap. Dh. su.*, I, 18, 5-8; 14-15; *Gaut.*, VII, 4, 5.

<sup>44</sup> *Baudhāyana Śrautasūtra*, 11, 5, 8; IV, 2, 5. El recitado de los Tāratsamaṇḍi = *Ṛg veda*, IX, 58.

<sup>45</sup> “La energía y el brillo de los sabios son golpeados por el hecho de que reciben,” (aceptan, toman). “Cuídate, oh, rey, de aquellos que no quieren aceptar” *Anuś.* (v. 2164 = lect. 35, verso 34).

<sup>46</sup> *Gautama Dh.s.*, XVII, 19, 12 y ss.; *Ap. Dh.s.*, I, 17, 2. Fórmula de la etiqueta del don, *Manu*, VII, § 86.

<sup>47</sup> *Krodho hanti yad dānaṃ.* “La cólera mata al don”, *Anuś.*, 3638 = lect. 75, verso 16.

<sup>48</sup> *Ap. Dh.s.* II, 6, 19; Cf. *Manu*, III, §5, § 8, con interpretación teológica absurda: en tal caso, “se come la falta de su huésped”. Esta interpretación se refiere a la prohibición general en la cual las leyes impidieron a los brahmanes ejercer uno de sus oficios esenciales, que aún ejercen, y que se supone que no tendrían que ejercer: de comedores de pecados. Lo cual

Se han tomado precauciones arcaicas de todo tipo. Los códigos y la epopeya se explayan, como tsaben explayarse los literatos hindúes, sobre este asunto: dones, donantes, cosas dadas, son términos a considerar relativamente,<sup>49</sup> con precisiones y escrúpulos, de modo que no haya ninguna falta en la manera de dar y de recibir. Todo es conforme a etiqueta, no es como en el mercado, donde objetivamente, por un precio, se toma una cosa. Nada es indiferente.<sup>50</sup> Contratos, alianzas, transmisiones de bienes, lazos creados por esos bienes transmitidos entre personajes que dan y reciben, la moralidad económica tiene en cuenta a todo el conjunto. La naturaleza y la intención de los contratantes, la naturaleza de la cosa dada, son indivisibles.<sup>51</sup> El poeta jurista supo expresar perfectamente lo que queremos describir

“Acá sólo hay una rueda (que gira en una sola dirección)”<sup>52</sup>

### III. DERECHO GERMÁNICO. (La prenda y el don)

Si bien las sociedades germánicas no conservaron trazas tan antiguas y tan completas<sup>1</sup> de su teoría del don, tuvieron un sistema tan claro y desarrollado de

---

quiere decir, en todo caso, que nada bueno sale de la donación, para ninguno de las partes contractuales.

<sup>49</sup> Se renace en el otro mundo de acuerdo a la naturaleza de aquellos de quienes se aceptó recibir alimentos, o la de aquellos cuyo alimento se tiene en el vientre, o a la del alimento mismo.

<sup>50</sup> Toda la teoría está resumida en una sección del *Anuś.*, la 131, que parece ser reciente, bajo el título adrede de *danādharmā* (vers 3 = 6278): “Qué dones, a quién, cuándo, por quién.” Es aquí en donde están expuestos de modo muy lindo los cinco motivos del don: el deber, cuando se da espontáneamente a los brahmanes; el interés (“Él me da, él me dio, él me dará”); el temor (“yo no soy de él, él no es de mí, él me podrá hacer daño”); el amor (él me quiere bien, yo lo quiero”) y “él da sin demora”; y la piedad: “él es pobre y se contenta con poco”). V. también Lect. 37.@

<sup>51</sup> También habría que estudiar el ritual mediante el cual se purifica la cosa dada, pero que obviamente también es un medio de desprenderla del donante. Se asperja agua con ayuda de una brizna de hierba *kuśā* (para el alimento, v. *Gautama Dh.s.*, V. 21, 18 y 19, *Ap. Dh.s.*, 11, 9, 8). Cf. el agua que purifica la deuda, *Anuś.*, lect. 69, verso 21 y comentarios de Prātap (ad locum, p. 313).

<sup>52</sup> Verso 5834, v, más arriba, [en esta sección, nota 22].

<sup>1</sup> Los datos que conocemos provienen de monumentos bastante tardíos. La redacción de los cantos de la Edda es bien posterior a la conversión de los escandinavos al cristianismo. No obstante, En principio, no obstante, la época de la tradición puede ser muy diferente a la de la redacción; además, incluso la época de la forma más antiguamente conocida de la tradición puede ser muy diferente a la de la institución. Hay aquí dos principios de crítica que jamás el crítico debería perder de vista.



intercambios en forma de dones, voluntaria y forzosamente dados, recibidos y devueltos, que pocos sistemas habrá tan típicos como este.

También la civilización germánica careció de mercado durante bastante tiempo.<sup>2</sup> Persistió esencialmente feudal y campesina; allí, no sólo la noción sino aun las palabras de precio de compra y de venta parecen ser de origen reciente.<sup>3</sup> Más antiguamente había desarrollado al extremo todo el sistema de potlatch, pero sobre todo el sistema de dones. En la medida en que los clanes al interior de las tribus, las grandes familias indivisas al interior de los clanes,<sup>4</sup> en la medida (y era en gran medida) en que las tribus entre ellas, los jefes entre ellos, hasta los reyes entre ellos, vivían moral y económicamente fuera de las cerradas esferas del grupo familiar, se comunicaban, se ayudaban, se aliaban, bajo la forma del don y de la alianza, mediante prendas y rehenes, mediante festines y presentes lo más grandiosos posible. Más arriba vimos la letanía de los regalos, sacada del *Hávamál*. Además de ese hermoso paisaje del la *Edda*, vamos a indicar tres hechos

Queda por hacer un estudio en profundidad del vocabulario alemán, tan rico en términos derivados de *geben* y *gaben*.<sup>5</sup> Son extraordinariamente numerosos: *Ausgabe*, *Abgabe*, *Angabe*, *Hingabe*, *Liebesgabe*, *Morgengabe*, *Trostgabe*, tan curioso (nuestro precio de consolación), *vorgeben*, *vergeben* (derrochar y perdonar), *widergeben* y *wiedergeben*; el estudio de *Gift*, *Mitgift*, etc. <sup>II</sup> También está por hacerse

---

En este caso específico, no se corre ningún riesgo al utilizar estos hechos. Primero, una parte de estos dones, que tanta importancia tienen en el derecho que describimos, está entre las primeras instituciones atestiguadas entre los germanos. Es el mismo Tácito quien nos las describe de dos maneras: los dones con motivo de matrimonio, la manera en que vuelven a la familia de los donantes (*Germania*, XVIII, en un corto capítulo, que esperamos retomar en otro momento); y los dones nobles, sobre todo los del jefe, o hechos a los jefes (*Germania*, XV). Además, si estos usos se han conservado por tanto tiempo como para que podamos encontrar semejantes vestigios, es porque eran sólidos y se habían enraizado fuertemente en toda el alma germánica.

<sup>2</sup> V. Schrader y las referencias que indica, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, s. v. *Markt, Kauf*.

<sup>3</sup> Se sabe que la voz *Kauf* [compra] y todos sus derivados vienen del latín *caupo*, mercader. La incertidumbre sobre el sentido de las palabras *leihen*, [prestar, tomar prestado] *lehnen*, [apoyarse??@] *lohn*, [pago, sueldo], *bürgen*, [ser garante de alguien] *borgen*, [prestar, tomar prestado] etc., es bien conocida, lo cual prueba que su empleo técnico es reciente.

<sup>4</sup> Aquí no nos vamos a meter con la cuestión de la *geschlossene Hauswirtschaft*, de la economía cerrada, de Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft*. A nuestro entender, es un problema mal planteado. Una vez que hay dos clanes en una sociedad, necesariamente han hecho contrato entre ellos, y hecho intercambio; también han intercambiado esposas (exogamia), y sus ritos y sus bienes, al menos en ciertas épocas del año y en ciertas ocasiones de la vida. El resto del tiempo, la familia, a menudo bien restringida, vivía replegada sobre sí misma, pero nunca existió una época en la que la familia haya vivido siempre así.

<sup>5</sup> V. estas palabras en Kluge, y en los otros diccionarios etimológicos de las diferentes lenguas germánicas V. von Amira sobre *Abgabe*, *Ausgabe*, *Morgengabe* (*Hdb.* de Hermann Paul (páginas citadas en el índice).



el estudio de las instituciones designadas por esos dones.<sup>6</sup> No obstante, todo el sistema de los presentes y regalos, su importancia en la tradición y el folklore, incluyendo a la obligación de devolver, están admirablemente descritas por Richard Meyer en una de los más exquisitos trabajos de folklore que conozcamos.<sup>7</sup> Simplemente mencionémosla, y retengamos solamente las finas observaciones que conciernen a la fuerza del vínculo que obliga, el *Angebinde* [lit. atado, vinculado] que constituyen el intercambio, la ofrenda, la aceptación de esta oferta y la obligación de devolver.

Por otra parte, hay una institución que persistió hasta hace muy poco tiempo, que sin duda aún persiste en los usos y costumbres económicos de las aldeas alemanas y que tiene una importancia extraordinaria desde el punto de vista económico: es el *Gaben*,<sup>8</sup> estricto equivalente del *adānam* hindú. En ocasión del bautismo, de la comunión, del compromiso matrimonial, del casamiento, los invitados –a menudo, la aldea entera– tras el banquete de bodas, por ejemplo, el día previo, o bien el día siguiente (*Guldentag*) [lit.: día dorado]<sup>III</sup> presentan regalos de bodas cuyo valor generalmente supera en mucho a los gastos de la boda. En ciertas comarcas alemanas es este *Gaben* lo que constituye la dote de la novia, se lo obsequian la mañana de los esponsales, y ése es el llamado *Morgengabe* [lit.: don de mañana]. En algunos sitios, estos dones son una garantía de la fertilidad de la joven pareja.<sup>9</sup> Las primeras relaciones en ocasión del compromiso, los diversos dones que hacen padrinos y madrinas en los diversos momentos de la vida para calificar y ayudar (*Helfete*) a sus ahijados, también son importantes. Se reconoce este tema, familiar a todas nuestras costumbres, en nuestros cuentos, nuestras leyendas sobre la invitación, sobre la maldición de los que no fueron invitados, la bendición y generosidad de los invitados, sobre todo cuando son hadas.

Una segunda institución tiene el mismo origen. Es la necesidad de la prenda [*gage*] en toda clase de contratos germánicos.<sup>IV</sup><sup>10</sup> Nuestra palabra francesa *gage* viene de

---

<sup>6</sup> Los mejores trabajos siguen siendo los de J. Grimm, “Über schenken und geben”, *Kleinere Schriften*, II, p. 174; y Brunner, *Deutsche Rechtsbegriffe besch. Eigentum*. V. también Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, I, p. 246, cf. p. 297, sur *Bete [= Gabe]*. La hipótesis según la cual se habría pasado de un don incondicional a un don obligatorio es inútil. Siempre hay dos clases de dones; especialmente en el derecho germánico estos dos rasgos siempre estuvieron mezclados.

<sup>7</sup> “Zur Geschichte des Schenkens”, *Steinhausen Zeitschr. f. Kulturgesch.*, 5º, p. 18 y ss.

<sup>8</sup> Véase E. H. Meyer, *Deutsche Volkskunde*, pp. 115, 168, 181, 188, etc. Sobre esta cuestión, pueden consultarse todos los manuales de folklore germánico (Wuttke, etc.).

<sup>9</sup> Aquí encontramos otra respuesta a la cuestión planteada (v. más arriba) [@@cap. I, IV, COMENTARIO. EL PRESENTE HECHO A LOS HOMBRES, etc.: “El objetivo de los dones a los hombres y a los dioses es comprar la paz”, por van Ossenbruggen, acerca de la naturaleza mágica y jurídica (el “precio de la desposada”. V. sobre este tema la notable teoría de las relaciones entre las diversas prestaciones hechas a los esposos y por los esposos en Marruecos, en Westermarck, *Marriage ceremonies in Morocco*, p. 361 y ss., y las partes del libro allí citadas.]

<sup>10</sup> En lo que sigue, no confundimos la prenda [*gage*] con las arras [*arrhes*] aunque las arras, de origen semítico, –como lo indica el nombre en griego y latín– hayan sido conocidas en derecho germánico reciente, como también en el nuestro. Incluso en ciertos

ahí, de *wadium* (cf. el inglés *wage*, salario). Ya Huvelin<sup>11</sup> mostró que el *wadium* germánico<sup>12</sup> brindaba un medio de comprender el vínculo contractual, y lo comparaba al *nexum* romano. En efecto, según lo interpretaba Huvelin, la prenda aceptada permite, a cada uno de los contratantes del derecho germánico, actuar con respecto al otro, ya que uno posee algo del otro, pues el otro, habiendo sido propietario de la cosa, puede haberla encantado, y porque a menudo la prenda, cortada en dos, era guardada por cada uno de los dos contratantes. Pero a esta explicación se le puede superponer una más cercana. La sanción mágica puede intervenir, pero no es el único lazo. La cosa misma, dada y comprometida en la prenda,<sup>[V]</sup> es un vínculo por virtud propia. En principio, la prenda es obligatoria. En derecho germánico todo contrato, toda venta o compra, préstamo o depósito, comprende una constitución de prenda: se le da al otro contratante un objeto, en general de poco precio: un guante, una pieza de moneda (*Treugeld*) [lit.: dinero de lealtad], un cuchillo –en Francia, todavía hoy, unos alfileres– que serán devueltos en ocasión del pago de la cosa librada. Huvelin observa que la cosa es de poco valor y, habitualmente, personal; compara a este hecho, con razón, con el tema de la “prenda de vida”, del “*life-token*”.<sup>13</sup> La cosa así transmitida está, en realidad, toda cargada de la individualidad del donante. El hecho que esté entre las manos del donatario empuja al contratante a ejecutar el contrato, a rescatarse rescatando a la cosa. Así, el *nexum* está en esa cosa, y no sólo en los actos mágicos, ni tampoco en las formas solemnes del contrato, palabras, juramentos y ritos intercambiados, apretones de manos; aquí es como en los escritos, los “actos” de valor mágico, las “tarjas”, de las cuales cada una de las partes guarda su parte, la comida en común en donde cada uno participa de la sustancia del otro.<sup>[VI]</sup>

Dos rasgos de la *wadiatio* prueban esta fuerza de la cosa. En principio, la prenda [*gage*] no sólo obliga y liga; también empeña [*engage*] el honor,<sup>14</sup> la autoridad, el “mana” de quien lo libra.<sup>15</sup> Éste queda ubicado en una posición inferior en tanto no es haya liberado de su compromiso-apuesta. Pues la palabra *wette*,

---

usos de la palabra se han confundido con los antiguos dones; así, el *Handgeld* [pago simbólico] se dice “*Harren*” en ciertos dialectos del Tírol.

Aquí no nos preocupamos en destacar la importancia de la noción de prenda [*gage*] en materia de casamiento. Sólo destacamos que en los dialectos germánicos el “precio de compra” lleva a la vez los nombres de *Pfand*, [prenda], *Wetten*, [lit.: apuestas], *Trugge* [trueque] y *Ehethaler* [lit: moneda (táleros) de casamiento].

<sup>11</sup> *Année Sociologique*, IX, p. 29 y ss. Cf. Kovalewski, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, p. 111 y ss.

<sup>12</sup> Sobre el *wadium* germánico puede consultarse también: Thévenin, “Contribution à l’étude du droit germanique”, *Nouvelle Revue Historique du Droit*, IV, p. 72; Grimm, *Deutsche Rechtsalt.*, I, pp. 209 à 213; von Amira, *Obligationen Recht*; von Amira, in *Hdb. de Hermann Paul*, I, pp. 254 y 248.

Acerca de la *wadiatio*, cf. Davy, *AS*, XII, p. 522 y ss.

<sup>13</sup> Huvelin, p. 31.

<sup>14</sup> Brissaud, *Manuel d’Histoire du Droit français*, 1904, p. 1381.

<sup>15</sup> Huvelin, p. 31, n° 4, interpreta a este hecho únicamente por una decadencia del rito mágico primitivo, el cual se habría vuelto un simple asunto de moralidad. Pero esta interpretación, es parcial, inútil (v. más arriba p. 97, @n. 1), y no es excluyente con respecto a la que proponemos.

wetten,<sup>16</sup> [viii] que traduce el *wadium* de las leyes, tiene el sentido de “apuesta” así como el de “prenda”. Es un medio de constreñir al deudor; en lo más inmediato es el premio de un concurso y la sanción de un desafío. En tanto el contrato no ha finalizado, es como el perdedor de la apuesta, el que sale segundo en las carreras, que pierde así más que lo que empeña, más que lo que deberá pagar; sin contar que se expone a perder lo que recibió, y que el propietario lo reivindicará en tanto la prenda no haya sido retirada.

El otro rasgo muestra el peligro que hay en recibir la prenda. Pues no sólo se compromete quien da, también queda vinculado el que recibe. Lo mismo que el donatario de las Trobriand, que se pone en guardia frente a la cosa dada. Así se la tira a sus pies, cuando es una *festuca notata*,<sup>17</sup> cargada de caracteres rúnicos y de marcas –cuando es una tarja de la cual se guarda o no una parte– la recibe en el piso o bien en su pecho (*in laisum*), y no en la mano. Todo el ritual tiene la forma del desafío y de la desconfianza, expresa a ambos. A su vez, en inglés, hasta el día de hoy, *throw the gage* equivale a *throw the gauntlet* [retar a duelo arrojando el guante]. Es que la prenda, como la cosa dada, guarda un peligro para los dos “co-respondientes”.

Veamos ahora el tercer hecho. Sin duda, en ninguna parte está mejor representado el peligro que representa la cosa dada o transmitida que en el derecho y las lenguas germánicas, ambos muy antiguos. Esto explica el doble sentido del término *gift* si se considera el conjunto de dichas lenguas: don por un lado, veneno por el otro. En otra parte desarrollamos la historia semántica de esa palabra.<sup>18</sup> Este tema del don funesto, del regalo o el bien que se vuelve veneno es fundamental en el folklore germánico. El oro del Rin es fatal a quien lo conquiste, la copa de Hagen es mortal para el héroe que beba en ella, innumerables cuentos y romances germánicos y

---

<sup>16</sup> Sobre el parentesco de las palabras *wette*, *wedding*, esperamos estudiarlo en otro momento [v. más abajo &@&]. La anfibiología de la apuesta y el contrato se marca incluso en francés, por ejemplo: *se défier* [desconfiar, ponerse en guardia] y *défier* [desafiar].

<sup>17</sup> Sobre la *festuca notata*, v. Heusler, *Institutionen*, I, p. 76 y ss.; nos parece que Huvelin, p. 33, descuidó el tema del uso de tarjas.

<sup>18</sup> “Gift, gift”. *Mélanges Ch. Andler*, Estrasburgo, 1924 [v. arriba, P. &%@]. Se nos preguntó porqué no examinamos la etimología *gift*, traducción del latín *dosis*, que es a su vez transcripción del griego δόσις, dosis, dosis de veneno. Esta etimología supone que los dialectos alto y bajo alemanes habrían reservado un nombre culto para una cosa de uso vulgar, lo cual no es la ley semántica habitual. Y además, todavía quedaría explicar la elección de la palabra “Gift” para esta traducción, y el tabú lingüístico inverso que pesó en ciertas lenguas germánicas sobre esa palabra en su sentido de “don”. Por último, el empleo latino, y sobre todo griego de la palabra *dosis* en el sentido de veneno prueba que también en la antigüedad clásica hubo asociaciones de ideas y de reglas morales como las que describimos.

Postulamos una proximidad entre la incertidumbre del sentido de *gift* con respecto a la que presentan el latín *venenum*, la de φίλτρον y la de φάρμακον; habría que agregar la proximidad (Breál, *Mélanges de la société linguistique*, t. III p. 410), de *venia*, *venus*, *venenum*, con respecto a *vanati* (sánscrito, dar placer), y *gewinnen*, *win* (ganar).

Hay que corregir también un error de cita. Aulus Gellius disertó bastante sobre estas palabras, pero no es él quien cita a Homero (*Odisea*, IV, 226); es el mismo jurista Gaius, en su libro sobre las Doce Tablas (*Digesto*, L, XVI, *De verb. signif.*, 236).

célticos de este tipo todavía acechan nuestra sensibilidad. Sólo citaremos la estrofa en la que un héroe de la *Edda*,<sup>19</sup>[IX] Hreiðmar, responde a la maldición de Loki.

Diste regalos,  
Pero no regalos de amor  
No los diste de corazón  
Ya habrías perdido la vida  
Si llegaba yo a saber de tu malicia

#### DERECHO CELTA

Otra familia de sociedades indo-europeas conoció, por cierto, a estas instituciones: son los pueblos celtas; Hubert y yo hemos comenzado a probar esta afirmación.<sup>20</sup>  
[X]

#### DERECHO CHINO

Por último, una gran civilización, la china, que conservó el derecho de esos tiempos arcaicos que nos interesa aquí: reconoce el lazo indisoluble de toda cosa con el propietario original. Hoy mismo, un individuo que vendió uno de esos bienes,<sup>21</sup> incluso un bien mueble, guarda durante toda su vida, con respecto al comprador, una especie de derecho “a llorar por su bien”. El padre Hoang se refirió a modelos

---

<sup>19</sup> *Reginsmál*, 7. Los Dioses mataron a Otr, [Nutria], hijo de Hreiðmar, y están obligados a resarcir esa muerte con un montón de oro que cubra totalmente la piel de Otr. Pero el dios Loki maldijo ese oro,[IX] Hreiðmar le responde con la citada estrofa. Debemos esta indicación a Maurice Cahen, quien destaca el verso 3: “de todo corazón” es la traducción clásica: en realidad, *af heilom hug* significa: “con una disposición de espíritu que trae suerte”.

<sup>20</sup> Se encontrará este trabajo, *El suicidio del jefe galo*, con las notas de Hubert, en un próximo número de la *Revue Celtique*.

<sup>21</sup> El derecho inmobiliario chino, como el derecho germánico y como nuestro derecho antiguo, conocían la retroventa y los derechos -en sentido muy amplio - de recomprar los bienes raíces vendidos que no tendrían que haber salido de la herencia, o sea lo que se llama el *retractum* de consanguíneos. V. Hoang (*Variétés sinologiques*), “Notions techniques sur la propriété en Chine”, 1897, p. 8 y 9. Pero no hay que tomar tan en cuenta a este hecho: la venta definitiva de la tierra es, en la historia humana, y en China en particular, algo muy reciente. Hasta en el derecho romano, y luego, en nuestros antiguos derechos, los germánicos y el francés, la venta de la tierra estuvo rodeada de tantas restricciones, provenientes del comunismo doméstico y del y del apego profundo de la familia a la tierra y a la tierra de la familia, que la prueba hubiera sido muy fácil; dado que la familia es el hogar y es la tierra, es normal que la tierra escape al derecho a la economía del capital. De hecho, las viejas y nuevas leyes del *homestead* y las leyes francesas más recientes sobre el “bien de familia in-embargable” son una persistencia del estado antiguo, y un retorno al mismo. Hablamos, ante todo, de [bienes] muebles.

de estos “documentos de gemidos” que remite el vendedor al comprador.<sup>22</sup> Es una especie de derecho *de suite* sobre la cosa, mezclada a un derecho *de suite* sobre la persona, el cual persigue al vendedor hasta mucho tiempo después de que la cosa haya entrado definitivamente en otros patrimonios, y después de que todos los términos del contrato hayan sido ejecutados.<sup>[XI]</sup> Mediante la cosa transmitida, incluso si es fungible, la alianza pactada no es momentánea, y se presume que los contratantes están en dependencia perpetua.

De acuerdo a la costumbre anamita, [Vietnam central] aceptar un presente es peligroso.

Westermarck <sup>23</sup>, que señala este último dato, ha llegado a vislumbrar parcialmente su importancia.

---

<sup>22</sup> V. Hoang, *ibid.*, pp. 10, 109, 133. Debo la indicación de estos hechos a la buena voluntad de Mestre y Granet, -quienes también los han constatado por su cuenta en China.

<sup>23</sup> *Origin... of the Moral Ideas*, v. I, p. 594. Westermarck sintió que había un problema del tipo del que tratamos aquí, pero sólo lo examinó desde el punto de vista del derecho a la hospitalidad. Sin embargo hay que leer a sus observaciones, muy importantes, sobre la costumbre marroquí del *‘ār* (sacrificio constringente del suplicante, *ibid.*, p. 386) y sobre el principio “Dios y la comida lo pagarán” (expresiones notablemente idénticas a las del derecho hindú). V. Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*, p. 365; cf. *Anthropological Essays* E. B. Tylor, p. 373 y ss.

## CAPÍTULO IV. Conclusión

### I) CONCLUSIONES DE MORAL

Es posible extender estas observaciones a nuestras propias sociedades.

Una parte considerable de nuestra moral y de nuestra vida misma **se queda siempre** en esta misma atmósfera del don, de la obligación y de la libertad mezcladas. Felizmente, aún no todo está clasificado exclusivamente en términos de compra y venta. Las cosas todavía tienen un valor afectivo además de su valor venal, si es que acaso existen valores que sólo sean de este tipo. No es que sólo tengamos una moral de mercaderes. Todavía quedan grupos y clases que tienen las costumbres de antaño, y casi todos nos plegamos a éstas, al menos en ciertas épocas del año o en ciertas ocasiones.

El don no devuelto vuelve inferior aún a quien lo ha aceptó, sobre todo cuando ha recibido sin espíritu de retorno. Recordar al curioso ensayo de Emerson, *On Gifts and Presents*<sup>1</sup> es permanecer todavía en el campo germánico. La caridad sigue siendo hiriente para quien la acepta.<sup>2</sup> I y todo el esfuerzo de nuestra moral tiende a suprimir el patronazgo inconsciente e injurioso del rico “limosnero”.<sup>III</sup>

La invitación debe ser devuelta, como la “cortesía”. Se ven aquí, de hecho, las huellas del viejo fondo tradicional, de los viejos potlatch nobles, y vemos aflorar motivos fundamentales de la actividad humana: la emulación entre los individuos del mismo sexo,<sup>3</sup>IV ese “imperialismo innato” de los hombres; lo que aparece es: fondo social por un lado, fondo animal y psicológico por el otro. En nuestra vida social, tan especial, no podemos nunca *rester en reste*, como se dice todavía entre nosotros [quedar en deuda frente a otro]. Hay que devolver más de lo que se ha recibido. La “vuelta” es siempre más cara y más grande. Así, había cierta familia aldeana en nuestra infancia, en Lorena, que habitualmente se atenía a un tren de vida de lo más modesto; cuando llegaban las fiestas patronales, las de casamiento, o de primera comunión, o los velorios, era capaz de arruinarse por sus invitados. En esas ocasiones había que ser un “gran señor”. Hasta puede decirse que una parte de nuestro pueblo se conduce constantemente de esta manera, y, si se trata de sus huéspedes, de sus fiestas, de sus regalos de fin de año, gasta sin medida.

La invitación debe ser hecha, y debe ser aceptada. Aún tenemos esta costumbre, incluso en nuestras corporaciones liberales. Hace sólo cincuenta años, en ciertas partes de Alemania y Francia, toda la aldea era partícipe del festín de bodas; la abstención de alguno era mala señal, presagio y prueba de envidia, de “suerte”. En Francia, en numerosos sitios, todo el mundo participa de la ceremonia. En Provenza, cuando nace un niño, cada uno aporta su huevo, y otros regalos simbólicos.

Las cosas vendidas tienen aún un alma, su antiguo propietario las sigue, y aquéllas a él. En Cornimont, un valle de los Vosgos, había una costumbre que era

---

<sup>1</sup> *Ensayos*, 2º serie, V.

<sup>2</sup> Cf. *Corán*, Azora II, 265; cf. Kohler en *Jewish Encyclopaedia*, I, p. 465. &&%@

<sup>3</sup> William James, *Principles of Psychology*, II, p. 409.



todavía corriente hasta no hace mucho, quizás haya todavía familias que lo hacen: para que los animales comprados olviden a su antiguo amo, y no tengan la tentación de regresar “a casa de ellos” se hacía una cruz sobre el dintel de la puerta del establo, se guardaba el cabestro del vendedor y se le daba sal en la mano. En Raon-aux-Bois, se le daba una tostada con manteca, –a la cual se le había hecho dar tres vueltas en torno a la barra de donde cuelga la marmita– y se la presentaba en la mano derecha.<sup>V</sup> Es cierto que aquí se trataba del ganado mayor, que forma parte de la familia. Pero muchos otros usos y costumbres franceses indican que hay que desprender la cosa vendida del vendedor, por ejemplo: dar un golpe sobre la cosa vendida, azotar a las ovejas que se venden, etc....<sup>4</sup>

Hasta puede decirse que en estos tiempos toda una parte del derecho, el de los industriales y el de los comerciantes, está en conflicto con la moral. Los prejuicios económicos del pueblo, los de los productores, provienen de su firme voluntad de seguir la cosa que han producido, y la viva sensación de que el trabajo se vende sin que ellos sean partícipes del beneficio.

En nuestros días, los viejos principios actúan contra los rigores, las abstracciones y las inhumanidades de nuestros códigos. Desde ese punto de vista, puede decirse que toda una parte de nuestro derecho en gestación y ciertos usos, los más recientes, consisten en volver para atrás. Y esta reacción contra la insensibilidad romana y sajona de nuestro régimen es perfectamente fuerte y sana. Algunos nuevos principios de derecho y costumbre puede ser interpretados de ese modo.

Llevó mucho tiempo reconocer la propiedad artísticas, literaria y científica, más allá del acto brutal de la venta del manuscrito, de la primer máquina, o de la obra de arte original. Las sociedades, en efecto, no tienen gran interés en reconocer a los herederos de un autor o de un inventor, ese benefactor humano, más que ciertos derechos sobre las cosas creadas por el derechohabiente; se proclama de buena gana que son producto tanto del espíritu colectivo como del espíritu individual; todo el mundo desea que caigan lo antes posible en el dominio público o en la circulación general de riquezas. Empero, el escándalo de la plus-valía de las pinturas, esculturas y objetos de arte, en vida de los artistas y de sus herederos inmediatos inspiró una ley francesa de septiembre de 1923, la cual le da al artista y a sus derecho-habientes un derecho *de suite* sobre los beneficios [*plus-values*] sucesivos en las ventas sucesivas de sus obras.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Kruyt, *Koopen*, etc., cita hechos de este tipo en las islas Célebes, p. 12 de la cita. Cf. “De Toradja's...” *Tijd. v. Kon. Batav. Gen.*, LXIII, 2; p. 299, rito de la introducción del búfalo en el establo; p. 296, ritual de la compra del perro que se adquiere miembro por miembro, parte por parte, y en el alimento que se escupe; ; p. 281, el gato no se vende bajo ningún pretexto, pero se presta, etc.

<sup>5</sup> Esta ley no está inspirada en el principio de ilegitimidad de los beneficios hechos por sucesivos detentadores. Se la aplica poco.

La legislación soviética sobre propiedad literaria y sus variaciones son bien curiosas para ser estudiadas desde este mismo punto de vista: eprimero se nacionalizó todo; luego se dieron cuenta de que así sólo se perjudicaba al artista que estaba vivo y que así no se generaban recursos suficientes para el monopolio nacional de edición. Se restablecieron entonces los derechos de autor, incluso para los clásicos más antiguos, de



Toda nuestra legislación de seguro social, ese socialismo de Estado ya realizado, se inspira en el siguiente principio: el trabajador ha dado su vida y su trabajo a la colectividad, por un lado, a sus patrones, por el otro, y si debe colaborar con el seguro, quienes se han beneficiado de sus servicios no están exentos con respecto a él con el pago del salario, y el mismo Estado representando a la comunidad, con el concurso de sus patrones, y el suyo propio, le debe cierta seguridad en la vida, contra el desempleo, la enfermedad, la vejez, la muerte.

Aún recientes e ingeniosas costumbres, como por ejemplo las cajas de asistencia familiar, que nuestros industriales franceses han desarrollado libre y vigorosamente a favor de obreros con cargas familiares, reponden inmediatamente a esta necesidad de apegarse a los mismos individuos, de tener en cuenta sus cargas, y de los grados de interés material y moral que estas cargas representan.<sup>6</sup> Asociaciones análogas funcionan en Alemania, en Bélgica, con igual éxito. En Gran Bretaña, en este tiempo de largo y terrible desempleo, que afecta a millones de obreros se delinea todo un movimiento a favor de seguros de desempleo que serían obligatorios y organizados por corporaciones. Las ciudades y el Estado deberán sostener los inmensos gastos, pagos a los desocupados cuya causa de desempleo proviene puramente de las industrias y de las condiciones generales del mercado. Así, distinguidos economistas, capitanes de la industria, (Mr. Pybus, sir Lynden Macassey), operan para que las mismas empresas organicen estas cajas de desempleo por corporaciones, para que ellas mismas hagan el sacrificio. Querrían, en suma, que el costo de la seguridad obrera, de la defensa contra la falta de trabajo, forme parte de los costos generales de cada industria en particular.

Toda esta moral y esta legislación, a nuestro juicio, no son un problema, sino un retorno al derecho.<sup>7</sup> Por un lado, vemos germinar e ingresar en los hechos la moral profesional y el derecho corporativo. Las cajas de compensación, las mutuales que los grupos industriales forman en favor de tal o cual obra corporativa no están tachadas de vicio alguno, a los ojos de una moral pura, salvo en un punto: su gestión es puramente patronal. Además, son grupos que actúan: e Estado, las comunas, los establecimientos públicos de asistencia, las cajas de jubilación, las cajas de ahorro, las sociedades mutuales, el patronato, los asalariados; están asociados todos juntos, como ocurre por ejemplo en la legislación social de Alemania, de Alsacia-Lorena; y mañana también lo serán en la legislación social francesa. Volvemos, pues, a una moral de grupos.

---

dominio público, anteriores a las mediocres leyes que protegían en Rusia a los escritores. Se dice que ahora los Soviets adoptaron una ley de tipo moderno. En realidad, como en nuestra moral, en estas materias los Soviets vacilan y apenas saben por que derecho optar, si por el derecho personal o por el derecho sobre las cosas.

<sup>6</sup> Pirou ya hizo observaciones parecidas.

<sup>7</sup> Ni hay que decir que aquí no preconizamos destrucción alguna. Los principios de derecho que presiden el mercado, en la compra y en la venta, los cuales son la condición indispensable de la formación de capital, deben y pueden subsistir al lado de los nuevos principios, y de los más antiguos.

Sin embargo, el legislador y el analista de las costumbres sociales no deben arredrarse ante los principios del llamado "derecho natural". Así, no debemos considerar a la distinción entre derecho real y derecho personal como otra cosa que una abstracción, un extracto teórico de algunos derechos nuestros. Es preciso que subsista, pero confinada en su sitio.

Por otra parte, son individuos a los que el Estado y sus subgrupos quieren cuidar. La sociedad quiere reencontrar su célula social. Busca, rodea al individuo, en un curioso estado mental donde se mezclan el sentimiento de los derechos que tiene con otros sentimientos más puros: de caridad, de “servicio social”, de solidaridad. Los temas del don, la libertad y la obligación en el don, el de la liberalidad y el del interés que se tiene en el dar, están de vuelta entre nosotros, reaparecen como una melodía dominante largo tiempo olvidada.

No obstante, no alcanza con constatar el hecho, hay que extraer de él una práctica, un precepto de moral. No alcanza decir que el derecho está en vías de desembarazarse de ciertas abstracciones: distinción de derecho real y de derecho personal; que está en vías de agregar otros derechos al derecho brutal de la venta y del pago de servicios. Es preciso decir que esta revolución es buena.

En principio, regresamos, y es necesario que así sea, a las costumbres del “gasto noble”. Hace falta que, como en los países anglosajones, como en tantas otras sociedades contemporáneas, salvajes y altamente civilizadas, los ricos vuelvan a considerarse –tanto libre como forzosamente– como una especie de tesoreros de sus conciudadanos. Las civilizaciones antiguas– de las que salen las nuestras– unas tenían el jubileo, otras las liturgias, la institución del *chorēgos* y las triarquías, la *syssitia* (comida en común) los gastos obligatorios del edil y de los personajes consulares.<sup>(VI)</sup> Habrá que remontarse a leyes de este tipo. Además hace falta preocuparse más por el individuo, su vida, su salud, su educación, –lo cual a su vez es algo rentable– de la de su familia, y del porvenir de su familia. Hace falta más buena fe, sensibilidad, generosidad en los contratos de locación de servicios, de alquiler de inmuebles, de venta de alimentos de primera necesidad. Y ciertamente, hace falta que encontremos el medio de limitar los frutos de la especulación y la usura.

Sin embargo, es preciso que el individuo trabaje. Es preciso que esté forzado a valerse por sí mismo, más que por los otros. Por otra parte, es preciso que defienda sus intereses, personalmente y en grupo. El exceso de generosidad y el comunismo le serían tan perjudiciales a él y a la sociedad como el egoísmo de nuestros contemporáneos y el individualismo de nuestras leyes. En el *Mahābhārata*, un genio malhechor de los bosques le explica a un brahmán que daba mucho, y mal: “¿Ya ves porqué estás tan flaco y pálido?” Hay que evitar tanto la vida del monje como la de Shylock. Esta moral nueva consistirá, sin duda, en la buena mezcla que medie entre realidad e ideal.

Así, puede decirse que se puede, y se debe, volver a lo arcaico, a lo elemental; encontraremos motivos de vida y de acción que muchas sociedades y muchas clases sociales aún conocen: la alegría de dar en público, el placer del gasto artístico generoso, el de la hospitalidad y de la fiesta, privada y pública. La seguridad social, la solicitud de ayuda mutua, de cooperación, la del grupo profesional, la de todas esas personificaciones morales que el derecho inglés llama “Friendly Societies”, valen más que la simple seguridad personal que garantizaba el noble a los labradores de sus tierras, mejor que la vida simple que da el jornal asignado por el patrón, y hasta mejor que el ahorro capitalista –que sólo está fundado sobre un crédito cambiante.

Hasta es posible concebir lo que sería una sociedad en la que reinasen principios como éstos. En las profesiones liberales de nuestras naciones principales

ya funciona hasta cierto punto una moral y una economía de este tipo. El honor, el desinterés, la solidaridad corporativa no son una palabra vana, sino que hacen a las necesidades del trabajo. Perfeccionemos más a estos grupos, y humanicemos del mismo modo a los otros grupos profesionales. Se habrá hecho un gran progreso, que Durkheim preconizó a menudo.

Creemos que de esta manera vamos a volver al fundamento constante del derecho, al principio mismo de la vida social normal. No hay que desear que el ciudadano sea ni demasiado bueno y subjetivo, ni demasiado insensible y realista. Hace falta que tenga un un sentido agudo de su misión, pero también de los otros, de la realidad social (¿hay acaso otra realidad, en cuestiones de moral?). Hace falta que actúe tomando en cuenta a sí misión, a los subgrupos y a la sociedad. Esta moral es eterna: es común a las sociedades más evolucionadas, a las del futuro próximo y a las sociedades menos desarrolladas que podamos imaginar. Tocamos la roca viva. Ni siquiera hablamos en términos de derecho, hablamos de los hombres, y de grupos de hombres, porque son ellos, es la sociedad, son los sentimientos de hombres, **en espíritu y en carne y hueso, los que están actuando** todo el tiempo, y han actuado siempre.

Demostraremos esto. El sistema que proponemos llamar el sistema de prestaciones totales, de clan a clan, –dentro del cual los individuos y grupos intercambian todo entre ellos– constituye el sistema de economía y de derecho más antiguo que podamos constatar y concebir. Forma el fondo sobre el cual se desprendió la moral del don-intercambio. No obstante, salvando las diferencias del caso, es exactamente del mismo tipo que aquel hacia el cual querríamos ver dirigirse a nuestras sociedades. Para hacer comprensibles esas lejanas fases del derecho, veamos dos ejemplos tomados de sociedades extremadamente diversas.

En un *corroboree* (danza dramática pública) [de los aborígenes australianos] de Pine Mountain <sup>8</sup> (centro oeste de Queensland), cada individuo, por turno, entra al lugar consagrado, teniendo en la mano el propulsor de su lanza, poniendo la otra mano atrás de la espalda; lanza su arma hacia un círculo, en la otra punta de la pista de baile, proclamando a viva voz el lugar de donde viene, por ejemplo: “Mi comarca es Kunyan” <sup>9</sup>; se detiene por un momento, y durante ese tiempo sus amigos “ponen un regalo”, una lanza, un boomerang, otra arma, en otra mano. “Un buen guerrero puede recibir más de lo que puede tomar con la mano, sobre todo si tiene hijas por casar”. <sup>10</sup>

En la tribu winnebago (tribu sioux), los jefes de los clanes dirigen a sus cofrades, <sup>11</sup> jefes de los otros clanes, discursos muy característicos, modelos de esta

---

<sup>8</sup> Roth, “Games”, *But. Ethn. Queensland*, p. 23, n° 28.

<sup>9</sup> Este súbito anuncio del nombre del clan es muy usual en todo el este de Australia, y tiene que ver con el sistema de honor y de la virtud del nombre.

<sup>10</sup> Hecho notable, que hace pensar que mediante intercambios de presentes se realizan compromisos matrimoniales.

<sup>11</sup> Radin, *Winnebago Tribe*, XXXVII ARBAE, p. 320 yy ss.

etiqueta<sup>12</sup> extendida en todas las civilizaciones de los indígenas de América del Norte. Cada clan cocina sus alimentos, prepara tabaco para los representantes de los otros clanes, en ocasión de la fiesta del clan. Véanse como ejemplo algunos fragmentos de discursos del jefe del clan de las Serpientes:<sup>13</sup> “Yo los saludo; bien, ¿cómo podría decirlo de otro modo? Soy un pobre tipo que no vale nada, y ustedes se han acordado de mí. Está bien... Pensaron en los espíritus y han venido a sentarse al lado mío. Ya vamos a llenarles los platos, quiero saludarlos de nuevo a ustedes, humanos que toman el lugar de los espíritus.” Y cuando cada uno de los jefes comió, y se hicieron las ofrendas de tabaco en el fuego, la fórmula final expone el efecto moral de la fiesta y de todas sus prestaciones: “les agradezco que hayan venido a ocupar este sitio, les estoy agradecido. Me han alentado mucho. Las bendiciones de los abuelos de ustedes (que tuvieron revelaciones y que ustedes encarnan) son iguales a las de los espíritus. Está bien que hayan tomado parte de mi fiesta. Así debe ser, como dijeron nuestros antiguos: «La vida de ustedes es débil, sólo pueden fortalecerse por el consejo de los valientes». Ustedes me aconsejaron. Esto para mí es la vida”

Así, de una punta a otra de la evolución humana, no hay dos sabidurías. Que se adopte como principio de nuestra vida lo que siempre fue un principio, y lo será siempre: salir de sí, dar, libre y obligatoriamente; no hay peligro de equivocarse. Así lo dice un hermoso proverbio maorí:

*Ko Maru kai atu*  
*Ko Maru kai mai*

“Da en la misma cantidad que tomes, y todo va a andar muy bien”.<sup>14</sup>

## II) CONCLUSIONES DE SOCIOLOGÍA ECONÓMICA Y DE ECONOMÍA POLÍTICA

Estos hechos no sólo echan luz sobre nuestra moral, no sólo ayudan a dirigir nuestro ideal; desde su punto de vista se puede analizar mejor los hechos económicos más

---

<sup>12</sup> V. artículo “Etiquette”, *Handbook or American Indians*, por Hodge.

<sup>13</sup> P. 326, por excepción, dos de los jefes invitados son miembros del clan de la Serpiente. Podemos comparar los discursos, exactamente aplicables, de una ceremonia funeraria (de tabaco) tlingit, Swanton, *T.M.T, BAE.*, n° 39, p. 372.

<sup>14</sup> Rev. Taylor, “Te Ika a Maui”, *Old New Zealand*, p. 130, prov. 42, traduce, muy concisamente “give as well as take and all will be right”, pero la traducción literal probablemente es ésta: Tanto como Maru da, Maru lo mismo toma, y eso está bien, bien”. (Maru es el Dios de la guerra y de la justicia).

generales. Este análisis también nos ayuda a entrever mejores métodos de gestión, aplicables a nuestras sociedades.

Hemos ya visto unas cuantas veces cómo toda esta economía del intercambio-don estaba lejos de caer en los marcos de la sedicente economía 'natural', del utilitarismo. Todos estos fenómenos tan considerables de la vida económica de estos pueblos (buenos representantes, digámoslo para que quede claro, de la gran civilización neolítica), todas las supervivencias considerables de estas tradiciones, en las sociedades cercanas a nosotros, o en nuestras costumbres, escapan a los esquemas que habitualmente dan los escasos economistas que han querido comparar a las distintas economías conocidas.<sup>1</sup> A nuestras reiteradas observaciones agregamos las de Malinowski, que ha consagrado todo un trabajo a "hacer estallar" las doctrinas corrientes sobre la economía "primitiva".<sup>2</sup>

He aquí una cadena muy sólida de hechos:

La noción de valor funciona en estas sociedades; se amasan excedentes muy grandes en términos absolutos; a menudo se gastan a pura pérdida, con un lujo relativamente enorme,<sup>3</sup> el cual no tiene nada de mercantil; hay signos de riqueza, tipos de moneda<sup>4</sup> que son intercambiados. Mas toda esta economía tan rica aún está llena de elementos religiosos: la moneda aún conserva su poder mágico, y todavía está ligada al clan o al individuo;<sup>5</sup> las diversas actividades económicas, el mercado, por ejemplo, están impregnadas de ritos y de mitos: guardan un carácter ceremonial, obligatorio, eficaz,<sup>6</sup> están llenas de ritos y de [sistemas de] derecho. Al respecto, respondemos la cuestión que planteaba Durkheim acerca del origen religioso de la noción de valor económico.<sup>7</sup> Estos hechos corresponden también a una gran cantidad de cuestiones concernientes a las formas y razones del tan mal llamado intercambio, el "trueque", la *permutatio*<sup>8</sup> III IV de cosas útiles, -la cual, siguiendo a los prudentes romanos, los cuales a su vez seguían a Aristóteles,<sup>9</sup> [V] una economía histórica *a priori* consideró como el origen de la división del trabajo. Lo que circula en tales sociedades, sociedades de todo tipo, la mayoría ya bastante ilustradas, es

---

<sup>1</sup> Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft* (3<sup>o</sup> edic.), p. 73, vio estos fenómenos económicos, pero al reducirlos a mera hospitalidad subestimó su importancia.

<sup>2</sup> *Argonauts*, p. 167 y ss.; "Primitive Economics", *Economic Journal*, marzo 1921. V. el prefacio de J. G. Frazer a Malinowski, *Arg.*

<sup>3</sup> Uno de los casos más extremos que podemos mencionar es el del sacrificio de perros entre los chukchis (v. más arriba p. 55@, n<sup>o</sup> 2). Puede ocurrir que los propietarios de los mejores caniles masacren a toda su tropa de perros de trineos, y se ven obligados a recuperarlos nuevamente.

<sup>4</sup> V. más arriba, p. 119, etc. &&%

<sup>5</sup> Cf. más arriba., p. 60 y n., p. 228 y n. 2&&%@

<sup>6</sup> Malinowski, *Arg.*, p. 95. Cf. Frazer, prefacio al libro de Malinowski.

<sup>7</sup> *Formas elementales de la vida religiosa*, p. 598, n 2.

<sup>8</sup> *Digesto*, XVIII, I; *De Contr. Emt.*, 1. Paulus nos explica el gran debate entre prudentes romanos para saber si la "permutatio" era una venta. Todo el pasaje es interesante, incluso si el error que hace el sabio jurista al interpretar a Homero (*Ilíada*, VII, 472 a 475: es cierto que οἰρίζοντο quiere decir comprar, pero las monedas griegas eran el bronce, el hierro, las pieles, las vacas y los esclavos, todos los cuales tenían valores determinados.

<sup>9</sup> *La política*, libro I, 1257 a, 10 y ss.; nótese la palabra μεταδόσις, [sic] *ibid.*, 25.

algo muy distinto que lo útil. Los clanes, las distintas edad y, generalmente, los sexos –a causa de las múltiples relaciones a las que dan lugar los contactos– están en un estado de perpetua efervescencia económica; esta excitación es a su vez muy poco terrenal; es mucho menos prosaica que nuestra compraventa, nuestros contratos de servicios o nuestros juegos bursátiles.

Sin embargo podemos ir aún más allá del punto en que hemos llegado ahora. Las nociones principales que hemos usado hasta aquí podrían ser disueltas, barajadas, matizadas, definidas de otro modo. Los términos que hemos empleado: presente, regalo, don, no son en sí mismos del todo exactos. Es que no encontramos otros, eso es todo. Conceptos de derecho y de economía que nos complacemos en oponer: libertad y obligación; liberalidad, generosidad, lujo y ahorro, interés, utilidad, y que sería bueno ponerlos en un crisol. Al respecto, sólo podemos dar algunas indicaciones: como ejemplo,<sup>10</sup> elegimos a las Trobriand. Lo que inspira a todos los actos económicos que hemos descrito es una noción compleja; esa noción no es ni la de la prestación puramente libre y puramente gratuita, ni la de producción y el intercambio puramente interesados en lo útil. Lo que floreció por allí se trata de una especie de híbrido.

Malinowski hizo un serio esfuerzo<sup>11</sup> por encuadrar a todas las transacciones que él constata entre sus trobriandeses desde en el punto de vista de los móviles, del interés y del desinterés; él los ubica en un punto situado entre el don puro y el trueque puro tras regateo.<sup>12</sup> Esta clasificación es, en el fondo, inaplicable. Así, de acuerdo a Malinowski, el tipo ‘don puro’ sería el don entre esposos.<sup>13</sup>[VI] Ahora bien, a nuestro entender, uno de los hechos más importantes señalados por Malinowski, que realmente arroja mucha luz sobre las relaciones sexuales en toda la humanidad, justamente consiste en comparar al *mapula*,<sup>14</sup> el pago “asiduo” del hombre a su mujer, con una especie de salario a cuenta del servicio sexual otorgado.<sup>15</sup> También los regalos al jefe son tributos, las distribuciones de alimentos (*sagali*) son resarcimientos por trabajos, por ritos efectuados, por ejemplo en caso de haber pasado la noche en vela en un rito funerario.<sup>16</sup> En el fondo, del mismo modo en que estos dones no son libres, tampoco son realmente desinteresados. La mayoría son contraprestaciones, y no sólo hechas para pagar cosas y servicios, sino

---

<sup>10</sup> Muy bien podríamos elegir la *sadaqah* árabe: limosna, precio de la novia, justicia, impuesto.. Cf. más arriba, p. 57.&%&@

<sup>11</sup> *Argonauts*, p. 177.

<sup>12</sup> Es muy notable que, en este caso no haya venta, pues no hay intercambio de *vaygu'a*, de monedas. De modo que el grado máximo de economía que alcanzaron los trobriandeses, no llega hasta el uso de moneda en el intercambio mismo.

<sup>13</sup> *Pure gift*.

<sup>14</sup> P. 179.

<sup>15</sup> La palabra se aplica al pago de una especie de prostitución lícita de las jóvenes solteras; cf. *Arg.*, p. 183.

<sup>16</sup> Cf. más arriba, p. 81, n. 3&%&@. La palabra *sagali* (cf. *hakari*) quiere decir distribución.



para mantener una alianza redituable<sup>17</sup> que incluso tampoco puede ser rechazada, como ser la por ejemplo la alianza entre tribus de pescadores<sup>18</sup> y tribus de agricultores o de alfareros. Pero este hecho es general, lo encontramos por ejemplo en tierras maoríes, tsimshian,<sup>19</sup> etc. Vemos pues en dónde reside esta fuerza, práctica y mística a la vez, que acopla a los clanes al mismo tiempo que los divide, dividiendo su trabajo y al mismo tiempo constriñéndolos al intercambio. Aun en estas sociedades el individuo y el grupo, o mejor dicho el subgrupo, sintieron siempre como algo evidente el derecho soberano de rechazar el contrato: es eso lo que le da un aspecto de generosidad a esta circulación de los bienes; pero, por otra parte, normalmente no han tenido ni derecho a tal rechazo ni interés en él: eso es lo que hace que estas lejanas sociedades sean parientes de las nuestras.

El empleo de la moneda podría sugerir otras reflexiones. Los *vaygu'a* de las Trobriand, brazaletes y collares, al igual que los cobres del noroeste norteamericano o el *wampun* iroqués, son a la vez riquezas, signos<sup>20</sup> de riqueza, medios de intercambio y de pago, y también cosas que es preciso dar, e incluso destruir. Sólo que son aún prendas ligadas a las persona que las emplea, y estas prendas los ligan. Mas como, por otra parte, ya sirven de signos monetarios, se tiene el interés en darlos para poder poseer otros nuevos, transformándolos en mercancías o en servicios que a su tiempo volverán a transformarse en monedas. Se diría que el jefe trobriandés o tsimshian procede (de modo muy lejanamente emparentado) a la manera del capitalista que sabe deshacerse de su moneda en el momento más útil, para pronto reconstruir su capital móvil. Interés y desinterés explican por igual esta forma de la circulación de las riquezas y la de la circulación arcaica de los signos de riqueza consiguientes.

Aun la destrucción pura de riquezas no corresponde al completo desprendimiento que parece. Aun esos actos de grandeza no están exentos de egoísmo. La forma puramente suntuaria, –casi siempre exagerada, a menudo puramente destructiva–, del consumo, en la cual bienes considerables, ahorrados durante largo tiempo, son regalados de golpe, e incluso destruidos, sobre todo en el caso del *potlatch*,<sup>21</sup>[VII] le da a estas instituciones un aire de puro gasto dispendioso,

---

<sup>17</sup> Cf. más arriba, p. 82. n. 7, etc... &%@; en particular el don de *urigubu* al cuñado: productos de la recolección a cambio de trabajo.

<sup>18</sup> V. más arriba &%@ p. 80, n. 6(*wasí*).

<sup>19</sup> Maori, v. más arriba, p. 146, n.1. La división del trabajo (y su modo de funcionamiento en ocasión de la fiesta entre clanes tsimshian), está admirablemente descrita en un mito de *potlatch*, Boas, *Tsimshian Mythology*, XXXI° ARBAE, pp. 274, 275; cf. p. 378. Podríamos multiplicar hasta el infinito ejemplos de este tipo. Estas instituciones económicas efectivamente existen, incluso entre las sociedades infinitamente menos evolucionadas. V. por ejemplo en Australia la notable posición de un grupo local poseedor de un yacimiento de ocre rojo (Aiston y Horne, *Savage Life in Central Australia*, Londres, 1924, pp. 81, 130).

<sup>20</sup> V. más arriba. La equivalencia en las lenguas germánicas de las palabras *token* y *zeichen*, para designar a la moneda en general, guarda las huellas de estas instituciones. El signo que es la moneda, el signo que porta y la prenda que es, son una y misma cosa –como la firma de un hombre es, aún hoy, lo que compromete su responsabilidad.

<sup>21</sup> V. Davy, *Foi jurée*, p. 344 y ss.; Davy (*Des clans aux Empires; Éléments de Sociologie*, I) sólo exageró la importancia de estos hechos. El *potlatch* es útil para establecer la jerarquía, y a menudo la establece, pero eso no es absolutamente necesario. Así, en sociedades

de prodigalidad infantil. Por cierto, de hecho no sólo se hacen desaparecer cosas útiles, alimentos valiosos consumidos en exceso, sino que incluso se destruye por el placer de destruir; por ejemplo, los cobres, monedas, que los jefes *tsimshian*, *tingit* y *haida* tiran al agua y que los jefes *kwakiutl* y sus aliados rompen. Pero el motivo de estos dones y estos consumos dementes, de estas locas pérdidas y destrucciones de riquezas, no es para nada desinteresado, sobre todo en las sociedades de *potlatch*. Entre jefes y vasallos, entre los vasallos y sus adeptos, es la jerarquía lo que se establece mediante estos dones. Dar es manifestar la superioridad, ser más, más alto, *magister*; aceptar sin devolver, o sin devolver más, es subordinarse, volverse cliente y servidor, volverse menos, caer más bajo (*minister*).

El ritual mágico del *kula* llamado *mwasila* <sup>22</sup> está repleto de fórmulas y símbolos que demuestran que el futuro contratante busca ante todo ese beneficio: la superioridad social, y hasta podríamos decir: brutal. Así, tras haber encantado a la nuez de betel que van a usar con sus asociados, tras haber encantado al jefe, sus camaradas, sus cerdos, sus collares, luego la cabeza y las “aperturas”, más todo lo que se ha traído, los *pari*, dones de apertura, etc., tras haber encantado todo eso, el mago, no sin exagerar, canta así: <sup>23</sup>

Pateo al cerro, se voltea el cerro, se mueve el cerro, se derrumba el cerro. Mi conjuro llega hasta la cumbre del Koyava'u... Mi canoa se va a hundir.... etc. Mi renombre es como el trueno, mi paso es como el ruido que hacen las brujas voladoras. Tudududu.<sup>VIII</sup>

Ser el primero, el más lindo, el más afortunado, el más fuerte y más rico: eso es lo que se busca, y es así como se lo obtiene. Más tarde, el jefe confirma su *mana* al redistribuir a sus vasallos, parientes, lo que viene de recibir; mantiene su rango entre los jefes devolviendo brazaletes por collares, hospitalidad por las visitas, y así por lo consiguiente... En este caso la riqueza es, desde todo punto de vista, tanto un medio de prestigio como algo útil. Pero ¿acaso es seguro que entre nosotros las cosas son muy distintas? ¿No es la riqueza, entre nosotros, ante todo una manera de manejar a los hombres?

Hagamos pasar ahora por la prueba de fuego a otra noción que acabamos de oponer a la de don y de desinterés: la noción de interés, de busca individual de lo útil. Ésta tampoco se presenta como funciona en nuestra mente. Si algún motivo equivalente anima a jefes *trobriandeses* o indígenas americanos, a los clanes de *Andamán*, etc. o animaba antaño a generosos hindúes, a los nobles germanos y celtas, en sus dones y sus gastos, no es la fría razón del mercader, el banquero y el capitalista. En estas civilizaciones se está interesado, pero de otra manera que en nuestros tiempos. Se tesoriza, pero para gastar, para “obligar”, para tener “hombres ligios”<sup>[IX]</sup> Por otra

---

africanas, sean bantúes o no, no tiene *potlatch*, o no lo tienen muy desarrollado, o quizás lo han perdido, y tienen todas las formas posibles de organización política.

<sup>22</sup> *Arg.*, pp. 199-201; cf. p. 203.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 199. La palabra “cerro” designa en esta poesía al archipiélago de *Entrecasteaux*. La canoa estará escurriendo agua bajo el peso de las mercaderías aportadas por el *kula*. Cf. otra fórmula, p. 200, texto con comentarios, p. 441; cf. p. 442, notable juego de palabras sobre “espuma”. Cf. fórmula, p. 205; cf. más arriba p. 124, n° 1.

parte, se intercambia, pero ante todo son cosas de lujo, adornos, ropas, o son cosas inmediatamente consumidas, festines. Se devuelve con usura, pero para humillar al primer dador o al primero en hacer el intercambio, y no sólo para recompensarlo por la pérdida que un “consumo diferido” le causa. Hay interés, pero ese interés no es sino análogo a aquél que se dice que nos guía.

Entre la economía, relativamente amorfa y desinteresada al interior de los sub-grupos, que rige la vida de los clanes australianos, o norteamericanos (en la región este y en las praderas), por un lado, y la economía individual y de puro interés –que nuestras sociedades conocieron, al menos en parte, a partir de que fuera encontrada por los pueblos semíticos y griegos–, por el otro; entre estos dos tipos, digo, se despliega toda una inmensa serie de instituciones y acontecimientos económicos, y esta serie no está regida por ese racionalismo económico sobre el que suele teorizarse con tan buena gana.

La misma palabra ‘interés’ es reciente, de origen técnico contable: “*interest*”, en latín, que se escribía sobre los libros de contabilidad ante las rentas por percibir. En las antiguas morales antiguas más epicúreas, lo que se busca es el bien y el placer, no la material utilidad. Tuvo que ocurrir la victoria del racionalismo y del mercantilismo para que se pongan en vigor las nociones de beneficio y de individuo y se las ponga a la altura de considerarse como principios. Casi puede ponerse fecha al triunfo de la noción de interés individual: a partir de Mandeville (*Fábula de las abejas*).<sup>[X]</sup> Sólo sorteando dificultades, y mediante perífrasis, pueden traducirse estas últimas palabras en latín o en griego, o en árabe. Hasta los hombres que escribieron en sánscrito clásico, y emplearon una palabra bastante cercana a nuestra idea de interés, *artha*, se hicieron una idea del interés, –así como de las otras categorías de la acción– distinta a la nuestra. Ya los libros sagrados de la India clásica distribuyen las actividades humanas de esta forma: la ley (*dharma*), el interés (*artha*), el deseo (*kāma*). Pero, ante todo, se trata ante todo del interés político: el del rey y de los brahmanes, de los ministros, el del reino, y el de cada casta. La considerable literatura de los *Nītiśāstra* no es económica.<sup>[XI]</sup>

Son nuestras sociedades de Occidente las que han hecho del hombre, muy recientemente, un “animal económico”. Pero todavía no somos todos seres de ese tipo. En nuestras masas, como en nuestras élites, el gasto puro e irracional es una práctica corriente; es aun característica de algunos fósiles de nuestra nobleza. El *homo œconomicus* no está detrás de nosotros, sino ante nosotros, como el hombre de la moral y del deber, como el hombre de la ciencia y la razón. El hombre, durante mucho tiempo, fue otra cosa, es desde hace poco tiempo que es una máquina, complicada por una máquina de calcular.

No obstante, aun estamos lejos, felizmente, de ese cálculo utilitario constante y gélido. Analícese en profundidad, estadísticamente, como hace Halbwachs para las clases obreras, lo que es nuestro consumo, nuestro gasto, el gasto occidental de las clases medias. ¿Cuántas necesidades satisfacemos? ¿Cuántas tendencias satisfacemos, que no tienen a lo útil como su objetivo último? El rico, ¿cuánto asigna a lo útil? ¿Cuánto de su ingreso puede asignar a su utilidad personal? Sus gastos en lujos, en arte, en locuras, en servidumbre, ¿no lo asemejan a los nobles de antaño, o a los jefes bárbaros cuyas costumbres hemos descripto?

¿Está bien que sea así? Eso es otra cuestión. Quizás esté bien que haya otros modos de gastar y de intercambiar que el gasto puro. Sin embargo, a nuestro entender, no es en el cálculo de las necesidades individuales como se hallará el método de la mejor economía. Creo que, en tanto querramos desarrollar nuestra

propia riqueza, deberíamos permanecer como algo distinto a los financistas puros, aunque sí volviéndonos mejores contadores y mejores gestores. La prosecución brutal de los fines del individuo es perjudicial para la paz y para los fines del conjunto, para el ritmo de su trabajo y de sus deleites, así como (por efecto de retroalimentación) para el mismo individuo.

Como acabamos de ver, ya hay importantes sectores, a veces hasta las mismas asociaciones de empresas capitalistas, que buscan, en grupo, contratar [*s'attacher*] a empleados en grupo. Por otra parte, todas las agrupaciones sindicales, las patronales y las de asalariados, pretenden defender y representar el interés general con tanto fervor como el interés particular de sus adherentes, y hasta de sus corporaciones. Estos bonitos discursos, es cierto, están ornados por bonitas metáforas.. Sin embargo, hay que reconocer que no sólo la moral y la filosofía sino también la opinión y el mismo arte económico empiezan a elevarse hasta este nivel "social". Se percibe que sólo puede hacerse trabajar a hombres que estén seguros de se les va a pagar honestamente durante toda su vida por el trabajo que realizaron honestamente –para sí mismos y para los otros. El productor que es parte de un intercambio percibe de nuevo –siempre lo percibió– pero ahora de manera más cabal, que el intercambio, más que un producto, más que un tiempo de trabajo, da algo de sí: su tiempo, su vida. Quiere ser recompensado, aun modestamente, por ese don. Mezquinar esta recompensa es incitar a la pereza y a la baja del rendimiento.

Quizás podamos indicar una conclusión, sociológica y práctica a la vez. La famosa azora LXIV, [del Corán]"El mutuo desengaño" (El juicio final), dada a Muhammad en La Meca, dice de Dios :

15. Vuestros riquezas, vuestros hijos, son vuestra tentación; bienes y vuestros hijos son sólo una tentación, mientras que Dios les reserva una recompensa [*ajrun*] enorme.

16. Temed a Allah con todas vuestras fuerzas: escuchad, obedeced, haced la limosna (*ṣadāqa*) en interés propio. Quien se cuida de su avaricia será feliz [...]

17. Si hacéis a Allah un préstamo generoso el os pagará el doble, os perdonará, pues es y será duplicará al devolvérselo y os perdonará, ya que él sabe reconocer y es magnánimo.

18. Él conoce todo lo visible y lo invisible, es el poderoso y el sabio. <sup>[XII]</sup>

Remplace usted el nombre de Alá por el de la sociedad y el del grupo profesional; o agregue los tres nombres si es religioso;<sup>XIII</sup> reemplace el concepto de limosna por el de cooperación, de un trabajo, de una prestación hecha hacia el otro: tendrá una buena idea del arte económico que está en vía de laborioso trabajo de parto. Ya se lo ve funcionar en ciertos agrupamientos económicos y en el corazón de las masas, que tienen a menudo mucho más sentido de sus intereses y del interés común que sus dirigentes.

Quizás, estudiando estos lados oscuros de la vida social, se llegará a esclarecer un poco el camino que deben tomar nuestras naciones, su moral, y al mismo tiempo su economía.

### III) CONCLUSIÓN DE SOCIOLOGÍA GENERAL Y DE MORAL

Permítasenos una vez más una observación de método, en cuanto al que hemos seguido aquí.

No es que querramos proponer a este trabajo como un modelo. Son puras indicaciones. No está suficientemente completo, y el análisis podría haberse profundizado más.<sup>1</sup> En el fondo, son sobre todo preguntas que les planteamos a los historiadores, a los etnógrafos, lo que proponemos son temas de investigación; más un problema o dar una respuesta definitiva. Por el momento nos alcanza para estar convencidos que se hallarán numerosos hechos si se avanza en esta dirección.

Pero si así fuera, es porque en esta manera de tratar el problema hay un principio heurístico que querríamos desprender. Los hechos que aquí estudiamos son todos, si se permite la expresión, hechos sociales *totales*; o bien, si se quiere, generales –pero esta es una palabra que no nos gusta tanto. Esto quiere decir que en ciertos casos movilizan a la totalidad de la sociedad y a todas sus instituciones (potlatch, clanes enfrentados, tribus que se visitan, etc.) y en otros, movilizan a un gran número de las instituciones, en particular cuando estos intercambios y contratos conciernen más bien a los individuos.

Todos estos fenómenos son a la vez jurídicos, económicos, religiosos, y hasta estéticos, morfológicos, etc. Son jurídicos, de derecho privado y público, de moralidad organizada y difusa; estrictamente obligatorios, o simplemente alabados, y desaprobados; políticos y al mismo tiempo domésticos; afectando tanto a las clases sociales como a clanes y familias. Son religiosos: de religión estricta, y de magia y animismo, de mentalidad religiosa difusa. Son económicos: ya que, por un lado, la idea de valor, de lo útil, del interés, del lujo, de la riqueza, de la adquisición, de la acumulación, y por el otro la idea de consumo, incluso la de gasto puro, puramente suntuario, están ubicuamente presentes, por más que sean entendidas de otro modo que como se entienden hoy entre nosotros. Por otra parte, estas instituciones tienen un aspecto estético importante, el cual en este estudio fue dejado de lado adrede. Pero las danzas que se ejecutan sucesivamente; los cantos y desfiles de todo tipo, las representaciones dramáticas que se brindan de una facción a la otra, de un asociado al otro; los objetos de todo tipo que se usan, se adornan, se lustran, se recogen y transmiten con amor, todo esto que se recibe con tanta alegría y que se presenta con tanto éxito, los mismos banquetes, en los cuales todos participan; todo eso, comida, objetos, y servicios, hasta el “respeto”, como dicen los tlingit, todo es causal de emoción estética, no sólo emociones en el plano de la moral o del interés.<sup>2</sup> Esto no

---

<sup>1</sup> Hay un área sobre la cual nuestras investigaciones hubieran debido dirigirse, con respecto a las que estudiamos, y es Micronesia. Hay un sistema de moneda y contratos tremendamente importante, sobre todo en Yap y en las Palau. En Indochina, sobre todo entre los mon-khmer, en Assam y entre los tibetano-birmanes, también hay instituciones de este tipo. Por último, los bereberes desarrollaron las notables costumbres de los hausa (V. Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*. V. índice. s. v. *présent*). Doutté y Maunier, más competentes que nosotros, se reservaron el estudio de estos hechos. El viejo derecho semítico, al igual que la usanza beduina también nos darán documentos valiosos.

<sup>2</sup> V. el “ritual de Belleza” en el “kula” de las Trobriand, Malinowski, [Arg.] p. 334 y ss., 336, “nuestro asociado nos ve, que que nuestra figura es bella, no arroja sus *vaygu'a*”. Cf. Thurnwald, sobre el uso del dinero como adorno, *Forschungen*, III, p. 39; cf. la expresión

sólo es cierto en Melanesia sino, ante todo, en ese sistema que es el potlatch del noroeste de Norteamérica, y más aún en el caso de la fiesta-mercado del mundo indoeuropeo.<sup>3</sup> En fin, se trata, claramente, de fenómenos morfológicos. Todo ocurre/@s'y passe en ocasión de asambleas, de ferias y mercados, o al menos en ocasión de fiestas en las que aquéllos ocurren. Todas estas suponen congregaciones cuya permanencia puede llevar toda una estación del año dedicada a la concentración social, como el potlatch de invierno entre los kwakiutl, o semanas, como en las expediciones marítimas de los melanesios. Por otra parte, es preciso que haya rutas, o siquiera senderos, mares o lagos que sirvan como medio de transporte en tiempos de paz. Es preciso que haya alianzas, tribales e intertribales o internacionales, el *commercium*, y el *connubium*.<sup>4</sup>

Esto es más que ciertos temas, más que elementos de instituciones, más que instituciones complejas, incluso más que sistemas de instituciones, divididas por ejemplo en religión, derecho, economía, etc. Son, cada una de ellas, un “todo”, [*touts*], son sistemas sociales enteros, cuyo funcionamiento hemos tratado de describir. Hemos visto a sociedades en estado dinámico o fisiológico. No las estudiamos como si estuviesen fijadas, en estado estático, o mejor dicho cadavérico, menos aún hemos querido descomponerlas y disecarlas en reglas de derecho, en mitos, en valores y en precios. Fue considerándolas como un conjunto ensamblado como pudimos percibir lo esencial, el movimiento del todo, el aspecto viviente, el instante fugitivo en el que la sociedad toma conciencia, en el que los hombres toman conciencia sentimental de ellos mismos y de su situación, de cara al otro. En esta observación concreta de la vida social está el medio de encontrar nuevos hechos que ahora sólo estamos comenzando a vislumbrar. No hay nada más urgente ni fructífero, a nuestro entender, que este estudio de los hechos sociales totales.

Éste tiene una doble ventaja. Primero, la ventaja de la generalidad, ya que hechos de funcionamiento general tienen chances de ser más universales que las diversas instituciones o los diversos temas de estas instituciones, que siempre están más o menos teñidos de color local. Por sobre todo tiene una ventaja de realidad. Se llega así a ver a las mismas cosas sociales, en lo concreto, tal como son. Lo palpable de las sociedades, más que ideas o reglas, son los hombres, las agrupaciones y sus comportamientos. Los vemos moverse, tal como en mecánica vemos a masas y a sistemas, tal como en el mar vemos a los pulpos y las anémonas. Percibimos números de hombres, de las fuerzas móviles que flotan en su ambiente y en sus sentimientos.

Los historiadores sienten, y objetan con justa razón, que los sociólogos hacen demasiadas abstracciones y separan demasiado unos de otros a los elementos de las sociedades. Hay que hacer como ellos: observar lo que está dado. No obstante, lo dado es Roma, es Atenas, es el francés medio, es el melanesio de tal o tal isla, y no la plegaria o el derecho en sí mismos. [11] Tras haber forzado a dividir y abstraer más bien en exceso, es preciso que los sociólogos se esfuercen en recomponer el todo. Así van a encontrar datos fértiles. (Y van a hallar la manera de satisfacer a los

---

*Prachtbaum*, en p. 34 [en alemán, lit.: “árbol de esplendor”] t. III, p. 144, v. 6, v. 13; 156, v. 12; para designar a un hombre o a una mujer acicaladas con monedas. Por otra parte, al jefe se lo designa como “el árbol”, I, p. 298, v. 3. A su vez, el hombre acicalado desprende un perfume, I, p. 192, v. 7; v. 13, 14.c

<sup>3</sup> Mercados de las novias; noción de fiesta, *feria* [en latín].

<sup>4</sup> Cf. Thurnwald, *ibid.*, III, p. 36.



psicólogos). Éstos tienen mucho celo por su situación privilegiada, sobre todo los psicopatólogos, que tienen la certeza de estudiar lo concreto. Todos investigan, o al menos deberían observar, el comportamiento de los seres totales, no divididos por facultades. Es preciso imitarlos. El estudio de lo concreto, que es el estudio de lo completo, es posible, y es más cautivante y aun más explicativo en sociología. Nosotros observamos reacciones completas y complejas de cantidades numéricamente definidas de hombres, de seres completos y complejos. Nosotros también describimos lo que son en sus organismos y sus *psychai*, al tiempo que describimos el comportamiento de esta masa y de las psicosis [sic] correspondientes al mismo: sentimientos, ideas, voliciones de la multitud, o de las sociedades organizadas, y de sus subgrupos. Nosotros también vemos cuerpos, y las reacciones de esos cuerpos, cuyas ideas y sentimientos son habitualmente interpretaciones, y más raramente, motivos. El principio y el fin de la sociología es el percibir el grupo entero, y su comportamiento por entero.

No tuvimos tiempo –y hubiera sido extender indebidamente un tema acotado– como para intentar entrever el trasfondo morfológico de todos los hechos que indicamos. Sin embargo, quizás sea útil indicar, que más no sea como ejemplo del método que querríamos seguir, por qué vía proseguiríamos la investigación.

Todas las sociedades que describimos más arriba, excepto nuestras sociedades europeas, son sociedades segmentadas. Incluso las sociedades indoeuropeas, la romana de antes de las *Doce Tablas*, así como las sociedades germánicas hasta tiempos muy posteriores, hasta la redacción de la *Edda*, o la sociedad irlandesa hasta la redacción de su principal literatura, todavía estaban divididas a base de clanes, o por lo menos en grandes familias más o menos indivisas en su interior, y más o menos aisladas unas de otras en lo exterior. Todas estas sociedades están o estaban lejos de nuestra unificación, y de la unidad que una historia deficiente les otorga. Por otra parte, al interior de esos grupos, los individuos, aunque intensamente marcados, eran menos tristes, menos serios, menos avaros y menos personales que nosotros; y al menos en el aspecto exterior, eran, o son, más generosos, más donantes que nosotros. Cuando, en ocasión de fiestas tribales, de ceremonias de clanes opuestos, y de familias que se alían o se inician recíprocamente, los grupos se visitan; incluso cuando en las sociedades más avanzadas –cuando la “ley de la hospitalidad” se ha desarrollado– la ley de amistades y contratos con los dioses llega para asegurar la “paz” de los “mercados” y de las ciudades; durante todo este tiempo considerable, y en un gran número de sociedades, les hombres se embarcan en un curioso estado de ánimo, de aprensión y hostilidad exageradas, y de generosidad igualmente exagerada, pero que sólo ante nuestros ojos parecen locas. En todas las sociedades que nos precedieron inmediatamente, y en las que aún nos rodean, y hasta incluso en numerosas costumbres de nuestra moral popular, no hay término medio: tenerse confianza plena, o bien desconfiar por completo, deponer las armas y renunciar a su magia, o dar todo, desde la hospitalidad fugaz hasta las hijas y los bienes. Es en los estados de este tipo que los hombres renunciaron a guardar distancias, y supieron comprometerse a dar y a recibir.

Es que no les quedaba otra. Dos grupos de hombres que se encontraban sólo podían, o bien apartarse –y, si se dejaban traslucir la desconfianza o se lanzaban desafíos, pelear– o bien tener trato. Aun los los derechos bien próximos a nosotros,

hasta las economías no muy alejadas de la nuestra, aquellos con quienes se “trata” son siempre extranjeros, aun cuando se es aliado de ellos. La gente de Kiriwina en las Trobriand le dijeron a Malinowski:<sup>5</sup> “Los hombres de Dobu no son buenos como nosotros, son crueles, son caníbales; cuando llegamos a Dobu les tenemos miedo. Podrían matarnos. Pero fíjese que escupo el jengibre y cambian de ánimo. Deponen sus lanzas y nos reciben bien” Imposible traducir mejor esta inestabilidad entre la fiesta y la guerra.

Uno de los mejores etnógrafos, Thurnwald, nos describe el caso otra tribu melanesia, en una estadística genealógica,<sup>6</sup> un acontecimiento preciso que también muestra cómo esta gente pasa de golpe de la fiesta a la batalla. Buleau, un jefe, había invitado a otro jefe, Bobal, con su gente, a un festín, que probablemente hubiera sido el primero de una larga serie. Comenzaron a repetir las danzas, durante una noche entera. A la mañana, todos estaban excitados, por la noche en vela, las danzas y los cantos. A una simple observación de Bulea, uno de los hombres de Bobal lo mató. Y la tropa masacró, hizo pillaje y raptó a las mujeres de la aldea. “Buleau y Bobal eran más bien amigos, eran sólo rivales” le dijeron a Thurnwald. Todos observamos estos hechos, incluso alrededor nuestro.

Es oponiendo la razón y el sentimiento, colocando a la voluntad de paz contra las bruscas locuras de este tipo como los pueblos lograron sustituir la guerra, el aislamiento y el estancamiento, por la alianza, el don y el comercio.

He aquí lo que se podría encontrar al final de estas investigaciones. Las sociedades progresaron en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos, y por último sus individuos, supieron estabilizar sus relacionamientos, dar, recibir y, finalmente, devolver. Para comerciar, primero era preciso saber deponer las lanzas. Fue entonces que se logró intercambiar bienes y personas, y no sólo de clanes a clanes, sino de tribus a tribus y de naciones a naciones y—sobretudo— de individuos a individuos. Fue sólo a continuación que la gente supo constituirse, satisfacer mutuamente sus intereses y, finalmente, defenderlos sin tener que recurrir a las armas. Así fue que el clan, la tribu y los pueblos supieron —y de este modo lo deberán saber mañana, en nuestro mundo llamado civilizado, las clases, las naciones y también los individuos— cómo oponerse sin masacrarse, y cómo darse sin sacrificarse los unos a los otros. Es éste uno de los secretos perpetuos de su sabiduría y de su solidaridad.

No hay otra moral ni otra economía ni otras prácticas sociales que éstas. Los bretones, en las *Crónicas de Arturo* cuentan<sup>7</sup> cómo el rey Arturo, con ayuda de un carpintero de Cornwall, inventó esta maravilla de su corte: la “Mesa Redonda” milagrosa, en torno a la cual los caballeros no se pelearon más. Antes, “por sórdida envidia” en riñas estúpidas, duelos y asesinatos ensangrentaban al mejor banquete. El carpintero le dijo a Arturo: “Te haré una mesa muy linda, en donde van a poder sentarse más de mil seiscientos, y moverse alrededor, de donde nadie estará excluido. Ningún caballero podrá librar combate, pues ante ella el de alto rango estará en el mismo nivel que el de bajo rango”. No hubo más “cabecera”; a partir de entonces no hubo más peleas. En cualquier lugar que Arturo transportara su Mesa, sus noble compañía siguió contenta e invencible. Es de esta manera como, aún hoy,

---

<sup>5</sup> *Arg.*, p. 246.

<sup>6</sup> *Salomo Inseln*, t. III, tabla 85, nota 2.

<sup>7</sup> *Brut* de Layamon, verso 22.736 y ss.; *Brut*, [de Wace] verso 9.994 y ss.

las naciones se hacen fuertes, ricas, felices y buenas. Pueblos, clases, familias, individuos, podrán enriquecerse, mas sólo estarán felices cuando sepan sentarse, como aquellos caballeros, en torno a la riqueza común. Inútil es buscar más lejos cuál es el bien y el bienestar. Está allí donde, impuesta la paz, se trabaja con buen ritmo, alternando el trabajo en común y a solas; en la riqueza amasada y luego distribuida, en el respeto mutuo y la generosidad recíproca que la educación enseña.

Se ve cómo puede estudiarse en ciertos casos el comportamiento humano total, la vida social entera; y se ve cómo este estudio concreto no sólo puede conducirnos a una ciencia de las costumbres, a una ciencia moral parcial, sino también a conclusiones morales, o, más bien –para retomar un viejo término– de “civilidad”, de “civismo”, como se dice ahora. Estudios de este tipo permiten, en efecto, entrever, medir, sopesar los diversos móviles estéticos, morales, religiosos, económicos, y los diversos factores materiales y demográficos cuyo conjunto funda la sociedad y constituye la vida en común, cuya dirección conciente es el arte supremo, la *Política*, en el sentido socrático de la palabra.<sup>[IV]</sup>



## Acerca de un texto de Posidonio. El suicidio, contraprestación suprema

Albert Bayet utilizó<sup>1</sup> un texto de Posidonio que, desde el punto de vista sociológico, es realmente importante.

En general, este documento fue muy mal comprendido, hasta tal punto que a menudo se lo ha tachado de fábula. Ni Cougny<sup>2</sup> ni Bayet lo utilizaron en su totalidad, quizás porque no podían reconocer su naturaleza. Mientras otros autores, como Jullian, o el venerado D'Arbois de Juvainville, citan y estudian en abundancia el contexto en que se mencionan a hechos que ellos comprenden, se han abstenido, con prudencia, de comentar o traducir la última parte del extracto de los libros de Posidonio que Ateneo inserta en el *Deipnosophistas*.<sup>3</sup> Sin embargo allí hay excelente información. Viene de ese hombre notable, Posidonio de Apamea, que fue el mayor geógrafo de su tiempo, y está entre los mayores sabios y de los mayores filósofos griegos, un hombre formidable, que también visitó a los celtas de la Galia transalpina en el primer siglo antes de nuestra era. Ateneo cita el pasaje como proveniente del libro 23 de las *Historias*. Kaibel supone que proviene más bien del inicio del libro 8, pero los los manuscritos son unánimes; además eso no importa, lo que importa es que el texto haya sido bien transmitido, y es éste el caso. Aquí lo mostramos, completo y traducido.

Se trata del ritual del festín entre los celtas, y los duelos que se comprometen en esa ocasión, y las sangrientas costumbres que allí se observan

Ποσειδώνιος δ' ἐν τριτῇ καὶ εἰκοστῇ τῶν Ἱστοριῶν·  
"Κελτοὶ, φησί'ν, ἐνίστε παρὰ τὸ δεῖπνον μονομαχοῦσιν· ἐν γὰρ τοῖς ὅπλοις ἀγερθέντες<sup>4</sup> σκιαμαχοῦσι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἀκροχειρίζονται, ποτὲ δὲ ποτὲ δὲ καὶ μέχρι τραύματος προΐασι, καὶ ἐκ τούτου ἐρεθισθέντες, ἐὰν μὴ ἐπισχῶσιν οἱ παρόντες, καὶ ἐὼς ἀναιρέσεως ἔρχονται· Τὸ δὲ παλαιὸν φήσιν ὅτι παρατεθέντων κολήνων τὸ μερίον ὁ κράτιστος ἐλάμβανεν· εἰ δὲ τις ἕτερος ἀντιποιεῖσάιτο συνίσταντο μονομαχήσαντες<sup>5</sup> μέχρι τανάτου. Ἄλλοι δ' ἐν θεάτρῳ λαβόντες ἀργύριον ἢ χρυσὸν, οἱ δὲ οἴνου κεράμεων ἀριθμὸν τινα, πιστωσάμενοι τὴν δόσιν, καὶ τοῖς ἀναγκαίοις ἢ<sup>6</sup> φίλοις διαδωρησάμενοι ὕπτιοι ἐκταθέντες ἐπι θυρεῶν κεῖνται, καὶ παράστας τις ξίφει τὸν λαϊμὸν ἀποκόπτει".

---

<sup>1</sup> *Le Suicide et la Morale*, p 67.

<sup>2</sup> *Extrait des Auteurs grecs etc.*, II, p. 320 y ss.

<sup>3</sup> *Deipnosophistas*, IV, 154 A (40 y ss.), cf. *Fragm Hist. Graec.* (Didot), Posidonius, p. 259.

<sup>4</sup> Variante E.C. ἐγερθέντες.

<sup>5</sup> Variante μονομαχήσαντες (no cambia en nada el sentido)

<sup>6</sup> Kaibel propone suprimir ἢ

“Los celtas, dice Posidonio, ciertas veces, en ocasión de los festines, se baten en combate singular: pues, para ejercitarse con las armas [o bien, “excitados en armas” <sup>7</sup>] se lían en combates figurados, y se van a las manos unos con otros; a veces llegan a herirse, y sucede incluso que, sobreexcitados por las heridas, si los otros asistentes no los sujetan, pueden llegar a quitarse la vida”. Cuenta también que “antaño, cuando se servían los asados, el más fuerte se llevaba el pernil. <sup>8</sup> Mas si alguien se oponía, los dos se levantaban para pelear a muerte en combate singular.

“Otros [acá empieza la parte del texto que vamos a considerar] en la sala de ceremonia (ἐν τεάθρῳ), tras haber **recibido** <sup>9</sup> plata y oro -y algunos (de ellos), un determinado número de copas para vino, y tras haber hecho solemne testamento de la donación y de dividirla y **distribuirla como presentes** a sus parientes cercanos, o a sus amigos, <sup>10</sup> se acuestan boca arriba, recostados sobre sus escudos, <sup>11</sup> aparece un asistente y le corta el cuello con una espada”.

La descripción es perfecta. Expresiones como διαδωρεσάμενοι, λαβόντες, πιστωσάμενοι τὴν δόσις, son precisas, en un lenguaje maravilloso; son propias de un etnógrafo y de un jurista que sabido observar.

El hecho en sí no nos parece que ofrezca nada inverosímil. Es un rasgo, un tema, de una institución que, sabemos, jugó un rol considerable no sólo en la vida de los celtas sino también en Tracia, entre los germanos, y en la India antigua. <sup>12</sup> Hemos propuesto llamar “*prestación total en forma agonista*” o, para decirlo con sólo una palabra, “el potlatch”, -según el nombre que le dan los {indígenas norte-} americanos del Noroeste. Este hecho céltico es uno de los ejemplos más típicos de potlatch.

Como en el “potlatch” el héroe, futura víctima, les pide a sus compañeros de mesa -casi podríamos decir; de la Mesa Redonda- un determinado número de presentes que éstos, desafiados, estén al tanto o no de la sanción que va a sobrevenir, pero conminados a ejecutarla bajo pena de perder su rango, no pueden rehusarse. Estos presentes son otorgados solemnemente, en público, más precisamente en la gran sala cuadrada. <sup>13</sup> del festín de los nobles y del torneo; el público garantiza el carácter definitivo del don. Entonces -rasgo @extraordinario- el héroe que normalmente hubiera debido devolver con creces los regalos recibidos, paga con su vida a aquellos que acaba de tomar. Habiéndolos distribuido a sus parientes cercanos [*ses proches*] a los que enriquece de modo tan definitivo, a

---

<sup>7</sup> Depende de que se lea ἀγερθέντες, o bien ἐγερθέντες, según ciertos manuscritos. E.C. A mí me gusta más leer ἐγερθέντες y traducir “excitados”.

<sup>8</sup> Aún hoy es la pieza de honor de nuestros cazadores.

<sup>9</sup> Es de destacar el sentido indeterminado de λαβόντες. λαμβάνειν significa, como los verbos similares latinos *emere*, *accipere*, algo intermedio entre el sentido de tomar, aceptar, recibir como don, como intercambio y finalmente, en carácter de compra.

<sup>10</sup> Kaibel suprime ἦ y traduce, por ende: “a aquellos más queridos de entre sus parientes cercanos”. Esta corrección es deseable.

<sup>11</sup> Ritual funerario.

<sup>12</sup> V. Mauss, “Formes archaïques de Contrat chez les Thraces”. *Rev. des Ét. Grecques*, 1921; “Gift, Gift” (*Mélanges Adler*), 1924

<sup>13</sup> Cf. d’Arbois de Jubainville, *Littérature. Celt.* I, 197.



los que quiere tanto que se sacrifica por ellos, escapa, mediante la muerte, tanto a toda contraprestación como al deshonor que le sobrevendría si algún día no devolviera los presentes que había aceptado. Por el contrario, muere como un valiente, sobre su escudo. Desapareciendo de esa manera hace honor a su nombre. Se sacrifica, con gloria para sí mismo y con provecho para los suyos.

Una moral semejante no tiene nada de extraordinario, es a la vez militar y financiera. Todavía hay una supervivencia inmediata en nuestras costumbres, en donde algunos creen pagar sus deudas suicidándose. Y -dicho sea al pasar- a pesar de lo que pretende Bayet,<sup>14</sup> un hecho de este tipo no refuta a la teoría de Durkheim sobre el suicidio altruista.<sup>15</sup> Por el contrario, la confirma, pues en el fondo es este un suicidio de soldado y de noble.

No obstante, más allá de la explicación de este hecho, lo que queremos decir no es sólo dar la impresión de que queda atestiguada, en principio, la institución gala del “potlatch”, (si se nos perdona este término): la rivalidad entre nobles en ocasión de sus intercambios mutuos de festines y combates. Es también la impresión de que aquí se está indicando hasta qué punto esta institución había alcanzado entre los celtas una especie de paroxismo

Por otra parte, los especialistas en estudios celtas, han estado en lo correcto en lo que hace a la primera parte del texto de Posidonio. Han vinculado a este excelente documento con las admirables descripciones de la literatura irlandesa, que abunda en festines heroicos, en múltiples combates singulares, sobre todo el del famoso festín de Bricriu, en donde los nobles se clasifican según hayan aceptado o no los desafíos, económicos o militares, de modo que se hacen reconocer así como vasallos, o bien como jefes. Incluso el episodio del detalle del pernil, del jamón, está bien descrito en la historia del puerco del Mac Datho.<sup>16</sup>

Es en la asamblea de nobles ante el rey que es fijada su jerarquía, en su festín anual, pues es entonces que se ajustan cuentas sobre los desafíos y compromisos previos.

\*\*\*

Por otra parte, el tema de la institución que señala Posidonios, la del pago por la muerte, y por el muerto, existe claramente entre los galos. Diodoro [de Sicilia] nos dice que entre galos las deudas contraídas aquí en este mundo se reembolsan en el otro.<sup>17</sup><sup>III</sup> El potlatch continúa en el más allá: hay textos bien conocidos -Pomponio Mela, Valerio Máximo- que describen las cosas en este sentido.<sup>18</sup>

Por último, todo el mundo conoce en la región celta al suicidio como método de ejecución judicial, el cual es vinculado por [Henry] Sumner Maine al *dhārṇa* de la India antigua<sup>IV</sup> (cf. Wh. Stokes, *Lismore Lives of saints*, p. 295). La huelga de hambre todavía es costumbre en Irlanda.<sup>19</sup><sup>V</sup>

---

<sup>14</sup> *Le Suicide et la Morale*, p. 269.

<sup>15</sup> [Durkheim] *Suicide*, p. 238.

<sup>16</sup> Duvau, en d'Arbois de Jubainville. *Litt. Celt.*, V, 66 y ss.

<sup>17</sup> V, 28, 5.

<sup>18</sup> Pomponio Mela, III, 11 y Valerio Máximo, II, 6, 10.

<sup>19</sup> Sobre el procedimiento del ayuno, v. las referencias dadas en *Revue Celtique*, t. XXXVIII, p. 338.

Cabe preguntarse si este segundo tipo de suicidio no podría interpretarse también desde el mismo punto de vista que acabamos de exponer. La teoría generalmente adoptada al respecto es justa, pero parcial. Se admite corrientemente que el suicidio no tiene otro objetivo que el de crear un espíritu que vendrá a acosar al deudor. Sin embargo es posible que haya un segundo tema mezclado al anterior, el tema del muerto que paga en el otro mundo. En este mundo, como en el otro, el deudor le debe a su acreedor: este lo lleva al otro mundo por su suicidio, y hará que allí se haga el cobro. De todos modos, los dos temas no son excluyentes.

Hay todo un ciclo de ideas e instituciones extremadamente importantes entre los celtas, -como también en todo el mundo indoeuropeo. Mas nos parece que aquí todo esto está particularmente exacerbado, al menos entre los celtas de Galia y de Irlanda. En particular, todo lo que es *potlatch* propiamente dicho aquí se encuentra, digamos, de manera exasperada.

\*  
\*\*

Desde este punto de vista se esclarecen de modo singular a muchos aspectos de instituciones galas, irlandesas, e incluso de las de la caballería: por ejemplo, el torneo, que está a mitad de camino entre el juego y el combate; los métodos novelescos de elección de casamiento, el principio, del “gasto noble”, etc. Más aun en tanto ha habido continuidad histórica.

No obstante, es a los especialistas en el mundo celta y a los historiadores a quienes tenemos que cederles la palabra.

### OBSERVACIÓN

Estos procedimientos no le pueden parecer absurdos a quienes conocen cuán extendidos están en el mundo indoeuropeo, pero es también notable que los privilegios del futuro suicida, e incluso este arrastrar a la muerte al obligante por el suicidio del obligado (o a la inversa) se hallan también en otra parte: en el mundo negro. Tenemos un excelente ejemplo al respecto en la gran nación de los ashantis. Esto prueba que se trata de métodos de pensamiento muy humanos.

Rattay, *Ashanti Proverbs*, Oxford, 1916, p. 131, a propósito del juramento “por el día del rey” describe el hecho:

“Now, any one who thus ‘blessed’ the king was (cf. p. 68) without exception and whitout possibility of pardon, killed. But a curious custom is in vogue. The curser is permitted to name (within reasonable limits) the day and manner of his death and, during this interval, is granted absolute license. He can demand any man’s wife, money and goods to use and do as he likes with till the day of his death”.

Aquí Rattray ( o sus autores) destaca que este uso pone en jaque al despotismo de los jefes: pues quien ha ‘bendecido’ de este modo a nombre del rey invierte el orden de las cosas, se vuelve insoportable para todo el mundo, y esta especie de suicidio equivale a una protesta. Este hecho es análogo al que hemos estudiado entre los galos -a pesar de tener otra función. Pero un segundo uso nos lleva exactamente al mismo ciclo de ideas que el que acabamos de describir en la conclusión, el del *dhārṇa*.

“A somewhat similar idea was un use through the well known custom of committing suicide, but before doing so ascribing the cause to some particular person who is thereby compelled to commit suicide himself, or again the custom of swearing an oath on a person that will kill you”.

Este último procedimiento nos lleva a lo mismo que un suicidio de *dhārṇa*. Ya que se obliga a la persona así “bendecida”, o a violar el juramento, de modo que muere por sus

pecados, o bien a cometer un crimen, de modo que muere por la punición legal. En consecuencia, en el país ashanti el suicidio ejecutorio lleva a la persona obligada al suicidio a una cosa equivalente. Son los mismos mecanismos de ideas -todavía más acusados- que funcionan en este reino negro y que también funcionaban entre los galos.

# El sistema de prestaciones totales en las literaturas celtas

HENRI HUBERT

El sistema de prestaciones recíprocas y totales al que comienza a fijarse el nombre de *potlatch*, que Mauss sólo emplea con circunspección, por más que él haya contribuido más que nadie a generalizarlo, era tan familiar a la mente celta que brindó a las literaturas irlandesa y galesa, así como al ciclo de la Mesa Redonda, heredero de esta última, una gran variedad de temas literarios cuyo desarrollo en relatos completos y su incesante reiteración son también para tener en cuenta.

La *Fiesta de Bricriu*<sup>1</sup> es el relato de un potlatch. Esta fiesta, preparada con mucha anticipación, para la cual Bricriu, el Tersites del Ulster,<sup>1</sup> hace construir un magnífico salón, hace acordar estrechamente al potlatch de la Columbia Británica que nos describen los etnógrafos norteamericanos. Aquí y allá se trata de un debate sobre títulos y honores, en donde las mujeres apoyan a los hombres, cuyo objeto es *la parte del héroe*.<sup>11</sup> Lleva a una clasificación de los individuos que asegura la precedencia de Cú Chulaind y a la población de Emuin Macha. Una de las pruebas decisivas recuerda extrañamente al suicidio ἐν τεάθρῳ de Posidonio. Tres competidores se someten al juicio del gigante Úath mac Imoman<sup>2,111</sup> que les propone que le corten la cabeza con su hacha, con la condición de que vinieran a hacérsela cortar por él al día siguiente. Connall y Loegure no aceptan, Cú Chulaind sí, le corta la cabeza al gigante que luego se va, cabeza en mano. Llega [Cú Chulaind] a la cita [al día siguiente] y tiende el cuello. Úath se contenta con el simulacro, Cú Chulaind arriesgó la vida por su honor, pero tuvo la oportunidad de mantener su apuesta.<sup>1111</sup>

La literatura galesa puede ponerse en paralelo a la *Fiesta de Bricriu* con el cuento de *Culhwch y Olwen*,<sup>3</sup> especie de romance humorístico, parte del ciclo de Arturo, que se encuentra a continuación de los *Mabinogion*. Se trata de un matrimonio, pero de un matrimonio con potlatch. El padre de Olwen, el monstruoso Ysbadadden Benkawr, es en efecto muy exigente; alardea con demandas a su futuro yerno, que también hace alardes de poder. Las cosas que desea Ysbadadden son objetos rituales y míticos, que servirán para el festín de bodas; la novela va contando la busca de objetos sagrados y de blasones. Ysbadadden paga con su vida a los bienes que solicitó; éstos terminan siendo adquisiciones de su hija. Pero también Culhwch se jugó la vida. Es lo que ocurre en la innumerable familia de cuentos que tiene por tema la conquista o la liberación de una novia secuestrada. El suegro o el guardián mueren: a menos que ocurra algo que equivale a su muerte.

---

<sup>1</sup> E. Windisch, *Irische Texte*, I, p 254-302. D'Arbois de Jubainville, *L'Épopée Celtique en Irlande*, I, p. 81-148 (*Cours de Littérature Celtique*, t. V). G. Henderson, *Fled Bricrend, the Feast of Bricriu*, Irish Texts Society, 1899 (edic. y trad.).

<sup>2</sup> *Fled Bricrend*, 76.77.

<sup>3</sup> J. Loth, *Les Mabinogion*, 2<sup>o</sup> edic., t. I, p. 243 y ss.

Un poema en inglés antiguo, del ciclo de Arturo, *Syr Gawaine and the Grene Knyghte*,<sup>4</sup> consiste en toda su extensión en las vicisitudes de un *potlatch*. Hace acordar al episodio de Úath mac Imomain en la Fiesta de Bricriu. Gawain, el sobrino de Arturo, apuesta su cabeza contra la de un caballero verde que reta a los caballeros a que lo decapiten, con la condición de que sufran la misma suerte cuando él mismo los decapite, en un sitio indeterminado, transcurrido un año. Gawain parte, es recibido en un castillo, en donde su anfitrión le informa que ya está cerca de lograr su objetivo. Transcurren tres días; el anfitrión sale de caza, los dos caballeros juran intercambiar las piezas que cobren en la jornada. La castellana quiere seducir a Gawain, que se resiste; cuando llega el anfitrión, le habla de los besos que ha recibido, pero se cuida de mencionar a cierta cinta verde (que recibió de la dama) que deberá proteger sus días. El último día, el anfitrión se revela: él es el caballero verde. Gawain actúa. El hacha cae tres veces, a la tercera sólo le hace un rasguño. Gawain arriesgó su vida por el honor, el riesgo pagó el honor, el rasguño paga a la cinta verde. Aquí, nuevamente hay desafío, contraprestación, *potlatch*.

No habría que cambiar gran cosa a lo maravilloso de estos tres relatos para convertirlos en exposiciones documentales de ceremonias de *potlatch*. A falta de obras semejantes todavía tenemos peripecias y episodios. Voy a dar tres ejemplos; otros, mejor informados, pueden agregar más.

La gran epopeya de la *Táin bó Cúailnge* comienza con un *potlatch* entre almohadas, en la alcoba de la reina de Connaught, Medb, y su príncipe consorte, Ailill. Todo el relato procede de ese episodio. El rey y la reina comparan sus honores. Al día siguiente hacen el inventario comparado de sus riquezas: Ailill presenta un magnífico toro de cuernos blancos (*Findbennach*) nacido de una vaca de Medb, pero la reina no puede mostrar nada equivalente. Es preciso que ella haga robar el toro pardo de Cúailnge, en Ulster. Es sabido que la historia termina con el combate entre los dos toros.

Un *potlatch* de otro tipo constituye la peripecia principal de uno de los relatos irlandeses más lindos, el *Tochmarc Étaíne*, "El cortejo a Étaín".<sup>5</sup> Étaín, esposa de Eochu Airem, rey de Irlanda, es una diosa reencarnada. Su marido divino, Midir, la reconquista momentáneamente tras ganarle al rey un juego de ajedrez en que este tiene el honor de cederle al ganador una prenda y un don, a elección; Midir elige la reina. Eochu pide una revancha, una prórroga, trata de defenderse. Pero las condiciones de la partida se cumplen.

En los *Mabinogion*, la historia de Pwyll, príncipe de Dyved y rey de los Infiernos, contiene un relato que podría titularse El casamiento de Pwyll, en donde la intriga consiste en préstamos y devoluciones, que se originan en un don de honor.<sup>6</sup> En las bodas de Pwyll y Rhiannon, dioses infernales ambos, aparece un

---

<sup>4</sup> Sir Frederick Madden, *Syr Gawayne*, p. 299 y ss. Cf. Jessie L. Weston, *The Legend of Sir Gawain* (Grimm Library, t. VII), p. 85 y ss. La señorita Weston enumera un cierto número de relatos en donde los héroes son Gawain, Lancelot, Gareth o Carados, y que terminan o con un reconocimiento de paternidad, con romper un encantamiento, o bien con un matrimonio. En este último rasgo estas versiones se vinculan al tipo de Kulhwch y Olwen.

<sup>5</sup> E. Windisch, *Irische Texte*, t. I p. 190-91. Cf. D'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais*, p. 313 y ss. (*Cours de littérature Celtique*, t. II). A. H. Leahy, *Heroic Romances of Ireland*, t. I. pp. 1-92, 169-171; t. II. P. 145-161.

<sup>6</sup> J. Loth, *Les Mabinogion*, 2º edic., t. I. p. 81 y ss.

personaje llamado Gwawl, que es un dios de la luz, y que pide un don. Acordado el don, él pide a Rhiannon; como no hay modo de evitarlo, la obtiene. Acordado el don, Rhiannon sugiere una prórroga de un año, y aconseja a Pwyll. Este reaparece en las nuevas bodas [de Gwawl y Rhiannon], disfrazado de mendigo y munido de un saco mágico. Pide un don, se le otorga el don: ¡no es más que un poco de comida! Pero [en el saco mágico] entra toda la mesa, y hasta [queda encerrado] el mismo Gwawl, que termina recibiendo una tunda de palos. El don no viene sin contrapartida. Los manjares del segundo festín son la contraparte de la novia cedida. La historia de Pwyll muestra la moraleja del potlatch, por así decirlo. Engañó, con su saco mágico. Además abusó de su ventaja, apaleando a Gwawl. Abuso que la familia, por las desventuras que sufre [Pwyll] en la siguiente parte del relato, reconoce.

Una de las desventuras de la familia de Pwyll es el intercambio de cerdos, que él ha traído del otro mundo, con las sombras de caballos creados por la magia de Gwydion, hijo de Don. Es el primer episodio del *Mabinogi* de Math, hijo de Mathonwy.<sup>7</sup> El pasaje es interesante, pues uno de los rasgos del potlatch aparece con toda claridad. Es el juego de la puja. Gwydion encuentra al heredero de los cerdos, Pryderi, hijo de Pwyll. No logra persuadirlo de que se los ceda, pues Pryderi está atado a la obligación de no desprenderse de los cerdos ni por venta ni por don, hasta que no se hayan duplicado. Gwydion regresa al día siguiente con doce padrillos, enjaezados con aperos de oro, doce perros de caza y doce escudos dorados, explicando a su socio que aunque no pueda vender, ni dar, puede intercambiar por un valor más grande. Pryderi convoca a su consejo, que parece sugerirle que debe hacerlo. Entre la puja y la palabra dada, se decide por la puja.

Mauss mencionó al ciclo de Arturo.<sup>VI</sup> Por doquier, el tema del don que vincula, exigido por uno, otorgado por otro, vuelve con insistencia y monotonía muy particulares. Un considerable número de episodios comienzan del siguiente modo: un caballero, o una dama, llega a la corte de Arturo, se presenta al rey y le pide un don, sin decir cuál. El rey lo promete. Se hace el pedido. Él tiene el honor de consentirlo. Generalmente se trata de un servicio que se espera, o bien del mismo Arturo, o bien de uno de sus caballeros. A su vez, Arturo es liberal y cuida su reputación; su mesa está abierta, y él en toda ocasión colma a su entorno con presentes magníficos, pero comprometedores. Pues a menudo la contraparte de la prestación está a la vista. El don es obligatorio, pero obliga al solicitante. De modo que todo este mundo de hadas, que gira alrededor de Arturo, de los caballeros de la Mesa Redonda, escuderos, damas, Damas del Lago y hasta demonios, se encuentra atraído y ligado a una ronda fantástica de regalos, de servicios, de revanchas, en donde cada uno lucha con generosidad y con malicia, a veces con las armas, pues los torneos por cierto son parte de este vasto sistema de competencia y puja. Mas hay aquí un rasgo que todavía debemos destacar: el don, si depende de lo solicitado, no debe ser cualquier cosa; debe ser proporcionado en su condición y sobrepasarla sólo por un poco; el que da se halla ante el desafío de ser generoso, o de poder llegar a serlo, y responder al desafío. Un tercer rasgo es la sanción de obligaciones confrontadas. Quien no cumple con sus compromisos pierde la cara, pierde su rango. Además, la parte perjudicada o decepcionada tiene por donde agarrarlo al otro, puede tomar su libertad, y hasta su vida.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 179 y ss.

Mas son historias que ocurren en el mundo de los dioses y de los héroes de los romances, incluso en romances bastante modernos como los de Arturo. Esos temas de romances y mitos se corresponden con prácticas efectivas, muy antiguas, y algo ha quedado de ellas en todas las regiones celtas. En Irlanda, por ejemplo, el homenaje se realiza por intercambio de dones entre el superior y el inferior. El jefe superior da un presente que se llama el *taurcrec* o el *tuarastal*; la aceptación es signo de compromiso de fidelidad; el jefe inferior devuelve un presente de ganado, llamado *cís*.<sup>8</sup> VII Conocemos su valor relativo gracias al *Book of Rights*.<sup>9</sup> Así, el rey de Ulster da al rey de *Dal Riada* tres padrillos, tres esclavos, tres mujeres y tres barcos; el otro le devuelve trescientos bueyes, o sea casi diez veces más.<sup>VIII</sup> De modo que hay sobrepuja; no obstante, el círculo de prestaciones no concluye allí, y es bien difícil decir quién pagó demasiado o demasiado poco por las ventajas recibidas. No hablamos, en este caso, de feudalidad: sin duda es una relación comparable a las relaciones feudales, pero constituida por procedimientos propiamente celtas, cuyo empleo es el más general, y el más antiguamente verificado. Que han creado, entre los galos, en Gran Bretaña y en Irlanda, a la clientela. La clientela que nos han descrito los autores antiguos era una relación personal de *compagnonnage*.<sup>IX</sup> Sin embargo, sabemos, por los derechos de los celtas insulares -como podemos adivinar para el caso de la Galia- que se trataba también de un régimen de propiedad y que suponía intercambios de bienes. Podemos representarnos así a toda Irlanda, a los nobles y al resto, comprometida en un ciclo indefinido de préstamos obligatorios y de préstamos de ganado con intereses usurarios, que afectan a la condición de las personas para bien o para mal, por la dependencia o por especulaciones felices. Lo mismo, en la Galia, en donde César nos señala la existencia de una multitud de *obaerati*.<sup>X</sup> Los *obaerati* de la Galia propiamente dicha deberían haberse asemejado menos a los de la Narbonense, -quienes para satisfacer las exigencias del fisco tenían que pedir préstamos de dinero a los especuladores romanos- que a los de Irlanda, que pedían préstamos de ganado.

No hay que asombrarse que un sistema de instituciones, que juega con la noción y con el sentimiento del honor, haya tenido posición semejante en la vida social de los pueblos en los que el honor, sentimiento y noción jurídica, regía a la vez a la moral y al derecho privado.

---

<sup>8</sup> P. W. Joyce, *A Social History of Ireland*, t. I., p. 51.

<sup>9</sup> O'Donovan, *Leabhar na gCeart, The Book of Rights*, p. 155 y p. 169, 10.



## Parentescos burlescos

N. B. – Este trabajo fue el objeto de una comunicación (1926) en el Institut Français d'Anthropologie y este año ha sido enviado a la *Primitive Culture*, de Estados Unidos [N. del A.]

Esta cuestión se conecta con el conjunto de otras que venimos planteando desde hace muchos años: intercambios y jerarquías entre miembros de clanes y de familias, entre sí y con los de familias y clanes aliados: fenómeno social completamente humano. Su estudio hará aparecer, por un lado uno de los orígenes de los hechos morales todavía asombrosos en nuestro folklore, y uno de los orígenes de fenómenos menos extendidos, más evolucionados: las rivalidades entre parientes y aliados, en particular del potlatch.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre estas rivalidades entre parientes, v. Rapport de l'École des Hautes Études 1907, 1908, 1909, 1910, 1913, etc., 1919, 1920, 1921. Davy (*Foi jurée*, passim) y yo hemos elucidado la cuestión de las transmisiones, jerarquías y rivalidades entre parientes y aliados, pero sólo en lo que se refiere al potlatch y los sistemas de contrato en el Noroeste de Norteamérica y en Melanesia. Sin embargo estos casos, por importantes que fueran, están lejos de ser los únicos típicos. Lo mismo puede decirse de estos que trataremos ahora.

Todos ellos forman parte de un género más amplio de instituciones que hemos propuesto llamar, en varios ensayos (cf. *Année Sociologique*, n.s. I, 1926: *El Don*) sistema de prestaciones totales. En las mismas, un grupo de hombres, jerarquizados o no, debe a cierto número de otros hombres, parientes o aliados, que ocupan un lugar simétrico, (superior, o igual, o inferior, o diferente a causa del sexo) toda una serie de prestaciones morales y materiales (servicios, mujeres, hombres, ayuda militar, alimentos rituales, honores, etc. ), todo lo que un hombre puede hacer por otro. Generalmente estas prestaciones totales se ejecutan de clan a clan, de clase de edad a clase de edad, de generación en generación, de grupo de aliados a grupo de aliados. *Native Tribes of South-Eastern Australia*, p. Howitt dio una buena descripción de intercambios de alimento de este tipo en muchísimas tribus australianas del sudeste. 756-759). Generalmente estas prestaciones se hacen al interior de los grupos y de grupo a grupo, siguiendo el rango de los individuos: rangos físicos, jurídicos y morales, determinados con mucha exactitud, por ejemplo, por la fecha de nacimiento, y muy bien expresados, por ejemplo, por el lugar en el campamento, por las deudas de alimentos, etc. ...

Quizás estas últimas observaciones susciten asombro. Se dirá que abandonamos definitivamente las teorías de L. H. Morgan (*Systems of Consanguinity and Affinity ; Ancient Society*, etc.) y las que se le adjudicaron a Durkheim, sobre el comunismo primitivo, sobre la confusión de individuos al seno de una comunidad. Aquí no hay ninguna contradicción. Las sociedades, aun aquellas supuestamente desprovistas del sentido de los derechos y deberes del individuo, afectan a este último en un lugar completamente preciso: a la izquierda, a la derecha, etc., en el campo; en el hecho de ser el primero o el segundo en las ceremonias, o en las comidas, etc. ... Esto es una prueba de que el individuo cuenta , pero también prueba que sólo lo cuenta en tanto que ser socialmente determinado. No obstante, hay que admitir que Morgan y luego Durkheim exageraron el amorfismo del clan; y que, como me observó Malinowski, no han prestado la atención suficiente a la idea de reciprocidad.

Al respecto, consideremos a algunas tribus africanas (bantúes).

La señorita Homburger,<sup>2</sup> con mucha exactitud, al mencionar las muchas lenguas de etiqueta africanas (bantúes o no),<sup>1</sup> ha destacado el sentido de la palabra *hlonipa* en zulú: “tener vergüenza de” - En realidad no se puede brindar una traducción exacta<sup>3</sup> de este término en francés; no obstante, la palabra griega *αἰδώς*, el verbo *αἰδεῖσθαι* tienen justamente el mismo sentido:<sup>II</sup> a la vez: vergüenza, respeto, pudor y temor, específicamente temor religioso -en inglés, *awe*.<sup>III</sup> Entre las palabras que inspiran estos sentimientos están las relaciones de un sexo con el otro, la de suegra y yerno, la del suegro a la nuera, la del hermano mayor, la del jefe entre los zulúes;<sup>4</sup> entre los tsonga encontramos las mismas,<sup>IV</sup> y además la del tío materno,<sup>5</sup>

Las razones de dicho respeto son fundamentales: traducen, muy precisamente, a varias relaciones, sobre todo religiosas, económicas, jurídicas, que ocurren al interior de la familia o de grupos aliados. Hace tiempo propusimos una interpretación del tabú de la suegra, en el *Congrès d'Ethnographie de Neufchâtel*, en 1914, a partir de estos datos, y en particular a partir de materiales zulúes y tsonga. Estos últimos, debidos a Junod, muestran que el tabú de la suegra se va borrando progresivamente a medida en que se va saldando el *lobola*, la deuda del esposo: la suegra es, por lo menos en este caso, una especie de acreedora sagrada.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> *Procès-verbaux de l'Institut Français d'Anthropologie*, 1926, en *L'Anthropologie*, 1926.

<sup>3</sup> V. el diccionario de Colenso *sub verbo*.

<sup>4</sup> Callaway, *Religions System of the Amazulu*, p. 148, p. 314, p. 440.

<sup>5</sup> Sobre esta relación del tío materno y el sobrino = yerno, v. A.R. [Radcliffe] Brown, “The mother's brother in South Africa”, [expuesto como] “Report of the South African Association for the advancement of Science”, 1924, [publicado en] *South African Journal of Science*, 1925, p. 542-545. Brown vio funcionar estas instituciones en las islas Tonga y en Africa bantú; ha hecho correlaciones sobre las cuales vamos a hablar luego. Mas el único objetivo de [Radcliffe] Brown es el de explicar la relación entre tío y sobrino uterino en estas sociedades. Aceptamos perfectamente la interpretación que da, y su relación con el *lobola* -pago por la novia y la esposa- (p. 550). Lo que no aceptamos es la hipótesis de que esto alcanza para explicar la posición del tío materno. V. la reseña que damos acerca de este trabajo en *Année Sociologique*, tomo II, nueva serie [1927].

<sup>6</sup> El principal material es el de Junod, *ib.*, p. 230, 231, 232 y 239. La progresiva supresión del tabú de la suegra también está comprobada entre los ba-Ila; v. Dale y Smith, *Ila speaking Tribes*, p. 60; el tabú de la suegra es más bien un tabú de compromiso matrimonial y en parte cesa en el momento de la donación de la azada en el momento del casamiento.

En los usos de una tribu del grupo nilótico, los lango, se muestra con clara evidencia que este tabú tiene se origina en una especie de contrato entre yerno y madre de la mujer, entrando en vigencia a partir del momento en que hay un contrato sexual, o promesa de contrato. El tabú incluso se observa en el caso de relaciones sexuales clandestinas. Ocurre muy a menudo que la madre de la muchacha se da cuenta de lo que ocurre porque el amante la evita. Además, en caso de una buena cacería, él debe consignar una porción de la carne en el granero de esta especie de suegra. Driberg, *The Lango. A Nilotic Tribe*, etc. p. 160.

No obstante, a estas relaciones les corresponden relaciones opuestas, las cuales, siendo del mismo tipo, por su naturaleza y función, pueden servir para explicar a todo este tipo en su conjunto, como una antítesis a una tesis. El revés de la αἰδώς es la ὕβρις; el del respeto, el insulto y la incorrección, la broma pesada y el desparpajo; frente al deber abnegado sin contrapartida puede haber prerrogativas sin límites y hasta sin reciprocidad, en ciertos casos. Los pueblos impropriadamente llamados primitivos, la gente llamada primitiva y, en realidad una gran cantidad de clases y grupos entre nosotros, hasta el día de hoy, no saben moderar ni su cortesía ni su grosería. Nosotros mismos conocimos estos estados: o de excesiva audacia e insolencia ante unos, o de excesiva timidez, molestias y constricción absoluta ante otros. Parece ser entonces que existe un tipo de hechos morales, religiosos o económicos, que agrupan a instituciones bastante numerosas en la humanidad, al menos con un cierto grado de evolución,<sup>7</sup> que corresponden con nuestra descripción. Lowie, y luego de él Radin, han propuesto darles el nombre de *joking relationships*, parentescos burlescos, nombre bien elegido. Querríamos mostrar el alcance y la extensión de ese tipo de hechos; aunque sea para suscitar nuevas observaciones, todas las que sea posible.<sup>8</sup>

Al igual que los parentescos de respeto, los parentescos de broma están bien destacados por Junod entre los tsonga.<sup>9</sup> Lamentablemente este autor no ha

---

<sup>7</sup> En efecto, el sistema de prestaciones totales, del cual forma parte el sistema de parentescos burlescos, no parece haberse desarrollado en Australia en el sentido que seguimos aquí, más bien es el respeto lo que es la norma. El único dato de bromas que allí encuentro que esté asociado a parientes precisos no es muy importante, no aparece más que en una tribu, los wakelbura, y sólo concierne a un hijo, el hijo único, se le da el nombre de “meñique” (“quinto dedo”: los wakelbura llaman a los hijos por el rango de nacimiento a partir del nombre de los dedos). Muirhead especifica que “esta broma sólo se admite mientras el muchacho sea pequeño, y solamente a los hijos de hermanos y hermanas del lado materno: los padres no se suman a esta chanza”. Howitt, *Native Tribes of S.-E. Aust.* P. 748). En general en Australia sólo parecen haberse desarrollado: el sistema de prohibiciones, -absolutas casi siempre, o casi-, y el de las lenguas indirectas, o de etiqueta, ante la hermana mayor, o ante la menor -según sea el sistema de parentesco- y ante la suegra y el suegro. Aquí los tabúes se desarrollaron antes de las bromas. Como sea, los dos últimos están muy claramente ligados al sistema de prestaciones totales, -y este sí que está presente de modo muy marcado. Por ejemplo: los apunta, etiqueta ligada a la ofrenda de los cabellos, (Spencer y Gillen: *Native Tribes of Central Australia*, p. 465); los urabunna, asociada a presentes alimenticios al suegro, Spencer y Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 610. Entre los unmatjera, kaitish y arunta, el alimento que ha visto el suegro se vuelve tabú; hubo *equilla timma*, ‘le proyectó su olor’. Entre los warramunga hay donación [de] alimento, pero no tabú. Entre los binbinga, los anula, los mara, Spencer y Gillen constatan tabúes, no de lenguaje sino del rostro del suegro, y destacan, con inteligencia: “este rasgo totalmente constante de regalos de alimento al suegro puede estar asociado, en su origen, a la idea de una especie de pago por la mujer”. A partir de Ossenbruggen le dimos otra interpretación a estos datos (*El don...* p. 57 [v. arriba, p. @]).

Se ve hacia donde hay que dirigir la busca para explicar una parte de la etiqueta, pero una demostración completa nos llevaría lejos de nuestro tema. Y estas indicaciones sólo sirven para reubicar al hecho de la broma en un marco más general.

<sup>8</sup> V., más abajo, [el siguiente apartado: “Los dos grupos de sociedades].

<sup>9</sup> Sobre estas relaciones, v. Junod, *The life of a South African Tribe, Ba-Thonga*, 1º ed., p. 122 y ss.; sobre el tabú del jefe, p. 341 y ss., p. 355, p. 358, etc.

indagado mucho en el estudio de este hecho de 'tomarse libertades', y la definición de parientes aliados está mal precisada, salvo en lo que concierne a la relación entre sobrino y tío uterinos, <sup>10</sup> y a la del marido con las hermanas menores de su esposa (posibles esposas). <sup>11</sup>

Brown consagró todo un trabajo a esta posición del sobrino uterino y a sus derechos sobre el tío uterino, en la región bantú y hotentote. Estamos seguros que los vínculos de derechos abusivos están muy extendidos, y generalizados, en muchos parentescos de la región bantú: <sup>12</sup> se distingue muy bien entre gente a quien se le debe (el padre de la esposa, sobre todo) y gente que debe. No obstante nuestra investigación no es ni lo bastante profunda ni lo bastante extensa en esta provincia etnográfica, en donde a los observadores quizás se les pasaron por alto numerosos hechos.

\*

\*\*

Los dos grupos de sociedades en donde estas costumbres son más evidentes, o han sido mejor estudiadas son las de las praderas norteamericanas y las de las islas melanesias.

Fue entre los indios crow que Lowie tuvo el mérito de identificar, nombrar y precisar, por primera vez, los parentescos burlescos. Primero los constató entre los "hijos de los padres" (es decir: entre hermanos de clan); <sup>13</sup> luego, entre los crow y entre los blackfeet, en el grupo de cuñados y el de las cuñadas (es decir, entre maridos posibles y esposas posibles); entre éstos, el lenguaje es extremadamente licencioso, incluso en público y aun en presencia de los padres. <sup>14</sup> Luego encontró las mismas costumbres entre los hidatsa, <sup>15</sup> entre hijos y hermanos de los padres

---

<sup>10</sup> Junod, I., p. 237

<sup>11</sup> Junod, I. p. 227 y sobre todo p. 255: "the uterine nephew is a chief, he takes any liberty he likes with his maternal uncle", cf. p. 206; hermana menor de la esposa, *ib.*, p. 234, p. 228, broma con la mujer del tío materno, que en ocasión de su viudez se volverá la esposa del sobrino, etc.... Cf. II, p. 178-79, para intercambio de bromas entre los diferentes grupos de parientes en ocasión del matrimonio.

<sup>12</sup> Sobre relaciones de respeto entre los ba-Ila, v. en particular Smith y Dale, *Ila speaking people*, I, 241; p. 361. Los autores lo dicen muy bien: "Las relaciones entre los ba-Ila están marcadas por dos hechos: violenta independencia por un lado y por el otro escrupuloso respeto por las leyes de la cortesía". Sobre el derecho a tomar [apropiarse] -en sentidos diferentes, I., p. 339., p. 336. En el caso de parentesco por edad -los jóvenes que se han iniciado en la misma ocasión son considerados como una especie de hermanos- el privilegio de la libertad de tomar y la libertad de palabra se extienden, digamos, por toda la vida. *Ib.*, I., p. 539.

<sup>13</sup> *Crow Social Life* (APAMNH t. XIX (1912), p. 204, 205, p. 187 y 189. Cfr. *Primitive Society*, p. 95-96, cf. p. 110.

<sup>14</sup> *Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan Indians*, *ib.*, XI, 1912, pp. 206-218.

<sup>15</sup> *Mandan, Hidatsa and Crow social Organization*, *ib.* XXI, 1917, p. 42, p. 45, cf. Matthews, *Hidatsa Dictionary*, s.v. "ue, uaksa, uatikse": "to ridicule unreasonably or habitually" p. 208, in *Ethnology and Philology of the Hidatsa Indians*, Miscell. Publications, n° 7 of *Geological Survey*, U. S. A. 1877.

(que ya no son hermanos de clan: siendo aquí el clan, como es corriente en la región sioux, de descendencia uterina). Tanto entre los hidatsa como entre los crow los parientes con relaciones de irreverencia no sólo tienen derecho a la grosería, sino también autoridad de censores: con sus bromas ejercen el uno al otro una verdadera vigilancia moral. <sup>v</sup> Aun el “mito de origen” de la institución, entre los crow, se reduce a este tema puramente ético. <sup>16</sup> Después Lowie volvió a constatar estos parentescos entre los comanche, <sup>17</sup> (aunque no entre los shoshone, que son sin embargo sus hermanos de raza) también en los creek y en los assiniboine. <sup>vi</sup> No hay duda alguna de que este “rasgo” de “civilización” es muy característico de esta región.

Fue también en una tribu sioux, los winnebago, donde lo encontró Radin, de forma más desarrollada; también lo estudió mejor. <sup>18</sup> <sup>vii</sup> En principio, dentro de su propia parentela y su alianza, cada hombre es extremadamente reservado y cortés, con todo el mundo. Por el contrario no deja de burlarse de los siguientes parientes y aliados: hijos de las hermanas de los padres, de hermanos de las madres (es decir: de sus primos cruzados, es decir posibles maridos y esposas), de hermanos de la madre, cuñadas y cuñados. <sup>19</sup> “Lo hace” (bromea) “cada vez que se presenta la ocasión, sin que el otro pueda ofenderse”. En general, en la práctica, estas bromas se presentan como para entrar en tema: son recíprocas. Radin destaca sutilmente que una de las razones de su existencia puede haber sido “que procuraban un parate a esa constante etiqueta que obstaculizaba las relaciones relajadas y sin pruritos entre parientes próximos.” El respeto religioso, en efecto, esta compensado por la insolencia laica entre personas de la misma generación unidas por lazos cuasi matrimoniales. Resta el tío materno cuya posición singular está marcada con más claridad en la región melanesia.

\*  
\*\*

Los observadores norteamericanos han quedado impactados por la singularidad de estos usos. Tienen una enorme tarea por delante, y apenas si han empezado. Exageraron un poco lo original del caso, y renunciaron a dar una explicación de estos hechos. Radin se limita a observar que todos estos parentescos son, entre los winnebago, de línea uterina; o bien entre personas que tienen derechos matrimoniales recíprocos unos con otros. Lowie, por su parte, ha hecho al menos el

---

<sup>16</sup> *Myths and Traditions of the Crow* (*Anthr. Pap. Amer. Mus. Nat. Hist.* XXV), p. 25 y 30. La costumbre se fundamenta en la frase final: “No, no lo mataré, mis parientes burlables [*my bad joking-relatives*] se mofarían de mí”.

<sup>17</sup> *Shoshonean Ethnology*, *ib.*, XX, 1916, p. 286.

<sup>18</sup> *Winnebago Tribe* (37<sup>th</sup> *ARBAE*, pp. 133-34). El nombre mismo de la costumbre existe en el idioma winnebago. “Si se permite una libertad ante alguien que no pertenece a una de las categorías precedentes, este último pregunta: “¿qué parentesco burlesco tengo yo contigo?”.

<sup>19</sup> Radin está un poco incómodo por su noción del clan de la madre. Mas cuando el parentesco se cuenta por grupos, cuando es clasificatorio, sea por descendencia uterina o por descendencia masculina, el casamiento entre primos cruzados siempre está permitido, salvo excepción justificable.

trabajo comparativo.<sup>20</sup> Bajo la denominación, igualmente justa, de “familiaridad privilegiada”, las aproxima a los datos melanesios; sin embargo, cree que estos no son tan típicos. Sin embargo lo son, a nuestro entender: son igualmente claros. Más aún nos conducen a encontrar una explicación.

Rivers se había dado cuenta de la importancia de estos parentescos, sobre todo en las islas Banks. Él estudió por mucho tiempo la institución del *mucho* es muy evidente. Allí, los parientes se clasifican en los que se “*poroporean*” y los que no se “*poroporean*”.<sup>21</sup> VIII. Las farsas, bromas pesadas, la imposición de multas, licencias del lenguaje y de gestos contrastan con la corrección ante otros parientes.<sup>22</sup> El marido de la hermana del padre es uno de esos blancos favoritos, y con quien usan un lenguaje muy especial. Los parientes de *poroporo* son más o menos los mismos que los del caso winnebago: los de la misma generación del clan en donde uno se casa, más los hermanos varones menores del tío materno, o más bien los tíos maternos (ya que aquí, como entre los sioux, estamos ante un sistema de parientes por grupos, o clasificatorio). La única diferencia concierne a la esposa del hermano, con la cual no hay se debe hacer sólo muy poco *poroporo* (en este caso se trata de parentesco de hecho y ya no de parentesco de derecho).<sup>23</sup> Rivers constata las mismas instituciones en las islas del estrecho de Torres.<sup>24</sup>

Fox, instruido por Rivers, que le había indicado los datos,<sup>25</sup> describió este conjunto de instituciones contrastadas en San Cristóbal (área oriental del archipiélago de las Salomón), Allí hay prohibiciones muy graves, que rigen sobre todas las hermanas y sobre el hermano mayor (cosa normal en Melanesia), pero también (cosa anormal) sobre los primos cruzados.<sup>26</sup> A esos tabúes se oponen los excesos, las libertades que se toman tíos y sobrinos entre sí; teniendo el sobrino el derecho -extraordinario, pero normal- de ser, a pesar de su edad, el intermediario obligado de las negociaciones matrimoniales de su tío: pues puede hablarle y,

---

<sup>20</sup> *Primitive Society*, pp. 95-96.

<sup>21</sup> Rivers, *History of the Melanesian Society*, I, p. 35, 40 y ss.; II, p. 133.

<sup>22</sup> Cf. Rivers, “Melanesian Gerontocracy”, *Man*, 1915, n° 35; *Mel. Soc.*, I, p. 40. *Hist. V.* el caso del pago de una multa si hay infracción a la regla. *Ib.* p. 184.

<sup>23</sup> *Ib.* p. 45

<sup>24</sup> *Ib. I.*, p. 45

<sup>25</sup> *The Threshold of the Pacific*, 1925, p. 62.

<sup>26</sup> La razón de este tabú tan raro es probablemente la siguiente. Es muy probable que la gente de San Cristóbal, sobre todo los del distrito de Bauro, haya cambiado su sistema de parentesco y por ende, su nomenclatura (v. sobre las hesitaciones, p. 61). Tiempo atrás han debido casarse entre primos cruzados (hijo de hermano de la madre con hija de hermano del padre). Luego por diversas razones se pasó a la prohibición de ese grado matrimonial. El casamiento en San Cristóbal es ahora absolutamente anormal y desregulado (cf. estadísticas en p. 57); le han dicho a Fox “nos casamos con la *mau* (hija de la hija del hermano del padre) porque ya no podemos casarnos con la *haho*” (su madre) -p. 61. La causa de ese desconcierto es la gerontocracia, muy acusada en esta pequeña isla. Hace que no se despose a la hija de la hermana de su padre, alguien de la propia generación, sino a alguien de la generación siguiente. Visto que este matrimonio se volvió la regla, los primos cruzados justamente están tan interdictos como hermanos y hermanas., La misma costumbre se da en los distritos de Parigina y de Arosi, lo mismo en Kahua, *ib.*, p. 64-65.



siendo de su clan, puede acercarse a los padres de la muchacha. La hermana del padre igualmente tiene una posición notable ante su sobrino: ella también es muy libre con él.<sup>27</sup>

En el caso de Nueva Caledonia, ya hace tiempo que se conocen estas instituciones. El padre Lambert ha descrito bien, como todos los primeros autores,<sup>28</sup> los tabús [sobre la] hermana, tan evidentes e importantes como para que a otro observador, Atkinson,<sup>29</sup> le hayan servido como punto de partida de toda una teoría: el hermano mayor, el cuñado, son menos respetados, pero incomparablemente más que en otras partes.<sup>30</sup> En comparación, Lambert mostró muy bien cuánto inaudito derecho al pillaje, cuánta broma pesada se permiten mutuamente los primos cruzados, los *bengam* o *pe bengam*.<sup>31</sup> Una especie de contrato perpetuo los une, y los lleva a mutuos privilegios absolutos, en donde nacen y crecen rivalidades, en donde bromas sin fin marcan su mutua licenciosidad, su intimidad y sus disputas sin límite. El sobrino uterino y el tío uterino se tratan del mismo modo;<sup>32</sup> sin embargo, a diferencia de la gente de las islas Banks y el resto de Melanesia, hasta en Fiji, el sobrino uterino tiene menos derechos que el tío de dicha línea.

## II

Todavía es prematuro dar una explicación de estas reglas. Estos hechos son relativamente mal conocidos y poco numerosos, pero es posible indicar en qué dirección tendría que buscarse su posible razón de ser.

Por empezar, estas instituciones tienen una función bien clara. Radin lo ha visto muy bien. Expresan un estado sentimental psicológicamente definido: la necesidad de distensión: un dejar pasar que se toma un respiro de unos modales demasiado afectados. Se establece así un ritmo que hace que ocurran sin peligro estados de ánimo contrarios. La contención, en la vida cotidiana, busca revancha: la encuentra en la indecencia y la grosería. Entre nosotros hay cambios de humor de este tipo: en los soldados que salen de franco, en los escolares que se dispersan por el patio de la escuela, en los caballeros que en el salón de fumar se distienden de dilatadas cortesías con las damas. Pero no es este el lugar de detenerse en disquisiciones. La psicología y la moral sólo explican la posibilidad de estos hechos; sólo la consideración de diversas estructuras sociales y de prácticas y representaciones colectivas puede develar la causa real.

Se diría que al interior de un grupo social una especie de dosis constante de respeto y de falta de respeto se distribuye desigualmente entre sus diversos miembros. Pero en ese caso hay que ver -en particular en los grupos político-

---

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 61.

<sup>28</sup> De Rochas, *La Nouvelle-Caledonie*, p. 239, particularmente sobre el tabú de la hermana.

<sup>29</sup> En: Andrew Lang y Atkinson, *Social Origins and Primal Law*, p. 214.

<sup>30</sup> *Mœurs des Sauvages néo-calédoniens*, p. 94, 113. El padre Lambert dice textualmente "hermano y hermana son sagrados uno para el otro"

<sup>31</sup> *Ib.*, p. 115-16.

<sup>32</sup> Leenhardt va a contar detalladamente datos de este tipo que ha observado en Nueva Caledonia. Sabemos que esos detalles serán de importancia.



domésticos cuyos segmentos asociados son las tribus que acabamos de ver- porque ciertos parentescos son sagrados, por así decirlo, y otros son tan profanos que la vulgaridad y la villanía gobiernan las actitudes recíprocas. Es claro que no hay que buscar en estos hechos una única causa. A la razón de estos disparates de funcionamientos tan diversos hay que encontrarla en la naturaleza de cada relación doméstica y en su función. Por ejemplo: no alcanza con decir que es natural que el soldado se vengue con el recluta de las bromas pesadas que antes le infringió el cabo: para que esto sea posible hace falta que haya un ejército y una jerarquía militar. Del mismo modo, es por razones de constitución del grupo familiar mismo que ciertos padres son protegidos por la etiqueta y que otros en cambio son el objeto natural de dispensas o injurias, o al menos víctimas de privilegios de mal gusto. En fin, si las diversas prácticas y sentimientos, si los movimientos de las estructuras domésticas expresan a las jerarquías, es porque corresponden a la representación colectiva que de tales jerarquías se hacen los grupos domésticos y que cada miembro aplica por su parte. Las personalidades de la familia, del clan, de los clanes aliados, se ubican sobre una especie de escala de valores religiosos y morales. Las distintas actitudes sucesivas se distribuyen siguiendo esta escala, según los tiempos y las personas.

Se podrían dirigir a la investigación y la observación por las siguientes vías.

Las etiquetas y prohibiciones que protegen a ciertos parientes ya empiezan a estar suficientemente estudiadas, si bien no suficientemente comprendidas. La mayoría tiene múltiples motivos. Por ejemplo, es evidente que la suegra es a la vez: la mujer de la **generación proscripta dentro de la fraternidad permitida, o dentro del clan aliado y permitido**; también es la persona que, en el caso de una descendencia masculina más o menos reconocida, es la hermana de vuestro padre, y con cuya sangre se tiene, por vuestra esposa, relaciones directas. Ella es la “vieja” persona con la cual uno se comunica indebidamente con su hija, y cuya hija podría hacer “envejecer al yerno”; ella es la acreedora implacable del “campo sexual” que cultiva el varón,<sup>33</sup> el propietario de sangre de los niños que nacerán de ese matrimonio; ella simboliza los peligros del principio femenino, los de la sangre extraña de la mujer en tanto engendrante, y se hace cargar sobre ella las precauciones, que esposo sólo tomará ante su esposa en ocasión del matrimonio, sobre la menstruación, o la guerra, o los grandes períodos de expiación. Es el objeto constante de una cantidad de sentimientos concentrados; todos yacen, como se ve, en su posición definida en relación al yerno.<sup>33</sup>

Del mismo modo se puede caracterizar a los parentescos de broma, pero caso por caso y en cada sociedad. Hasta sería asombroso que se dejaran agrupar tan bien en tipos, y que similitudes parecidas de instituciones se encuentren a distancias parecidas, ordenadas por estructuras semejantes. La mayor parte de estos parentescos son los de aliados, para decirlo con expresiones corrientes; pues querríamos llamarlos más bien aliados a secas y no hablar de parentesco, en estos casos. En las tribus de las praderas norteamericanas, como en las de Melanesia, este mutuo intercambio de familiaridades corresponde a la posibilidad de relaciones sexuales; se da ante todo entre gente de la misma edad, grupos de cuñados y cuñadas, posibles esposos. Estas licencias que se toman son mucho más naturales en la medida en que los tabúes que protegen a las mujeres del clan,

---

<sup>33</sup> Resumimos aquí un estudio sobre el tabú de la suegra en Australia y en África bantú, estudio cuyo desarrollo dejamos para otra ocasión.

madres, y hermanas y sus hijas en descendencia uterina, son mucho más graves; en el caso de los cuñados, en especial, las obligaciones se complican con prestaciones, -militares, o bien con las que derivan de intercambios de hermanos y de los derechos que conserva el cuñado para proteger a su hermana (el tema del cuento de Barbazul).<sup>x</sup> Hay entre nosotros usos todavía vitales, entre enamorados [Valentins et Valentines] que todavía rigen durante tiempo de bodas entre damas y pajes de honor, dan una idea bastante aproximada de las costumbres que regulan a las relaciones de contrato colectivo entre grupos de posibles cuñados: la mezcla y la alternancia de oposición y solidaridad es la norma -sobre todo en regiones de parentesco clasificatorio. Ya Hocart<sup>34</sup> observó estas instituciones entre los tsonga, y esta característica de cuñados que son, los unos a los otros, “dioses”. En cuanto a esta expresión “dios”,<sup>35</sup> no marca simplemente un carácter religioso, sino un carácter moral que también pertenece a los dioses: las prerrogativas de sus derechos. Como ser el derecho a los bienes de los primos *bengam* en Nueva Caledonia, o de los del sobrino uterino en Fiji y Nueva Caledonia, o bien, entre los tsonga, a los del tío.

Rivers y Hocart<sup>36</sup> ya vincularon a los parentescos *poroporo* y al sistema de abusos que éstos traen consigo, con instituciones fijianas bien conocidas e incluso clásicas, el *vasu* de Fiji, el pillaje regular que le hace el sobrino uterino al tío, en especial entre familias nobles y reales, en donde el *vasu* sirve, por así decirlo, de recaudador de tributo. Hocart propuso una explicación -que no tuvo la acogida que merecía- de esta institución, y también del parentesco *tauvu*.<sup>37</sup> Parte de la observación de Junod concerniente al sobrino uterino “jefe”. Muestra que el sobrino uterino es en Fiji claramente un *vu*, un dios para su tío, y allí se detiene.

Se nos disculpará si agregamos una hipótesis a esta observación. No sólo hay que considerar la posición jurídica, sino la posición mítica de cada individuo en el clan. Ya que hay una razón de este tipo en el hecho de que el sobrino sea superior a su tío. En todas estas sociedades, como en el noroeste de América del Norte, se cree en la reencarnación<sup>38</sup> de los ancestros en un orden determinado; en este sistema el sobrino uterino (no importa si es descendencia masculina o femenina),<sup>39</sup> que pertenece, por el espíritu que encarna, a la generación del padre de su tío, tiene toda la autoridad. Es para sí un “jefe”, como dicen los tsonga.<sup>40</sup> Incluso en el caso de algunos sistemas, (esto es muy claro entre los ba-Ila)<sup>41</sup> el individuo de la

---

<sup>34</sup> “Uterine Nephew”, *Man*, 1923, n° 4.

<sup>35</sup> Junod, *Life of a South-African Tribe*, p. 162.

<sup>36</sup> Hocart, *Man*, 1914, n° 96.

<sup>37</sup> *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1913, p. 101.

<sup>38</sup> Hemos tratado más de una vez, en nuestros trabajos citados arriba, sobre esta cuestión de las reencarnaciones; las prestaciones operan entre gente calificada, actuándose a menudo en calidad de representantes vivientes de los ancestros; a estos últimos se los representa en danzas, se los manifiesta por posesiones, se los notifica por apellidos, títulos y nombres.

<sup>39</sup> En tanto la segunda descendencia interviene como parte, por razones que sería largo explicar, esto obliga a saltarse en el cálculo a una generación, por lo menos

<sup>40</sup> V. arriba, nota 35.

<sup>41</sup> Smith y Dale, *Ila Speaking Tribes*, I p. 321 y un excelente diagrama.

tercera generación tiene exactamente la misma posición que el de la primera y que el de la quinta, también en el caso de algunos otros sistemas (ashanti,<sup>42</sup> dinastías chinas<sup>43</sup>) a causa del entrecruzamiento de dos líneas de descendencia, es el individuo de la quinta generación quien reencarna a su tatarabuelo: se comprende así que un joven tenga autoridad sobre un pariente de otra generación anterior a la suya, pero posterior a la de los ancestros que él reencarna. La prueba está en que basta con el cómputo de generaciones y de reencarnaciones tenga otro punto de origen para que el tío materno tenga, en cambio, derechos superiores a los de su sobrino, como es en el caso de Nueva Caledonia.<sup>44</sup> Agreguemos que, en ciertos casos, es al tío materno a quien uno le debe la esposa, es el suegro, como destaca Brown entre muchos pueblos bantúes, entre los hotentotes y en las islas Tonga. Admitamos también otra interpretación de Brown:<sup>45</sup> en tanto el tío uterino es el representante masculino del principio femenino, de la sangre de la madre, es, como dicen enérgicamente los tsonga, “madre masculina”; “masculina madre” sería una traducción igualmente exacta, y eso explicaría porqué se lo ubica habitualmente por debajo del sobrino, y no por encima. Vemos entonces varias razones, cada una de ellas suficiente, pero que han funcionado casi siempre de modo más o menos simultáneo; por ejemplo, se entiende que el tabú de la madre se haya compensado por una especie de profanación sistemática del hermano materno.

Como sea, queda claro que los parentescos de broma corresponden a derechos recíprocos, y que generalmente cuando estos derechos son desiguales corresponden a una desigualdad religiosa.

\*

\*\*

Además, estamos bordeando la frontera de los hechos conocidos bajo el nombre de potlatch. Es sabido que estos se destacan por su carácter agonístico, por rivalidad de generosidad en combates de fuerza, grandeza, desafíos en ocasión de insultos, y al mismo tiempo por hospitalidad. Sin embargo puede verse la raíz de estas rivalidades obligatorias en estas instituciones de parentescos de etiqueta y de

---

<sup>42</sup> El mejor ejemplo que conozco es el que constató Rattray entre los Ashanti: *Ashanti*, p. 38—39. Cuando preguntó si era posible desposar a una tataranieta “se me respondió con una exclamación de horror, y diciendo que ‘es un tabú rojo para nosotros’”. También lo prueba el nombre del bisnieto y de todos los de su generación: ese nombre es *nana n' ka' so* (“nieto, no me toques la oreja”). Se dice que el simple roce el bisnieto o bisnieta a la oreja del bisabuelo causaría su muerte inmediata”. El bisnieto es una especie de “doble” viviente y peligroso.

<sup>43</sup> Es este un tema que Granet desarrolló en extenso en varios pasajes, a propósito de genealogías y mitologías dinásticas chinas. *Danses et Légendes de la Chine Ancienne*, *passim*.

<sup>44</sup> Esta posición del individuo de una generación posterior que deviene superior a un individuo de la generación de su padre (padre, hermano de madre y hermano del padre) por el hecho de ser un “abuelo” de clase fue destacado entre los banaro de Nueva Guinea por Thurnwald. En la edición inglesa de su trabajo llama a este tipo de parientes el *goblin grandchild*; vincula este parentesco con el parentesco *tauvu* de Fiji. *Banaro Society*, in *Memoirs of the American Anthropological Association*, XIII, 1917, pp. 324 y 282. No tenemos a mano la edición alemana, *Die Gemeinde der Banaro*, Stuttgart, Enke, 1922.

<sup>45</sup> A. R. Brown, *loc. cit.*, pp. 554 y 553.

parentescos de broma, instituciones más primitivas, en los intercambios de obligaciones y estos intercambios de bromas, muy visibles en el *poroporo* de las islas Banks. Asimismo, el *poroporo* existe en Melanesia al lado del *potlatch*, como un útero en el que todavía no se ha despegado el primogénito. Además los *potlatches* están asociados, por lo menos en Melanesia y en el noroeste de América del Norte, a los diversos grados de parentesco, a las diversas alianzas y padrinzos. Son éstos (por lo menos en estos casos) los que deben entrar en la categoría general de costumbres y etiquetas y bromas pesadas entre gente de las mismas generaciones de clanes y de clanes aliados; por lo tanto, entre gente de generaciones alternas que representan a otras generaciones de ancestros. Puede percibirse aquí el puente que une a las instituciones de *potlatch* infinitamente desarrolladas y a las instituciones más toscas, más simples, en donde tabúes y etiquetas se oponen a insultos y falta de respeto. Tenemos aquí una primera conclusión de historia lógica.

Aquí se puede captar igualmente una buena cantidad de hechos típicos de bromas pesadas. En particular notamos ciertas similitudes funcionales con las confraternidades de “persecución” tan frecuentes en el noroeste norteamericano, y también en la región de las praderas. Allí estas costumbres terminan por formar una especie de profesión.

Éstas se aproximan a grandes sistemas de hechos morales. Permiten también vislumbrar una manera de estudiar a ciertas costumbres más generales.<sup>46</sup> Cuando se las considera junto a sus opuestos, cuando se comparan la etiqueta y la familiaridad, el respeto y el ridículo, la autoridad con el desprecio, y cuando se ve cómo se distribuyen entre diferentes personas y diferentes grupos sociales, se comprende mejor su razón de ser.

Estas investigaciones también tienen un evidente interés lingüístico. A dignidad y la grosería del lenguaje son elementos importantes de estos usos. No sólo se trata de temas que están prohibidos, sino que se usan palabras prohibidas. Los lenguajes de etiqueta y de clases (de clase de edad y de nacimiento) se comprenden mejor porqué y en relación a qué se los transgrede sistemáticamente.

En fin, si estos trabajos se prosiguen, harán esclarecer la naturaleza y función de elementos estéticos importantes, por supuesto que mezclados, como siempre ocurre, con elementos morales de la vida social. Obscenidades, cantos satíricos, insultos a los hombres y representaciones ridículas de ciertos seres sagrados son el origen de la comedia, así como el testimonio de respeto a los hombres, a los dioses y a los héroes nutre a lo lírico, a lo épico y a lo trágico.

---

<sup>46</sup> A.R. Brown, a quien le mostré la primera redacción de este trabajo, me indicó al respecto varias ideas y datos extremadamente importantes, que él se reserva de publicar.

## La apuesta y el matrimonio (*Wette-wedding*)

Mauss trata de mostrar cómo ciertas *cuestiones de semántica comparada de los términos concernientes a instituciones y a la moral* son fáciles de resolver en caso que, en vez de atender sólo a las palabras se considere a las instituciones que designan; y que en vez de considerar los sentidos aparentemente lógicos y actuales se considera a las múltiples alusiones y funciones que suponen los símbolos jurídicos antiguos.

Escogió como ejemplo a las palabras de la raíz *\*wedh*; en particular a la alemana *Wette*, la cual ya no tiene otro sentido que el de apuesta, y a la inglesa *wedding* que no tiene otro sentido que el de casamiento: también otras lenguas germánicas han elegido del mismo modo o un sentido, o bien el otro.

Sólo una de ellas conservó durante mucho tiempo el recuerdo de los dos sentidos: el anglosajón. En ciertas palabras: *wedlock* “arrabo”<sup>I</sup> (dice un vocabulario del siglo XI); *wedfel*, *weldkeeper*. *Wedd* todavía quiere decir a veces apostar, e incluso en un documento del siglo XVI todavía se encuentra: “Stane Robeson weddis ten markis aganes the saïd ten barrill that she would non mary the saïd king of Swane”. “Mary” [to marry] está empleado a propósito para evitar la anfibología. “*Wed, to pledge, to bet*”, dice todavía la *Whitby gloss*. No obstante, el sentido ya se desarrollaba casi exclusivamente en esta última dirección: matrimonio. Solamente esta evolución se operaba por un intermediario: matrimonio por donación de prenda, de *wed*, de *wadium*, de precio, por decirlo así gruesamente. “To make (a woman) one’s wife by the giving of a pledge or earnest”, dice el gran Diccionario de Murray, s.v.<sup>II</sup> Durante ese tiempo en inglés del sentido de apuesta se restringía a otra palabra, *bet*, que posiblemente era de la misma cepa indoeuropea (*\*bwedh*, de donde derivarían *\*wedh* y *\*beth*).

Aún en el alemán más antiguo *Wette* no parece haber conservado el sentido de matrimonio, sino exclusivamente el de prenda, *wad*, *wadimonium*, apuesta [francés *enjeu, pari*]. (En francés la filiación de *gage* y de *gageure* [prenda, y apuesta] también traduce la misma historia semántica).<sup>III</sup> Tan sólo el derecho alemán conservó muy claramente, aun en el [código legal del siglo XII] *Sachsenspiegel* los sentidos más ricos del término *wetten*: pagar la apuesta, la multa: *wetten und büssen (Strafgeld)* [apostar y pagar multas], contratar (posiblemente en esta acepción se opongá a *leisten*, etc.). Puede verse cómo los dones-prenda a la familia de la novia (las *munera* de Tácito) pudieron en una época remota anterior al momento de recopilación de textos, designar a la *Wette* del matrimonio.

No obstante, si bien la “apuesta” desapareció del término inglés *wedding*, y el “matrimonio” del término *Wette* alemán, los dos sentidos están atestiguados en anglosajón. *Wette* a su vez siguió su curso: proceso, contrato de rivalidad, en usos hoy desaparecidos, -o sólo de vigencia popular. La *Wettlauf*, la carrera del *Grenzstreit*, de la fijación de límites de los “comuneros”,<sup>IV</sup> la desigualdad de la *Wette* del rey y la del noble con respecto a la del labrador (von Amira in *Hermann Paul*, p. 186), muestran que la *Wette*-apuesta es una forma popular del contrato. Finalmente el *marché aux filles* con su remate (*Wettseigerung*), el *Brautlauf* de los suabos, la carrera de la novia, colocan al matrimonio entre los contratos de prueba. Y todo este conjunto: prendas, apuestas y contratos se clasifica entre las pruebas.

Por otra parte, abundan los temas épicos y míticos de la prueba de la novia, del concurso, de la elección. Freia, novia divina, es la apuesta ideal de los Ases y de los dioses. Aunque pareciera que estas costumbres habrían sido más bien aristocráticas no han dejado de popularizarse, en todas partes; tampoco han perdido ni su sentido originario ni su valor simbólico.

Mauss aproxima a estos últimos datos a varias costumbres indoeuropeas, etc. Él supone que se vinculan a la antigua institución de las “prestaciones totales de tipo agonístico”, del *potlatch*, como los llaman los indígenas del noroeste de Norteamérica a las rivalidades entre contratantes. Este sistema, por cierto, existió entre los indoeuropeos.

Esta comunicación fue seguida por una discusión en la cual participaron Génestal, Collinet, Perrot, Glotz, René Maunier y Meynial.

## La cohesión social en las sociedades polisegmentarias

Expuesto en 1931, publicado en el *Bulletin* de l'Institut Français de Sociologie, nº 1, 1932, pp. 49-68, en Oeuvres, 3, pp. 11-26

La cuestión planteada es de esas en las que a uno mismo le es muy difícil ponerse de acuerdo.

Habría que encontrar, para los etnógrafos, un método de observación que a partir de ahora se les pudiera recomendar, que les permitiera analizar in situ a los fenómenos generales de la vida colectiva. Se trataba de trazar el plano de lo que generalmente se llama la sociología general, la de una sociedad definida, no la de toda sociedad posible. Esta misma etiqueta: "fenómenos generales de la vida social" es difícil de precisar.

En principio, abarca a un considerable número de hechos ya estudiados, de modo literario por la antigua "psicología social" al estilo de la de Taine. Se distingue el carácter social, la mentalidad, la moralidad, la crueldad, etc., todo tipo de nociones que no están definidas, pero que todo el mundo aplica bastante bien. En rigor, aquí no se trata de otra cosa que de transformar a la sociología inconsciente en una sociología consciente según la fórmula que Simiand opuso, hace tiempo, a las de Seignobos. Para una etnología completa era absolutamente necesario encontrar los medios de exponer estas cosas sistemáticamente, sin literatura; simplemente voy a hablar de una de las cuestiones así planteadas.

Habría una necesidad imperiosa de tratarla. Todas las sociedades que estudiamos, y que nuestros etnógrafos van a observar, sobre todo en las colonias francesas en particular, son de un tipo de formas muy superiores a las formas australianas, llegando hasta formas próximas a las sociedades que parieron a las nuestras. La familia iroquesa está muy lejos de la familia primitiva, hasta podría decirse que es más avanzada que la familia hebrea. Todas estas sociedades están en distintas etapas. Por ejemplo, a las sociedades negras del África las considero, por mi parte, como equivalentes, e incluso superiores a las de los germanos o los celtas. ¿Cómo observar entonces los hechos de cohesión social, de autoridad, etc., en sociedades que son a la vez bárbaras y también bastante evolucionadas?

Inmediatamente se plantea la cuestión: ya no tomar a las instituciones una por una, o de estudiar representaciones colectivas apartadas entre sí, sino del agenciamiento general de aquéllas en un sistema social ¿Cómo describir este hecho, que suelda a cada sociedad y enmarca al individuo, en términos que no sean muy literarios, muy inexactos o muy imprecisos?

Además, es claro que ciertos problemas planteados por nuestros regímenes sociales no se plantean en lo concerniente a las sociedades que corresponden a la etnografía, y que éstas se plantean otros. Vamos a tratar el principal. Nuestras sociedades están relativamente unificadas. Todas las sociedades que queremos describir tienen un carácter preciso, indicado en las *Reglas del método* de Durkheim: es el de las sociedades polisegmentarias. Ahora bien, uno de los problemas generales de la vida social es el llamado problema de la autoridad, y que justamente nuestro lamentado amigo Huvelin había transformado en problema de la *cohesión social*. Lamentablemente el curso de Huvelin sobre esta cuestión no está listo, no está publicado.<sup>1</sup> Hubiera sido fundamental, sobre todo sobre la cuestión del Estado. Sobre ese punto no conozco el tenor. He tenido que reflexionar



solo sobre este último tema. Casi me doy por satisfecho renunciando definitivamente -por más que haya dudado por mucho tiempo, y dudo todavía- a considerar al Estado como única fuente de la cohesión en estas sociedades. De modo que, por ahora, -aunque ya no atribuyo al Estado el carácter exclusivamente jurídico y creo que la noción de soberanía se aplica en toda la vida social- creo que el Estado no es el aparato jurídico único de la cohesión social, excepto en nuestras sociedades. Por el contrario, en las que conciernen a la etnología, la noción de soberanía no agota las formas de cohesión social, -ni tampoco las de autoridad, dividida como está entre segmentos múltiples y diversos, con múltiples imbricaciones. Siendo las imbricaciones una de las formas de la cohesión.

Creo que las cosas pueden exponerse como sigue:

Todos partimos de una idea algo romántica de la cepa originaria de nuestras sociedades: el amorfismo completo de la horda, luego del clan; los comunismos que se desprenden a partir de ahí. Nos tomamos quizás varias décadas para deshacernos de esta idea, no digo de toda la idea, pero sí de una parte notable de dichas ideas. Hay que ver qué es lo que hay de organizado en los segmentos sociales, y cómo la organización interna de los segmentos, más la organización general de estos segmentos entre sí constituye la vida general de la sociedad.

En sociedades polisegmentarias con dos segmentos, las más simples que pueden concebirse, es difícil comprender cómo se establecen la autoridad, la disciplina, la cohesión, pues hay dos clanes, y la vida orgánica del clan A no es la del clan B. Por ejemplo en Australia (Victoria, Nueva Gales del Sur) la de la fraternidad Cuervo no es la de la fraternidad Águila Halcón. En consecuencia, ya en las formas más elementales de división del trabajo social que podamos concebir-en una de las divisiones más simples que podamos imaginar-, el amorfismo es la característica de funcionamiento interior del clan, no de la tribu. La soberanía de la tribu, las formas inferiores del Estado regulan, además de esta división, a las oposiciones que vamos a ver ahora: las de los sexos, edades, generaciones y grupos locales. Se cree a veces que discutir esta oposición de sexos, edades y generaciones es contradecir a la visión que habría tenido Durkheim del clan: gregario y puramente colectivo. En realidad esas observaciones estaban más que latentes en el conjunto de los trabajos de Durkheim y de todos nosotros. Sólo se trataba de explicitarlos mejor.

1. *El grupo local*: la idea de una sociedad que funcionaría como una masa homogénea, como un fenómeno de masa puro y simple es una idea que debe aplicarse, por cierto, pero solamente en ciertos momentos de la vida colectiva. Creo haber dado ese principio de la “doble morfología” un ejemplo selecto a propósito de los esquimales. Casi siempre ocurre lo mismo. Vivimos alternativamente en una vida colectiva y en una vida familiar e individual, como quieran. Es indiscutible, de ahorta en más, que las instituciones nacen en momentos de vida en colectividad, que se forman en estados de crisis, y que funcionan en la tradición, en la rutina, los *rassemb@* regulares,. Como también es indiscutible que en todas las sociedades más antiguamente conocidas, como en las nuestras, hay una especie de momento de retracción del individuo y de la familia, en relación a estados de vida colectiva más o menos intensos. Representémonos esto con un caso concreto.

Hoy mismo recibí de nuestro amigo A. R. Brown un trabajo muy interesante, por así decirlo el primero de morfología social australiana, que estaba haciendo falta absolutamente.<sup>11</sup> Menciona la importancia, (describiéndola con insistencia), de

la influencia del campamento, es decir del grupo local, en la vida social entera de la horda, -y lo hace mejor que Malinowski y mejor que lo que él mismo había hecho antes. Las tribus australianas están divididas, y viven en pequeños grupos que, cosa curiosa, no superan nuestras previsiones estadísticas, estando compuestos más o menos por cuatro a seis familias, o sea una treintena de personas. Hay un máximo y un mínimo. En efecto aquí existe quizás la "horda" con su comunidad y su igualdad; de todas maneras su indiscutible amorfismo es bien conocido y bien observado. Sin embargo, como verán, este amorfismo envuelve de manera constante al polimorfismo de las familias. Se acostumbra representar a la familia australiana como algo completamente aislado. ¡No! Está sujeta dentro del pequeño grupo local. Todos nos habíamos aventurado mucho, quienes creyeron observar el aislamiento y quienes creyeron que el único parentesco era el clan. ¿Cuál es la diferencia que existe entre lo que Durkheim nos enseñó hace casi cuarenta años y lo que hemos observado ahora en estas mismas tribus? El grupo local, que era para Durkheim un grupo de formación muy secundaria, se nos presenta ahora como un grupo de formación primaria.

Las observaciones de este tipo todavía pueden ser más cómodamente repetidas en otras partes. Tomé a los australianos, extremadamente primitivos al respecto; podría haber tomado otros ejemplos mucho menos primitivos.

2. *La división por sexos* es una división fundamental que ha hecho sentir su peso en todas las sociedades, hasta un punto que no sospechamos. Nuestra sociología está sobre este punto muy por debajo de lo que tendría que estar. Se le puede decir a nuestros estudiantes, sobre todo a quienes podrán un día hacer observaciones sobre el terreno, que sólo hemos hecho la sociología de los hombres y no la sociología de las mujeres, o de los dos sexos.

Pueden ver ustedes una división en sexos extremadamente pronunciada: división técnica del trabajo, división económica de los bienes, división social entre la sociedad de los varones y la sociedad de las mujeres (África Occidental, Micronesia), sociedades secretas, rangos de mujeres (Noroeste de América del Norte, indígenas *pueblo*), autoridad, cohesión. Las mujeres son un elemento capital del orden. Por ejemplo, en Córcega la vendetta está dirigida por las mujeres, como lo está en las poblaciones del Oeste australiano. Tenemos el texto de ciertas lamentos funerales de lloronas compuestos por una vieja australiana de una tribu de Perth en la primera mitad del siglo XIX, son notables.

3. *La división por edades* no es menos importante. Se superpone, naturalmente, a las otras, veamos de qué modo. Las divisiones por edad, por ejemplo en regiones africanas (Nigricia, Sudán, bantúes), son dominantes. Quienes fueron iniciados en la misma ocasión forman una confraternidad, o, más exactamente, una hermandad: son hermanos, y quienes tienen la misma edad son sus cofrades. Jeanmaire conocía bien estas cosas, en lo concerniente a Grecia. Estas divisiones son fundamentales en casi todas partes. Por ejemplo, los famosos arunta [de Australia] se dividen cinco clases de edad, aproximadamente, y entre ellos no puede alcanzarse la última clase activa hasta la edad de treinta, treinta y cinco años. El hombre está sometido a una serie de iniciaciones, que desde cierto punto de vista -depende de qué lado lo miremos- son bromas pesadas, que persisten hasta esta época. En sociedades mucho más avanzadas, en el noroeste de Norteamérica, por ejemplo, el momento en que se llega al grado máximo en las confraternidades, incluso cuando se tienen derechos de nacimiento, y no sólo los derechos precarios derivados de la posición, es el momento del fin de la madurez.

E inmediatamente después generalmente les llega a los príncipes la hora de retirarse: cuando se han perdido los poderes que caracterizan a la posesión de un espíritu. La prueba de la danza es una excelente prueba. Granet nos lo ha enseñado in extenso de modo admirable para el caso de China. Esto en cuanto a la división por edad.

4. Veamos *la división por generaciones*. Esta generalmente no coinciden con la división precedente, como sí coincide entre nosotros. Es preciso darse cuenta que, en una sociedad primitiva o arcaica, el patriarca tiene hijos durante un lapso de tiempo mucho más grande que entre nosotros, y a menudo ejerce sus poderes sobre varias mujeres, de todas las edades. Constantemente engendra hijos cuyas chances de sobrevivir son mucho menores que entre nosotros, pero que se espacian por un gran número de años. Por lo tanto un individuo puede ser mucho más joven que sus sobrinos nietos. Circunstancias de este tipo son el telón de fondo de toda la historia de las instituciones que distinguen entre el primogénito y los hijos menores, y también de todas las instituciones en las que un padre, -que tiene para elegir, dentro de su numerosa descendencia, en particular la de sus varias mujeres- optó por darle a uno de sus hijos los títulos y bienes de que dispone soberanamente (sobre todo en castas y clases elevadas). Así, mientras entre nosotros el sistema de las [clases de] edades generalmente coincide bastante bien con el sistema de las generaciones, de manera que sólo excepcionalmente el tío es más joven que su sobrino o sobrina, aquí en general no coincide sino a medias, y a menudo no coincide nada.

Los grupos de componen así de dos maneras: por edades y por generaciones. Y esto ocurre aun en sociedades tan elementales como las australianas, y sobre todo en las que pueden colocarse inmediatamente después de las australianas: Melanesia, América del Norte, etc. Es al interior de cada generación que hay comunidad e igualdad dentro del clan y de la familia, como también la hay al interior de cada clase de edad en la tribu, como la hay también entre todas las edades, al interior del clan, o del grupo local. Por último, recordemos que hay comunidad y jerarquía al interior del mismo sexo, (en especial en las sociedades de hombres) e igualmente al interior de la misma generación de cada sexo, los miembros difieran extremadamente en su edad y que todos los hijos, nietos, bisnietos de un ancestro dentro de la gran familia indivisa (América del Norte, África, etc.) sean iguales entre sí. Cada generación tiene su tipo de comunidad y su posición frente a otras generaciones.

Como ven, el sistema al interior de estos grupos de generaciones imbricadas a la manera de dos puños cerrados unidos por la parte exterior con los dedos entrecruzados (hago este gesto a propósito) hay otras, imbricadas unas a otras en las cuales reinan otros comunitarismos y otros igualitarismos: de sexo, de edad, de grupo local, de clan. Cada tanto, en organizaciones especiales como la militar, en donde reina la clase de edad y la sociedad de hombres, aparecen, sobre todo en los rangos inferiores, casos en donde la comunidad es casi absoluta, (las praderas de América del Norte). Nosotros mismos hemos estado en esas condiciones. Hay reformas de igualitarismo, de comunitarismo, que son reformas necesarias. No son sólo excluyentes de otros igualitarismos, como tampoco de la jerarquía a de estos igualitarismos.

Así tenemos que entender las cosas: esta curiosa cohesión se realiza por adherencia y por oposición, por frotamiento, como en las fábricas de tejidos, de cestería. Así, por ejemplo, en la nueva edición del libro sobre los arunta, el

lamentado Sir Baldwin Spencer brinda el plano del campamento tribal por grupos locales; este plano corrobora exactamente lo que Durkheim y yo habíamos supuesto a propósito de las clasificaciones por clan. <sup>III</sup> Todos los campamentos, [todos los que acampan] a medida que van llegando al campamento tribal, se van instalando rigurosamente siguiendo su orientación de origen, de modo que realmente se forma un círculo completo -sobre toda un rosa de los vientos- que más no sea por aglomeración de pequeñas hordas que se reemplazan ritualmente.

De esto modo tendríamos que figurarnos las cosas: he aquí de qué modo las observaciones de este tipo pueden ser útiles para la investigación para los futuros observadores. He aquí cómo nos representaríamos a las cohesiones sociales desde el origen: mezcla de amorfismos y polimorfismos

Ahora podemos sentir cómo, desde los comienzos de la evolución social, los diversos subgrupos a veces más numerosos que los clanes a los que pertenecen, en pocas palabras: las diversas estructuras sociales,, pueden imbricarse, entrecruzarse, soldarse, volverse coherentes.

Es así que se plantea por oposición al problema de la comunidad y al interior de la misma, el problema de la reciprocidad, o a la inversa, el de la comunidad que obliga a la reciprocidad. Tienen ustedes un ejemplo en la vida familiar actual, sin necesidad de remontarse a las familias del tipo de las de los grupos político-domésticos. Ustedes viven, en la familia, en un estado a la vez comunitario e individualista de reciprocidades diversas, de mutuos buenos servicios devueltos: algunos sin pensar en recompensa, otros de recompensa obligatoria, ya que ustedes deben hacer con su hijo lo que les hubiera gustado que sus padre hicieran con ustedes.

La reciprocidad puede ser directa o indirecta. Hay reciprocidad directa al interior de cada clase de edad: en los rangos, en el campamento, todos estamos en un estado de intercambios recíprocos: es el comunitarismo, en cierto número de sociedades (en Australia central, en el este y el oeste de América del Norte) en donde, por ejemplo, se da por sentado que todos los cuñados de los dos clanes, tienen derecho, unos a otros (o no, en ciertos casos) no sólo a las hermanas, sino también a la hospitalidad, a alimentos, a ayuda militar y jurídica. La disciplina de edad y la de la simple reciprocidad se acumulan en otros casos en donde el parentesco es rigurosamente recíproco, y no sólo de nombre sino de hecho, aun entre dos generaciones diferentes. Por ejemplo, allí en donde abuelo y nieto se llaman ambos con un único nombre, el abuelo puede darle al nieto las mismas prestaciones que éste le da, y al mismo tiempo por la misma razón, la de la identidad del nieto y del abuelo, el padre puede ser tenido en menos. @ (Noroeste de América del Norte, N. Caledonia, los ashanti, etc.). Como ven, el amorfismo y el polimorfismo no son mutuamente excluyentes , y se les suma la reciprocidad. Un ciertos casos, es el tatarabuelo quien es idéntico al tataranieto (ashanti, etc.); a menudo, el hijo es netamente superior a su padre. He aquí qué cosa es el parentesco recíproco y los derechos recíprocos, y las prestaciones recíprocas directas.

Otras reciprocidades son indirectas, y todavía están entre nosotros. Hay que soportarlas en innumerables ocasiones: por ejemplo, las bromas pesadas de iniciación, de ingreso a una nueva carrera, etc. Normalmente, cuando soy candidato, no puedo devolverle a un miembro del Instituto lo que me ha dado; todo lo que puedo hacer es (por una vez) devolverle a otro candidato la moneda que recibí. Y repitémoslo: lo que pueden darle a sus hijos es eso que sus padres han

hecho por ustedes. Hete aquí lo que llamo la reciprocidad alternativa indirecta. Se encuentra la reciprocidad indirecta simple, en especial en casos de alianza, por ejemplo con respecto a los suegros, cuñados y cuñadas.

Se trata entonces de las divisiones en sentidos diversos de una única masa de hombres y mujeres.

El clivaje por sexos, por generaciones y por clanes conduce a hacer de un grupo A el asociado de un grupo B, pero esos dos grupos A y B, dicho de otro modo: las fratrías, justamente ya están divididas por sexos y por generaciones. Las oposiciones cruzan a las cohesiones.

Tomemos como ejemplo a la situación de los parientes con los que se genera burla (Norteamérica, bantúes, etc.), que he señalado en un pequeño trabajo.<sup>1</sup> Habitualmente estos parentescos son los de cuñados y esposos legales ante @v.v@ sus cuñadas y esposas legales (clan, sexo, generación y edad a veces determinan a estos dos grupos respectivos). Están regidos por diferentes cosas, en particular por el principio de reencarnación que a su vez expresa otras cosas. Además, se puede hacer chanzas con la suegra, o bien (para el caso es exactamente lo mismo) evitarla absolutamente; hasta tal punto es lo mismo, que al mismo tiempo que ella está prohibida a su yerno, ella puede tener atribuciones excesivas sobre él, como por ejemplo en ciertas tribus (Australia del sur) usos que han sido muy bien descritos por Howitt. Cuando un yerno trae caza al campamento de residencia, todo va a parar a sus suegros. Como ven, hay aquí un sistema de intercambio, de comunidad condicionada por separaciones. La situación de esta gente para con sus suegros es como la que tendríamos nosotros para con un acreedor muy exigente. Hay comunismo, ya que los suegros tienen derecho a esa caza y el yerno no lo tiene. Mas, al mismo tiempo, hay también toda una verdadera organización, desarrollada hasta el detalle, hasta el individuo. Y hay reciprocidad indirecta, si el yerno tiene a su vez yernos que le deben [dar] su caza.

Así, todos los grupos se imbrican unos a otros, se organizan unos en función de otros, por prestaciones recíprocas, por el encabalgamiento de las generaciones, y por la estratificación de edad.

Ahora es mucho más fácil comprender cómo pueden desprenderse una disciplina, una autoridad, una cohesión. Por el contrario, cuando sólo se considera a dos clanes completamente amorfos, se podría suponer a veces, por ejemplo en Nueva Guinea, en América del Norte, en parte de África, que la sociedad está dividida en dos campos casi completamente opuestos. Para hacer comprender la moralidad complicada que resulta de estas complicaciones que al fin de cuentas son naturales y simples, tomemos por ejemplo un hecho que Labouret y sus informantes locales ya no comprenden del todo bien. Se encuentran en un libro que está publicando ahora el Institut d'Ethnologie sobre las *Tribus del grupo lobi* (Alto Volta).

Creo que Labouret describe un hecho muy importante, que ya nos sospechábamos, algo análogo a las clases matrimoniales australianas en África, o, lo que es lo mismo, una organización cuadripartita de la tribu (dos fratrías divididas cada una en dos, seguramente según la generación), lo que Labouret llama clanes aliados de dos en dos. A pesar de nuevas investigaciones de campo él no logró encontrar ni exogamia de clan, ni sus uniones matrimoniales. Estas tribus se dividen en A y B, subdivididas en A1 y A2, B1 y B2. A mi juicio todas ellas

---

<sup>1</sup> *Programme, E.H.E. [Ecole pratique des hautes études]1929.*

estaban antaño en mutuas relaciones de cuñados o de suegros (en todo caso, así es entre los ashanti).

Cuando A2 está batallando contra B2, son los B1 quienes detienen la batalla los A2, los B2 detendrían a los de A1. Las únicas intervenciones permitidas son las de suegros y yernos. A mi juicio, suegros y yernos están en la batalla de los clanes. En todo caso, los aliados son los únicos que tienen el derecho a cantarles las verdades a todos los de generación anterior o los de la posterior; los otros, en estado de constante oposición mutua guardan para sí /@le aquant à soi/ la etiqueta. Podría decirse, para este caso, que hay un derecho de policía: de una generación sobre otra generación de la otra fraternidad dentro de un sexo determinado. Y un derecho de comunidad, al interior de una generación de dos fraternidades. Esta institución, identificada en toda el África negra occidental, requiere empero estudios más profundos.

Ahondemos algo más acerca de estas mismas tribus. Reconocen derechos a las familias. Por otra parte, al interior de la generación misma, derechos individuales: el mayor, en una gran familia (que es, desde otro punto de vista, indivisa) se distingue. A partir del momento en que desaparece el último descendiente de la generación anterior, él es el patriarca. Así se determina el mayor, dentro de un grupo. Es el sobreviviente más antiguo de la generación más antigua. Hay un comunitarismo a partir de él, pero él es un jefe regular, un individuo determinado. Cuando el último miembro de una generación desaparece, la generación que sigue pasa la jefatura de la familia a su mayor, y así por lo consiguiente (es el caso ashanti). Y, por otra parte, se establece la jerarquía de las mujeres al interior de estos mismos grupos. Las mujeres, especie de reinas-madres, conservan su título, aún viudas; y como la jefa de todas las esposas de todos los hombres agrupados en torno a un patriarca (de un jefe, más precisamente) es la primera de las mujeres desposadas por el jefe, puede haber así desfasajes al interior del sexo femenino, en relación al otro.

Al interior de una generación puede haber entonces una disciplina de grupo, y también múltiples autoridades además del jefe. El error que cometimos fue el preocuparnos exclusivamente de lo que llamamos las jefaturas, que no son sino la jefatura pública. La jefatura en África, tal como la describíamos, es un fenómeno, no diría de formación reciente, sino de creación secundaria, no se nos manifiesta más que en formas rigurosamente jurídicas, en el poder del soberano, o en la organización militar. Ya esas dos fuerzas no necesariamente se corresponden una a la otra

Las cosas pueden complicarse, y lo que concebíamos como único puede dividirse. Tomemos por ejemplo: aquí,<sup>IV</sup> el jefe de guerra y el jefe de paz; en otra parte, en Porto-Novo [Benín] el rey del día y el rey de la noche, según una definición que sólo es inconcebible para nosotros (es preciso que el rey vele siempre) hacen falta dos; entre los jarai (Indochina) tenemos un rey del Agua y un rey del Fuego.

Así, al interior del grupo, de los grandes subgrupos, de los pequeños grupos, hay que distinguir dos tipos de cohesión: en principio, una disciplina rigurosamente admitida para todos – pudiendo haber, incluso ya a partir de las sociedades más bajas una especie de organización, con múltiples diferencias de posición al interior de los grupos y subgrupos que traen consigo múltiples disciplinas.

En fin, estos grupos pueden actuar unos en relación a los otros. Veamos cómo. Hay tres vías. Primera acción: *la educación*. La educación se da por sexo, por edad y por generación, sea al interior de la familia, sea -em especial desde el punto de vista religioso- al interior de los campamentos secretos de la iniciación, y, por ejemplo en Australia central, de fraternidad a fraternidad, de suegro a futuro yerno.

2. *La tradición*. La transmisión de las cosas y de las prácticas, y de las representaciones colectivas se hace por sí misma. A mi juicio, la familia tiene el mayor rol, aunque tampoco se lo debe exagerar. Pues en las sociedades arcaicas el niño escapa muy pronto a la familia propiamente dicha, sobre todo las hijas, al padre, y los hijos, a la madre. El otro día, en la discusión que tuvimos con un distinguido psicólogo sobre la formación de la razón en el niño, el sostenía que la razón comienza a desarrollarse en el niño entre los siete y los once años.<sup>v</sup> Le contesté que eso era un fenómeno desigualmente repartido, absolutamente. En Marruecos, un pequeño esclavo o el hijo de un artesano pobre que, a partir de la edad de tres años, en el Mellah o en la Medina, entre los árabes o entre los judíos, ayuda a su amo o a su papá contando con los dedos el número de hilos que retuerce para @la ganse @ del sastre o del talabartero, un pequeño ayudante de cordelero, tienen nociones técnicas precisas, evidentemente, que una niña suiza, bien educada, de buena familia, educada en el ocio, en el confort y fuera de las tareas, no va a tener. La razón adquiere una precocidad que entre nosotros no tiene, y el niño pronto escapa a la infantilidad, para ser @happé por la vida seria y los oficios.

Así, esta educación garantiza derechos y cohesión, precisamente por este entrecruzamiento de las educaciones.

Y entonces *la costumbre* viene a ahogar a la libertad. Pues cada subsección del clan, de la familia, de los sexos, de las edades, de las generaciones, tiene el derecho a mirar, tanto a sus opuestos como a sus miembros. En los clanes exógamos necesariamente hay mujeres de otro clan. El resultado no es que las mujeres extranjeras sean abandonadas. Hay una demarcación necesaria, pero no absoluta. Véase la leyenda de Barbazul, quien es muerto por sus cuñados, hermanos de su última esposa, que logró llamarlos. Los cuñados tienen el derecho a inmiscuirse en la vida de los niños y en la de la esposa -rasgo fundamental de la vida árabe, bereber o china, neocaledonia o indígena de América del Norte. Costumbre del grupo, costumbre de los subgrupos, autoridad de la costumbre de estos subgrupos, entrecruzada en todos los sentidos. Eso es lo que encontrarán en estas sociedades. Esta cohesión se traduce por series de hábitos complementarios, que se limitan unos a otros, y diversos: así, a las diversas apropiaciones técnicas de la tierra corresponden diversas propiedades de la tierra; a la diversidad de bienes, diversas propiedades muebles. Los propietarios de la caza (nobles, {África guineana}) pueden ser distintos que los propietarios de las fincas, de las tierras arables; éstos pueden no ser los propietarios de los árboles. Así, a la noción de puro comunitarismo del derecho agrario podemos sustituir la noción de propiedades seccionadas entre comunidades; estos seccionamientos llegan hasta el individualismo relativo de algunos derechos agrarios (huerto, tierra de pastoreo) y con más razón, a derechos muebles.

Las investigaciones que hice sobre la división de derechos en masculinos y femeninos me permiten indicarles que todavía hay más otras cosas por describir.

3. *La noción de paz*. El tercer momento del funcionamiento de todos estos segmentos y de todas estas secciones es precisamente algo que lamentablemente



está poco estudiado, (incluso por nosotros), y al respecto se debería restaurar el estudio, que fue clásico sin embargo entre los juristas, hará sesenta años: lo que expresa la *noción de paz*. Si una sociedad es coherente, armoniosa y realmente bien disciplinada, su fuerza puede decuplicarse por la armonía, con la condición de que haya paz.

Sobre esta noción de paz encontrarán excelentes páginas en el libro de Robert Hertz sur *el Pecado y la expiación* (en especial sobre Polinesia), cuando pueda publicarlo. Podría hacerles conocer hermosísimos poemas maoríes que Hertz había anotado, y otros que él no conocía, sobre la paz y la armonía. Allí hay hermosas cosas sobre el clan, sobre los grupos locales y la guerra, período negro. Se diría que ellos han inventado los temas legendarios que hacen que en la India, aun en nuestros días, los períodos de la vida y de la historia se dividen en períodos blancos y negros, fríos y cálidos. Esta noción de paz, que estudiaron antaño los historiadores del derecho (Wilda, etc.) fueron muy bien estudiados en el derecho germánico porque dicha noción es completamente evidente, e incluso en la moral (*zufriede*),<sup>VI</sup> fue muy descuidada, se volvió poco clara, sobre todo la noción de paz civil. Retomemos documentos que muy pocos jóvenes conocen hoy, por ejemplo este hermoso monumento de la historia y el pensamiento franceses: la *República* de Bodin. Este jurista fue, según creo, como los otros juristas del tiempo de los últimos monarcas Valois, de la época de las guerras de religión, de la guerra civil, el teórico de la paz, y por sobre todo, de la paz del rey. En ese entonces él tenía en mente esa noción muy importante; ahora, en cambio, -y no quiero hacerles reproches a los colegios y facultades que nos rodean- decimos que se fatigan en torno a las ideas de soberanía, en vez de reflexionar sobre esta noción de la paz y de la vida armoniosa del Estado y de los subgrupos.

Concluimos con este último grupo de hechos: la paz entre los subgrupos. Postular esta cuestión a propósito de las sociedades arcaicas no es inútil, y hasta quizás nos podemos permitir -algo que nos permitimos en contadas ocasiones- proponer conclusiones de moral política.

Esta cuestión de la armonía normal de los sexos, las edades y las generaciones, y de los diversos subgrupos (clanes, castas, clases, confraternidades, etc.), de uno a otro, esta cuestión de la armonía interna de cada uno de ellos y de la relación de estas diversas armonías con la armonía general y con la moral normal de la sociedad, esta cuestión ha desaparecido del horizonte sociológico. Ahora bien, hay que ponerla en los primeros planos de estudio y de discusión.

Propongamos cómo podría ser abordada. Además de las conclusiones de etnógrafo que pude indicar sobre la manera de estudiar, en una vida tribal determinada y distinguiendo fuertemente entre unas y otras sociedades -por ejemplo las malgaches de las africanas- creo que tenemos ahora, como sociólogos, si siguen las indicaciones que se les acaba de brindar, el medio de plantear de modo nuevo los problemas del pasado y, por otra parte, una manera de superar los problemas del presente. Esta visión de la necesidad de los subgrupos entrecruzados se aplica a nuestras sociedades. Les recuerdo que Durkheim, desde el comienzo de sus investigaciones, pensó siempre que la solución al problema del individualismo y del socialismo consistía en establecer entre la anarquía individualista y el poder aplastante del Estado una fuerza intermedia, el grupo profesional. Este agrupamiento natural, ocupando el lugar de las familias extensas que acabamos de tratar recién, e incluso del grupo familiar que ha ido descomponiéndose hasta no consistir en nada más que la familia conyugal.

Por lo tanto, no creo ser infiel al pensamiento de Durkheim al proponerles, en principio, atenuar las ideas corrientes concernientes al amorfismo originario de las sociedades; y además, complejizar las ideas concernientes a la necesidad de ir armonizando cada vez más a nuestras sociedades modernas. Es preciso crear numerosos subgrupos, reforzar constantemente otros, en especial los profesionales, inexistentes o insuficientemente existentes. Debe dejarse que se ajusten unos a otros, si es posible, naturalmente, si es necesario, bajo la autoridad del Estado, en todo caso con su conocimiento y bajo su control.

## **Anexo:** La cohesión en la obra de Huvelin (1925).

Reseña de Paul Huvelin: "Les cohésions humaines. La place qu'y tiennent la contrainte juridique et l'attraction morale". *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1923 (oct.-nov.), extr. 23 pp. Publicado en *L'Année Sociologique* 1923-1924, n. s., n° 1, 1925, pp. 216-17.

Huvelin proyectaba una *Introducción al estudio del Derecho*, en el que lo sustancial de esta primera lección debía figurar, por más que correspondiera a un curso sobre el *Espíritu del Derecho francés*. Hace aquí un esfuerzo para reencontrar las bases psicológicas (simpatía, instinto gregario) de la vida social. Luego muestra cómo estos elementos se expresan brutalmente en la forma primitiva de la solidaridad, la "solidaridad mecánica". A continuación se separa de Durkheim, rechazando emplear la expresión "solidaridad orgánica" en sociedades con "trabajo dividido", con "constricción organizada" (p. 18), prefiere decir "de interdependencia orgánica", "hija de la necesidad y del deseo".

Sin duda Durkheim no hubiera hecho ninguna objeción al empleo de este término, y hubiera preferido su empleo, y no el de nociones demasiado psicológicas. Sin duda las conclusiones de Huvelin le hubieran interesado profundamente. En las sociedades con "interdependencia orgánica" y normales, en "equilibrio jurídico-moral", Huvelin cree poder distinguir dos tipos diferentes de cohesiones. En unas (Atenas, Francia) una "sociabilidad instintiva", moral, compensa los defectos de organización. Los hombres son más sociables y menos sociales. En las otras, (Esparta, Alemania) los hombres, más dóciles, menos independientes, saben organizarse y esforzarse a la organización. Entre estos dos tipos morales de derecho se despliegan los tipos intermedios, por ejemplo el anglosajón: anárquico y conservador.

Huvelin se encaminaba, como se ve, hacia un profundo estudio de etología colectiva.

## Fenómenos económicos

De todos los fenómenos morales, los fenómenos económicos son los que permanecen más arraigados en lo material; habitualmente se los agrupa como fenómenos materiales, al lado de las técnicas; pero no son sólo fenómenos materiales, son representaciones colectivas que dictan la actitud de los miembros de una sociedad frente a la materia.

Por definición, un fenómeno económico es un fenómeno social, que rige un conjunto de actividades que conciernen a objetos más o menos necesarios; a todos ellos, por lo común, se los llaman bienes. El lado económico de estos hechos los distingue de un acto puramente técnico: es un servicio el que se paga, es un bien que cambia de manos. ¿Por qué se califica a los fenómenos económicos de políticos? Porque están generalizados en una sociedad determinada, en una *polis* determinada, en una ciudad determinada, por oposición a la simple economía.<sup>1</sup> Hasta el siglo XVI, economía y economía política prácticamente eran lo mismo, pero a partir de esa época, la economía se opone al lujo, y tanto la economía como el lujo se volvieron temas de estudio.

Según Bücher, la vida económica, en todo el mundo, habría pasado por tres estadios: economía doméstica cerrada, economía doméstica abierta, economía social. En realidad, la economía doméstica cerrada tal como la concibe Bücher corresponde a la economía de una familia individual. La casa de la edad media sería para este autor el caso típico de la economía cerrada, pero se olvida que un castellano de la edad media tenía ya a sus sirvientes y siervos, que la alimentaban. Además, en el caso de la familia noble, hay gasto noble, es decir: sin medir el gasto. Entre los australianos se encuentra un sistema de prestaciones totales: el ideal, para un clan australiano, consiste en recibir a otro clan al que se le ofrece todo; máximo de individuación durante una parte del año, máximo de apertura durante la otra: eso es la economía australiana.

Stammler<sup>1</sup> definió al fenómeno económico como un fenómeno de masas que se igualan entre ellas de acuerdo a derecho. Pero no puede haber transmisión sin que la sociedad esté presente, en alguna medida, para sancionar la transmisión.

Para Giddings,<sup>2</sup> los fenómenos económicos resultan del conflicto entre fenómenos jurídicos y fenómenos técnicos. Sin duda, pero se trata de productos de la técnica y no sólo de la técnica sin más. De hecho, todos estos autores se olvidan del fenómeno económico mismo.

Aquí nos atendremos a la definición de Simiand, para quien “el fenómeno económico se distingue por la presencia de un mercado en general, y siempre por la noción de valor”.<sup>3</sup> Son económicos los bienes y los servicios cuyo valor está fijado por una masa social determinada. Donde no hay noción de valor no hay fenómeno económico.

Esta definición del fenómeno económico tiene la ventaja de hacer desaparecer la noción de necesidad y a la de utilidad. Sin duda, un mercado está formado por necesidades y utilidades de la masa mercantil, pero esas necesidades no están determinadas de por sí, alcanza con estar vivo, y se puede vivir mal; están

---

<sup>1</sup> R. Stammler, *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle, 1911.

<sup>2</sup> F. H. Giddings, *The Principles of Sociology...*, New York, 1896.

<sup>3</sup> François Simiand, *Cours d'Économie politique*, 1re année, 1930-31

determinadas por la masa misma, por sus gustos, y no por sus necesidades. La elasticidad de las necesidades humanas es tal que una lógica cualquiera no tiene poder de fijar sus límites. La misma noción de necesidad es una noción relativa a un estado social determinado, a una época determinada; cuando cambia el estado social las necesidades cambian. En la medida en que estas nociones de necesidades y de utilidades funcionan, no lo hacen de la manera racional, elemental, intelectualista, con que habitualmente se las describe; funcionan de manera rigurosamente estadística. Me refiero aquí a la gran escuela austríaca de economía política y a su teoría de la utilidad marginal. La utilidad marginal se define estadísticamente, por el estado del mercado y por el estado de la civilización. En todos los casos interviene la noción de valor para el individuo. Son fenómenos de masas. Aparece claramente que ni la noción de utilidad ni la de finalidad son las nociones fundamentales de los fenómenos económicos.

Por otra parte, fenómenos que solemos creer que son específicamente económicos, como la división del trabajo, no lo son. La división de trabajo no es un fenómeno exclusivamente económico, es un fenómeno jurídico, a menudo también metafísico y religioso, y siempre es moral: la principal división de trabajo que constatamos en la mayoría de los casos es que reparte las tareas entre los sexos y entre las edades. Ahora bien, en ciertas sociedades sólo las mujeres pueden ser alfareras, en otras, sólo los hombres pueden ser tejedores. Aquí no hay ningún racionalismo. En fin, la organización del oficio, la misma organización del trabajo, si bien constituye un fenómeno económico, es de hecho, ante todo, un fenómeno técnico: no puede haber división del trabajo sin un estado social definido, sin una asignación de tareas por la sociedad misma.

Los fenómenos económicos se definen, en cierta medida, por la presencia de la noción de valor, como los fenómenos estéticos se conocen por la presencia de la noción de lo bello y los fenómenos morales por la presencia de la noción de bien moral. No es cuestión de querer comprender el valor económico a partir de la filosofía de los valores; en rigor, puede hablarse de jerarquía de valores económicos, pero no hay que especular sobre los juicios de valor.

El razonamiento económico es un razonamiento reciente. *Homo economicus* ya existe en Aristóteles, pero no puede fecharse en verdad antes de la *Fábula de las abejas*, de Mandeville. Los grandes trabajos ingleses y holandeses, en especial los estudios de Gresham, habían preparado a la teoría de Mandeville.<sup>11</sup> La categoría económica es una categoría moderna; el hombre moderno está todo el tiempo en el mercado. Estamos tendiendo al completo fin de la economía doméstica cerrada por la primacía de factores crematísticos de la acumulación de capital y de la distribución del crédito, por el desarrollo de la producción mecánica de masa, que necesita un capital considerable, por la reducción misma de la agricultura a formas económicas. Por otra parte, pensamos en una escala nacional y en una escala internacional de valores; el problema de la distribución [répartition], que antaño se hacía al interior del clan y de la familia siguiendo reglas determinadas, se resuelve ahora en el mercado público.

La cuestión de la anterioridad del comunismo sobre individualismo no se plantea. El padre Schmidt cita una canción australiana que probaría, según él, que toda el área australiana es individualista. La madre le canta al hijo: "Vas a ser rico, vas a ser fuerte, vas a ser grande, vas a ser el amo". Pero el padre Schmidt no cita el texto entero, que dice: "Vas a ser rico, da a tu madre, da a tu padre, da a tus hermanos, da a todos": es lo contrario del individualismo. En realidad, todo ocurre

como si cada individuo, cada grupo social, estuviera en un estado de endósmosis y de exósmosis continua ante todos los demás.

Las sociedades, en rigor, pueden definirse por el comunismo o por el individualismo, más exactamente, por el grado de individualismo y de comunismo que presentan: siempre están ambos, lo que hay que determinar es su dosis.

En rigor, puede definirse la categoría económica en la subjetividad de una sociedad: es el conjunto de valores, y de las instituciones que conciernen a esos valores, reconocidos por la sociedad. Así, diremos que la propiedad rural de los alrededores de París corresponde a un régimen de economía capitalista: se trata de grandes fundos, que necesitan gran inversión financiera, y que son explotadas por asalariados y no por el propietario. Mas la técnica es la de un trabajo industrial y también o es su organización.

En las sociedades primitivas, la economía está dispersa entre todas las otras actividades, allí no encontramos la individualidad de nuestra sociedad adquisitiva. De modo que a los fenómenos económicos hay que estudiarlos mediante un sesgo, por su relación con los otros fenómenos.

Para estudiar a la economía de una sociedad determinada se estudiará sucesivamente a cada valor a toda el área australiana cada institución que conocieran a dichos valores. En muchos casos se paga para bailar cierta danza: la danza es un valor económico cuya naturaleza deberemos observar, así como la forma de pago, etc.

El empleo del método del inventario tiene obstáculos en este punto, pues los indígenas siempre están tentados a traducir el valor en moneda. Los precios son función de la moneda: la moneda tendría que ser pues un patrón de medida del valor, y como tal, presentar una relativa permanencia, sin embargo, generalmente no la tiene.

En muchas regiones se hallará al menos la memoria de monedas aborígenes: cauris o monedas de hierro en África. En la región melanesia la noción de moneda es muy clara. Por cierto, casi en todas partes se van a encontrar objetos que cumplen la función de moneda. Aun cuando no exista moneda *stricto sensu*, el fenómeno económico es apreciado cuantitativamente. El investigador va a emplear el método de inventario cifrado; entrará en cada casa y pedirá el precio de cada objeto, de cada actividad, de cada servicio. La institución del mercado, siempre que exista, será de gran ayuda para hacer ese inventario.

Se anotarán cuidadosamente las variaciones de valor en el mercado. Se verá que se paga al bardo, al poeta, al bailarín: hay, entonces, noción de recompensa, de salario. También será preciso observar a las relaciones entre estos valores producidos o por producirse, y el conjunto técnico. Las relaciones con las técnicas, con la tecno-morfología, a la ubicación de estas industrias. Dada una técnica determinada, una industria determinada no puede estar ubicada más que en determinado sitio. En fin, se estudiarán las relaciones del mercado con los lugares de encuentro, las rutas y vías de transporte. Todo esto puede ser observado cuantitativamente: número de cosas producidas en tal o tal sitio, por tal o tal gente. Facilidades de transporte (presencia de un río navegable, por ejemplo), capacidad de transporte (a hombro, o por bestias de carga), condicionan el valor comercial de una región.

Se observará al ganado; el territorio de caza y su abundancia; los territorios de pesca, el conjunto de los graneros. Una noción muy importante es la de excedente, de la exhibición de las riquezas, el *display*, estudiada en las Trobriand

por Malinowski. La observación se hará día a día, anotando la estación, las fiestas, el mercado, etc.

Una cierta forma de economía consiste en una explotación sin freno, corriente en las sociedades de tipo arcaico. El ideal, aquí, es agotar una tierra. Mas la destrucción de bosques es a menudo una obligación para los indígenas, que no conocen otro abono que las cenizas y están obligados a desplazar periódicamente sus tierras de cultivo.

Otras formas de la economía son inter-nacionales. Los arunta conocen un comercio que va de tribu en tribu y llega hasta el golfo de Carpentaria. Los viajes del cristal de roca y del ámbar datan del paleolítico superior. El comercio es, pues, internacional desde muy antiguo, a veces de muy larga distancia.

En fin el comercio es a base de intercambios, o de prestaciones. En cada caso será necesario estudiar a las partes en presencia: familia contra familia, generación contra generación...

### **Producción**

¿Quién produce? Inventario, por industria y por estación; por edad, sexo, edad, clase, casta, clan, aldea, gran grupo local; economía aldeana, urbana, interurbana.

Se distinguirá a las formas de la producción por la naturaleza del trabajo, si se efectúa en común o individualmente. Hay momentos en los que el trabajo no puede ser más que colectivo: el desbroce del terreno requiere la presencia de todos los trabajadores. Estudiando los momentos del trabajo, se distinguirá la corbea, el trabajo en común, el trabajo familiar, el trabajo aislado.

La división del trabajo es esencialmente social: si hay división aparente, se traduce en la forma del privilegio (la caza, privilegio de la nobleza). ¿El jefe trabaja o no trabaja? Trabajo del siervo, del esclavo.

La división en cazadores, pescadores, agricultores, a menudo se efectúa por razones que son ante todo de orden tecno-morfológico: por toda Nueva Zelanda está la división entre cazadores y pescadores.<sup>III</sup>

División del trabajo por oficios, a veces con organización especial de los oficios. En Fiji los carpinteros forman una casta,<sup>4</sup> los herreros en todas partes están agrupados como casta; existen especialidades por familias, los secretos del oficio se transmiten de padre a hijo, o de tío a sobrino. La brujería es un oficio. Régimen general de la producción, regímenes especiales según las industrias, las clases económicas, las castas. Esclavitud y servidumbre.

Luego vienen las formas de la producción. Su pequeño número caracteriza a los que inadecuadamente llamamos los primitivos. Generalmente, el "primitivo" sabe fabricar un gran número de objetos para su uso personal. Al artesanado y capital financiero se los deberá observar a partir de las formas de la propiedad, pues son fenómenos esencialmente jurídicos. En algunos sitios se planteará la cuestión de la manufactura.

Producción privada y producción pública. Cuestión de la propiedad y del uso, distinto de la propiedad.

Los inicios de las formas superiores de la industria están claramente presentes en el Sudán, también en Indochina entre los pueblos moi [pueblo *mnong*]. Influencias musulmana, europea, china, pudieron haber jugado un rol importante aquí. Transformación de Senegal por el cultivo del aráquido [maní].

---

<sup>4</sup> A. M. Hocart, 1938: *Les Castes*, trad. del inglés [Paris: Musée Guimet, 1° edic.].



## Distribución y consumo

No hay nada más falso que la noción de trueque. Toda la especulación de Adam Smith parte de un error de Cook sobre los polinesios que subían a bordo y proponían intercambio a los europeos, pero no intercambio de objetos, sino regalos.<sup>IV</sup> La noción de trueque nació de nuestro utilitarismo en los siglos XVIII y XIX.

Originalmente había un sistema al que llamaré sistema de prestaciones totales. Cuando un *kurnai* australiano se halla en el mismo campo que sus suegros no tiene ningún derecho a comer las piezas de caza que trae, sus suegros se quedan con todo, el derecho de éstos es absoluto. La reciprocidad es total es eso que llamamos comunismo, pero practicado entre individuos. Desde el origen, el *commercium* va de la mano con el *connubium*, el matrimonio sigue al comercio, y el comercio sigue al matrimonio. Presente obligatorio, don ficticio, lo que se llama robo legal es en realidad un comunismo de base individual, social y familiar. El error fundamental consiste en oponer comunismo e individualismo.

Por otra parte, los intercambios se hacen según vías que no son las nuestras; el valor del objeto varía en el transcurso del intercambio. Esto podría traducirse por la noción de interés, pero no. Los kwakiutl de Norteamérica tienen por moneda a placas de cobre que se intercambian en el transcurso de grandes ceremonias que ellos llaman *potlatch*. El valor de este escudo depende del número de *potlatch* en los que ha figurado, pues este escudo es inseparable de la ceremonia, la cual, en cierto modo le es incorporada. En las Trobriand se observan los mismos hechos, en donde el comercio noble, *kula*, coexiste con el comercio vulgar, en donde se intercambian productos de igual valor. En el *kula*, a medida en que los talismanes de un clan cambian de mano, aumentan de valor, pues el valor queda apegado a la familia. Algo de este estado mental persiste en nuestra concepción de las joyas de la corona. Es la economía de distribuciones desiguales que intenté describir en mi trabajo sobre el don;<sup>5</sup> pero ese trabajo trata del valor religioso y moral de los objetos transmitidos, mientras que lo que nos interesa aquí es el conjunto de los sistemas de dones, el conjunto de los sistemas de *potlatches*.

La forma primitiva de todos esos intercambios necesarios, no voluntarios ni puramente económicos es lo que llamo la prestación total. En nuestras sociedades occidentales, el contrato está rigurosamente determinado por el objeto, por la fecha y por la ejecución del contrato: compro un pan, y ahí empiezan y terminan mis relaciones con el panadero. Por el contrario, en todas las sociedades sin mercados, el intercambio se hace entre personas vinculadas, de una manera más o menos permanente, a veces absoluta y total, prestaciones ante sus suegros, por ejemplo.

Generalmente, la prestación total es de igual valor: A debe todo a B, quien a su vez debe todo a C; yo le debo todo a mis suegros, pero mis yernos me deben todo. Es comparable a la economía del cuartel, en donde el soldado no tiene que pagar nada, pero él mismo no se pertenece. Es lo que se llama el comunismo primitivo; expresión inexacta, se trata de una reciprocidad total. En toda el área melanesia, el hombre que quiere un barco lo hace construir pues ar los maridos de

---

<sup>5</sup> M. Mauss: *Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange*. AS, 1923-1924.

24. Sobre el *kula*, v. B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*. Londres, 1922.

sus hermanas, pero él construye el barco de los hermanos de su mujer ya que en lo que respecta a su mujer, él les debe todo.

La reciprocidad total ya no existe en nuestras costumbres, salvo en el matrimonio: la hay entre cónyuges.

Generalmente, las cosas son iguales: derechos del suegro, derechos del cuñado, derecho a todo, derecho a tal o cual parte. En el límite, un sistema de reciprocidades corresponderá exactamente a lo que llamamos el comunismo, pero siempre será algo estrictamente individual, el conjunto de posiciones individuales constituye el sistema de reciprocidades totales.

La forma de este intercambio supone siempre que son voluntarios: obligatorios, pero voluntarios. Es concebido bajo la forma de un presente, y no bajo la forma de trueque ni de la de pago; y sin embargo es un pago. El trabajador que llega a escardar, o a trillar el grano debe ser alimentado durante todo el tiempo que dure el escardado o la trilla. En esas sociedades, el trabajo en común es a la vez necesario y obligatorio y, sin embargo, también voluntario. No hay ningún medio de constricción, el individuo es libre. Estas instituciones son muy fuertes en el mundo negro. El conjunto de la vida económica de un tsonga de África meridional está dominado por el pago de la dote, del *lobola*. Las prestaciones son iguales, completas, recíprocas, pero no siempre entre los mismos individuos. Es lo que llamo la reciprocidad alternante: yo puedo hacer por los hijos los que los hijos no pueden hacer por mí. Un viejo proverbio francés dice “un padre puede alimentar a diez hijos, diez hijos no pueden alimentar a un padre”; pero debo a mis hijos lo que me padre me dio. No es necesario que quien da y quien devuelve sean la misma persona, siempre y cuando el círculo final se complete. Es la reciprocidad alternativa e indirecta, sobre la cual marchan todavía nuestras civilizaciones. Estas tienen dichas reciprocidades, pues en una sociedad determinada, el total de los haberes es necesariamente igual al total de las deudas.

Además de esta igualdad relativa y de las prestaciones totales de completa igualdad, estas sociedades conocen otras prestaciones agonísticas con rivalidad: soy rico, por lo tanto debo gastar más que usted(es), me invitan a cenar y me reciben con lo mejor que tienen: estoy obligado a devolverles una cena más opulenta aún. Los préstamos totales desiguales, o potlatch, tal es el nombre de la institución en el noroeste de Norteamérica, **corresponden a un sistema de rivalidades entre gente que persiste en la reciprocidad. [tenus à la réciprocité]. Este máximo regular de reciprocidad indirecta puede ir muy lejos, llegando hasta la destrucción de riquezas. Se trata de destruir cosas valiosas, por ejemplo, en el transcurso de ceremonias funerarias, no sólo para que el muerto pueda llevarse las cosas valiosas al otro mundo, sino para manifestar la riqueza de su grupo.** La noción de exhibición de riquezas puede llegar a extremos tales como el de las reuniones de gitanos, que queman billetes de mil francos. ¿Por simple ostentación?<sup>6</sup> La destrucción de riquezas no significa que estemos ante fenómenos antieconómicos; el gasto puro no es un fenómeno antieconómico, es simplemente el opuesto de la economía privada.

El ideal de un jefe kwakiutl es el salir arruinado de su potlatch; por cierto, está seguro de que se le va a devolver el doble. Es preciso estudiar todos estos

---

<sup>6</sup> Cf. MAUNIER (R.). “Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord”. *AS*, 1924-25, n. s. , t II, pp. 11-97.

intercambios de valores desiguales, pues también la desigualdad es un fenómeno económico.

Estas instituciones dan lugar a eventos considerables, incluyendo formas parecidas al mercado: dan lugar a circuitos completos. Boas asistió a potlatches kwakiutl que suponían un gasto de veinte mil dólares.

Luego viene el mercado. Los inicios del mercado son un fenómeno importante. Algunas sociedades lo ignoran (los celtas, por ejemplo), o lo consideran una institución inferior. Sin embargo, casi en todas partes se encuentra mercado, o ciertos elementos de mercado. África Negra se divide en gente con mercado cada tres, o cada cuatro o cada siete días. Cada vez que haya mercado, se estudiará a las diferentes localidades en las que el mismo ocurre, -el mercado es a menudo ambulante-, el derecho del mercado, la paz del mercado, los ritos, la permanencia del mercado. ¿Quién lo frecuenta? ¿Cómo es el mercadeo, como se establecen los contratos, cuáles son las garantías? El mercado se instala dentro de la ciudad, o bien fuera? ¿Fueron fijados los precios de antemano? Noción de justo precio. Los precios, pueden volverse fijos; el valor de la moneda, alterarse.

En muchísimos casos, el comercio internacional se efectúa entre sociedades que tienen niveles de civilización diferentes: por ejemplo, los malayos que comercian con otras tribus indonesias. A menudo la razón del comercio silencioso<sup>7</sup> es la desconfianza de una de las partes, más débil, que se rehúsa a que los extranjeros tengan acceso a su territorio. Ciertas tribus están compuestas casi exclusivamente por mercaderes: en África occidental los hausa, los diula, se ocupan del transporte, a menudo de muy larga distancia. Estas tribus de mercaderes muchas veces fueron proveedores de los sedentarios de las dinastías militares: por ejemplo, los hausa en Chad, los griegos en Cirenaica. El comercio internacional puede hacerse a muy larga distancia, en Australia, por ejemplo, en donde el comercio generalmente se hace mediante las mujeres. Las formas primitivas del comercio están fuertemente impregnadas de elementos mágicos: se intercambian objetos preciosos, productos raros.

## Moneda

El ajuste de dos regímenes económicos de producción y consumo se hace por la noción de valor. Cuando no hay un simple ajuste jurídico, como en la prestación total, el valor es medido por la moneda.<sup>8</sup>

La *moneda* es un fenómeno más frecuente que lo que se cree. Aun en Australia, ciertos cristales de roca, considerados como extremadamente preciosos, pueden servir en cierto sentido de medida del valor. De modo que es preciso estudiar a todas esas monedas en ciernes, que en general consisten en materias primas o en objetos preciosos: cuarzo, ámbar, nefrita... Los habitantes de Atakpamé, en Togo, conocen un dios del intercambio.

---

<sup>7</sup> Cf. GRIERSON (P. J. H.). *Silent Trade*, Edimburgo, 1903.

<sup>8</sup> RIDGEWAY (W.). *The Origins of metallic currency and weight standards*. Cambridge, 1892. - SCHURTZ (H.). *Grundriss einer Entstehungsgeschichte der Geldes*. Weimar, 1898. - SIMIAND (F.). La Monnaie, réalité sociale. *Annales sociologiques*, série D. Sociologie économique, fasc. I, pp. 1-58, 1934; y discussion à l'Institut français de sociologie, *ibid*, pp. 59-86. [v. más abajo, pp&%@] - ARMSTRONG (W. E.). *Rossell Island...* Cambridge, 1928. - LEENHARDT (M.). *Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937, pp. 121-130.

En efecto, habiendo moneda, hay cambio: interviene un elemento dinámico y psicológico. Las relaciones sociales siempre son, por definición, dinámicas; sólo son estáticas por convención: por el hecho de hacer que se presenten personas de sexo y de edades diferentes, ya engendran cierto dinamismo.

La moneda existe en toda Norteamérica: entre los iroqueses el *wampum* es un objeto, trabajado con cuentas de conchas, que se presta, pero al que hay que devolverlo con un aumento de rango, pues el hecho del intercambio incrementa su valor. Conocen la moneda los esquimales, toda Melanesia, una parte de Polinesia; los maoríes practican el culto del jade.

La moneda puede presentarse bajo formas extremadamente diversas: piedras preciosas, hachas de piedra pulida, placas de cuero de *campus gamo*, papel moneda como en China... Ciertos ornamentos de plumas raras pueden servir de moneda. Todos los cristales, todas las piedras preciosas, los cauris, -extendidos por toda África, que vienen del océano Índico. Por último, también los metales, en todas sus formas.

Elliot Smith y Perry han creído poder probar que toda la civilización megalítica era una civilización de buscadores de oro.<sup>9</sup> El latón, en forma de alambre, de placas, de brazaletes, así como el hierro, en forma de cuchillos, de puntas de lanza, de palas, están muy extendidos por toda África.

Ciertas esteras, en las islas Samoa por ejemplo, sirven como unidades de moneda. Muy a menudo estas esteras están blasonadas: se las acumula como si fueran títulos de sociedad por acciones. En todo el noroeste de Norteamérica la unidad monetaria es una manta. Aún hoy el Estado federal paga con mantas las indemnizaciones con que compensa a los indígenas expropiados. Una de las monedas más curiosas es la moneda de sal, eminentemente fungible: la placa de sal tiene curso corriente por toda el África, desde Guinea hasta Abisinia y el valle del Nilo. Moneda de tabaco; de alcohol y de vino de palma, unidad de cerveza. Moneda contada por cabezas de ganado.

A partir del momento en que hay una escala jurídica de los precios, hay un sistema de monedas que forma una moneda. El justo precio es el precio estadísticamente determinado; no podemos deducirlo de cualquier cosa. Esta jerarquía de los precios constituye algo fijo en medio de las cosas móviles. En fin, a partir del momento de la intervención [colonial] de las naciones europeas, aparece el problema del *clash* económico, el problema de la aculturación o el de la colonización.

### *Bibliografía*

ARMSTRONG (W. E.). *Rossell Island, an Ethnological Study*. Cambridge, 1928. – BEAGLEHOLE (Ernest). Notes on Hopi economic life. Yale U. Publ. in Anthropol. no 15. BIRKET-SMITH (Kaj). *The Eskimo*. Londres, 1936. –

---

<sup>9</sup> V. sobre todo Perry (W. J.). *The Relationship between the geographical distribution of megalithic monuments and ancient mines*. Memoirs and Proceedings of the Manchester literary and philosophical Society, v. 60, p. 1, 1915-1916; *The Children of the Sun*, Londres, 1923; *The Growth of Civilization*, Londres, 1924.

BOAS (Franz). 1888. *The central Eskimo*. 6th An. Rep. Bur. of Amer. Ethnology, – BOAS (Franz). 1921. *Ethnology of the Kwakiutl*. 35th An. Rep. Bur. of Amer. Ethn., – – BOGORAS (W.). *The Chukchee. Material Culture*. Publ. Jesup N.Pac. Exp. v. VII, part. I, 1904. – – BÜCHER (Karl). *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 6° Vorträge... Tübingen, 1893. – – EVANS-PRITCHARD (E. E.). Economic life of the Nuer: cattle. *Sudan Notes and Records*, XX, 1937, pp. 209-45; v. XXI, 1938, pp. 31-78. – – FIRTH (Raymond). *Primitive Economics of the New Zealand Maori*. New York, 1929; – Currency, primitive. *Encyclopaedia Britannica*, 14th ed., 1929. – – GRIERSON (E.). *The silent trade*. Edinburgh, 1903. – GROSSE (E.). *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*. Fribourg y Leipzig, 1896. – – HERSKOVITS (M. J.). *The Economic Life of Primitive Peoples*. New York y Londres, 1940. – – HEWITT (J. N. B.). 1908: "Wampum". *Handbook of American Indians*. Bur. Amer. Ethn., 1908. – KOPPERS (W.). *Die Menschliche Wirtschaft. Der Mensch aller Zeiten*, vol. III, *Völker und Kulturen*, pp. 377-630. Regensburg, 1924. – – LEENHARDT (Maurice). *Gens de la grande Terre*. Paris, 1937. – – MALINOWSKI (B.) 1922; *Argonauts of the Western Pacific*. Londres, – MARSHALL (Alfred) 1936: *Principles of Economics*, 8th ed., Londres, 1936. – – MAUSS (M.). 1925: "Essai sur le Don, forme y raison de l'échange dans les Sociétés archaïques". *Année Sociologique*, n. s., I, 1923-24, pp. 30-186. MURDOCK (George P.). 1936: *Rank and Potlatch among the Haida*. Yale U. Publ. in Anthropol. n° 13. – RICHARDS (Audrey I.) 1932: *Hunger and Work in a Savage Tribe*. Londres – SCHURTZ (Heinrich). *Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes*. Weimar, 1898. SELIGMAN (E. R. A.). *Principles of Economics*. New York, 1905. – Stammler – THURNWALD (Richard). *L'Économie primitive*, trad. del inglés. Paris, 1937. – TUETING (Laura T.) ,1935: *Native Trade in Southeast New Guinea*. B. P. Bishop Museum. Occas. Papers, v. XI, no 15. – VIERKANDT (A.). 1899: "Die wirtschaftlichen Verhaeltnisse der Natur-Voelker". *Ztsch. f. Socialw.*, pp. 81-97 y 175-185. –

## Anexo: FENÓMENOS JURÍDICOS

(EXTRACTOS DE *MANUEL D'ETHNOGRAPHIE*, CAP. 7, PP. 110-160)

/p. 110/ En etnología entendemos por derecho a lo que los anglosajones llaman *social anthropology*: en efecto, es en realidad nuestra sociología jurídica y moral.

### **La propiedad.**

/144/ La gran distinción entre derechos personales y derechos reales, que domina nuestro derecho, es una distinción arbitraria que el resto de las sociedades ignoran, en buena medida. Siguiendo al derecho romano, hemos consumado un enorme esfuerzo de síntesis y de unificación; mas el derecho, y en particular el derecho de propiedad, *jus utendi et abutendi*, no parte de un principio único, sino que se llega a él. En derecho romano, el esclavo es todavía una *res mancipi*, no es un hombre, no es una persona. En todas partes, el observador se hallará ante un pluralismo de derechos de propiedad, un gran número de cosas que no son directamente palpables, y que son susceptibles de propiedad del mismo modo que las cosas tangibles, propiedad real y no ficticia: soy propietario del árbol en el que alojé a mi alma, y también el tótem me posee; una tribu australiana puede ser propietaria de un *corroboree*.<sup>1</sup> Por otra parte, la propiedad de las mujeres no es la misma que la propiedad masculina, la propiedad de los bienes muebles no es la de los inmuebles, etc. Propiedad del rey de la tribu, del clan, de la aldea, del barrio, de la familia indivisa, pueden superponerse sobre un mismo objeto. De modo que será preciso estudiar las cosas como se presentan, sin idea preconcebida, sin intentar encajar a los derechos indígenas en el código civil, sin emplear la terminología europea: jamás hablar de alquiler, de título, de mueble o de inmueble. (...)

/147/ Modos de adquisición de la propiedad. En nuestras sociedades todo está a la venta, pero esto sólo ocurre desde tiempos recientes, unos ciento cincuenta años. En otras partes el modo normal de transmisión de la propiedad es el modo sucesorio. En el país ashanti, como en el resto de Guinea, las mujeres heredan de las mujeres, los hombres heredan de los hombres; al ser la tierra propiedad rigurosamente femenina, allí no puede haber una tierra que se venda por fuera de la familia materna sin una verdadera *detestatio sacrorum*: es preciso que los dioses permitan que dicha tierra pueda pasar al otro linaje. El retracto gentilicio <sup>11</sup> es una

institución frecuente, pero que generalmente existe en la forma de una prohibición de venta por fuera de la familia. El alquiler y la venta son raros, la donación a menudo es provisoria, a título de lugartenencia. En el mundo malgache aún se encuentran atribuciones de propiedad para la prestación pública, la parte atribuida al conquistador, como en derecho germánico: el soldado hova, en región no hova tiene derecho a un terreno en donde vive, llamado *hetra* -del sánscrito *kṣatriya*, que designa a la casta guerrera.

La prenda, la hipoteca, afectan al individuo, no a sus bienes; un deudor dará en prenda a su hijo, no a su tierra. La familia rescatará al individuo empeñado, ya que es ella la verdadera propietaria. (...)

/150/ ...un contrato consiste siempre en *praestare* es decir brindar, o devolver, una cosa o un servicio. En un caso, /151/ la prestación será total: voy a deber todas las cosas que poseo y todos los servicios posibles, estoy ligado a ti de por vida, como consecuencia de una alianza; en el otro caso la prestación será parcial, tú debes en la medida en que yo doy. Originariamente mucho más extendida, la prestación total existe todavía entre nosotros entre los esposos, salvo que se especifique lo contrario en el contrato matrimonial. (...)

Los contratos a menudo presentan un carácter perpetuo y colectivo; /152/ ocurren entre tribus, o clanes, con más frecuencia que entre individuos aislados. Se sigue de esto que el contrato equivaldría, con mucha frecuencia, a un tratado: es la tesis que desarrolló G.Davy en su *Foi jurée*.

En fin, en el contrato siempre aparece la idea del orden: pagar, *pacare*, [apaciguar], pacificar. Esta noción de la paz que resulta de la ejecución del contrato, y del pacto que liga a los contratantes, es una noción fundamental, aun en nuestras costumbres. La noción de infracción al contrato es ante todo la noción de un problema público, y no sólo privado (...).

/153/ Se distinguirá entre contratos de prestación total y contratos en donde la prestación sólo es parcial. Los primeros aparecen ya en Australia y se los encuentra en buen parte del mundo polinesio (muy evolucionados, sin embargo) y en toda América del Norte: la prestación total se traduce por el hecho de que dos clanes se hallan en estado de contrato perpetuo, cada uno le debe todo a todos los demás del propio clan, y a todos los del clan de enfrente. Teniendo ese carácter perpetuo y colectivo tal contrato es, de hecho, un verdadero tratado, con necesaria exhibición de riquezas ante la otra parte.<sup>1</sup> (...)

Para cada contrato, se anotará cuáles son los contratantes individuos, colectividades, individuos que representan a una colectividad... La capacidad varía según cuál sea el objeto del contrato: es muy raro que un individuo pueda contratar en su nombre personal sobre sus inmuebles. Modalidades del contrato: obligatorio o no; transferible o no, cómo. /154 Naturaleza, formalismo y publicidad del contrato. El formalismo es la regla, el contrato es totalmente solemne con compromisos terribles en el potlatch, en donde los del clan se comprometen en conjunto. Nótese el rol de la moneda y de las prendas: el don es la forma normal del compromiso; el don es una prenda contra quien lo recibe.<sup>3</sup> Se lee en el Digesto: "*dona naturaliter ad remunerandum*", los dones son hechos naturalmente, con la expectativa de que serán recompensados; en derecho francés la ingratitud todavía es causal de revocación de la donación. Por último, modos de adquisición de los

---

<sup>1</sup> Malinowski, *Arg.*

contratos. Los contratos son transmisibles por vía sucesoria: mi padre muere, yo heredo todos sus potlachs. (...)



## La moneda, realidad social (Resumen)

FRANÇOIS SIMIAND

Ya en 1912 Simiand comenta a Irving Fisher en el *Année Sociologique* XII, pp. 704-720 (Reseña de *The Purchasing Power of Money. Its Determination and Relation to Credit, Interest and Crises*. New York: Macmillan, 1912). Puede compararse su lectura de la ecuación de Fisher con la que mucho después hará C.A. Gregory en *Savage Money*, 1997. ....

Empieza con una cita de Menger (1892) en *Economic Journal*: “Hasta ahora, no hay teoría satisfactoria del dinero”. No es un sociólogo quien lo dice, ni un “despreciable empirista”: es el fundador de la escuela austríaca.

a. Antes de la guerra, ingleses creativos mostraron que el banquero podía crear moneda de la nada. ....

Menger destinó sus últimos años a estudiar sociedades no capitalistas. Los materiales que usó querían reescribir su teoría del dinero y de la economía política. Polanyi vio esos materiales, consideró que tenían el mayor interés. También von Mises vio esos materiales, consideró que no tenían ningún interés. Luego se moderaron..





## La moneda, realidad social. (Discusión en el “Institut Français de Sociologie”)

Por Marcel Mauss, W. Oualid, Roger Picard, G. Pirou, Marcel Cohen, Ed. Mestre. Respuesta de Simiand.

En tanto el informe precedente de Simiand fue el tema de una comunicación a este Instituto, dio lugar a la discusión siguiente:

Mauss. – Empiezo yo, ya que la lógica invita, en principio, a la consideración de lo primitivo, y a que sea yo el que hable de eso.

Puedo señalar a Simiand que cuando volví de la guerra encontré, para mi gran sorpresa -porque no estaba del todo seguro de si lo había dado a la imprenta o no, el resumen de un pequeño trabajo sobre los orígenes de la noción de moneda, que yo vinculo a la noción de poder mágico-religioso.

Para los iroqueses la moneda se llama *orenda*; para los algonquinos, *manitú*, en otras tribus norteamericanas, entre los sioux, *wakan*. En el conjunto polinesio se la llama *mana*; por ende, la cuestión queda zanjada. Terminaría diciendo: está claro: es un fetiche, ¿pero acaso para nosotros no es otra cosa que un fetiche?

Todavía estoy estupefacto por haber también dado a la imprenta una pequeña observación sobre un tal *Mawu* que es el gran dios entre los Ho [Fon], que son los Ewe en el territorio bajo mandato francés [Fon en Ghana, Fon en Benín] ; una de sus encarnaciones es un dios bastante bizarro, es el dios de la moneda, es a él a quien se invoca cuando uno va al mercado y se inquieta por las compras de víveres cotidianos, y las de la moneda de cauris; se invoca a Mawu Sowlui y, si se ha hecho la invocación conveniente, la compra es mejor, o bien no tanto.

Sin embargo hay una pequeña corrección a agregar con respecto a lo que usted dijo sobre este tema, y que yo expresé entonces. Este poder mágico de la moneda, este prestigio, se acrecienta con el intercambio, Usted aludió al famoso *wanpun* de los iroqueses que circulaba al interior de las Cinco Naciones y al interior de las fratrías, entre los clanes. Eso sí: más circulaba, sea porque cada colectividad agregaba una nueva figura de perlas, pero también sin que se aumentara el número de figuras, más precio tenía. Es el mismo hecho que expuso Malinowski con respecto al comercio *kula* en las islas Trobriand. Estas monedas exóticas tomaban tanto más valor cuanto más hubieran circulado; del mismo modo que una joya de familia aumenta de valor en cada generación; del mismo modo un gran

escudo -pues es un escudo, un verdadero broquel en forma de escudo blasonado- requiere un potlach más grande cada vez que cambia de mano.

Hay otro punto que querría señalar. Son detalles, pero que le permitirán una expresión más perfecta de de sus ideas. Durante muchísimo tiempo, entre muchos pueblos, la noción de precio just funcionó en relación a nociones de moneda fija; todavía hoy: es el caso de todo el Congo belga, incluso del Congo francés. Tantas puntas de lanza, tantos bueyes, tantas cabras, etc; luego tantas vacas o tantas puntas de lanza: una esposa, etc. Es una noción de la jerarquía de los precios des expectativa fijada.

Pues usted y yo, en el fondo llegamos a esto: a la importancia de la noción de expectativa, de descuento a futuro, que es precisamente una de las formas del pensamiento colectivo. Estamos entre nosotros, en sociedad, para esperar tal y tal resultado: es esto la forma esencial de la colectividad. Las expresiones de constricción, fuerza, autoriidad, que pudimos utilizar tiempo atrás, tienen su valor. Pero esta noción de expectativa colectiva es a mi juicio una de las nociones fundamentales sobre las que tenemos que trabajar. No conozco otra noción generadora de derecho y de economía. "Yo me lo esperaba" "Prever": es la definición misma de todo acto de naturaleza colectiva. Está en el origen de la teología: Dios va a escuchar -no digo acogerá, sino escuchará- mi plegaria.

Las infracciones a la expectativa colectiva se pueden medir. Por ejemplo, los cracs económicos, pánicos, sobresaltos sociales, etcétera.

Lo que me llama la atención de su exposición, (y aquí dejo de ser el primitivo, y mi competencia disminuye- lo que me llama la atención es que usted llega lo algo en lo que pienso desde hace años, en la importancia de los fenómenos generales, de los hechos que poropongo llamar "totales"; usted va a encontrar eso en el informe que vamos a publicar. Mas lo que me llama la atención es que cuando hablamos de sociología, y sobre todo sociología especial, llegamos enpor lo general a tocar hechos más vastos: esto es, para mí uno de los aspectos excelentes que tiene su obra -es a partir de una sociología especial que usted llgó a los fenómenos totales: las nociones de nivel de vida, de civilización, usted las ha insertado dentro de la economía política, cuando hasta ahora la economía política se había esforzado para dejarlas de lado.

Pero usted pudo hacerlo porque usted tiene una idea, que yo también tengo -debo decirle que sobre este aspecto lo que hay es más un encuentro que una acción mutua- que las expectativas, las emociones, las voluntades, todo eso se cuantifica. El pánico en la bolsa se cuantifica, la prueba está en la diferencia de los precios. Y agrego que, en relación al funcionamiento de una tribu del Congo belga en la cual mediante tantas puntas de lanza que representan tantas cabezas de ganado, puedo comprar una mujer para tener tantos hijos, la noción de cuantificación es esta expectativa que me liga a mi suegra por los procedimientos más extraordinarios, ya que en efecto, es una horrible acreedora. Las expectativas, incluso aquí en este caso, son cuantificadas. Esta idea bergsoniana de la diferencia total entre cualidad y cantidad no está en Aristóteles -Aristóteles dice que la cualidad tiene grados, por ende es cuantificar- es precisamente esta idea fundamental que tenemos.

¿Qué es este estado de pánico en el que vivimos, y que, quizás sea parte de un fenómeno económico, o quizás otra cosa, no lo sé para nada- termina por suprimir las expectativas? Eso se mide por la tesaurización, pero también por toda clase de cosas: por el hecho de que no se viaja, se mide por el hecho de que no se

emprende, incluso en el que no se emprendan trabajos de sociología. Creo que precisamente en el informe que estoy haciendo doy un gran número de ejemplos de trabajos estadísticos por hacer en sociedades pequeñas en donde es más fácil hacerlo, que permitirán cuantificar un gran número de cosas que creemos que son incuantificables.

Al privilegio de la cuantificación lo vinculamos a la moral por la vía de la estadística, y usted igualmente lo ha vinculado a nociones que se considerarían como puramente intelectuales o históricas, y usted las ha transportado en el conjunto de sus trabajos.

Walter Oualid. – (...) Creo, como Simand, -y lo he enseñado en mis "*Le,cons sur la monnaie*" que el origen e la moneda dbe buscarse en la atribución de un valor incomparable a un bien, por causa de la potencia o o riqueza que trae aparejada su posesión, potencia que puede tener orígenes místicos. Ahora, sería interesante investigar si algo que es cierto para los metales preciosos, para el *wanpun* indígena o los cauris africanos puede ser también cierto para todos los objetos que han cobrado, sucesiva o simultáneamente, la función de moneda. ¿El rebaño, por ejemplo?

Mauss. – Sí

Oualid. – Ya que hablamos de estadística, habría que establecer la lista de todos los objetos que han ervido como moneda, e indicar el carácter mágico que se les ha atribuido. ¿Por ejemplo, el caso de vacunos, cabras, etc., también entraría aquí?

Mauss. Su rebaño depende rigurosamente de usted y de los dioses suyos.

Oualid. – Ahí está, el carácter mágico es indiscutible, pero ¿*quid* del hierro o del bronce, en ciertos momentos?

Mauss. – ¡Y cómo!

Oualid. –

@@@@@









## **Apéndices. Mapas. Referencias**



## Apéndice I. El *Hávamál* en la interpretación contemporánea

Una de las dificultades del Ensayo sobre el don es que tenga como apertura del texto a un poema retraducido, en una versión dubitativa, con una laguna, que no logra ser ni literal ni clara. Tengo indicios para pensar que Mauss nunca vio el texto en noruego antiguo, sino que se manejó con la versión de Cahen. Pues es muy difícil que, de haber tenido ocasión de verlo, no hubiera visto la presencia del término *gjoƿ*, reflejo escandinavo de términos germanicos como *give*, *geben*. Aunque Cahen traduce “cadeaux”, “Regalos”, la palabra usada todo el tiempo es “dones”, *gjoƿ*, cognado de *gift*, *Gabe*, etc. de la raíz germánica “dar”. El pasaje abunda en reflejos de don, y dar

Mauss estaba leyendo a Cassel hacia 1922.

Hay tanta diferencia entre la versión dubitativa de Cahen, la laguna de la primeras líneas, la oscuridad general de la versión francesa, que creemos que ayuda a la lectura la incorporación de los extractos pertinentes del texto escandinavo.

La presencia del original simplemente muestra la abundancia del término *gjoƿ* y otros reflejos del mismo, a pesar de ser traducido por Cahen como regalo. Las notas y la traducción no tienen el menor aporte nuestro: simplemente vierten del inglés el trabajo de glosa, interpretación y comparación de Evans en su edición en noruego antiguo glosada en inglés, luego traducida y en general seguida en la interpretación por Pettit en su edición bilingüe (Pettit 2023)

Por suerte para nuestros intereses, la tradición de estudios eruditos sobre las Eddas que resume en trabajos como los de David A. H. Evans parece haberse mantenido virgen de contacto con las teorías antropológicas del don: tras remontar interpretaciones que se revelaron paradójales o incoherentes, el conjunto de rompecabezas, la colación de textos, el estudio de los étimos, la red semántica de las formas dialectales escandinavas, y germánicas en general, la comparación con los usos folklóricos todavía vigentes fue modificando las versiones. Las glosas de Evans, finalmente, redescubren la teoría antropológica del don, como muestran los extractos que siguen.

“Colmado”, hipótesis de Cahen que suple a una palabra que, como consigna Mauss, falta en el manuscrito. En ediciones modernas (D.A.H. Evans, Pettit) se aclara que en el único manuscrito original, el *Codex Regius*, sólo falta una sílaba, no por deterioro del soporte sino porque el copista no la transcribió. La palabra faltante sería *gjoƿflaŋ* “desprendido, generoso”. La lectura del texto sería, un hombre tal que “aceptar (su hospitalidad) no era (para él) un don”: es decir daba hospitalidad sin compromiso, sin demandar un contradon.

De modo que el consenso de los estudiosos contemporáneos coincide con la interpretación de Cahen, más que con la intuición de Mauss sobre el “estado mental” (“*état des esprits*”).

Es el economista sueco Gustav Cassel. La obra referida apareció en alemán en 1918, Mauss cita la traducción inglesa de 1923; esta apertura escandinava sería parte de la capa más tardía de la redacción del texto.

Mauss estaba leyendo a Cassel como parte de los estudios que fundamentaban sus intervenciones políticas. (Mauss 1997: ). Ya en 1922, en la serie de artículos en *Le populaire* titulada “Los cambios”, buscando dar un panorama de la situación europea de postguerra: la crisis alemana, los efectos del tratado de Versailles, la revolución bolchevique. Los textos se caracterizan a. por la admiración prestada al grupo de expertos económicos que buscaba que Alemania pagara una reparación de guerra moderada, “con

rostro humano”, Keynes, y el mismo Cassel; b) su desazón por el hecho de que los políticos europeos del bando triunfante no habían hecho caso a los expertos (Mauss 1922 a y 1922 b).

Cahen, sobrino de su maestro dilecto, el sanscritista Sylvain Lévi. (Dianteill, 2012, p. 164, n.). La inesperada muerte de Cahen en 1926 truncó el proyecto (Mauss 1927, en *AS n.s. vol. 2, p. 4-5*).

La versión que brindamos aquí sigue la versión de Evans-Pettit. Los cognados de las raíces *dar*, *don*, están marcados en negrita.

Otro grupo semántico, de términos cognados de alemán (*gelden*: acordar, dar validez) y del inglés *yield* (producto, rinde) son *gildi n.* 'return, repayment' 145/ *gjalda* (*galt*) *sv.* 'give back, pay' (*vio e-u* 'in return for s-thing') *gjöld n. pi.* 'repayment, requital, return (*e-s* for s-thing)' 46/. También términos modernos para 'dinero', como el alemán *Geld* y posiblemente también el rioplatense *guita*.

[De la raíz *gafa*, *dar* (to give, *geben*) están *gjof* el don; *gjofull* 'liberal', "generoso". También quien "el que devuelve dones" (*viðrgjefendr*) y "dador cuenta", (*endrgjefendr*).

*Hávamál* quiere decir "palabras de Hávi, "el alto", es uno de los nombres de *Óðinn*, el dios Odín. Estas estrofas, salvo la 145, corresponden al *Gestaþáttur*, [Gestathattur] el capítulo de los Huéspedes. "Colmado", hipótesis de Cahen que suple a una palabra que, como consigna Mauss, falta en el manuscrito. En ediciones modernas (D.A.H. Evans, Pettit) se aclara que en el único manuscrito original, el Codex Regius, sólo falta una sílaba: La palabra faltante sería *gjoflan* "desprendido, generoso. La lectura del texto sería, un hombre tal que "aceptar (su hospitalidad) no era (para él) un don": es decir daba hospitalidad sin compromiso, sin demandar un contradon.

De modo que el consenso de los estudiosos contemporáneos coincide con la interpretación de Cahen, más que con la intuición de Mauss sobre el "estado mental" ("*état des esprits*"). Aunque Cahen traduce "cadeaux", "Regalos", la palabra usada todo el tiempo es "dones", *gjof*, cognado de gift, Gabe, etc. de la raíz germánica "dar". El pasaje abunda en reflejos de don, y dar

39 Fannka ek mildan mann eða svá matargóðan  
at ei væri þiggja þegit,  
eða síns fjár svá <gjöflan>  
at leið sé laun, ef þegi.  
Vápnnum ok váðum skulu vinir gleðjask;  
þat er á sjálfum sýnst;  
41 *viðrgefendr ok endrgefendr* erusk lengst vinir,  
ef þat bíðr at verða ve

42 Vin sínum skal maðr vinr vera  
ok gjalda gjöf við gjöf;  
hlátr við hlátri skyli hólðar taka,  
en lausung við lygi.  
Veiztu, ef þú vin átt, þann er þú vel trúir,  
ok vill þú af honum gott geta,  
44 geði skaltu við þann blanda ok *gjofum* skipta,  
fara at finna opt.

45 Ef þú átt annan, þanns þú illa trúir,  
vildu af honum þó gott geta,  
fagrt skaltu við þann mæla en flátt hyggja,  
ok *gjalda* lausung við lygi.  
Þat er enn of þann er þú illa trúir  
46 ok þér er grunr at hans geði:  
hlæja skaltu við þeim ok um hug mæla;  
glík skulu *gjöld gjofum*

No conocí hombre tan amable y generoso con lacomida.  
que aceptar no se [considerase como haber] aceptado<sup>50</sup>  
o tan <desprendido> con su riqueza  
que una recompensa, si se le ofrecía, le fuese detestable  
Con armas y ropas los amigos se alegran unos a otros;  
es evidente para ellos mismos<sup>1</sup> 52  
quienes *devuelven* y quienes *dan a menudo*  
son amigos por más tiempo,  
si dura lo suficiente para que salga bien.  
Uno debe ser amigo del amigo,  
y *devolver don* por *don*;  
los hombres deberían exigir risa a la risa 53<sup>2</sup>  
y mentira a la mentira.  
Sabes que si tienes un amigo en quien confías mucho,  
y quieres sacar algo bueno de él,  
debes unir tu mente a la suya y cambiar *dones*,  
anda a verlo a con frecuencia.

Si tienes a alguien de quien desconfías,  
y sin embargo quieres sacar provecho de él,  
debes hablar verdad pero pensar falso,  
y pagar la mentira con mentira.  
Ese también es el caso de aquel en quien desconfías.  
y cuya disposición sospechas:  
debes reírte con él y diluir la verdad;<sup>54</sup>  
Sería como si *devolvieras dones*.

---

<sup>1</sup> Otra lectura: “para uno mismo”. Según Evans: el término “þat” se refiere a todo el contenido de las líneas 1 y 2 de esta estrofa: “la idea de que los dones reciprocamente intercambiados que portan en sus cuerpos atestiguan del modo más manifiesto a su mutua generosidad” (p. 92).

<sup>2</sup> Posiblemente indique que a la risa sarcástica se la deba responder con la misma moneda, aunque también tendría sentido a devolución equilibrada de la risa auténtica.



Mildir, froeknir menn bazt lifa,  
48 sjaldan sít ala;  
en ósnjallr maðr uggir hotvetna,  
sýtir æ gløggur við gjǫfum.  
Betra er óbeðit en sé ofblótít;  
ey sér til gildis gjǫf;  
145 betra er ósent en sé ofsóit;  
svá Þundr um reist fyr þjóða rok;  
þar hann upp um reis, er hann aptr of kom.

Los hombres generosos y valientes viven mejor,  
rara vez albergan tristeza;  
pero el necio todo lo teme,  
al tacaño siempre lo ponen nervioso los *dones*.  
No invocar es mejor que ofrecer en exceso;221  
un *don* siempre pide devolución;  
no enviado es mejor que inmolado en exceso  
así tajó Trueno antes del Origen 224  
allí se levantó, cuando regresó.<sup>3</sup>

La traducción de Cahen sigue las tres primeras líneas; la cuarta línea de su versión parece más bien una glosa de la tercera. Las dos últimas líneas no están en la versión de Cahen.

39 /3 “ comenta que hasta entonces la mayoría de los estudiosos entienden “que si se le ofrece un don no lo aceptaría”

---

<sup>3</sup> Origen (Rok) o destino, gran evento. (Com oRagnarök). Trueno, Thundr,

## Apéndice II. La cuestión *hau*: fuentes y problemas

### Presentación

El maori es una lengua de la diáspora polinesia, originada en Samoa y Tonga y dispersada en los últimos dos mil años al este de esas islas, hasta Hawaii, Isla de Pascua y Nueva Zelandia. Una migración posterior llevó a hablantes polinesios al oeste de Tonga y Samoa, a enclaves (*polynesian outliers*) situados en áreas lingüísticas no polinesias. Uno de esos enclaves es Tikopia, el hogar etnográfico de Raymond Firth. Los idiomas polinesios son parte de la familia lingüística oceánica, enormemente variada y dispersa.

Hau y sus cognados y reflejos se encuentran representados no sólo en lenguas polinesias (v. Tregear 1892@) sino en la familia oceánica, como atestiguan los trabajos de Malcolm Ross y otros

El comentario de Sahlins es el más difundido y accesible, pero siguen siendo indispensables los trabajos que Sahlins resume y prolonga: Firth y Johansen.

Para localizar los elementos principales de la discusión sobre hau en maori y otras lenguas polinesias

*Hau* es un etnoconcepto. Todo concepto es etnoconcepto: a) es un concepto: tiene componentes internos, posibilidades de variación, y relaciones con otros conceptos; localiza un campo de problemas, es un instrumento para pensar. b) tiene unas condiciones históricas, lingüísticas y culturales específicas de aparición y formulación: responde a problemas situados. Etnoconceptos son *lógos, trinitas, ius, dharmā, tao, ayllu...*

Los polinesios, expertos pescadores, al ocupar áreas de tierra adentro, lejos del mar, se encontraron con el problema de ganarse el sustento: las técnicas de captura de aves comestibles se parecía más a la pesca que a la cacería: no hay hondas, flechas, ni cerbatanas, sino lazos, redes y otras trampas por el estlo.

Estas páginas describen algunos elementos de esos saberes sobre cómo hallar alimento en el bosque de montaña: técnicas, rituales, magia, conocimientos esotéricos, tabúes. Esa exposición técnica preliminar es indispensable para presentar, en su contexto, el planteo de los conceptos de *mauri* y de *hau*. Se trata del ciclo de reproducción social y natural, a cargo de especialistas, de la carne de ave capturada en el bosque. : métodos para garantizar la permanencia de la fuente de caza en cada área del bosque, así como asegurar la retribución de los especialistas y la propiedad de los terrenos de caza.

Tras un planteo técnico preliminar sobre las artes, técnicas y mágicas, de la captura de pájaros, Best introduce el tema del hau y en particular del hau del bosque.

Manakau  
Oketopa 7. 1901

Ki a Teke. E hoa, Tama koe  
Tama to rota o te 13 o te marama ka taha ahe  
nei, kua tae mai ki a au, me o patai, Heoi e  
hoa, E kore ahan e kaha ki te whakamarama  
atu, i etahi o patai, He aha hua ra ko nga mea  
e kaha ai ahan ki te whakakohi atu, a, me  
whakakohi atu e ahan,

Patai 1. Te mauri o te ngaherehere, me te hani o te  
ngaherehere. E hoa, kua korotia ano  
e ahan te mauri o te ngaherehere i tohu  
kororo mo te patu, hepu mauri i mua ra,  
Kati, ko te mauri, he karakia i karakia  
e te tohunga ki tetahi mea, ki te kohatu, ki te  
vaka ranei, ki tetahi atu mea ranei i pa-  
ngia e te tohunga hea piringa, hea maunga, hea  
whanga mo te mauri, ka whakangaatia  
ki tetahi o ana mea, ka waihoia ki te wahi  
ngaro. o te ngaherehere takito ai.

Mo te hani o te ngaherehere  
E ma ritonga o te hani o te ngaherehere  
1. Kei te tirihanga o te ngaherehere e nga kai tere  
me ha mea kua rahi te mauri, ki te patua e  
ratou he mauri i tana ra, ko te mauri tuatahi  
e mate e a ratou, ka hoatu tana me te mauri  
ka whina wotanga atu ki te ngaherehere, me  
te ki atu ano me te mauri tana, Te take he  
mea kei pihora e mauri atu.

2. Kei te wa o te mutunga o te patu e te mauri,  
ka pata ki waho o te ngaherehere ka tumata te  
huri e te mauri hea hua, ka waha e  
tahi i te tuatahi (o nga mauri) hei whangai

Facsimil 1: Carta de Tamati Ranapiri a Elsdon Best. (Alexander Turnbull Library, MS-Papers-1187-127-01)

A)

Elsdon Best .

## SABERES MAORÍES SOBRE EL BOSQUE

*“Maori Forest Lore :. Read before the Auckland Institute, 22nd November, 1909*

Best, Elsdon, 1909: “Maori Forest Lore. Being some Account of Native Forest Lore and Woodcraft, as also of many Myths, Rites, Customs, and Superstitions connected with the Flora and Fauna of the Tuhoe or Urewera District. Part III”. *Transactions of the New Zealand Institute*, XLII, pp. 433-81. (El extracto de esta edición corresponde a las páginas 433-442, más breves extractos de pp. 451 y 457).

*El saber de la Whare Mata. El oficio del pajarero.*

La *whare mata* era una casa aparte, en cada una de las principales aldeas de una tribu, para hacer lazos, trampas, y todos los implementos usados para la captura de pájaros y peces de agua dulce. Pues Tahoe es básicamente una tribu de bosque, no tiene acceso a costa marina. El *whare mata* y su gente, los artesanos de bosque, estaban regido por un estricto *tapu* durante todo el tiempo en que estuviesen ocupados en preparar dichos implementos, y hasta que el *tapu* fuese suspendido o abolido al llegar el rito de los primeros frutos. Dentro de sus puertas no se admitían ni mujeres ni alimentos.(...)

Del mismo modo todos los asuntos relativos a la historia tribal o nacional, religión, genealogías, etc., se enseñaban en una casa especial conocida como *whare maire*, *whare puri*, o *whare takiura*. El arte del tejido es el arte del *whare pora*. El luto corresponde al *whare potae*, o casa del luto; todos los juegos y diversiones, a su vez, corresponden al rubro de la *whare tapere*.

Vamos a presentar el arte del pajarero: la captura de aves, su preservación, y ciertas costumbres, ritos y cerencias singulares conectadas con el bosque y sus habitantes. El conjunto de los métodos de captura ... aún no es bienconocido, por más que consista ante todo en la captura de sólo dos especies, el *kākā*, loro pardo [*Nestor meridionalis*] y el *kererū*, paloma de monte [*Hemiphaga novaeseelandiae*]...Desde el punto de vista nativo, éstas eran las dos especies más importantes de pájaros de bosque, pues proveían la mayor parte del alimento [animal] al hombre.

Antaño las aves eran estrictamente preservadas, : a nadie se le permitía capturarlas fuera de temporada...Ingresar en tierras de una tribu, subtribu, y hasta de otro grupo familiar suponía un problema serio para el transgresor, a menudo la muerte. Peces y aves se protegían a veces mediante una costumbre llamada *rahui*. Había dos formas de *rahui*, una era una prohibición moderada impuesta por los dueños de la tierra; ignorarla no era tan peligroso, a menos que el dueño hallara

al cazador furtivo en transgresión flagrante. ...Pero otra forma de *rahui* sí, porque tenía conjuros de magia negra que podían liquidar al furtivo tan certeramente como una lanza o un garrote. ... La forma más severa de *rahui* era implementada por un *tohunga* (iniciado, sacerdote, chamán) que él mismo llevaba a cabo ante un fuego sagrado especialmente generado para esos fines. (...)

Si alguien veía plumas en el sendero o en el bosque, era seguro que había algún furtivo en acción. Podía perseguírsele, y liquidarlo en el acto si se lo atrapaba, a menos que fuera pariente de sus perseguidores. O podía ser que se llevaran algunas de las plumas a un maestro en magia negra, que podía usarlas como medium entre sus conjuros y la víctima, y así destruir al villano *kai haumi*. La presencia de plumas dispersas era un indicio de la presencia de un furtivo, pues ningún maori de esos tiempos iba a dejar una sola pluma de animal cazado o trampeado en el suelo. ...De permitirlo, las aves podrían abandonar esas tierras e irse a otra parte. El viejo Tutakangahau, un versado en muchas curiosidades, que conocía al dedillo todo el saber de Tane, decía "Las plumas siempre se entierran, de lo contrario los pájaros dejan la comarca, Cuando se ven plumas por los @

### *El mauri del bosque*

Debemos dar alguna explicación sobre el *mauri*, una expresión que a menudo se encuentra en el saber nativo sobre el bosque. *Mauri* o *mauri ora* de @@denominarse el alma, en un sentido, en la medida en que representa la chispa vital, el bienestar espiritual, intelectual, y aun físico del *genus homo*. Si acaso el *mauri* resulte mancillado o contaminado de un modo u otro la persona quedará en consecuencia en una situación peligrosa e indefensa, expuesta a múltiples peligros, físicos o no. ...En cierto sentido el *mauri* de una persona se parece a *hau* siendo este último la esencia misma de la vitalidad. Si se toma el *hau* de una persona y se lo pone bajo influencia de la magia negra, su muerte es segura, y pronta. Pero lo que se toma no es el verdadero *hau*, sino algo que lo representa, que actúa como medio de magia simpática, como sea una porción de la ropa de la persona, o un cabello, o su saliva...

Ahora bien, *hau* o *mauri* no sólo pertenece al hombre, sino también a animales, tierra, bosques, y aún al hogar aldeano. O sea: *hau*, o vitalidad, o productividad de un bosque debe estar protegido con sumo cuidado mediante ciertos ritos muy particulares, de otro modo los bosques perderían sus funciones vitales, su poder revivificante, su principio de vida. En suma: *hau* es el principio vital sagrado de hombres, tierras, bosques, y si se pierde o se contamina las consecuencias serán desastrosas; no puede haber fecund, sin el *hau* esencial.

Ahora, en cuanto al bosque, se verá que *mauri* referido a un bosque, es un término aplicado al sustituto material que los dueños de dicho bosque eligieron para representar la chispa vital, la productividad, el principio vital: en suma el *hau* del bosque. Se lo oculta con mucho cuidado, y también se lo protege con ritos y encantamientos. Sacerdotes tribales hacen ritos específicos, con el fin de dotarlo de los necesarios poderes, sacralidad, etc., para representar y proteger al *hau* del las tierras del bosque y a sus habitantes. Si los enemigos tribales descubren al *mauri*, sin duda querrán destruir sus poderes, mediante ciertos ritos y encantamientos, dándole muchos inconvenientes a los dueños del bosque, que necesitan de dicho bosque para buena parte de su sustento.

Ngahoro, un hombre muy anciano de Te Whaiti, decía: “Generalmente el *mauri* del bosque es una piedra. Está cuidadosamente escondida, no sea cosa que la encuentre un enemigo. Se la pone en la base de un árbol *tutu* [*Coraria* spp.] (un árbol en el que se suelen capturar pájaros con el sistema *mutu*), y así muchas aves van a frecuentar el árbol. Cuando está así escondido sólo un *tohunga* puede encontrar el *mauri*, una persona corriente nunca podría. Se podía construir una pequeña plataforma (*kahupapa*) entre las ramas, para que se instale el pajarero. ...

(...) Vemos que el *mauri* del bosque actúa como talismán que protege a la tierra, al bosque, y a todos los productos del bosque y de los arroyos. El *mauri ora* es el alma viviente, alma de vida, del hombre, la tierra y de muchas cosas a las que se les aplica el término. (...)

Decía Tamarau Waiari: “A menudo el *mauri* del bosque es un *kira* -o sea el ala izquierda de un *kàkà*. A esa ala se la oculta en la base de un árbol, junto con una piedra. A veces se pone a un lagarto, para cuidar el *mauri*. Ahora bien, si alguien quiere cazar furtivamente en esas tierras (cazar o entrapar pájaros) su primer tarea va a ser encontrar el *m...* Si lo logra podría capturar muchísimos pájaros...”. (...)

Vemos así que un furtivo que ingresa a territorios tribales empieza por tratar de encontrar el *mauri* del bosque... para tener éxito, pues era la costumbre ofrecer el primer pájaro capturado al santuario del *mauri* ...

Si el intruso sólo quería que las aves abandonaran ese bosque y quizás llevarlos a las tierras propias de dicho intruso y su gente, también tenía que hallar el *mauri* a fin de anularle sus virtudes y poderes. Dice Paitini que sólo las plumas largas del ala del ave (posiblemente las del *kàkà*), llamadas *kira*, y sólo las del ala derecha, se usan como *mauri*: las plumas *kira* del ala izquierda no tienen *mana* (poder innato de influencia). También dijo (8/3/1897): “Este objeto, el *mauri*, tiene el fin de soportar y retener el *hau* de las tierras tribales, de la aldea natal, de los bosques y arroyos y sus habitantes. Sólo a muy pocas personas de la comunidad aldeana se les enseñaba cómo presevar el *hau* del hogar y las tierras; el resto de la gente ignoraba tales funciones. Ahora bien, su llegada un *tohunga* (mago, chamán) de otra tribu con la intención de destruir el *hau* de nuestras tierras no iba a poder lograrlo, el *hau* no podía destruirse porque el *mauri* iba a estar escondido, oculto en el bosque. Ese *mauri* era muchas veces el *kira* de... el *kàkà*, pues es nuestro pájaro más importante. El *kàkà* es el ave que trajo el *mana* de Hawaiki a esta tierra. El *tohunga* (iniciado, sacerdote) podía dotar al *mauri* con sus poderes gracias a ciertos ritos y encantamiento. Este *mauri* podía presevar y proteger las aves y que el alimento abunde.

A veces un *mauri* consistía en una piedra hueca, en cuyo hueco se ponía un mechón de pelo o alguna otra cosa. Estos objetos se ponían en la base de un árbol, u ocultas en un hueco, o al lado de un arroyo.

“El término *hau*”, dice Percy Smith “se usa en Polinesia para significar ‘dominio sobre algo’, o ‘poder regulador, poder protector’. Se aplicaba al reino de un alto jefe, y a veces incluso al jefe mismo.

Las siguientes notas sobre *mauri* y *hau* de un bosque me fueron brindadas por Tamati Ranapiri, de Ngati-Raukawa, un hombre que tenía mucho conocimiento interesante sobre el saber nativo del bosque.

“El *mauri* es *karakia* (ritual, fórmula) recitada por un sacerdote (iniciado) ante una piedra, una madera, u otro objeto que el eligiera como santuario, refugio u hogar para el *mauri*. La fuerza, o poderes del *mauri* se implantan en ese objeto, al

que se ubica en cierto punto discreto del bosque, para guardarlo allí. Estemauri Del bosque nunca se vuelve *noa* (libre de *tapu*, común). Asimismo, no es cierto que todo el bosque sea tan *tapu* como el sitio en donde está el *mauri*

“Hay dos aspectos del *hau* de un bosque. 1) cuando ciertas personas entran al bosque para ver si hay abundancia de pájaros y si las condiciones para cazarlos son buenas, y se lleven algunas aves, la primera de ellas es ofrecida al *mauri* El primer pájaro es echado al bosque, diciendo: ‘Esto es para el *mauri*’. Esto es para asegurar una bolsa llena, no volver manos vacías... 2) cuando los pajareros dejan de colocar trampas en los bosques y vuelven a casa, comienza la cocción de las aves para almacenarlas para el uso futuro. Pero primero se apartan algunos para ofrecérselos [*whangai*]<sup>1</sup> al *hau* del bosque. Eso es *hau* de bosque. Esas aves selectas como ofrenda se cocinan en un fuego sagrado. Sólo *tohunga* pueden comer las aves cocidas de ese modo. Algunos otros se eligen para cocerlos en *ahi tapairu* y sólo los pueden comer las mujeres (de cierto rango). El resto se cocinan en el *ahi purakau*, y esos son para el resto de la gente”.

También tiene mucho interés la oferta de las primicias de la estación de pájaros al *hau* del bosque.

[Continúa Ranapiri] “En cuanto a la cuestión de que el *mauri* sea contaminado. Decía que los pájaros deben llevarse a casa y cocinarse. No es que se tema que el *mauri* se contaminase si se cuecen las aves dentro del bosque, para nada. Pues los pajareros bien podían cocinarse algo para ellos mientras estaban de caza en el monte. Los pájaros se llevan al poblado por las facilidades para cocinarlos y para preparar la conserva”.<sup>2</sup>

“Ahora hablaré del *hau*, y de la ceremonia del *whangai hau*.<sup>3</sup> @@@

“Te explicaré algo sobre el *hau* del bosque. El *mauri* fue ubicado o implantado en el bosque por el *tohunga*. Es el *mauri* lo que hace que las aves abunden en el bosque, para que puedan ser muertos y tomados por el hombre. Esas aves son propiedad de, o pertenecen, [don *taonga* de ]al *mauri*, al *tohunga*, al bosque: es decir, son un equivalente [*utu*] para eso tan importante, el *mauri* Por eso se dice que deben hacerse ofrendas [*WHANGAI*] al *hau* del bosque. Los *tohunga* comen las ofrendas porque el *mauri* es suyo: fueron ellos quienes lo colocaron en el bosque, los que hicieron existir. Es por eso que algunos de esos pajaros cocidos en el fuego sagrado se apartan para que los sólo los sacerdotes los coman, para que el *hau* de los productos del bosque, y del *mauri* puedan retornar otra vez al bosque -o sea, al *mauri* Suficiente con esto”.

“Tienes razón con respecto al *ahi tapairu*. Es sólo para las primogénitas de familias de rango. Sólo ellas pueden comer el alimento cocido en ese fuego sagrado. El resto de las mujeres comen después.

---

<sup>1</sup> Hasta aquí (*whangai*) este párrafo está reproducido en la parte final del facsímil n° 1.

<sup>2</sup> Conservados en su propia grasa.

<sup>3</sup> La expresión “*whangai hau*” no está en el original maori, ni en este párrafo ni en el resto del extracto maorí de Ranapiri reproducido por Best. Es una interpretación de contexto, que se inserta en la traducción del maori al inglés.



## **B) La traducción de Biggs.**

Elaborada a pedido de Sahlins en 1967 para su artículo "L'esprit du don"  
(Sahlins 1972: ).

*Na, mo te hau o te ngaaherehere. Taua mea te hau, ehara i te mea*  
Ahora: en lo que hace al *hau* del bosque. Este *hau* no es el

*ko te hau e pupuhi nei. Kaaore. Maaku e aata whaka maarama ki a koe.*  
*hau* que sopla. No. Te lo voy a explicar con cuidado.

*Na, he taonga toou ka hoomai e koe mooku. Kaaore aa taaua whakaritenga*  
A ver: tienes algo valioso que me diste a mí. No hicimos

*uto mo too taonga. Na, ka hoatu hoki e ahau mo teetehi atu tangata, aa,*  
arreglo acerca del pago. Ahora, se lo doy a algún otro, y

*ka roa peaa te waa, aa, ka mahara taua tangata kei a ia raa taug taonga*  
después pasa mucho tiempo, y ese hombre piensa, él tiene esa cosa valiosa,

*kia hoomai he utu ki a au, aa, ka hoomai e ia. Na, ko taua taonga*  
tendría que hacerme un pago a mí, y así lo hace. Ahora, esa cosa valiosa

*i hoomai nei ki a au, ko te hau teenaa o te taonga i hoomai ra ki a au*  
que me han dado, eso es el *hau* de la cosa valiosa que me fuera

*i mua. Ko taua taonga m~ hoatu e ahau ki a koe. E kore*  
dada antes. Debo dártela. No sería

*rawa e tika kia kaiponutia e ahau mooku; ahakoa taonga pai rawa, taonga*  
correcto que yo me lo quedara, sea algo muy valioso

*kino raanei, me tae rawa taua taonga i a au ki a koe. No te mea he hau*  
o no, a esa cosa debo dártela. Porque ea cosa es el *hau*

*note taonga teenaa taonga na. Kite mea kai kaiponutia e ahau taua taonga*  
de la otra cosa valiosa. Si yo me guardara esa cosa valiosa

*mooku, ka mate ahau. Koina te hau, hau taonga*  
para mí, me volvería *mate*. Eso es *hau -hau* de las cosas valiosas,

*hau ngaaherehere. Kaata eena.*  
*hau* del bosque. Eso es todo

## **C) Referencias léxicas**

*Hau*

*Kino*

*Mate*

*Mauri*

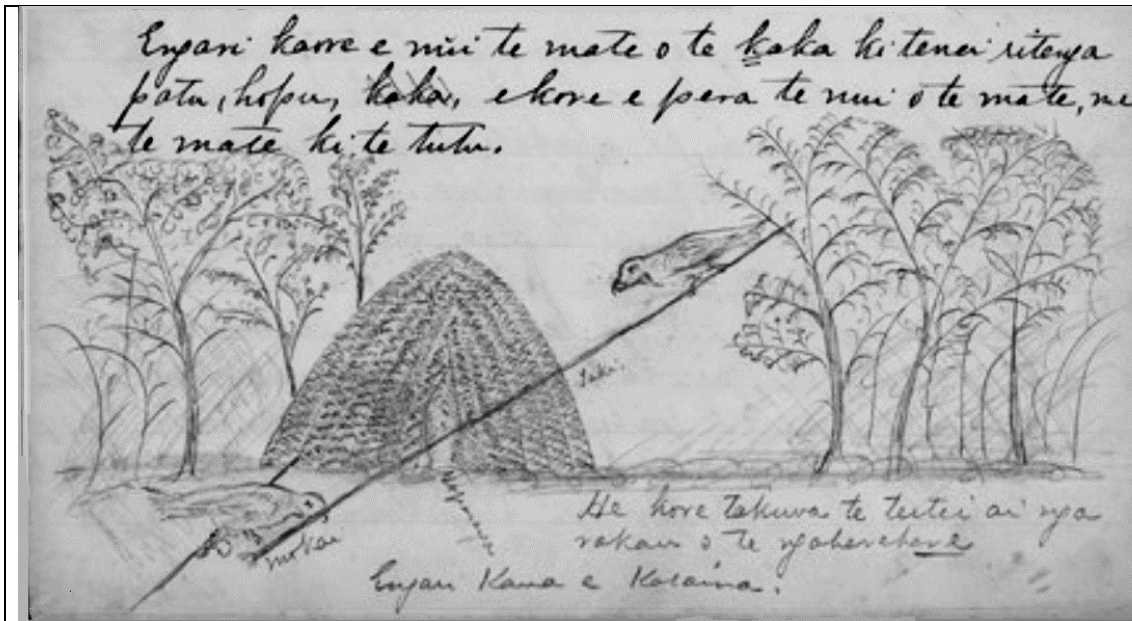
*Oloa.*

*Rawe*

*Taonga*

*Tapu*

*Utu*



Facsimil 2: Tamati Ranapiri: "Ancient methods of bird snaring, including sketch of kaka snaring" (Alexander Turnbull Library 80-115-12/16).



}

**UTU**, an equivalent; a return; the price paid; to pay for; to compensate; a reward, a ransom: *Ka hoatu he utu mo te ruahine ra*—P. M., 51: *E kore e utua nga kai-whakaako, he rangatira hoki ratou*—A. H. M., i. 10. 2. A satisfaction for injuries received: *He utu mo ta Raumati kino ki a Te Arawa i tahuna*—P. M., 83: *No reira ka rapua e Turi he utu mo taua tamaiti*—P. M., 107. 3. An answer, a reply; to reply. **Vhaku-UTU**, to pay for: *Waiho ra kia whakautua taku whenua ki nga kuri paengahuru*—Prov. 2. A loving expression, used to a child. **Vhaka-UTUUTU**, a kind of charm or invocation; to charm.

Samoan—cf. *utu*, the right of succession to royalty. Tahitian — *utu*, a present to visitors, as a token of peace; *utua*, a reward; compensation; wages; the payment either of merit or of demerit; penalty or reward. Cf. *utuafare*, a person's own house or home; the family or household of a person; *utuarau*,

D) La raíz (o raíces) \*sau / \*hau en las lenguas oceánicas.

## **E) Indicaciones bibliográficas**

### Apéndice III. El término *kula*: su contexto lingüístico regional

El uso recurrente que hace Malinowki de la expresión *anillo kula* puede haber sugerido la certeza de Mauss según la cual *kula* quería “sin duda” decir simplemente “anillo”.

Sin embargo dos personas con estudios directos de terreno en Trobriand, una etnógrafa y un lingüista sostienen que *kula* en la lengua local, kiliwina, es una forma verbal: “tú vas” (*you go*); casi seguramente la gente local opina lo mismo (Weiner 1976 ; Seft 1986, s.v.).

En otra región del sistema *kula*, la isla Muyuw (Woodlark) geográfica y lingüísticamente vecina a las Trobriand, “el término usado... es *kun*. Esta forma puede ser usada como nombre, como verbo y como base para un clasificador nominal usado para contar a los bienes valiosos de concha así como a los tiestos de arcilla... Si bien entre los actores de este sistema se refiere precisamente en su sentido marcado al intercambio de estos bienes valiosos principales, en un sentido no marcado se refiere al conjunto de actividades que habitualmente acompañan a los intercambios: demasiada charla es *kun*” (Damon, 2002).

No obstante, -concidiendo aproximadamente con el sentido marcado que encuentra Damon- la lingüística comparativa contemporánea precisa la cuestión, estableciendo una red semántica distinta a la que puede hacer pensar el sentido percibido en Trobriand. La obra monumental de Ross, Pawley y Osmond, (vol. 6, 2023) en particular el capítulo sobre “Comercio, intercambio y distribución”, muestra que ‘*kula*’ tiene reflejos en las lenguas de tres de las cinco macrofamilias de lenguas de Melanesia Occidental: la de Nueva Guinea Norte, la “Papuan Tip” - como Trobriand o Muyuw- y la “Meso-Melanesia” que va de Bismarck a Santa Isabel en las Salomón. Significa ante todo “intercambio”, “adquisición”, “pago”, “devolución”,

| <b>Macrofamilia<br/>y co-nexos<br/>("linkages")</b> | <b>Protoforma<br/>y reflejos</b> | <b>Lengua</b> | <b>Glosas</b>                                                               |
|-----------------------------------------------------|----------------------------------|---------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| Proto<br>Oceánico<br>Occidental                     | * <i>kul(a,e)</i>                |               | ‘exchange, buy’                                                             |
| Norte de Nva.<br>Guinea                             | <i>kul</i>                       | Kaulong       | (VT) ‘buy, purchase, hire, make compensation, pay a fine, bribe with money’ |
|                                                     | <i>koli(rea)</i>                 | Poeng         | (VT) ‘buy’                                                                  |
|                                                     | <i>koli</i>                      | Kove          | ‘pay a debt’, <i>koli-ŋa</i> (N) ‘repayment’                                |
| Papuan Tip                                          | <i>kula</i>                      | Gumasi        | ‘exchange of shell wealth in Milne Bay Province’ (for † <i>kuna</i> )       |
|                                                     | <i>kune</i>                      | Dawawa        | ‘exchange’                                                                  |
|                                                     | <i>une</i>                       | Tawala        | ‘trading circle, trade items’                                               |
|                                                     | <i>ʔune</i>                      | Bwaidoga      | ‘trade’                                                                     |
|                                                     | <i>kul</i>                       | Ramoaina      | (VT) ‘buy, pay’                                                             |
|                                                     | <i>kun</i>                       | Madak         | ‘exchange’                                                                  |

|                |            |          |                                                                         |
|----------------|------------|----------|-------------------------------------------------------------------------|
| Meso-Melanesia | <i>kul</i> | Patpatar | (VT) 'buy', <i>ku-kul</i> (VI) 'deal, buy, engage in trade or commerce' |
|----------------|------------|----------|-------------------------------------------------------------------------|

(VT): Verbo transitivo; (VI): verbo intransitivo; (N): sustantivo.

“

Elaborado a partir de M. Osmond y M. Ross, “Trade, exchange, distribution and transfer of possession” (cap. 13 de Ross, Pawley y Osmond, 2023, vol. 6, p. 409).



## Apéndice IV. El problema del *nexum*. Conceptos y citas latinas

Término

Nexum

**Nexum es , para Varraon y todo acto realizado solemnemente por “balanza y bronce” (per aes et per libram”).**

**La polémica por los sentidos del término eran intensas y encondtradas a principios de l siglo XX. Huvelin dedicó varias reseas del AS al tema.**

**Es n tipo de mancipi**

**Es distinto?**

YFS mancipi (mancipii) there is a reminiscence of the might claim the reimbursement of expenses by an original meaning (a thing taken with the hand in the act;o mandati contraria. l-he action formal act of nzancipatio). Personae in mancipio (= against the mandatary for restitution of what the in causa ~ n c i p i a)r e free Persons who were conveyed latter gained by executing the mandate or for damthrough mancipafio to another (adoptio, emancipatio, ages caused by fraudulent acting was'the actio ,tlannoxae deditio).

Despite an extensive modern literature the character of nexum has remained somewhat obscure. The sources show that already about the end of the Republic the jurists had no precise knowledge about it. It seems clear, however, that nexum was a bilateral transaction accomplished like the ~izancipatio (with which it is sometimes identified because of the phrase nexum mancipiltntql'e in the Twelve Tables) in the solemn form per aes et libram by which according to one opinion the debtor assumed an obligation (e.g., in the case of a loan) ; according to another view, the debtor sold himself or gave himself to the creditor as a pledge through self-mancipation as a guarantee for an existing or a future debt. Through an oral declaration (nztncupatio) the debtor settled his condition as nexus,

**Per aes et libram.** Some legal acts of early origin were performed with the use of copper and scales (such as MANCIPIATIO, NEXUM, a specific form of testament, COEMPTIO, SOLUTIO PER AES ET LIBRAM) and the pronouncement of prescribed solemn formulae. The acts (*gesta, negotia*) thus performed required the presence of five Roman citizens as witnesses and of a *libripens* (the man who held the scales). Acts *per aes et libram* went out of use in the later law.

Mancipatio.

In historical times a solemn form of

-conveyance of ownership of a RES MANCIPI, accomplished in the presence of five Roman citizens as witnesses and of a man who held a scale (LIBRIPENS), with a prescribed ritual and the solemn utterance of a fixed formula by the transferee (the buyer when the *mancipatio* involved a sale). The formula was :

"I declare that this slave (this thing) is mine under

Quiritary law and he (it) ought by me with this piece of bronze and the bronze scale." The assertion was not denied by the transferor. The transfer of ownership over a RES MANCIPI could be achieved only in this way, otherwise the transferee did not acquire Quiritary ownership, but only possession which might lead to such an ownership through USUCAPIO. The transaction was perhaps originally called *mancipium* (from *manu capere* = to grasp with the hand, which was one of the decisive gestures performed during the act). *Mancipatio* was also applied for other purposes as, e.g., to make a donation, to constitute a dowry, to hand over a thing to another as a trustee, *fiduciae causa* (see FIDUCIA). In all these instances the external aspect of the act was that of a sale although the "price" paid was fictitious, a small coin being given as compensation

(*mancipatio nummo uno*).

specific duties of the parties were assumed by stipulatio. The increasing use of written documents deprived the *mancipatio* of its importance. In Justinian's law it does not appear any more. Mention of it in classical texts, accepted into Justinian's codification, was omitted and substituted by the formless

TRADITIO ; *mancipatio* was replaced simply by *dare*.





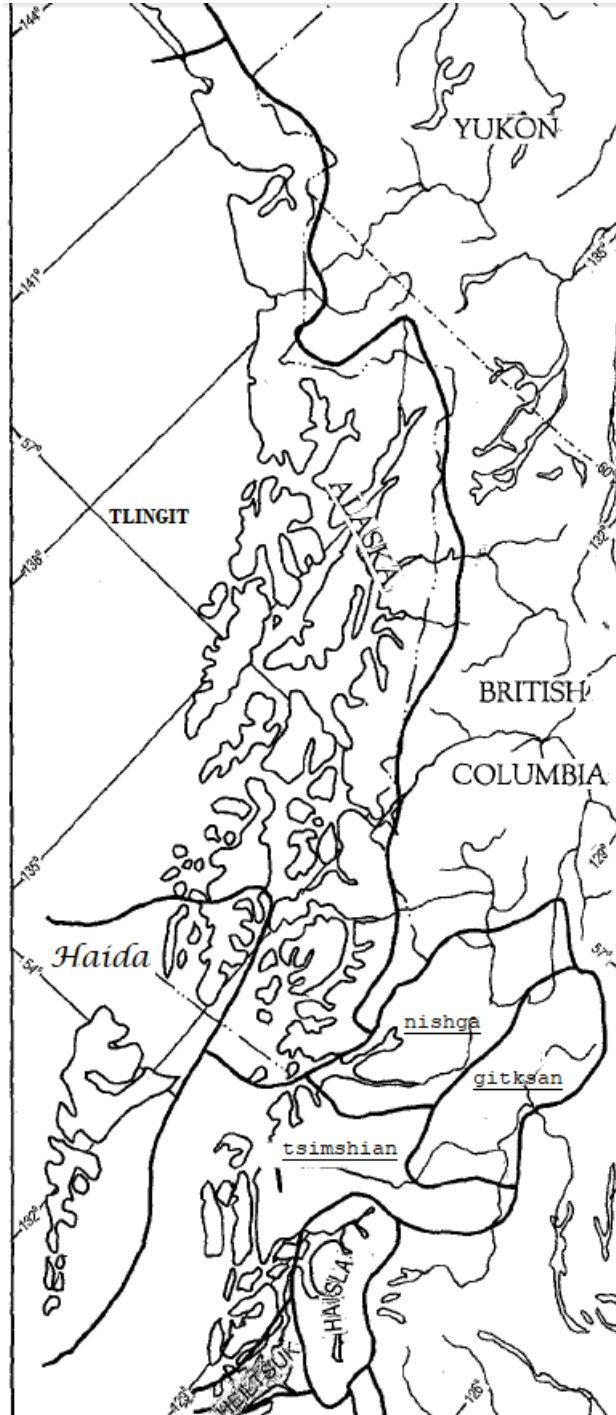
## Apéndice V. Términos germánicos sobre don .

desde *Gabe* [don] y *Mitgift* [dote] hasta *Morgengabe* [dote masculina], *Liebesgabe* [donación caritativa], *Abgabe* [impuesto], y el tan curioso *Trostgabe*, [lit.: don de consuelo]

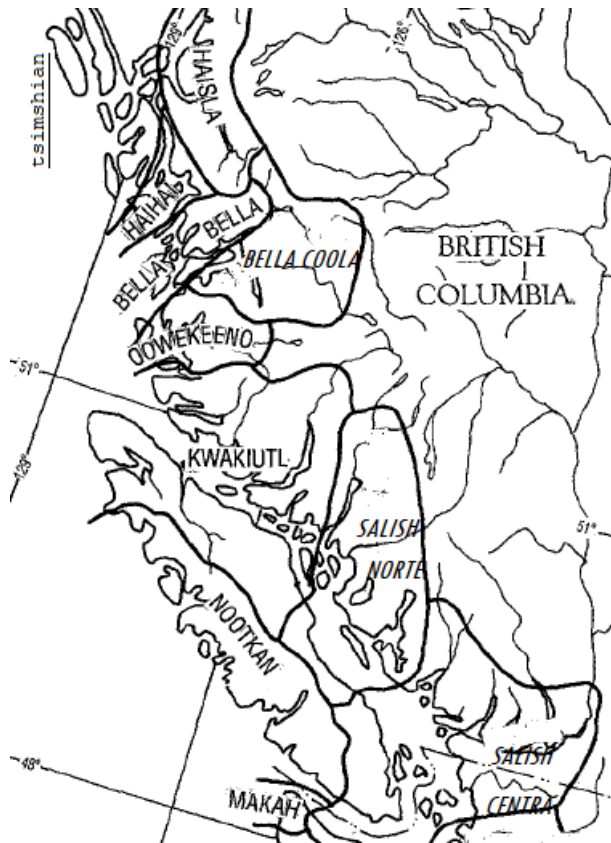


## Apéndice VI. Mapas

**Mapa I: Costa Noroeste : situación etno-lingüística**  
**Ubicación de los principales grupos sociales de la Costa Noroeste de América del Norte**





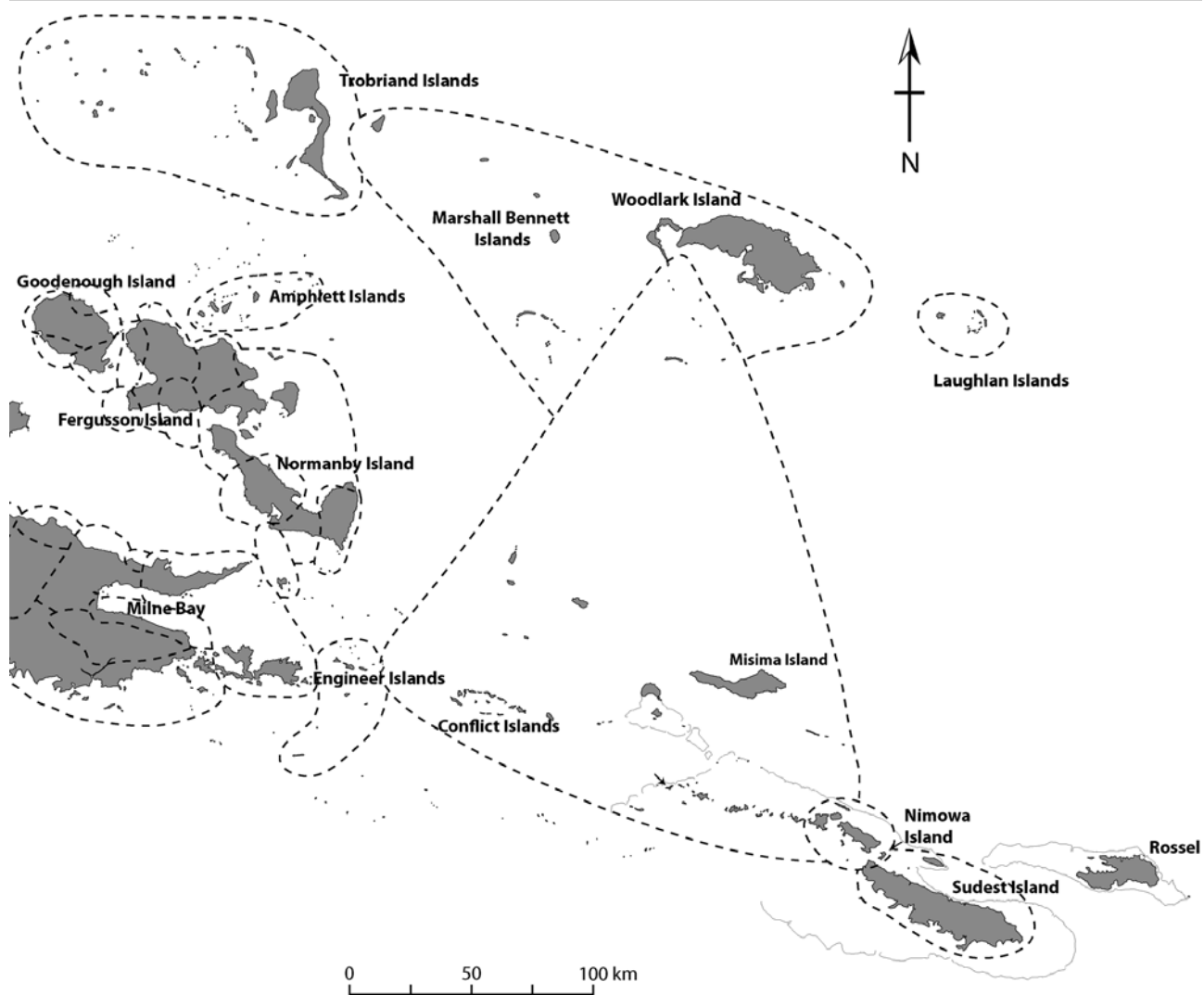


La tipografía de las designaciones étnicas indica la familia lingüística correspondiente

| <i>Grupo lingüístico</i> | <i>Grupos étnicos</i><br>(nombres alternativos, entre paréntesis)                                                                                        |                  |
|--------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------|
| Dené                     | Tlingit                                                                                                                                                  | <b>TLINGIT</b>   |
| Haida                    | Haida                                                                                                                                                    | <i>Háida</i>     |
| Salish                   | Bilxula (“Bella Coola”); y varios grupos salish costeño norte y salish costeño central.                                                                  | <i>SALISH</i>    |
| Tsimshiano               | Tsimshian, Nisga’a, Giltan.                                                                                                                              | <u>tsimshian</u> |
| Wakash                   | <i>Wakash del norte:</i> Oweekeno, Haisla, Heiltsuk (Bella-bella y Haihai), Kwakiutl (“Kwagul”, “Kwakwakawakw”).<br><i>Wakash del sur:</i> Nutka, Makah. | <b>WAKASH</b>    |

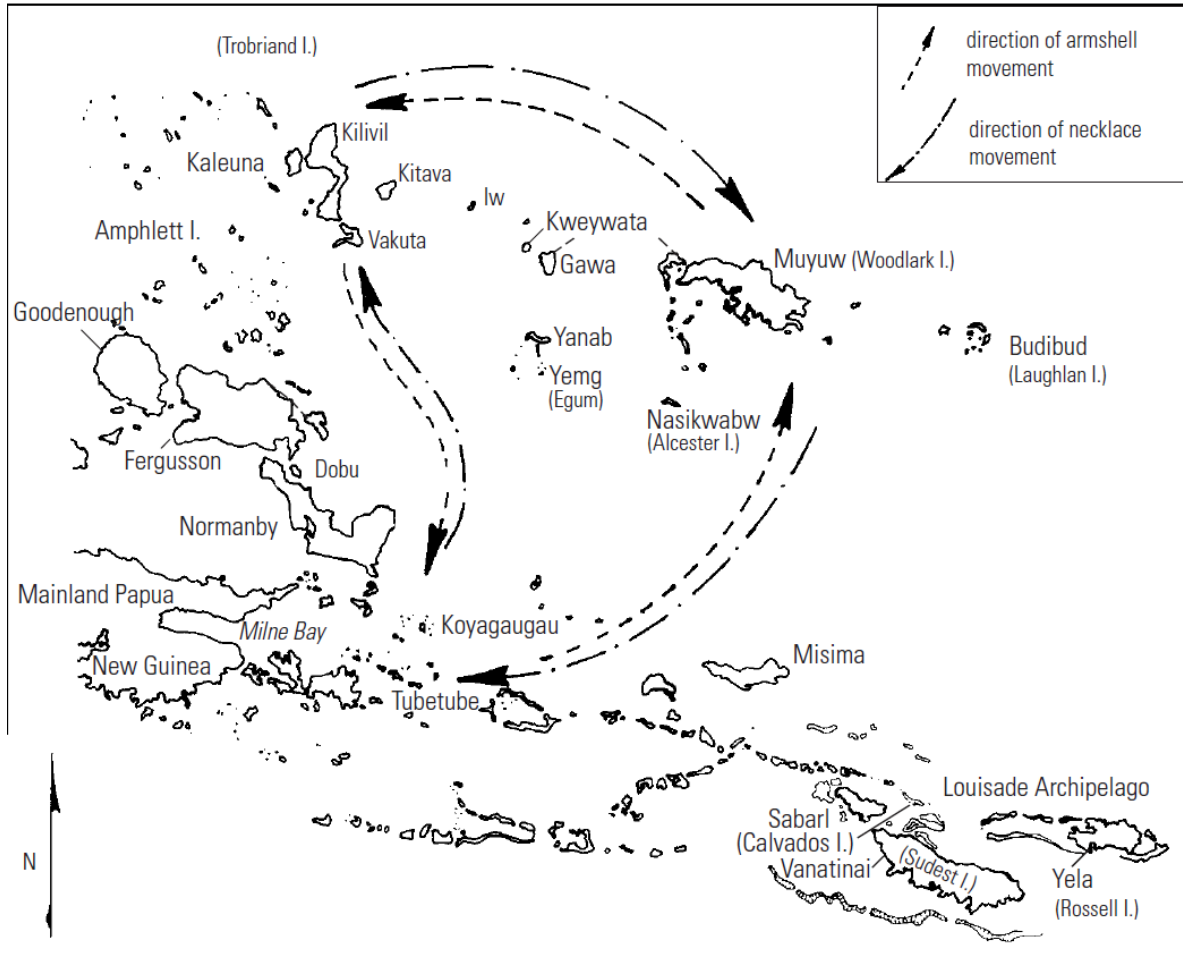
Elaboración propia a partir de Suttles, 1990, p. ix

## Mapa II. Grupos lingüísticos de los distritos *kula*



Elaborado a partir de Shaw, 2006: 195

### Mapa III: Circuitos kula a fines del siglo XX



Fuente: Damon 2002: 108

## REFERENCIAS

### *Fuentes de este volumen.*

#### *I) Trabajos preliminares*

##### I.1. Orígenes de la noción de moneda

I. 1.1 (1914) "Les origines de la notion de monnaie", *Supplément à L'Anthropologie*, Institut français d'anthropologie. "Comptes-rendus des séances", II, pp. 14 -19. Utilizamos la reimpresión de *Œuvres*, 2 (pp. 106-115).

I.1.2 Reseña de Huvelin. *Année Sociologique...@*

I.1.2 (1914) Carta de Delafosse sobre el vocabulario ewhé. *Œuvres*, 2 (pp. 116)

##### I.2. Extensión del potlatch en Melanesia

(1920) "Extension du potlatch en Mélanésie". *L' Anthropologie*, vol. XXX, pp. 396-397.

##### I. 3. Una forma antigua de contrato entre los tracios (1921)

(1921) "Une forme ancienne de contrat chez les Thraces". *Revue des études grecques*, n° XXXIV, pp. 388-397.

##### I. 4. De la obligación de devolver los presentes

(1923) "De l'obligation de rendre les présents". *L' Anthropologie*, vol. XXXIII, p. 193-194

##### I. 5. "El don y el veneno (Gift-gift)".

(1924) "Gift-Gift" . En: *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*, Estrasburgo: Istra. Utilizamos la reimpresión de *Œuvres*, vol. 3, pp. 46-51.

#### *II) Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas.*

(1925) "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". *L'Année Sociologique 1923-1924*, nouvelle série, n° 1, pp. 30-186. Paris, F. Alcan.

#### *III) Estudios posteriores*

##### III. 1. Acerca de un texto de Posidonio. El suicidio: contraprestación suprema

(1925) "Sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation suprême". *Revue celtique*, n° XLII, pp. 324-329.

##### III.2. Henri Hubert: "El sistema de prestaciones totales en las literaturas celtas"

(1925) "Le système des prestations totales dans les littératures celtiques". *Revue celtique*, n° XLII, pp. 330-335.

##### III.3. Parentescos burlescos

(1926) "Parentés à plaisanteries". *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 1927-1928*, pp. 3-21.

#### III.4. La apuesta y el matrimonio (Wette, wedding)

(1928) "Wette, wedding" Comunicación verbal, cuyo resumen se imprimió en la *Revue historique de droit français et étranger* 4e série, tome 7, 1928, pp. 331-333. Utilizamos la reimpresión de 1985: "Wette, wedding. Un texte inconnu de Mauss". *Revue française de sociologie*, 1985, 26-2, pp. 245-246.

#### III.5. La cohesión social en las sociedades polisegmentarias

[1931] "La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires", *Bulletin de l'Institut Français de Sociologie*, 1, 1932, pp. 49-68. Utilizamos la reimpresión de *Œuvres*, vol. 3, pp. 11-27.

#### III.6. Fenómenos económicos

III. 5.1. [1926-1939] *Manuel d'Ethnographie*, editado por Denise Paulme, Paris: Payot, 1947; cap. VI "Phénomènes économiques", pp. 100-109.

III.5. 2. *Anexo*: "Fenómenos jurídicos"

(Extractos de cap. VI: "Phénomènes juridiques", pp. 110-160)

#### III.7. La moneda, realidad social

(1934) "La monnaie, réalité sociale", *Annales sociologiques*, série D, Sociologie Économique, fasc. I, pp. 59-86. Se discute allí la exposición de François Simiand con ese mismo título, impresa en la misma publicación (pp. 1-58).

### IV) Apéndices

#### IV.2. Elsdon Best: "Saberes maoríes sobre el bosque"

(1909) "Maori Forest Lore. Being some Account of Native Forest Lore and Woodcraft, as also of many Myths, Rites, Customs, and Superstitions connected with the Flora and Fauna of the Tuhoe or Urewera District. Part III". *Transactions of the New Zealand Institute*, XLII, pp. 433-81. (El extracto de esta edición corresponde a las páginas 433-442, más breves pasajes de pp. 451 y 457).

## Otros textos de Mauss

1920: La nation.

[1922 a]: "Les changes. II- Une politique; un exemple sinistre, l'Autriche" *Le populaire*, 5/12/1922. En Mauss, 1997, pp. 480-483.

[1922 b]: "Les changes. VII. Conclusion". *Le populaire*, 21/12/1922. En Mauss, 1997, pp. 503-504.

1925: @ CR de Boas y Hunt

1997: *Écrits politiques*, Textes réunis et présentés par Marcel Fournier. Paris: Fayard.

1927: "Notes biographiques" (sobre Maurice Cahen, pp. 4-5): *Année sociologique 1924-1926*, n.s. n° 2, pp. @

## Estudios posteriores

Abduca, R. 2007: "La reciprocidad y el don no son la misma cosa". *Cuadernos de Antropología Social* n° 26, Buenos Aires, UBA, FFyL-I.C.A, pp. 107-124.

Alvarez, Santiago, Visacovsky, Sergio, Balbi, Fernando, Silla, Rolando (comps.) 2024: *Un viaje de cien años : perspectivas latinoamericanas sobre Los Argonautas del Pacífico Occidental (1922) de Bronislaw Malinowski*. Buenos Aires: Antropofagia/IDES.

Balbi, Fernando :

Bert, Jean-François, 2012: *L'atelier de Marcel Mauss. Un anthropologue paradoxal*. Paris: CNRS Éditions.

Comas D'Argemir, Dolores, 2017: "El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados". *Quaderns-E*, 22(2). pp. 17-32.

Dianteill, Erwan, 2013: "De la magie dans le don. Retour sur Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss et Maurice Godelier". E. Dianteill, 2013 (coord.): *Marcel Mauss. L'anthropologie de l'un et du multiple*. París, P.U.F., pp. 159-185.

Fournier, Marcel 1994: *Marcel Mauss*. París, Fayard.

Karsenti, Bruno:

Godelier, Maurice [1996]: *El enigma del don*. Barcelona, Paidós, 1998.

Graeber, David, 2011: *Debt. The First 5000 Years*. New York: Melville House.

Gregory, Chris A. 1982: *Gifts and Commodities*. Londres, Academic Press.

Gregory, C. A. 1997: *Savage Money*.

Lee, Richard B., 1969: "Eating Christmas in the Kalahari". *Natural History*, dic. 1969. Nueva York, American Museum of Natural History.

Lévi-Strauss, Claude [1949]: *Les structures élémentaires de la parenté*. La Haya, Mouton, 1967.

Lévi-Strauss, Claude [1950] "Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss". *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, pp. IX-LII, 1980.

Mayer, Enrique, 1974: "Las reglas del juego en la reciprocidad andina". G. Alberti y E. Mayer: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima, IEP, pp. 37-65.

Murra, J. [1955]: *La organización económica del estado inca*. México, Siglo XXI, 1989.

Parry, Jonathan, 1986: "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'", *Man*, New Series, v. 21, n° 3, pp. 453-473.

- Polanyi, Karl, 1957 a: "Aristotle Discovers the Economy". K. Polanyi, C. Arensberg y H. Pearson, *Trade and Market in Ancient Empires*. Glencoe, The Free Press, pp. 64-94.
- \_\_\_ 1957 b: "The Economy as Instituted Process" En: K. Polanyi et al., ed. cit., pp. 239-270.
- \_\_\_ 1977: *The Livelihood of Men*. New York: Academic Press.
- Ratier, Hugo, 2009: "Reciprocidad y redistribución: la carneada" [Observaciones etnográficas de M.D. Cárcova, C. Diez Brodd y M. Iriberry]. *Poblados bonaerenses: Vida y milagros*. Buenos Aires, La Colmena, pp. 43-49.
- Sanchez, Andrew, 2017: "
- Sigaud, Lygia 1999: "As vicissitudes do 'Ensaio sobre o Dom' ". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 5, 2. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Tambiah, Stanley: "Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India". *Current Anthropology*, vol. 30, n° 4, pp. 413-435
- Trautmann, Thomas [1982] 2017: "The gift in India". *Hau Journal of Ethnographic Theory*, n° 7 (2), pp. 485-496.
- Weber, Florence, 2008: "Préface à l'édition Quadrige. Vers une ethnographie des prestations sans marché". M. Mauss, *Essai sur le don*. París: Gallimard-Quadrige, pp. 7-61.

|  |  |  |
|--|--|--|
|  |  |  |
|  |  |  |
|  |  |  |

## Abreviaturas

Se dan títulos indicativos, la referencia completa, v. abajo

|                   |                                                                      |                   |
|-------------------|----------------------------------------------------------------------|-------------------|
| <i>A.Dh.s.</i> :  | Apastamba Dharma Sūtra                                               |                   |
| <i>Anuś.</i> :    | <i>Anuśasana Parvan</i> , libro (parva) XIII° del <i>Mahābhārata</i> |                   |
| APAMNH            | Anthropological Papers of the American Museum of Natural History     |                   |
| <i>ARBAE</i> :    | Annual Report of the Bureau of American Ethnology                    |                   |
| <i>Arg.</i>       | <i>Argonauts</i>                                                     | (Malinowski 1922) |
| <i>AS:</i>        | <i>L'Année Sociologique</i>                                          |                   |
| <i>BBAE</i>       | Bulletin of the Bureau of American Ethnology                         |                   |
| <i>Dh.s:</i>      | Dharmasūtra,                                                         |                   |
| <i>Ethn.Kw:</i>   | <i>Ethnography of the Kwakiutl</i>                                   | Boas 1921         |
| <i>Haid.</i>      | Swanton, <i>Haida</i> . (Jesup Exped., V, I),                        |                   |
| <i>Haid.M.T.</i>  | <i>Haida Myths and Texts. Skidegate Dialect</i>                      | (Swanton 1905)    |
| <i>JPS:</i>       | <i>Journal of the Polynesian Society</i>                             |                   |
| <i>Rep. NWC</i>   | : <i>Report on North West Indians of Canada</i>                      |                   |
| <i>s.v.:</i>      | <i>sub voce</i> ; en diccionarios, palabra por orden alfabético      |                   |
| <i>Sec.S.</i>     | <i>Secret Societies of the Kwakiutl Indians</i>                      | (Boas, 1897)      |
| <i>Tling.I.</i>   | ...: <i>Social Conditions... Tlingit Indians</i>                     | Swanton, 1908     |
| <i>Tling.T.M.</i> |                                                                      |                   |
| <i>Ts. M.</i>     | Boas <i>Tsimshian myths</i>                                          |                   |
| <i>Ts.Tx.</i>     | Boas <i>Tsimshian Texts</i>                                          |                   |

## Principales diccionarios utilizados para esta edición

- Berger, Alfred, 1953: *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: American Philosophical Society
- Corominas, Joan, y José A. Pascual, 1980: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1984.
- Chantraine, Pierre 1980: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Ernout, Alfred y Alfred [sic, por Antoine] Meillet 2001: *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (1932, revis. de A. André, 1985). Paris: Klincksieck.
- Grimm, Wilhelm y Jakob: *Deutsches Wörterbuch*, Trier Center for Digital Humanities an der Universität Trier (Der digitale Grimm) <https://woerterbuchnetz.de/>
- Monier-Williams, Monier [1899]: *A Sanscrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged, with Special Reference to Cognate Indo-European Languages, New Edition...* Oxford: Clarendon, 1956.
- Rey, Alain: *Dictionnaire historique de la langue française*. París: Le Robert.

## Referencias bibliográficas principales

La lista que sigue a continuación no es exhaustiva. No incluye la totalidad de las fuentes citadas por Mauss en el Ensayo sobre el don ni en los textos complementarios. Sí está lo principal. Consideramos como textos principales a aquellos cuya lectura fue exigida para clarificar cuestiones de lectura y traducción, además de los citados con más frecuencia. Como se verá en lo que sigue, la gran mayoría de los textos que informan al ED y los otros trabajos maussianos sobre prestación total, cohesión y antagonismo están referidos a épocas y regiones particulares. Otros, unos pocos, son estudios de carácter general.

Por eso agrupamos a la bibliografía por área histórica y cultural. En cada agrupamiento distinguimos en dos partes, a) y b).

a) *Principales estudios utilizados por Mauss en los textos de este volumen.*

Textos etnográficos. Consultamos las fuentes originales de los principales trabajos etnográficos. En general fue posible utilizar las posibles las mismas ediciones que manejó el autor.

Textos de Grecia, Roma, India, textos medievales, Mauss no aclaró qué edición estaba usando. En esos casos indicamos qué versiones usamos para esta edición. Todas las fuentes griegas y latinas se consultaron en ediciones que aportaban el texto en lengua original, como las de la biblioteca Loeb.

b) *Trabajos posteriores*: algunos textos actuales que continuando los problemas aquí planteados, contribuyeron a aclararlos o reformularlos. En especial, los utilizados como consulta en este trabajo de edición.

### **Textos generales**

a)

Cassel, Gustav 1923: *Theory of Social Economy*, London: Fisher Unwin. (trad. inglesa, orig. alemán 1918).

Davy, Georges, 1922: *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*. Paris: Alcan.

Durkheim Emile, 1893: *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris: Alcan.

\_\_\_ suic@

\_\_\_ 1912: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan.



Emerson, Ralph Waldo 1844: *Essays, Second Series*. Boston: Munroe ("Essay V. On Gifts", pp. 173-80).

James, William 1890: *Principles of Psychology*, t. II. London: Macmillan

Maine, Henry Sumner, 1875: *Lectures on the Early History of the Institutions*, (3º edic. 1885, reimpr. 1914).  
London: John Murray.

b)

Las obras generales que continúan los problemas tratados por estos textos de Mauss son muchísimas, desde textos antropológicos específicos hasta ensayos intuitivos, como *La parte maudite*, de Bataille, o filosóficos, como *Donner le temps*, de Derrida. Nos permitimos señalar sólo una obra, la de Benveniste, que por un lado es estrictamente fiel al tipo de preocupaciones de Mauss, y por el otro se corresponde a otro campo de estudios. En especial, el siguiente trabajo:

Benveniste, Émile 1969: *Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, I y II. Paris: Minuit.

## **Textos de áreas culturales e históricas específicas**

### **I. África**

a)

Radcliffe-Brown A.R.: [1924]: "The mother's brother in South Africa", en *Structure and Function in Primitive Society*, London: Routledge and Kegan Paul, 1952 (versión castellana en *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Madrid: Península, 1974, pp. 25-41).

Rattray, R.S.E. 1923: *Ashanti*, London: Clarendon Press.

b)

Griaule, Marcel, 1948: "L'alliance cathartique". *Africa*, vol. XIX, pp. 133-140.

Radcliffe Brown [1949]: "Additional Further Note on Joking Relationships", en *Structure and Function in Primitive Society*, London: Routledge and Kegan Paul, 1952

### **II. Islas Andamán**

[Radcliffe-] Brown, A.R, 1922: *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology (Anthony Wilkin Studentship Research, 1906)*. Cambridge University Press.

### **III. Australia**

Radcliffe-Brown, A.R. 1931: *The Social Organization of Australian Tribes*. Melbourne: Macmillan.

Spencer, Baldwin y F. J. Gillen, [1927]: *The Arunta. A Study of a Stone Age People*. Oosterhoet, Países Bajos: Anthropological Publications, 1966.

### **IV. América del Norte**

## 1. Costa Noroeste

- Boas, Franz, 1891: "The Bilqula". En: *Seventh Report on the North-Western Tribes of Canada*. British Association for the Advancement of Science. London: Offices of the Association, pp. 2-18.
- \_\_\_ 1895: *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*. Berlin: Asher
- \_\_\_ 1897 a: *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Report of the U. S. National Museum for 1895, pp. 311-737. Government Print Office, Washington.
- \_\_\_ 1897 b: "The Social Organization of the Haida". En *The North Western Tribes of Canada. Twelfth and Final Report of the Committee* British Association for the Advancement of Science. London: Offices of the Association, pp. 20-26.
- \_\_\_ 1902: *Tsimshian Texts*. 27° BBAE. Washington, 1902.
- \_\_\_ 1916: *Tsimshian Mythology. Based on Texts Recorded by Henry W. Tate*. 31° ARBAE, 1909-1910, Washington: Government Print Office, pp. 29-1037.
- \_\_\_ 1921: *Ethnology of the Kwakiutl. Based on Data Collected by George Hunt*. 35° ARBAE, 1913-1914, I° Part. pp. 43-794.
- Boas, F. y George Hunt 1902 a: *I. – Kwakiutl Texts*. Memoirs of the American Museum of Natural History. vol. V. jan. 1902. Publicat. of The Jesup North Pacific Expedition. New York: Stechert.
- \_\_\_ 1902 b: *II. – Kwakiutl Texts*. Memoirs of the American Museum of Natural History. vol. V. dec. 1902. Publicat. of The Jesup North Pacific Expedition. New York: Stechert.
- \_\_\_ 1905: *III – Kwakiutl Texts*. Memoirs of the American Museum of Natural History. vol. V, Publicat. of The Jesup North Pacific Expedition. New York: Stechert.
- \_\_\_ 1906: *I. – Kwakiutl Texts.. Second Series*. Memoirs of the American Museum of Natural History. vol. X, part 1. Publicat. of The Jesup North Pacific Expedition. New York: Stechert.
- Krause, Aurel, 1885: *Die Tlinkit-Indianer. Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von Amerika un der Beringstraße...* Jena: Costenoble.
- Swanton, John R. 1905: *Haida Myths and Texts. Skidegate Dialect*. 29° BBBAE. Washington: Government Printing Office.
- \_\_\_ 1908 a: *Haida Texts- Masset Dialect*. The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History. vol. X, part II. New York: Stechert
- \_\_\_ 1908 b: *Social Conditions, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians*. 26° ARBAE, 1904-1905, pp. 391-485. Washington
- b)
- Campbell, Lyle, 1997: *American Indian languages: The historical linguistics of Native America*. New York: Oxford University Press
- Suttles, Wayne (ed.) 1990: *Northwest Coast. Handbook of North American Indians*, vol. 7. Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- \_\_\_ 2003: "Streams of Property, Armor of Wealth: The Traditional Kwakiutl Potlatch", En A. Jonaitis,(ed.): . *Chiefly Feasts. The Enduring Kwakiutl Potlatch*. University of Washington Press, pp 71-134.
- Lévi-Strauss C. [1978] 2008: "La organisation sociale kwakiutl" (*La voie des masques*, II, 2), en *Œuvres*. Paris, Gallimard-B. de la Pléiade, pp. 990-1011.
- \_\_\_ [1991] 2008: *Histoire de Lynx*, en *Œuvres*, op. cit., pp. 1263-1493.

## 2. Praderas

- Lowie. Robert, 1912: *Crow Social Life*. (Anthropological Papers of the American Museum of Social History, t. XIX), New York.
- \_\_\_ 1917: *Notes on the Social Organization and Customs of the Mandan, Hidatsa, and Crow Indians*, New York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XXI, Part I.
- \_\_\_ 1916: *Notes on Shoshonean Ethnography*. New York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XX, Part III.
- 1918: *Myths and Traditions of the Crow Indians*. New York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XXV, Part I.
- Radin, Paul 1923: *The Winnebago Tribe*. 37° ARBAE 1915-16, pp. 33-550.

## V. Europa, Mediterráneo, Oriente.

### 1. Antigüedad clásica

#### Grecia

##### a)

Aristóteles, *Ética nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue Clásica. Traducción y notas de Eduardo Sinott, 2007.

—

—

Ateneo de Náucratis: *Athenaeus. The Deipnosophists ...* vol. II, English Translation by Charles Burton Gulick... . London: Heinemann, 1928

Diodoro de Sicilia: *The Library of History of Diodorus of Sicily*, vol. III, trad. C. H. Oldfather. London: Heinemann, 1939.

Hesíodo: *Tutte le opere i frammenti. Testo greco a fronte*, Edic. de Cesare Cassanmagnago. Milano, Bompiani,

Homero: *Ilíada*, trad. de Fernando Gutiérrez. Madrid, Gredos, 1991.

Jenofonte: *Anábasis*. Trad. Carleton L. Brownson, London: Harvard University Press, Loeb Classical Library, [1922] 1992.

Píndaro: *Epinicios*. Trad. Bádenas-Bernabé, Madrid: Alianza, 1984.

\_\_\_ *Tutte le opere. Testo greco a fronte*. Edic. Enzo Mandruzzato. Milano: Bompiani, 2010.

Tucídides: *History of the Peloponnesian War*. Trad. Charles Foster Smith. London: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1956, vol. 1.

##### b)

Feuvrier-Prévotat, Claire 1978: "Échanges et sociétés en Gaule indépendante : à propos d'un texte de Poseidonios d'Apamée". *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, n° 3, pp. 243-25.

#### Roma

##### a)

- Aulus Gellius: *The Attic Nights of Aulus Gellius*, trad. J. C. Rolfe, vol. III. Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1952
- César: *Gaio Giulio Cesare. La guerra gallica*. Trad. A. Pennacini con testo latino a fronte; note di A. Garzetti. Milano: Einaudi, 1996.
- Digesto, L.: *Del significado de las palabras (Digesto 50, 16)* Estudio introductorio, traducción e índices de Martha P. Irigoyen Tronconis. México: UNAM, 1997
- Digesto: *Cuerpo de derecho civil romano, a doble texto, latino y castellano...Primera parte. Instituta-Digesto*. Trad. de Ildefonso García del Corral. Madrid: Molinas, 1889.
- Girard, Paul-Frédéric 1918: *Manuel élémentaire de droit romain*. 6° ed., Paris: Rousseau et Cie.
- \_\_\_ 1924: *Textes de Droit Romain*. @
- Huvelin, Paul 1903: *Injuria : Mélanges Ch. Appleton. Études d'histoire du droit dédiés à M. Charles Appleton...* 1903: *Annales de l'Université de Lyon*, n., fasc. 13. Lyon: A. Rey.
- \_\_\_ 1904: "[Reseña de] ROSTOWZEW(M.). *Geschichte der Staatspacht in der römischen Kaiserzeit bis Diokletian...* AS, v. VII, 1902-03, pp. 472-75.
- \_\_\_ 1906 : "[Reseña de] SENN, Felix. *Le nexum, contrat de prêt du très ancien droit romain... 1905*". AS, 1904-05, vol. IX, pp. 408-414.
- \_\_\_ 1907 a: "Magie et droit individuel". AS 1905-1906, vol. X, pp. 1-47.
- \_\_\_ [1907 b] s.f.: "Nexum ou Nexus". *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris: Hachette, pp. 77-83.
- \_\_\_ 1910 [Reseñas de] PFLUGE, *Nexum un Mancipium...* 1908; KRETSCHMAR(P.) – 'Das Nexus und sein Verhaeltnis zum Mancipium' ". AS, 1906-1909, vol. XI, pp. 432-443.
- \_\_\_ 1913: "[Reseñas de] EISELE (F). – 'Zum Streit um das Nexum'. *Studien zur römischen Rechtsgeschichte*, 1912; GRADENWITZ (O.). – 'Zu den Zwölf Tafeln'. *Mélanges P. F. Girard I...* 1912; PACCHIONI. – 'Nexum. Impressioni e reminiscenze', *Mélanges P. F. Girard II...* 1912". AS, 1909-1912 vol. XII, pp. 482-487.

b)

Schiavone

Faraco, Rafael

Salvadore

## 2. Región árabe y bereber

a)

- Westermarck, Edward, 1907: "L'âr, or the Transference of Curses in Morocco". In *Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor in Honour of his 75th Birthday...* Oxford: Clarendon Press, pp. 361-374.
- \_\_\_ 1914: *Marriage ceremonies in Morocco*. London: Macmillan.

## 3. Celtas

a)

Ateneo de Naucratis : v. arriba, sobre "Grecia"

Couigny, Edmond 1889: *ΓΑΛΛΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ. Extrats des auteurs grecs concernant la géographie et l'histoire des Gaules*. Paris: Renouard, 2 tomos.

Henderson, George 1899: *Fled Bricrend. The Feast of Bricriu*. London: The Irish Texts. Society.

Joyce, Patrick W. 1920: *A Social History of Ancient Ireland : Treating of the Government, Military System, and Law...* Dublin: M. H. Gill.

b)

Gantz, Jeffrey, [trad. y edic.] 1986: *Early Irish Myths and Sagas*. Harmondsworth: Penguin.

\_\_\_ 1976: *The Mabinogion*. London: Penguin.

#### 4. Europa medieval

a)

Layamon, [Lazamon] siglo XIII: *Lazamon Brut, or Chronicle of Britain...Now Published for the First Time ... Translation, notes... By Sir Frederic Madden...* London: The Society of Antiquaries of London, 1847.

Wace, siglo XII: *Le roman de Brut, par Wace, poète du XIII siècle, publié par première fois... Commentaire et notes par Le Roux de Lincy...* Rouen: E. Frère, 1888.

b)

Gifford, Douglas, J. 1980: "Un ratón en la cerveza". *Actas del Sexto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 22-26/8/1977; Toronto, Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, pp. 325-328

#### 5. Germanos. Lenguas germánicas

a)

Cahen, Maurice, 1921: *Études sur le vocabulaire religieux du vieux-scandinave. La libation*. Paris: H. Champion.

Davy, Georges, 1913:

Evans, David A. H. (ed.) 1986: *Hávamál*. London: University College, Viking Society for Northern Research, Text Series, vol. VII. London: University College

Faulkes Anthony, 1987: *Hávamál. Glossary and Index*. London: University College, Viking Society for Northern Research, Text Series, vol. VII (ii). London: University College.

Grimm, Jacob [1848]: "Über schenken und geben" *Kleinerer Schriften*, B. II. Berlin: F. Dümmlers, 1865, pp. 174-220.

Grimm, Jacob y Wilhelm: *Das Deutsche Wörterbuch*. <http://dwb.uni-trier.de/de/>

Hirt, Hermann, 1921: *Etymologie der neuhochdeutschen Sprache; Darstellung des deutschen Wortschatzes in seiner geschichtlichen Entwicklung*. München: C. H. Beck (2° edic.).

Kluge, Friedrich, 1889: *Etymologisches Wörterbuch der deutsche Sprache*. Strassburg: Trübner.

Meyer, Elard Hugo 1921: *Deutsche Volkskunde* Berlin-Leipzig: De Gruyter.

Meyer, Richard, 1898: "Zur Geschichte des schenken". *Zeitschrift für Kulturgeschichte, herausg. G. Steinhausen*, t. V., pp. 18-30. Weimar: E. Felber

Pettit, Edward, 2023: *The Poetic Edda. A Dual-Language Edition*. Cambridge, UK: Open Books.

Tacito, *Germania*. (*Publius Cornelius Tacitus. Dialogues. Agricola. Germania*. Loeb Classical Library, New York: Heinemann, pp. 263-333, ed. y trad. de Maurice Hutton).

b)

## 6. Cristianismo, islam, judaísmo.

Biblia: Versión castellana: *Biblia de Jerusalén*. Texto hebreo, griego, índices de Strong: [www.biblehub.org](http://www.biblehub.org)

Corán : *El Korán. Traducción, prólogo y notas de Rafael Cansinos Assens* [1951, sobre edic. Flügel], Madrid: Arca, 2006.

Corán: *Le Coran (al Qor'ân)* trad.... Régis Blachère [sobre edic. Al Azhar]. Paris: Maisonneuve et Larose 1966.

## V. India

Todavía no hay una edición bilingüe del *Mahābhārata* comparable a las ediciones que hay para clásicos europeos como las colecciones de Gredos o Loeb. La colección Clay, que intentaba replicar a la biblioteca Loeb, proyectó un *Mahābhārata* en 32 tomos, pero no se concluyó, y la iniciativa se interrumpió en 2009. La de van Buitenen (The University of Chicago Press) aparentemente está en curso, pero la parte XIII, el Anushāsana, no está aún editada.

Mauss se refiere a varios textos sánscritos, el Anushāsan, en dos versiones, la recensión de Bombay y la de Calcuta. También a varios Dharmasutras. En ningún caso aclaró qué edición impresa usó ni qué traducciones consultó, excepto en el caso de la traducción de Ganguli (firmada inicialmente por el editor, P.Ch. Roy). del *Mahābhārata*. Mencionamos las más corrientes de esos tiempos, y algunos de los trabajos contemporáneos en que se apoyó.

### a) **Mahābhārata – Dharmasutras - Código de Manu.**

1901: *The Mahābhārata with the Commentary Bhāvadīpa of Nīlakaṇṭha*, 1901, edic. de Vasudev Balacharya Aīnāpure, 6 vols. Bombay: Gopal Narayan & Company.

1909: *Srimanmahabharatam*, a New Edition Mainly Based on the South Indian Texts... *Anuśāsanaparva XIII*. Edited by T.R. Krishnacharya & T. R. Vyasacharya. Bombay: Ghanekar.

189@ *The MAHABHARATA of Krishna-dwapayana Vyasa, translated into English Prose..., Published... by Pratāpa Chandra Rāy, Anuśāsana Parvan*. Calcutta: Bharata Press.

Olivelle, Patrick, (trad. y edic.): 1999: *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*. New York: Oxford University Press.

\_\_\_ 2005: *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford University Press.

\_\_\_ 2013 *King, Governance, and Law in Ancient India. Kauṭilya's Arthaśāstra*. Oxford University Press, 2013.

### **Otros trabajos**

Lévy, Sylvain, 1898: *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*. Paris: Leroux.

Ernout, Alfred, 1911: "Skr. *çrad-dhā*, lat. *crēdō*, irl. *cretim*", en *Mélanges d'Indianisme, offerts par ses élèves à Sylvain Lévy...*, Paris: Leroux, pp. 85-89.

### b)

Bronkhorst, Johannes, 2016: *How the Brahmins Won. From Alexander to the Guptas*. Leiden: Brill.

Trautmann, Thomas R. [1982] 2017: "The gift in India". *HAU Journal of Ethnographic Theory* 7 (2): 485–496

## VI. Oceanía (insular)

### 1. Melanesia

a)

Armstrong, 1924: “.Economic Journal”, pp. 423-429. No. 135.—vol. XXXIV, sept. 1924.

Codrington, R. H. 1891: *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford: Clarendon.

Fox, Charles, 1924: *The threshold of the Pacific; an account of the social organization, magic and religion of the people of San Cristoval in the Solomon Islands*. London\_ Kegan Paul

Leenhardt, Maurice, 1922 a: “La monnaie néo-calédonienne” *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, t. 3, 1922, p. 326-333.

\_\_\_ 1922 b: “La fête du pilou en Nouvelle-Calédonie”. *L'Anthropologie*, Paris, t. 32, 1922, pp. 221-263.

Malinowski, Bronislaw 1916: “Baloma; The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 46 (jul.-dec., 1916), pp. 353-430.

\_\_\_ 1921: “The primitive economics of the Trobriand Islanders”, *Economic Journal*, 31, p. 1-16.

\_\_\_ 1922: *Argonauts of Western Pacific*. Londres, G. Routledge.

\_\_\_ 1926: *Crime and Custome in Savage Society*. Londres, Kegan Paul-Trench-Trubner.

Seligmann, C. G., 1910: *The Melanesians of British New Guinea*. Cambridge University Press. [sobre todo cap. 33-48: “The Northern Massim” y 49-55: “The Southern Massim”],

Thurnwald, Richard, 1921: *Die Gemeinde der Bánaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Inner von Neu-Guinea...* Stuttgart: Enke

b)

Weiner, Annette B. 1988: *The Trobrianders of Papua New Guinea*. Orlando, Harcourt Brace Jovanovich.

Weiner, Annette B. 1992: *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. University of California Press.

Weiner, Annette B. 1976:

Damon, Frederick 2002: “The Problem of Value and the Production of Names”. *L'Homme*, nº 162. EHESS, París, pp. 107-36.

Senft, Gunter, 1986: *Kilivila. The Language of the Trobriand Islanders*. Berlin: De Gruyter.

Damon

Damon

Munn

Shaw, 2016:

Juillerat, Bernard, 2000: “Do the Banaro Really Exist? Going Back after Richard Thurnwald”, *Oceania*, vol. 71, nº 1 (sep., 2000), pp. 46-66.

Strathern, M.

### 3. Polinesia.

**Maori**

a)

- Best, Elsdon, 1900: "Spiritual concepts of the Maori". *Journal of the Polynesian Society* v. 9, pp. 173-199
- \_\_\_ 1901: "Spiritual concepts of the Maori. II". *Journal of the Polynesian Society* v. 10, n° 1, pp. 1-20
- \_\_\_ 1909: "Maori Forest Lore: Being some Account of Native Forest Lore and Woodcraft, as also of many Myths, Rites, Customs, and Superstitions", *Transactions of the New Zealand Society*, vol. XLIX: 433-481.  
<https://nzetc.victoria.ac.nz/tm/scholarly/tei-BesFore-t1-front-d7.html>
- \_\_\_ [1922] 1954: *Spiritual and Mental Concepts of the Maori Being Illustrations of Animism and Animatism*. Wellington: Owen.
- Tregear, Edward, 1891: *Maori-Polynesian Comparative Dictionary*. Wellington: Lyon and Blair.
- Williams, Herbert, [1917] 1975: *A dictionary of the Maori language* edited under the auspices of the Polynesian Society and based upon the dictionaries of W. Williams and W.L. Williams. Wellington, N.Z. : Govt. Printer, 1917.

## b)

- Firth, Raymond, 2011 [1929]: *Primitive Economic of the Maori*. London, Routledge.
- \_\_\_ 1967 [1939]: *Primitive Polynesian Economy*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Gathercole, Peter 1978: "Hau, Mauri and Utu: A Reexamination". *Mankind*, 11: 334-40.
- Greenhill, Simon y Clark, Ross, 2011: "POLLEX-Online: The Polynesian Lexicon Project Online". *Oceanic Linguistics*, 50(2): 551-559.
- Hēnare, Mānuka 2018: "Ko te hau tēnā o tō taonga. The Words of Ranapiri on the Spirits of Gift Exchange and Economy". *Journal of the Polynesian Society*, n° 127 (4), 451-463.
- Lynch, John, Malcolm Ross y Terry Crowley 2011: *The Oceanic Languages*. London, Routledge.
- Nicholson, Amber, 2019: "Hau: Giving Voices to the Ancestors". *The Journal of the Polynesian Society* 128, (2): 137-62. <https://www.jstor.org/stable/26857338> .
- Oliver, Douglas 2011 [1974]: *Ancient Tahitian Society*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- POLLEX <https://pollex.eva.mpg.de> [v. Greenhill y Clark 2011]
- Pritz-Johansen, Jørgen (2012) [1954] *The Maori and his religion in its non-ritualistic aspects*. Manchester: HAU Classics of Ethnographic Theory series. <https://haubooks.org/the-maori-and-his-religion/>
- Ross, Malcolm, Andrew Pawley and Meredith Osmond, (eds.): *The lexicon of Proto Oceanic. The culture and environment of ancestral Oceanic society. Vol. 1. Material Culture*. Canberra, Pacific Linguistic, Australian National University.
- \_\_\_ 2023: *The lexicon of Proto Oceanic. The culture and environment of ancestral Oceanic society. Vol. 6. People: Society*. Canberra, Pacific Linguistic, Australian National University.
- Sahlins, Marshall [1969]: "The Spirit of the Gift". *Stone Age Economics*, cap. 4. London, Tavistock, 1974.
- Tamati Ranapiri (1901): Carta a Elsdon Best, 7 Oct 1901. New Zealand National Library MS-Papers-1187-127-01. <https://natlib.govt.nz/records/22854212>
- Tcherkézoff, Serge 2012: "More on Polynesian gift-giving. The Samoan *sau* and the fine mats (*toonga*), the Maori *hau* and the treasures (*taonga*)". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 313-24.

## Samoa

### a)

- Krämer, Augustin, 1901: *Die Samoa-Inseln. Entwurf einer Monographie mit besonderer Berücksichtigung Deutsch-Samoas*, (B. II, Ethnographie). Stuttgart: Schweizerbartsche.
- Turner *ninetee years.*@



Turner, George, 1884: *Samoa, a hundred years ago and long before*. London : Macmillan, 1884.

b)

Weiner, A. 1992: op. cit. , pp. -v. arriba, "Melanesia,"

Tcherkézoff, S., 2012: op. cit., -v. arriba, "Maori"

# Notas del editor

---

## Orígenes de la noción de moneda

<sup>I</sup> V. abajo, *ED*, p. QQ@&%, la corrección del autor a este punto de vista.

<sup>II</sup> El largo compuesto usado por Mauss: “malayo-mélanésopolynésien” se corresponde bien con lo que hoy se llama más bien “lenguas austronesias”, siendo las de Oceanía insular -exceptuando Australia y las lenguas llamadas papúas de Nueva Guinea, Palau y Marianas- lenguas “oceánicas”.

## La extensión del potlatch en Melanesia

<sup>I</sup> Codrington lo llama “*social-club*”, que se reúne en “*club-house*”. En la publicación original: “Suge”. Corregido siguiendo a Codrington, *loc. cit.*

## La obligación de devolver los presentes

## Una forma antigua de contrato entre los tracios

<sup>I</sup> Son reseñas de Mauss sobre etnografías de la costa Noroeste de Norteamérica: dos textos de Swanton, uno sobre haida y otro sobre tlingit. La paginación que señala Mauss corresponde a su tratamiento del potlatch

<sup>II</sup> Ese mundo “negro” contrapuesto al polinesio designa a Melanesia.

<sup>III</sup> La *spondē* griega es la libación sagrada, pero también, justamente, la consagración de un pacto, un compromiso, una alianza -cognado de *sponso*.

<sup>IV</sup> La glosa de Mauss no aclara bien como era el ritual. Lo explica Brownson, (editor de la edición bilingüe Loeb de Jenofonte que estamos utilizando, publicada poco después del texto de Mauss): se trata de una costumbre tracia, conocida gracias a una antología enciclopédica tardía, la *Suda* (o “*Suidas*”): un comensal bebe el cuerno entero y vuelca las últimas gotas de vino del cuerno en el cuerno del otro comensal.

<sup>V</sup> La traducción de Mauss trae cierta ambigüedad ¿plata u oro?: el texto aclara, sin embargo que el valor de la renta estaba estipulado en una unidad de medida de “cuatrocientos talentos de plata, [τάλάντων ἀργυρίου], y esa cantidad podía pagarse “en oro o en plata” (Tucídides, II. 97 3). El editor de la edición Loeb, Ch. F. Smith, precisa el origen de la comparación con los persas: la *Cyropedia* de Jenofonte, (Libro VIII, 2).

<sup>VI</sup> Mauss traduce “*hecatombe de cloportes*”. *Cloporte* es un crustáceo terrestre, *Armadillium*, -el que en Argentina se llama *bicho bolita*. El texto griego dice *poulypódōn*, (insecto, miriápodo; en la versión de Gulick se traduce en cambio “pulpo”). En esta línea culmina la intención satírica de la descripción. Del mismo modo, “butirófago”, comedor de manteca, era un epíteto étnico despectivo con que los griegos, pueblo del aceite y de la aceituna, designaba a los tracios.

<sup>I</sup> V., abajo, en esta edición, apéndice II, pp. &@, sobre los maoríes de bosque.

## “Gift” como don y “Gift” como veneno

---

<sup>I</sup> V. en este volumen, pp. 100-101.

<sup>II</sup> Todos estos términos están vinculados a *geben*, “dar. Los compuestos están acoplados a sustantivos (*Morgen*, mañana, *Liebe*, amor, *Trost*, consuelo), o bien a preposiciones (*mit*, es “con”, *ab*, un prefijo que produce centenares de vocablos).

”. La *Gabe* es el don, a secas. *Mitgift* es la dotación, brindada por su familia, que se trae la novia a su nuevo hogar: el ajuar. *Morgengabe*, otro tipo de regalos del novio a la novia, “del día siguiente” a la boda -a veces puede ser un don o contradon de la esposa: su sentido se aproxima a *Mitgift*, pero se emplea más bien para lo que Goody llamaba “dote indirecta”, dada por el lado masculino de la alianza conyugal. *Liebesgabe* es una donación de socorro de la población civil a soldados y prisioneros de guerra; el término y la práctica parecen haber sido comunes en la primera guerra mundial. *Abgabe* es cesión, entrega, impuesto. Sobre *Trostgabe*, v. nota siguiente.

<sup>III</sup> En *Oeuvres* (y quizás en la primera publicación de 1924, que no pudimos consultar): *Trotzgabe*. (Este erratum llevó a un traductor inglés, que comprobó que el término no existía en ningún diccionario, a pensar en un hipotético *Trotz-gabe* “regalo-a-pesar-de”. No hay tal cosa).

Todo este párrafo está copiado y ampliado en *ED*, cap. III, § III. Allí aparece escrito el término *Trostgabe*, y esta lección corresponde seguramente al término que Mauss quería usar. El problema es que este término parece ser inexistente, faltando aun en la treintena de tomos del Grimm. Mauss declara haber encontrado el término en la etnografía de Thurnwald sobre Buin -*Solomon-Inseln*, que tampoco pudimos consultar.

El vocablo que Grimm sí atestigua es *Trostgebet*, y este y no otro sería el término al que Mauss quería referirse. Designa a las oraciones con que se consuela a alguien que está enfermo. *Gebet*, oración, no está vinculado a las raíces de dar, don, etc. (*geben*, *Gabe*), sino a *bitten*: pedir, rogar.

<sup>IV</sup> Tácito observa, quizás con asombro, que el marido ofrece dote a la esposa, y no al revés (*dotem non uxori marito, sed uxori maritus offert*) y que los bienes (*munera*), que recibe la mujer no son de uso femenino (*non ad delicias muliebres*) sino bueyes, armas. Las mujeres transmitirán estas propiedades íntegramente a sus nueras, quienes lo transmitirán a los nietos.

<sup>V</sup> *Geschenk*, “regalo”, participio de *schenken*, verbo cuyo origen deriva de “servir bebida”. V. abajo, *ED*, p. 100-101.

<sup>VI</sup> [Se refiere a las siguientes raíces: francesa *gage*: prenda; inglesa *wage*: emprender, galardón, -de ahí salario-; alemana *wägen*, sopesar, ponderar, *wagen* arriesgar, *Wagehals*, temerario -que arriesga el cuello-]

<sup>VII</sup> V. más abajo, *ED*, que corrige esta afirmación -Aulus Gellius no cita de Homero, nota 100-101.

<sup>VIII</sup> En *Oeuvres*, Φθρον.

*Philtron* es cognado de *philos* (“amistad,” etc.; otro término complejo, que designaba a los dos lados de una relación: a anfitrión y a huésped -Benveniste 1969, I, pp. 339-358). V. abajo, *ED*, III, III n. 18.

## Notas a *Ensayo sobre el don*

### INTRODUCCIÓN

<sup>I</sup> Es el economista sueco Gustav Cassel. La obra referida apareció en alemán en 1918, Mauss cita la traducción inglesa de 1923; esta apertura escandinava sería parte de la capa más tardía de la redacción del texto.

Mauss estaba leyendo a Cassel como parte de los estudios que fundamentaban sus intervenciones políticas. (Mauss 1997: ). Ya en 1922, en la serie de artículos en *Le*

---

*populaire* titulada “Los cambios”, buscando dar un panorama de la situación europea de postguerra: la crisis alemana, los efectos del tratado de Versailles, la revolución bolchevique. Los textos se caracterizan a. por la admiración prestada al grupo de expertos económicos que buscaba que Alemania pagara una reparación de guerra moderada, “con rostro humano”, Keynes, y el mismo Cassel; b) su desazón por el hecho de que los políticos europeos del bando triunfante no habían hecho caso a los expertos (Mauss 1922 a y 1922 b).

Cahen, sobrino de su maestro dilecto, el sanscritista Sylvain Lévi. (Dianteill, 2012, p. 164, n.). La inesperada muerte de Cahen en 1926 truncó el proyecto (Mauss 1927, en *AS n.s. vol. 2, p. 4-5*).

<sup>ii</sup> En el original, por error, VIII, 4. Según la traducción poética de Bádenas y Bernabé: “alguien toma una copa... y al yerno se la ofrece mientras por la casa del novio, en nombre de la suya brinda en honor de los comensales y del nuevo pariente...”.

También J. Grimm, (1848: 181), una de las fuentes germánicas de Mauss, cita este pasaje, y lo vincula a otras referencias a regalos de copas de oro en Homero (como Odisea, IV, 430)

<sup>iii</sup> Derecho real, en el sentido de derecho de propiedad de cosas, opuesto a derechos personales.

## CAPÍTULO I.

### I) *Prestación total, bienes uterinos contra bienes masculinos*

<sup>i</sup> A estas esteras (y no trenzas, como aparecen en la traducción de 1971) Weiner las llama *fine mats*. (Weiner 1992@).

<sup>ii</sup> Respeto al término ‘uterino’ que usa Mauss, que designa lo que habitualmente se llama materno, matri\_, etc.

<sup>iii</sup> *Fosterage*: en inglés, ayudar a criar un niño. En particular, nombra a una costumbre del noroeste de Escocia: el padre hace criar a un hijo pequeño durante algunos años por algún amigo que vive en otra zona. Este acuerdo incluye dones de ganado vacuno, acceso a pastos, y derechos sobre la parición de las vacas donadas.

<sup>iv</sup> J. Cazeneuve, (1968) y luego A. Weiner, llamaron la atención sobre este uso de la expresión “inmueble”@, 1992: .

### II) *El espíritu de la cosa dada*

<sup>i</sup> “Ranaipiri” es sólo un *erratum* de *AS*: Best escribe Ranapiri, y también Mauss en 1923 (en esta edición pp. &@@). Godelier (1996) sigue otras razones.

<sup>ii</sup> La relación “viento” y “espíritu” proviene efectivamente de la interpretación de Best, y ha sido bastante discutida. v. Apéndice -B@

<sup>i</sup> En el original, *AS* “1917”.

<sup>ii</sup> Esta alusión muestra que no sólo Malinowski sino Mauss vislumbraron la presencia de cosas que no circulan, tema que luego fue desarrollado por Weiner a partir de sus estudios de terreno en Trobriand (Weiner 1978, 1988, 1992, luego retomados por Godelier 1996

<sup>iii</sup> V. abajo, nota editorial II a “Parentescos burlescos”.

<sup>iv</sup> Efectivamente, *tzedaqá* es ante todo justicia, (p. ej. Deut. 9:4-6 ; 33:20. “méritos” “justicia” – *dikaíosúnē, iustitia*), *tzadoq* “justo” (en Lev. 19: 26, aplicado a la balanzas y a pesos y medidas –*iustus/iusta*,

La cita de Mauss sigue la numeración de Flüge (2 : 263); en la edición canónica (El Cairo, al Azhar, 1924) es el *ayat* 265: “Dicho afable y perdón [es] mejor que la limosna a la que sigue daño” (versión de Cansinos Assens); es mejor usar lenguaje amable y desinteresado, y no dar “limosna” o “caridad” [*sadaqah*] primero, para después hablar de modo insultante.

---

<sup>v</sup> La referencia a estos ‘pobres’ quizás aluda a los *ebionim*, (literalmente: “pobres”), grupo judío disidente del siglo I y II, que algunos vinculan al grupo de Jerusalén de seguidores no paulinos de Jesús, pero no he podido encontrar hipótesis que vinculen a los ebionim con el surgimiento de la Mishná.

## EXTENSIÓN DE ESTE SISTEMA. LIBERALIDAD, HONOR, MONEDA

### I) Reglas de la generosidad. Islas Andamán

<sup>i</sup> La distancia con el argumento de Schmidt es sobre el carácter ‘primitivo’. V. arriba@

<sup>ii</sup> Mas bien lo que se describe ahí es otra ceremonia, un ritual de pacificación: las dos partes danzan; una se muestra hostil y muestra agresividad, la otra se preocupa de no mostrarse indiferente, sin temor ni enojo; luego ese clima se disipa y el cese del estado de hostilidades queda ratificado (Radcliffe-Brown 1922: 238-239).

<sup>iii</sup> Esta es de las pocas veces que en el ED los fenómenos son descritos como algo “recíproco”. En este caso es el mismo Radcliffe-Brown quien emplea la expresión -no a menudo, pero sí en este pasaje. Asimismo, aunque Radcliffe-Brown generalmente habla de “presents”, en este pasaje habla de “dones”: “dones de boda [*wedding gifts*] son expresión... de buena voluntad”. Como el presente dado “expresó la buena voluntad hacia el otro, si el sentimiento es recíproco se debe devolver un presente para expresar ese sentimiento”, rechazar el presente sería no aceptar esa buena voluntad (Radcliffe-Brown 1922: 237-38).

### II) Principios de los intercambios de dones (Melanesia)

<sup>iv</sup> La palabra “parecida” (Mauss escribe *ulu-ulu*, por “olulo” (en la grafía de Rivers *ooloolo*) es un tipo de ofrenda del norte de Vanuatu (isla Motu, en las Banks) hecha a los *vui*, “espíritus”; y en particular parecer ser también el pago al ritualista, o más bien el propietario de un talismán, que ayudaría a conjurarlos (Rivers 1914, t. II, p. : ) Estos *vui* no son fantasmas de difuntos sino “seres que nunca fueron humanos” (Rivers 1914, t. I, p. 164).

Las lenguas de Melanesia son muchísimo más variadas, y sus vínculos entre sí son mucho más remotos que lo que se pensaba en tiempos de Mauss; su conjetura parece no tener validez.

El mismo Rivers, en uno de los pasajes que cita Mauss, es más cauteloso sobre los posibles cognados de *vui* y de *ooloolo* en otras lenguas de la región, destacando también que hay términos como *rongo* que suelen encontrarse por casi toda Oceanía, pero usada en muy diversos sentidos

which may help in this direction. There are certain Melanesian words, evidently of immigrant origin, which are widely spread throughout Melanesia and Polynesia in a form in which their unity can be recognised by the veriest tyro in linguistic studies. Examples of such words taken from social or magico-religious categories are *mana*; *tapu* or *tambu*; *tamate*, *tomate*, or *atmat*; *tagataga* or *itokotoka*. The meaning of these words is so much the same in different parts of Oceania that there can be no doubt about their close connection. They vary so little in form or meaning that it is probable that they are relatively recent and could with much confidence be assigned to the *kava*-people, merely on linguistic grounds, even if we had no other evidence leading us to associate them with this people. On the other hand, there are words, such as *ooloolo* and *vui*, the relation of which to other Austronesian words it is far less easy to recognise, or words such as *rongo*, which though widely distributed in Oceania, have different meanings in different places

<sup>v</sup> La lingüística comparada contemporánea muestra que ‘kula’ de la lengua de Trobriand tiene cognados por casi toda Melanesia occidental. V. abajo, apéndice IV.

<sup>vi</sup> Traducción literal: en todo el párrafo el autor usa adrede un lenguaje medieval: vasallos, súbditos, enfeudados (*vassaux, sujets, inféodés*); v. también *infra*, nota IX de esta edición @& fiéffés

<sup>vii</sup> Malinowski escribe más bien: “trueque ceremonial con pago diferido; [*ceremonial barter with deferred payment*]; es el penúltimo grado de un espectro de tipos de dones que va desde el “don puro” al “comercio, puro y simple”; el hecho de tener pago diferido muestra que se trata de un tipo de don, y no un comercio impersonal. Esas páginas de Malinowski (1922: cap. VI, §VI, 177-191) exponen básicamente lo mismo que el modelo de “Sociología de intercambio primitivo”, muy posterior, de M. Sahlins (1972, cap. 6).

<sup>viii</sup> *Eleutheria*: libertad, aunque probablemente Mauss quería decir *ἐλευθεριότης*; en efecto en textos de Aristóteles como la *Ética a Nicómaco* la *megaloprépeias*, (magnificencia) se opone a la *eleutheriôtês*, (liberalidad, generosidad), y no a *eleutheria* (libertad) -v. Libro IV,

---

comienzo de la sección I, (que es el apartado en donde están las citas que emplea Mauss más abajo).

En una de sus excelentes notas a la *Ética a Nicómaco*, (nota 586, en libro IV), Sinott destaca que Aristóteles distingue en las *Tópicas* (IV, iv 125 a 16-18) entre dos tipos de don: “*dósis*’ y ‘*dórea*’, la primera es el género y la segunda la especie, cuya diferencia específica reside en que no supone una devolución o una reciprocidad (... *anapódotos*), como en cambio, según se entiende comúnmente, es siempre el caso de la *dósis*”.

<sup>IX</sup> Tabú *gwara*. En las aldeas de Dobu hay tierras con palma de areca, qu da nueces de betel, y cocoteros; nadie de la aldea puede tocarlos (y menos los extranjeros). Sin embargo un día se levanta el tabú, originado por el luto debido a la muerte de un personaje importante. Y el ritual de fin de tabú se realizajustamente con la llegada de los extranjeros de Trobriand, uno de los cuales se va a subir a las palmeras que hasta recién eran tabú. Los locales muestran su hostilidad teatralmente, pero luego la agresividad se va aplacando y con ella, el tabú. Malinowski, op. cit., cap. XIII § III, pp. 346-49.

<sup>X</sup> Malinowski, ibíd., p. 340-41. Los paréntesis son de inserciones de Mauss.

<sup>XI</sup> En realidad Malinowski transcribe: “Tu furia, oh hombre de Dobu, es como cuando tu perro olfatea –[sniffs]”.

<sup>XII</sup> La transcripción de Mauss presente ligeras diferencias con el original: es allí donde Malinowski habla de la vida tribal “permeada” por el *kula*. Malinowski escribe en cursiva el inicio de este párrafo (desde “Toda...” hasta “... dar y recibir”).

<sup>XIII</sup> A. Weiner discute toda la interpretación de Malinowski sobre el *mapula*. Este término “significa intercambio equivalente” (Weiner 1976: 135 y 256), luego nuevos estudios en el terreno la llevaron a entender al *mapula* como una larga sucesión de posesiones inalienables repetidamente actualizadas, y no como intercambio (1992: 25-33). La evidencia etnográfica de Weiner tampoco confirma esa relación postulada entre sexualidad matrimonial y *mapula*.

<sup>XIV</sup> En el sentido de campo de labranza. Se refiere al verso 223 de la 2° sura, “Vuestras mujeres, [son] tierra de labranza [*harthun*]. Id a vuestra tierra como gustéis”. “Vuestras mujeres son vuestra labranza. Id, pues, a vuestra labranza [según] queráis, apercibid para vuestras almas; y temed a Alá, y sabed que vosotros habéis de encontraros con Él; y albricias a los creyentes” (Cansinos Assens).

<sup>XV</sup> De acuerdo al original de *Argonauts: sousula*, es decir: “*a substancial magical gift*”.

<sup>XVI</sup> La lingüística oceánica no confirma esta conjetura. Taonga derivaría de una voz proto polinesia *toqo*, asociada a tomar (*to take*); Cf. POLLEX, Greenhill y Clark 2011, *taonga* y sus cognados tendrían origen protopolinesio, sin equivalente en otras lenguas oceánicas como las de las islas Banks. V. abajo, apéndice II.

### III) Noroeste de América del Norte

<sup>I</sup> Se trata de grupos de familias lingüísticas, no étnicas. En varios trabajos, hacia los años 1910, Dixon y Kroeber propusieron agrupar a diversas lenguas y familias del oeste de América del Norte en los grupos *penutian* y *hoka*. Las hipótesis, que luego mantuvo y amplió Sapir, nunca se aceptaron ni refutaron del todo. Dentro del posible grupo “penutian” estarían los idiomas tsimshian y el chinook (Campbell, 1997: 67 y ss.). Se trataría de relaciones en todo caso muy tenues, y si han tenido origen común este sería muy remoto.

<sup>II</sup> El tlingit sigue siendo clasificado como caso especial de las lenguas na-dene (la familia de las leguas athapaskan y del grupo navajo y apache mucho más al sur), pero al haida se lo considera hoy un grupo aparte.

<sup>III</sup> El término kwakiutl *numaym*, empleado por Boas a partir de 1921, no aparece en el ESD. Mauss comenta el trabajo de Boas y Hunt, (1925: @) en el mismo número del *Année Sociologique* en que se editó el *ED*, pero tampoco trata del *numayma*@.

- <sup>IV</sup> Literalmente quiere decir “bebida de vigor”, y designaba a uno de los ritos del *soma*. Diecisiete carros corrían una carrera marcada por diecisiete flechas, en torno a un brahmán subido a un mástil. Hubert y Mauss definieron al *vājapeya* como un “sacrificio... que forma parte del ritual... solemne; la unción del rey : un sacrificio que confiere la cualidad religiosa y civil, considerado superior a todos los otros”. (Hubert y Mauss, p. @).
- <sup>V</sup> Así dice el canto : primero cantan unos “¿Qué hay en la manta del enemigo ?” y el resto responde: “En la manta del enemigo hay guerra” (Boas 1897 : 576). Importa citar las palabras del jefe Ha’masaqa: “La época del combate ya pasó. La danza del tonto representa a los guerreros, pero ahora no combatimos con armas, sino con propiedad” (1897: 602). De ahí *Fighting with Property*, la obra de Helen Codere.
- <sup>VI</sup> Sobre juegos, v. %& más abajo n. xvi.
- <sup>VII</sup> Es interesante cómo al citar este pasaje Mauss opta por no nombrar al término numaym: Hunt menciona allí a I do not know why the chief of the numaym Maamtag.ila ., maxuyalidze, never gave a feast. That’s all about this”. Etc. (No transcribimos los prolijos diacríticos que usaban Boas y Hunt)..
- <sup>VIII</sup> Se refiere al término latino *persona*. Cfr. la conferencia de Mauss, dada en Londres en 1938: « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne celle de “moi” »; cap. III y IV; en el cap. II también se refiere a la *persona* latina como pertinente para el caso kwakiutl.
- <sup>IX</sup> Conservas de bayas del bosque -Boas, loc. cit.
- <sup>X</sup> Hubert galos, obaeratus
- <sup>XI</sup> Es como si Boas barruntara la diferencia entre las prácticas que había en os tiempos de Boas y las anteriores. Que lo que se observaba a fines del XIX era algo muy transformado, por causa de las transformaciones coloniales, de las prácticas de tiempo atrás, recién quedó claro con los trabajos históricos de Piddock y Codere a partir de los años 1960. Fuerte parajoja: la abundancia de términos para potlatch, la ausencia de un término genérico, es suplida gracias a la lengua franca colonial anglo chinook, y a partir de ahí aparece el concepto que hicieron Davy y Mauss, acuñado con este término chinook.
- <sup>XII</sup> Se refiere a las formas de propiedad de los bienes y a su transmisión. En la sociedad kwakiutl este tipo de objetos pasaba de manos del suegro (propietario) al yerno; éste las recibe como en custodia, dejándole a su hijo el nombre (que es nombre de la persona y del cobre, a la vez) que proviene del abuelo del chico.
- <sup>XIII</sup> Godelier 1996, cap. 1.
- <sup>XIV</sup> El *corroboree*, es una reunión anual de poblaciones vecinas nómadas. Mauss lo presenta más abajo como “danza dramática pública”. En *La nation*, lo define como un “sistema de arte dramático, poético, musical y de danza, así denominado por una palabra tomada del dialecto de la tribu de Sidney” -el grupo *eora*. Agrega: “estos *corroborees* recorren grandes distancias: hay troupes de actores que van de tribu en tribu repitiéndolos y enseñándolos, otros llegan para aprenderlos, a veces con sorprendente rapidez” (Mauss 1920: @).
- <sup>XV</sup> En *AS*, “p. 458”, corregido según Swanton, loc. cit.
- <sup>XVI</sup> Mantengo la expresión *stick game*, que es como llama Boas al *le’bayu*, un juego con bastones pintados oriundo de tribus del norte y adoptado por los kwakiutl hacia 1860. (No es el *tip-cat*, una especie de billarda muy común en indígenas norteamericanos). Cinco de esos palos son triunfos, cartas ganadoras. Sobre la descripción del complejo reglamento: Boas 1966: 392-396.
- <sup>XVII</sup> En este caso las referencias son de otros pueblos que los analizados en este capítulo, aunque son vecinos: lilloet y bella coola son pueblos de lenguas de la familia salish, los heiltsuq son de familia wakashan. Los tres son relativamente cercanos a los kwakiutl.
- <sup>XVIII</sup> En su último libro, Lévi-Strauss analizó extensamente mitos en los que intervienen caracoles *dentalia* (*Histoire de Lynx*, 1991, cap. III: “Las ladronas de *dentalia*”, y láminas I a IV). Se refiere a pueblos haida, a los salish del estrecho de Puget, a los salish Thompson, entre otros.
- <sup>XIX</sup> El pasaje está en Boas, 1902 c, p. 494, l. 60-63. En *AS*: “pág 60-63”, Corregido según Boas, ibíd.
- Riqueza: En su texto temprano de lengua kwakiutl (*kwakwala*) Boas -s.v. “Rich” da una serie de términos, que comparten el morfema Kom entre ellos “richest of all”, K’6-  
mo’k’oa,

---

En Secret. Soc., distingue entre Dzonokwa que transcribe "Ts'oo'nqoa", la "mujer rica", que roba niños, tiene pechos grandes, es medio ciega, etc., de Qomoqoa "transcrito ahora como Q'oomooqoa, "esíritu marino, protector de las focas, mata a los cazadores" (19897:

Aunque Boas se refiere a la Dzonokwa, Mauss transcribe Qomoqoa.

<sup>xx</sup> Sobre esta observación desarrolló Godelier su teoría de las cosas que no se dan ni se venden (ob. cit).

## Notas al capítulo III

### *I) Derecho personal y derecho real*

<sup>I</sup> Esta referencia muestra que Mauss pensaba acompañar la publicación del Ensayo sobre el don con el texto sobre el parentesco burlesco. Pero ese material recién se expuso al año siguiente, en 1926, para publicarse en 1928. Lo que salió en el AS de 1925 fue la reseña al trabajo de Radin sobre los winnebago...@

II .

<sup>III</sup> **Nectere** ligare significai, et est apud plui5  
rumos auctores frequens; quin etiam in commentario  
sacrorum usurpatur hoc modo: „Pontifex minor  
ex stramentis napuras nectito", id est funículos facito,  
quibus sues adnectantur.

<sup>IV</sup> La voz *æs*, como el sánscrito *ayas*, puede ser cobre, o bronce, o metal genérico; Mauss opta por hablar en el mismo párrafo primero de un lingote de cobre y luego de bronce (v. *æs cyprium*, *æs* de Chipre, cobre).

<sup>V</sup> En todos estos párrafos, la palabra *familia*, en cursiva, no debe tomarse como un destacado de Mauss sino como el término latino distinto al término contemporáneo; el significante latino es sin embargo idéntico al castellano: *familia*.

<sup>VI</sup> *Dhaman*, morada, residencia, se vincula al latín *domus*, al castellano *domicilio*.

<sup>VII</sup> *Benveniste*: *pecus pecunia*.

<sup>VIII</sup> *Benveniste* vincula *emere* a la raíz *emo*; « *emo* significa primero « tomar », luego « comprar ».@ *Emo* en idioma osco. v. Mauss, 1925 b: "Sur un texte de Posidonius"@ El griego "lambánein significa como los verbos similares latinos *emere*, *accipere*, algo intermedio entre los sentidos: tomar aceptar, recibir en don o en intercambio y por último comprar". (1925

<sup>IX</sup> En edic. de 1950 : *subruptum* \ç@@

<sup>X</sup> Para Ernout-Meillet (s.v. *reus*) el vínculo *res-reus* "es lejano" y la idea antigua, afirmada por Cicerón, como recuerda Mauss, sería posiblemente "una etimología popular". Sigue en pie el tema del valor objetivo de las etimologías subjetivas. V. Apéndice, sobre el caso *Ranapiri*....

<sup>XI</sup> V. aquí, p. @ nota al final de texto de Hubert sobre *obæratu*s

<sup>XII</sup> O sea, -en la grafía actual "śraddhāh": fe, confianza, creencia, lealtad, fidelidad (v. Ernout, ct.@ qq).

<sup>XIII</sup> *Benveniste* confirma este punto de vista: "La noción de «vender» se define en latín como «dar» de cierta manera, con una determinación, la de *uēnum*": *uēnum īre*, *uenum dare*; precisando además que está presente en el sánscrito *vasna*, precio de compra, y en la raíz griega *ώνος* (1969 : 125 y ss, 134 y ss.).

### *II) Derecho hindú clásico*

<sup>I</sup> A continuación, sigue esta frase "Reemplazamos los caracteres de transcripción por itálicas", que no es el criterio de esta edición -. -v. arriba, "Introducción".



---

<sup>II</sup> Uno de los manuscritos teóricos más antiguos que se hayan conservado, el Spitzer, proporciona una lista de las partes del Mahābhārata, sin mencionar al Anuśāsana parvan, que tendría entonces una redacción posterior al siglo II ó III. Esto confirma la cronología que manejaba Mauss. Se considera que la época del “triumfo” brahmán, la de su autonomía frente a los guerreros kṣatriyaḥ, se verifica en los últimos Veda y está bien consolidada hacia el -I (código de Manu). Cuando Mauss habla aquí de “Calcuta” y de “Bombay” se refiere a las respectivas tradiciones de recensión de los textos.

Triunfo brahmánico en su relación con otros movimientos sociales, y el antagonismo político de nro de la tradición o en relación con toras traiciones culturales y regionales, v. en particular Bronkhorst, 2016, sobre todo el apartado sobre autoría del Mahābhārata .

<sup>III</sup> Orig. “desde el nordeste”, seguramente un error de imprenta.

<sup>IV</sup> Benveniste analiza *paṇa* “lo puesto en juego” en el capítulo destinado a la relación de esclavitud y extranjería (Vocabulario... I, cap. 5), en una serie de palabras indoeuropeas que asociarían “la idea de «botín, presa de guerra» con la de «beneficio económico»”. (1969: p. 357).

<sup>V</sup> Se trata de un apartado del código de Manu destinado a “Motivos (casuales) para litigar” (VIII, 212-13), y entre ellos enumera: “212 Cuando alguien prometió un don monetario a un hombre que lo solicita para cumplir la ley y éste no cumple, aquél no está obligado a entregar el don. Si este hombre procede a exigir el pago por orgullo o codicia, el rey tendría que multarlo con un *suvarṇa* para que expíe ese robo”. (La mención del *suvarṇa*, moneda de oro, es uno de los puntos que habilitaría a fechar el texto c. 200 dC -Olivelle 2005, p. 25).

J. Parry destacó que es este un punto crítico del argumento de Mauss: no hay evidencias indias del núcleo de su argumento sobre la devolución de bienes. Sobre este aspecto desarrolla Parry su argumento de la diferencia fundamental entre las formas indias de manejo de los dones y las de lugares como Melanesia (Parry 1986)

<sup>VI</sup> En la edición de 1950: région, seguramente errata por religion

<sup>VII</sup> Cfr. El breve artículo de M. Mauss « Anna Virāj » (1911). La serie de tres versos de diez sílabas, “virāj” es considerada como generadora de alimentos.

<sup>VIII</sup> “Ambrosía”, ἀμβροσία, alimento de los dioses griegos. Justamente en 1924, el año de la redacción del Ensayo sobre el don, G. Dumézil presentaba su tesis sobre el “festín de inmortalidad”, —que recibió objeciones de H. Hubert y A. Meillet— emparentando a la ambrosía con el sánscrito *amṛta*. Posteriormente Benveniste reencuentra la raíz en persa avéstico, *amərōta*, como apelativo, en el sentido de “inmortal”, también como atributo del *haoma* (equivalente persa del famoso *soma* del Rg Veda) y en el nombre armenio de Dionisos. K.S. Ganguli, el traductor del Mahābhārata al inglés, vierte *amṛta* como “the food that remains in the house after all the family, including guests and servants have eaten”. *Soma*, a su vez, para Hubert y Mauss “designa a la vez: a la planta víctima, al dios que el sacrificio desprende, y al dios sacrificado”.@ ¿Qué planta era el *soma*? Se ha hablado de la ruda siria y el cáñamo; los candidatos más plausibles para el “cobrizo *soma*”—que había que importarlo del norte, allende el Hindu Kush, son el hongo rojo, *cobrizo si seco*, *Amanita muscaria*, usado hasta hoy en la estepa siberiana, y la planta madre de la *anfetamina*, la *Ephedra*.

<sup>IX</sup> Traduzco literalmente. La frase es bien oscura, pero no en la versión inglesa del Mahābhārata. M.K. Ganguli vierte: “El alimento comido también destruye a quien lo come (pues el comedor incurre en pecado al comer lo que a él se le ofrece)” t. XIII@, p. 262.

<sup>X</sup> En realidad, el rol de Pratāp Chandra Roy fue de financiar la edición. Roy, que había traducido toda la obra del sánscrito al bengalí, firmó la traducción al inglés de M.K. Ganguli, que es la misma que yo utilizo en este trabajo.

XI Abstaining from all food and living upon water alone for three nights and sleeping the while on the bare earth, one should, having properly fed the kine one intends to give away, give them unto Brahmanas after having gratified them also (with other gifts). (Trad. T. XII, p. 94).

---

xii “pues es haciendo dones (de vacas) de acuerdo a estas ordenanzas como se alcanzan a las sinnúmeras regiones de la felicidad eterna”

xiii Se refiere a una vaca, no a dos; según Monier-Williams, *samaṅga* (s.v.) es un epíteto de la vaca sagrada Bahulā.

xiv Pratigraha : aceptación de ofrendas. Dones otorgados a un brahmán. Es uno de los uno de los seis deberes del brahmi. Es notable cómo los seis deberes, de tres tipos bien definidos, se corresponden con tres de los campos principales de estudios de Mauss. Los dos primeros, la letanía recitada de los Vedas y su enseñanza, con la tesis doctoral inédita : La plegaria. Los dos siguientes, el sacrificio llevado a cabo para sí y el sacrificio para otro, con el Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio). Y, claro está, dāna, dar limosna. Y pratigraha, aceptar ofrendas, con el tema de don .

xv The gift of the Veda surpasses all other gifts, water, food, cows, land, clothes, sesamum, gold, and clarified butter.

§ Liste des gens de qui le brahmane ne peut accepter, Gautama, XVII, 17; Cf. Manu, IV, § 215 à 217.215. By a blacksmith, a Nishada, a stage-player, a goldsmith, a basket-maker, or a dealer in weapons, 216. By trainers of hunting dogs, publicans, a washerman, a dyer, a pitiless (man), and a man in whose house (lives) a paramour (of his wife), 217. Nor (the food given) by those who knowingly bear with paramours (of their wives), and by those who in all matters are ruled by women, nor food (given by men) whose ten days of impurity on account of a death have not passed, nor that which is unpalatable.

*Dh. Su.,*

### III) Derecho germánico.

<sup>I</sup> Toda esta parte ´contienen numerosos vocablos alemanes. A Mauss no sólo le interesa el sentido corriente de su empleo, sino los étimos: los vínculos en el sentido y en la forma verbal. Muchos de ellos son términos arcaicos -que por ejemplo están ausentes en el *Duden*, el gran diccionario contemporáneo- y aun en Grimm. En otros casos Mauss da formas sustantivadas de verbos, y tampoco mantiene la convención de escribir a los sustantivos con mayúscula.

<sup>II</sup> Los sentidos de dichos términos son los siguientes: *Ausgabe*, [distribución, gasto, emisión, edición ]; *Abgabe*, [impuesto, contribución, cesión ]; *Angabe*, [declaración; delación; ostentación -fanfarronería]; *Hingabe*, [abnegación, entrega, devoción ] ; \* *Liebesgabe*, [donación]; *Morgengabe*, [dote pagada por la familia del novio]; \* *Trostgabe*, oraciones de consuelo; *vorgeben*, pretender, dar ventaja; *vergeben*: perdonar -cognado del inglés *to forgive*, calco del romance *per-donar*; adjudicar, *widergeben* [lit. contra-donar], *wiedergeben* [lit., dar de nuevo; devolver, transmitir, interpretar música, traducir, restituir].

Los términos precedidos por asterisco, \*, están comentados arriba, p. %&@, n. editorial n° XX.

precedidos por asterisco, \*, están comentados arriba, p. %&@, n. editorial n° XX. Son extraordinariamente numerosos: *Ausgabe*, *Abgabe*, *Angabe*, *Hingabe*, *Liebesgabe*, *Morgengabe*, *Trostgabe*, tan curioso (nuestro precio de consolación), *vorgeben*, *vergeben* (derrochar y perdonar), *widergeben* y *wiedergeben*; el estudio de *Gift*, *Mitgift*, etc. <sup>II</sup> También está por hacerse el estudio el estudio de las instituciones designadas por esos dones. <sup>II</sup> No obstante, todo el sistema de los presentes y regalos,

---

su importancia en la tradición y el folklore, incluyendo a la obligación de devolver, están admirablemente descritas por Richard Meyer en una de los más exquisitos trabajos de folklore que conozcamos.<sup>II</sup> Simplemente mencionémosla, y retengamos solamente las finas observaciones que conciernen a la fuerza del vínculo que obliga, el *Angebinde* [lit. atado, vinculado] que constituyen el intercambio, la ofrenda, la aceptación de esta oferta y la obligación de devolver.

Por otra parte, hay una institución que persistió hasta hace muy poco tiempo, que sin duda aún persiste en los usos y costumbres económicos de las aldeas alemanas y que tiene una importancia extraordinaria desde el punto de vista económico: es el *Gaben*,<sup>II</sup> estricto equivalente del *adānam* hindú. En ocasión del bautismo, de la comunión, del compromiso matrimonial, del casamiento, los invitados –a menudo, la aldea entera-- tras el banquete de bodas, por ejemplo, el día previo, o bien el día siguiente (*Guldentag*) [lit.: día dorado]<sup>III</sup> presentan regalos de bodas cuyo valor generalmente supera en mucho a los gastos de la boda. En ciertas comarcas alemanas es este *Gaben* lo que constituye la dote de la novia, se lo obsequian la mañana de los esponsales, y ése es el llamado *Morgengabe* [lit.: don de mañana]. En algunos sitios, estos dones son una garantía de la fertilidad de la joven pareja.<sup>II</sup> Las primeras relaciones en ocasión del compromiso, los diversos dones que hacen padrinos y madrinan en los diversos momentos de la vida para calificar y ayudar (*Helpete*) a sus ahijados, también son importantes. Se reconoce este tema, familiar a todas nuestras costumbres, en nuestros cuentos, nuestras leyendas sobre la invitación, sobre la maldición de los que no fueron invitados, la bendición y generosidad de los invitados, sobre todo cuando son hadas.

<sup>III</sup> Gild, Benv

<sup>IV</sup>

<sup>V</sup> “engagéé dans le gage”. En estos párrafos el autor usa el el vínculo entre engager y gage: las palabras que usamos reiteran etimológicamente la misma cosa: empeño, como prenda, derivan del pign@ latín

<sup>VI</sup> dialectes germaniques le « prix d'achat

<sup>VII</sup> Mauss retomará este aspecto en 1928 -v. abajo, pp. @.

<sup>VIII</sup> V. arriba, p. &%@. “El don como veneno”

<sup>IX</sup> Él acaba de darse cuenta que el oro está maldito. La maldición es a su vez una respuesta a la codicia de Hreiðmar, quien hizo notar que aún quedaba un pelo sin cubrir. Odín lo tapó con su anillo.

<sup>X</sup> Mauss 1925 a (Œuvres III, 52-57]

<sup>XI</sup> [ Derecho de un primer propietario a cobrar una fracción de las sucesivas ventas del bien ; generalmente hoy se aplica a la propiedad intelectual y artística. ]

## IV. CONCLUSIONES

### *I) Conclusiones de moral*

<sup>I</sup> Se lee en el Corán, en la misma azora II: “264: Quienes dan sus riquezas en la senda de Allah y a continuación no hacen seguir lo que gastaron ni de reproche ni de perjuicio, tendrán su recompensa junto a su Señor. No tengan temor, pues no serán los afligidos”;

---

265: “Una hermosa palabra y perdón son mejores que una limosna seguida de perjuicio. Dios es rico, benigno”. (o. Los *ayat* 263-275 están dedicados a la limosna, los 276-281 se refieren a la usura, los 282-283 a deudas, testimonios y contratos.

<sup>II</sup> La referencia “vol I, p. 401” no tiene relación alguna con lo que se está tratando en este párrafo -por lo menos en la edición que pudimos consultar (New York, Funk & Wagnalls, 1901). Casi seguramente se trata del artículo sobre “Caridad” -s.v. “Charity”, que está firmado por Kaufmann Kohler. En la edición consultada está en el tomo III, p. 570. Kohler afirma “” remite al Jaguigá (Hagigah) uno de los tratados del Talmud, y a un argumento de Maimónides sobre diversos grados de don.

En el consejo de redacción de la *Jewish Encyclopaedia* estaba Israël Lévy, hermano de Sylvain Lévy y, como su hermano, maestro de Mauss -en su caso, de lengua hebrea.

<sup>III</sup> *Aumônier*, (literalmente: que recibe limosnas): capellán, encargado del mantenimiento de una iglesia.

<sup>IV</sup> Se refiere al cap. XXIV, dedicado a “Instintos”; James expone al variedad de instintos humanos, que según él serían más y más variados que los instintos animales, y la moderación del instinto por los hábitos. En la página que cita Mauss, James habla en particular del instinto de “emulación” y la rivalidad: “Nine-tenths of the work of the world is done by it”.

Entrevistado por un sociólogo estadounidense en 1934, Mauss le comentó su colaboración con Laura S. Rockefeller y su fundación. Quizás con pensamientos asociativos sobre la élite de New York y Boston, inmediatamente agrega, melancólico, que ya no le quedan muchos años por delante: “Fui amigo de William y Henry James, y de Henry Adams. Esto indica mi edad”. Eubank [1934]: 165.

<sup>V</sup> Los dos parajes mencionados en este párrafo están en las inmediaciones de Épinal, la ciudad natal de Mauss.

<sup>VI</sup> En Grecia, el *chorēgos* corría con los gastos del coro del teatro. Sólo contados atenienses realmente ricos podían ofrecer costear desembolsos tan grandes. ~~Sobreviven hasta ahora algunos trípodes de bronce contruidos en conmemoración de los triunfos teatrales de algunos mecenas (como Lisítrato, en el siglo -IV)- que conmemoran a los mecenas de obras de teatro triunfantes.~~ La *syssitia*, en Esparta y otras partes, era una reunión de una cofradía -convocada o no en torno a un culto- reunía a hombres maduros y a jóvenes que comían periódicamente en común. Los convivios pagaban a tal efecto una cuota en alimentos.

### *I) Conclusiones de sociología económica y de economía política*

<sup>I</sup> Lo que dice allí Malinowski (1922: 167) es “descartar [*discard*] de una vez por todas” a los principios que vienen usándose hasta ahora para describir a las economías “primitivas”. Es en esas páginas en donde también escribe, , “*la vida está caracterizada por un constante give and take*” (sus cursivas). Ese es el núcleo malinowskiano del ED.

<sup>II</sup> “On peut donc dire, en résumé, que presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion” y, en nota: “Une seule forme de l'activité sociale n'a pas encore été expressément rattachée à la religion: c'est l'activité économique. Toutefois, les techniques qui dérivent de la magie se trouvent, par cela même, avoir des origines indirectement religieuses. De plus, la valeur économique est une sorte de pouvoir, d'efficacité et nous savons les origines religieuses de l'idée de pouvoir. La richesse peut conférer du inana ; c'est donc qu'elle en a. Par là, on entrevoit que l'idée de valeur économique et celle de valeur religieuse ne doivent pas être sans rapports. Mais la qétuée s tétiuodni é e”. Ya mcho antes un ensayo temprano de Mauss planteaba una primera ersión del tema (Mauss 1896).

<sup>III</sup> Digesto (Libro XVIII: “*De contrahenda emtione*” “De la contratación de la compra, de los pactos concertaros entre el comprador y el vendedor y de las cosas que no puedes ser vendidas”. El texto de Julio Paulo (escrito hacia las dos primeras décadas del siglo III e incorporado tres siglos después al Digesto de Justiniano), ya plantea claramente la idea de

---

una antigüedad primitiva que por falta de moneda debía recurrir al engorroso trueque: Paulo habla de los griegos homéricos como Adam Smith hablará de los iroqueses, y como los primeras páginas de los manuales de economía siguen hablando hoy de los “primitivos”, con fines didácticos: “El origen del comprar y del vender comenzó en el trueque, [*permutatio*] porque antes no había moneda [*numus*] como ahora, un una cosa se llamaba mercancía [*merx*] y otra precio [*pretium*]; cada uno permutaba según al necesidad de los tiempos y de las cosas.” Enseguida Paulo da el ejemplo de los aqueos en Troya:

más que las traducciones tiendan a verter *oinízonto* por “compraron vino” es que en el término sólo encontramos una flexión de la raíz “vino”: hacerse de vino, conseguir vino. En la *Ilíada* la expresión también está en VIII, 506.

<sup>IV</sup> En AS y siguientes reediciones: οἰνίοντο. Corregido según la *Ilíada*.

<sup>V</sup> *La política*, Libro I, III, § 12 .

<sup>VI</sup> Cf. Weiner, 1992, 25 y ss., sobre *mapula*.

<sup>VII</sup> Literalmente : “Bantúes o de Nigricia”. Esta última expresión, que hoy suena bastante despectiva, agrupaba a un conjunto heterogéneo de grupos etnolingüísticos no bantúes al sur del Sahara -de Senegal a Camerún.

<sup>VIII</sup> Traducido directamente de Malinowski (los pasajes que cita Mauss están en cap. VII, pp 200, con referencia a págs. adyacentes, y en cap. XVIII, p. 440. El monte Koyava’u está frente a Dobu, isla pequeña en un lugar estratégico. La alusión a las montañas en el conjuro quizás aluda al carácter de Dobu y sus grandes islas vecinas, todas volcánicas y por ende de mejor tierra agrícola que las de Trobriand, coralinas.

<sup>IX</sup> En la feudalidad, quien rinde ‘homenaje ligio’ jura fidelidad absoluta a su señor, es el vínculo vasallático más estrecho. Mauss, claro está, no se refiere al mundo feudal y habla en sentido más amplio, como el derivado de ‘ligio’ en inglés moderno: *to pledge allegiance*.

<sup>X</sup> Esa fecha es la de 1705, (primera versión, con otro título), retrabajada en 1714, ya como *Fable of Bees...*, y en versiones ulteriores. Todo esto precede en varios años al *Robinson* de Defoe (1719) otro hito utilitarista. Mauss volverá sobre esta idea en sus cursos -v. abajo, p. &%@.

<sup>XI</sup> Parry comenta el concepto de *puruṣārtha* : *dharman*, *artha*, *kāma* y *moksha*. Definiendo a *dharma* como deber moral, corrección ; *artha* como “el campo del beneficio material y político”, *mokṣa* como salvación, liberación del ciclo de re-nacimientos (1994: xxi-xv)..

Los *Nītiśāstra* son tratados de conducta, moral: más tratan del *dharma* que de *Artha*. De todos modos el *Nītiśāstra* más divulgado, de Baddena, es un comentario en télugu al *Arthaśāstra* de Kautilya. V. Olivelle 200@.

<sup>XII</sup> El Corán: 64: 15-17; al indicar que esta azora se originó en La Meca Mauss quiere destacar que se trata de la primera etapa de la profecía.

<sup>XIII</sup> Posiblemente aluda a los principales tres nombres islámicos de la divinidad “*Allah, ar-rahmāni, ar-rahīm*” (Dios, el clemente, el misericordioso...).

### III) Conclusión de sociología general y de moral.

<sup>I</sup> *Feria* en singular, parece ser un término latino tardío y eclesiástico. En latín clásico es plural, *feriæ*, designando al descanso obligatorio en honor a las divinidades (Ernout-Meillet, s.v.)

<sup>II</sup> En esto hay elementos para investigar mejor las críticas y autocríticas de la tradición durkheimiana; la alusión al rezo o “plegaria” –“la prière” no es casual: es el título y el tema de su tesis de 1911, lista para ser presentada, y salida de la imprenta ya para encuadernarse, y que no fue presentada ni distribuida por iniciativa de Durkheim, que estaba insatisfecho por el resultado (Fournier ..).@

<sup>III</sup> Traducción libre (*Arg.* Cap. XIII, III). Los de Trobriand están practicando la *ka’ubana’i* “magia de seguridad”, en una situación muy ritualizada; los visitantes forman parte de un consenso establecido localmente sobre el momento adecuado para romper el tabú *gwara*, aplicado a plantaciones cuyos frutos estaban hasta entonces restringidos.

---

<sup>IV</sup> El final del texto tiene una vaguedad posiblemente deliberada. Posiblemente aluda a la *República* de Platón (*Politeia*). Hay aquí toda una posible clave de lectura.

Charity was also regarded as a form of sacrifice offered to God on behalf of the poor (see ALTAR), and was invested with the sacred character of vows and free-will offerings (Deut. xxiii. 24; R. H. 6a). Hence it came that, while only worthy persons should receive charity (B. B. 9b; Eccus. [Sirach] xii. 1-6 Didache, i. 5-6; "Apost. Const." iv. 3), it was also of great importance that the givers should be of unblemished character (Tosef., B. K. xi. 9 et seq.; "Apost. Const." iv. 6-10—a very important Jewish chapter on charity, stating that charity has the character of a sacrifice, for which nothing that is abominable to God [Deut. xxiii. 19] may be used, and to which none who is an abomination [Deut. xviii. 10 et seq.] may be a contributor; see DrpascaLiA). Es-

<sup>I</sup> V. Hubert, abajo@

### El suicidio, contraprestación suprema

<sup>II</sup> Se refiere a la paginación original del libro de Durkheim. cap IV, punto 1, "el suic. altruista"

<sup>III</sup> . C'est pourquoi, pendant les funérailles, ils jettent dans le bûcher des lettres adressées à leurs parents décédés, comme si les morts les liraient

<sup>IV</sup> H. S. Maine, *Lectures on the Early Origin of Institutions*, p. 297 y ss. Es Maine quien compara la costumbre de la India con antiguas prácticas celtas.

<sup>V</sup> *Dhārṇa* (no confundir con ley u orden, *dharma*), era una ordalía de intimación, en la cual el deudor se planta frente a la puerta del acreedor, quedándose sin comer hasta cobrar la deuda, haciendo a aquél responsable de lo que pudiera pasarle. Hubert y Mauss trataron ya este tema en su "Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio" (en *El sacrificio. Magia mito y razón*, esta colección, Buenos Aires, 2010, pp. ). El tipo de protesta que en varios países de habla castellana se llamaría una *sentada*, en la India de hoy se llama *dhārṇa*.

En cuanto a la huelga de hambre irlandesa, hay que tener presente que la redacción del *ED* corresponde a algunos de los momentos más álgidos del enfrentamiento irlandés contra el dominio británico. En 1923, concretamente, había habido una masiva huelga de hambre de presos políticos irlandeses; recuérdese también a los hechos de 1981 que llevaron a la muerte de Bobby Sands.

### H. Hubert: El sistema de prestaciones totales en las literaturas celtas

<sup>I</sup> Tersites (*Ilíada*, canto II) pasa por el más indigno de los aqueos, por su aspecto físico y por su lengua viperina. Ya comentaristas como Henderson, editor de una de las fuentes en que se basa Hubert, comparan a Bricriu con Tersites por la manera de provocar conflictos cuando hablaba. Glantz recuerda que el apodo de Bricriu es Nemthenga, "lengua envenenada".

<sup>II</sup> Se trata del *curad mór* (habitualmente traducido como "Champion's Portion": es la mejor porción de carne -posiblemente el muslo trasero del cerdo, el jamón-. Ver quién se la llevaba era fuente de conflictos por la jerarquía (Henderson, pp. XII-XVII1, 99-103); Posidonios es el primero en describir la costumbre -v. arriba, texto de Mauss, p. @@).

<sup>III</sup> Úath mac Imoman: "Terror, hijo del Miedo".

<sup>IV</sup> En el texto original los dos compañeros de Cú Chulainn simplemente dicen que no van a aceptar: el gigante puede conservar la vida luego de que le corten la cabeza, ellos no.

---

Cuando Cú Chulainn llegó a la cita, el gigante trajo el hacha y antes de dársela pronunció conjuros que embrujaron el filo. Tras ser decapitado, el gigante se levantó, tomó su cabeza, se la puso en el tronco, tomó su hacha y regresó al lago. Al día siguiente el gigante tres veces asestó golpes al cuello de Cú Chuláinn, las tres veces el hacha se dio vuelta, y los tres golpes fueron asestados sin el filo.

<sup>v</sup> Entonces el relato sólo era conocido por un manuscrito incompleto; la primera y la última de las tres partes eran fragmentarias. Recién después se halló un texto completo, que se imprimió en 1937 (Glantz, op cit., p. 37).

<sup>vi</sup> V. arriba, ED, p. @. Mauss cita al *Brut* de Layamon y al *Brut* de Wace.

<sup>vii</sup> En el original está la nota al pie que refiere a Joyce, pero no la llamada de la nota en el texto. Se restituye de acuerdo al contenido del libro de Joyce, según cita.

<sup>viii</sup> La comparación con la fuente de Hubert, Joyce, muestra que casi todas las cifras de esta frase, en el texto de la *Reve Celtique*, fueron impresas con *errata*, con un 9 en vez de un 3: en todos los casos aparece “9”, “900”, etc., en vez de “3” o “300”, etc. Corregido según cita Joyce (op. cit., p. 52) al *Book of Rights*.

<sup>ix</sup> Hubert parece referirse al vínculo *patronus /cliens* en la ley romana. *Compagnonnage* es un término no medieval, pero que se usó posteriormente para describir a las relaciones que en aquel tiempo tenían patronos y aprendices en los gremios.

<sup>x</sup> *Ob-aerati*: endeudados, sujetos mediante una deuda a saldar en metálico (*aes*). Orgetorix movilizó a diez mil personas: todo su grupo de esclavos domésticos (*suam familiam*), así como a sus “dependientes y a los reducidos a servidumbre por deudas monetarias”: “*et omnes clientes obaeratosque suos*” (Julio César, *De bello gallico*, I, IV, IV). V. arriba, ED @%

## Parentescos burlescos

<sup>i</sup> Traducimos con perífrasis, pero buscando precisión: Mauss usa etnónimos perimidos como (“Nigricia”) pero precisos: en términos etnolingüísticos contemporáneos, se refiere a lo que hoy se llama la gran macro familia lingüística “Níger-Congo”, originada en la parte oeste subsahariana, de Senegal a Camerún. Una de sus ramas, la bantú, se extendió hasta Sudáfrica y a casi toda la mitad occidental del continente. “Nigricia” remite a lenguas no bantúes (como el yoruba, el fon, de esa gran familia).

<sup>ii</sup> La *aidós*, de *áidomai*: temer, respetar, a dioses, a hombres superiores en la jerarquía, también el sentimiento que inhibe la cobardía. Puede localizarse el concepto en su relación con otros: Homero opone la *aidós* a la *hýbris*, que es la violencia y desmesura irracional; ejemplos típicos y muy conocidos de *hýbris* en Homero son la cólera de Aquiles y la actitud de los pretendientes de Penélope. En Hesíodo *Aidós* es una diosa que se opone a *Némesis* (*Obras y días*, 200; Cassanmagnago traduce *Aidós* como *Pudor* y *Némesis* como *Indignación*; ahora bien, en principio, *Némesis* es una diosa redistributiva) y el opuesto de la *hýbris* es la justicia (*díkē*).

El verbo más corriente, según Chantraine y Liddell-Scott es *aidéomai*, *aideĩsthai* no es corriente, Es usado por Demócrito. Mauss comenta muy favorablemente a Demócrito en *Concepciones que precedieron a la noción de materia*, en 1938. *Aide~isthai* Demócr. 264, *tò aideĩsthai* self-respect, Democr. 179.

<sup>iii</sup> Un cognado de *aidós* sería el inglés *awe* (Liddell-Scott). *Awe*, curiosamente, da origen tanto a *awesome* como a *awful*.

<sup>iv</sup> Por mera coincidencia A. Radcliffe Brown se refiere a pueblos distintos con el mismo nombre los *tsonga* de Africa del Sur y los de las islas *Tonga* de Polinesia. V. C.R. sobre Junod, material preparatorio ED en *Oeuvres*. Sobre pueblo *tsonga* (“*Ronga*”). .

<sup>v</sup> Los *hidatsa*, como los *crow*, son grupos *sioux*; los *blackfoot*, en cambio, son grupos *algonquinos*.

<sup>vi</sup> *Comanches* y *shoshones* son grupos de lengua *uto-azteca*. los *assinibonian*, como los *winnebago*, de lenguas “*siouan*” (*sioux*), los *creek*, en el *Mississippi*, de familia *muskogee*.

---

<sup>VII</sup> This relationship was of course reciprocal. If a person attempted liberties with people who did not belong in the category of the "joking relationship" they would stop him immediately, saying, "What joking relation am I to you" {Djagu' nhjC' idajitcgadja^}

<sup>VIII</sup> Sic. La frase de Mauss quiere dar a entender que *poroporo* está usado como verbo.

<sup>IX</sup> V, arriba, ED, cap. II, II, sobre la mujer como "campo de labranza" en el Corán. %&

<sup>X</sup> En la versión corriente publicada por Perrault en 1697, la esposa de Barbazul, que está a punto de ser asesinada por su marido -corriendo así la misma suerte que las esposas anteriores-, es salvada a último momento por sus dos hermanos (Ch. Perrault, *Histoires...*).

<sup>XI</sup> Califica como "rojo" a un tabú para designar que se trata de un tabú realmente serio, es propio de la lengua ashanti; así lo traduce Rattray: la respuesta que recibió fue " 'ye kyi no koko'. i.e. 'that is red taboo' for us". (ibíd.).

### La apuesta y el matrimonio

<sup>I</sup> Es decir: prenda, algo dado en garantía. *Arrabo*, el término postulado por equivalente de *wedlock* en dicho vocabulario, es latino, tomado del griego, y proveniente a su vez de una raíz fenicia o hebrea. La palabra *arrabo* (también apocopado en latín popular como *arra*) es un término latino que "pertenece al *argot* de los mercaderes, sobre todo de los *lênônês* [proxenetas]... *Arra* es un ejemplo de término popular que entra en la lengua escrita y técnica. El término clásico era *pignus*" (Ernout-Meillet, s.v. *arra*). De *pignus* deriva, en castellano popular antiguo, *péñora*, (de ahí *prenda*) así como *empeñar* (Corominas-Pascual, s.v. *prenda*).

<sup>II</sup> *Oxford Historical Dictionary*, dirigido por James Murray

<sup>III</sup> *Gageure* deriva de prenda: "promesa de pagar la prenda convenida si se pierde una apuesta", luego pasó a denominar a la cosa prendada; actualmente es desafío, y reto.

<sup>IV</sup> En sentido literal, *Wettlauf* se vincula a *laufen*, correr; *Grenzstreit*: disputa sobre límites.

### La cohesión social en las sociedades polisegmentarias

<sup>I</sup> V. *anexo* al fin de este texto.

<sup>II</sup> Radcliffe-Brown, A. R., 1931: *The Social Organization of Australian Tribes*. Melbourne: Macmillan.

<sup>III</sup> Spencer, B. y F. J. Gillen 1927: *The Arunta. A Study of a Stone Age People*. London: Macmillan.

<sup>IV</sup> El referente no es obvio, posiblemente se refiere al caso ashanti, y en todo caso se opone a la zona de Porto Novo en Benín.

<sup>V</sup> Se trata de Jean Piaget, quien había expuesto, junto a Pierre Janet, sobre el tema "La individualidad"; en el debate participaron Mauss y Henri Berr (Troisième semaine internationale de synthèse, Centre international de Synthèse, 1931). Se publicó en las actas de la reunión en 1933, reimpresso en *Oeuvres*, 3, pp. 298-302.

<sup>VI</sup> Sic. En alemán: *zufrieden*, contento, satisfecho (*Friede*: paz).

### Fenómenos económicos

<sup>I</sup> W. Petty ya habla en 1690 de "Political Arithmetik" y en 1690, de "Political Anatomy of Ireland". Rousseau, 1755: "Pour distinguer ces deux acceptions, on l'appelle dans ce dernier cas, économie générale, ou politique; & dans l'autre, économie domestique, ou particulière."; (J.-J. Rousseau 1755: "Économie politique", *L'Encyclopédie* t. V, pp. 337-349. Joseph Schumpeter, [1954] *History of Economic Analysis*, parte II, cap. 3. Londres: Routledge, 1986.

<sup>II</sup> La principal edición de la *Fable of Bees* (ampliada) es de 1714: precede en cinco años al *Robinson* de Defoe, otro hito en la construcción del utilitarismo y del *homo economicus*.

<sup>III</sup> V. abajo, apéndice II.



### Fenómenos jurídicos

<sup>I</sup> V. arriba, *ED*, IV I.

<sup>II</sup> En el original, “*retrait lignager*”, que corresponde al *retractus consanguinitatis*. Derecho a recuperar, reembolsando al comprador anterior, un bien inmueble que había sido propiedad de la familia y luego vendido. V. arriba, *ED*, cap. III, sobre China.