





## Ensayo sobre el don



# Ensayo sobre el don

y otros escritos convergentes  
(1914-1934)

Marcel Mauss

Edición integral al cuidado de Ricardo Abduca

Editorial **Las cuarenta**

Mauss, Marcel

Ensayo sobre el don : y otros escritos convergentes : 1914-1934 / Marcel Mauss ; Editado por Ricardo Abduca. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Las Cuarenta, 2024.

324 p. ; 23 x 15 cm. - (Antropografías / Ricardo Abduca)

Traducción de: Ricardo Abduca.

ISBN 978-631-6522-08-5

1. Ensayo Sociológico. 2. Antropología. I. Abduca, Ricardo, ed. II.

Título.

CDD 301.01

Diseño de tapa y diagramación interior de Las cuarenta

### **Ensayo sobre el don: y otros escritos convergentes (1914-1934)**

Marcel Mauss

© Editorial Las cuarenta, 2024

Av. Asamblea 327, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

[www.lascuarentalibros.com.ar](http://www.lascuarentalibros.com.ar)

Primera edición

ISBN: 978-631-6522-08-5

Esta publicación no puede ser reproducida en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del editor.

Hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Derechos reservados

Colección *Antropografías*

Director: Ricardo G. Abduca  
*IIDyPCA-UNRN. Sede Andina*

*Comité Académico*

Fernando Alberto Balbi	Antropología Social	<i>Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. CONICET</i>
Roxana Boixadós	Antropología Histórica	<i>Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes. CONICET</i>
Ann B. S. Borsinger	Lingüística	<i>CELLAE, Universidad Nacional de Río Negro</i>
Paul Cooney	Economía	<i>Union of Radical Political Economics</i>
Verónica Gago	Sociología	<i>Universidad Nacional de San Martín. CONICET</i>
Gabriela A. Karasik	Antropología Social	<i>Centro de Estudios del Surandino, Universidad Nacional de Jujuy. CONICET</i>
Roberto Kozulj	Economía. Energía	<i>CIETES, Universidad Nacional de Río Negro</i>
Edgars Martínez Navarrete	Antropología Social	<i>Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México</i>
Primitivo Nina Llanos	Lingüística	<i>Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca</i>

Esta colección está radicada en el IIDyPCA,  
Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Universidad  
Nacional de Río Negro, Sede Andina, Bariloche  
[www.iidypca.conicet.gov.ar](http://www.iidypca.conicet.gov.ar)

CONICET



**UNRN**

I I D Y P C A



## Índice

Abreviaturas (I)

Presentación. El itinerario de Mauss (1914-1934) (III)

Criterios de esta edición (XXXVII)

Antropografías. Segunda serie. Reconocimientos (XLI)

I. Primeros textos (1914-1925) (9)

Los orígenes de la noción de moneda (11)

La extensión del potlatch en Melanesia (17)

Una forma antigua de contrato entre los tracios (21)

La obligación de devolver los presentes (29)

*Gift, gift.* (Don, veneno) (31)

Acerca de un texto de Posidonio.

El suicidio, contraprestación suprema (37)

El sistema de prestaciones totales en las literaturas celtas (43)

II. Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio  
en las sociedades arcaicas (1925) (49)

Introducción. Sobre el Don, y en particular sobre la obligación  
de devolver los presentes (51)

Capítulo I. Los dones intercambiados  
y la obligación de devolverlos. (Polinesia) (61)

I. Prestación total, bienes uterinos contra bienes masculinos (Samoa) (61)

II. El espíritu de la cosa dada (maorí) (64)

III. Otros temas: la obligación de dar, la obligación de recibir (68)

IV. Observación. El presente hecho a los hombres y el presente

hecho a los dioses (70)	
Capítulo II. Extensión de este sistema. Liberalidad, honor, moneda (79)	
I. Reglas de la generosidad. Islas Andamán (79)	
II. Principios, razones e intensidad de los intercambios de dones (Melanesia) (81)	
III. Noroeste de América del Norte (100)	
Capítulo III. Supervivencias de estos principios en los derechos antiguos y las economías antiguas (133)	
I. Derecho personal y derecho real (134)	
II. Derecho hindú clásico (145)	
III. Derecho germánico. (La prenda y el don) (155)	
Capítulo IV. Conclusión (163)	
I. Conclusiones de moral (163)	
II. Conclusiones de sociología económica y de economía política (170)	
III. Conclusión de sociología general y de moral (177)	
III. Textos posteriores (1926-1934) (183)	
Parentescos burlescos (185)	
<i>Wette-wedding</i> . (Apuesta, casamiento) (199)	
La cohesión social en las sociedades polisegmentarias (201)	
Anexo: La cohesión en la obra de Huvelin (1925) (213)	
Fenómenos económicos (215)	
Anexo: Fenómenos jurídicos (227)	
La moneda, realidad social. (231)	
IV. Apéndices. Mapas y tablas. (243)	
Apéndice I. El <i>Hávamál</i> en la crítica textual contemporánea (245)	
Apéndice II. La cuestión <i>hau</i> y los textos de Ranapiri y Best (249)	
Apéndice III. El <i>kula</i> : contexto regional (267)	
Apéndice IV. Costa Noroeste de Norteamérica (271)	
Apéndice V. El problema del nexum (273)	
Apéndice VI. El don en lenguas germánicas (283)	
Apéndice VII. El campamento arunta.	

Cohesión polisegmentaria en Australia. (287)

Notas (291)

Referencias (305)

*Índice de tablas, mapas e imágenes*

*Tabla 1:* El extracto del *Hávamál* (versión revisada) (247)

*Tabla 2:* Vocablos polinesios sobre la cuestión *hau* (260)

*Tabla 3:* La voz 'kula' en su familia lingüística (268)

*Tabla 4:* Expresiones latinas citadas por Mauss (278)

*Tabla 5:* Términos germánicos comentados por Mauss (285)

*Mapa 1:* Grupos lingüísticos de los distritos *kula* (269)

*Mapa 2:* Circuitos *kula* a fines del siglo XX (270)

*Mapa 3:* Costa Noroeste: situación etno-lingüística (271)

*Imagen 1:* Carta de Tamati Ranapiri a Elsdon Best (249)

*Imagen 2:* Captura de pájaros, por Ranapiri (254)

*Imagen 3:* El cobre: "moneda de renombre" kwakiutl (272)

*Imagen 4:* Cohesión social australiana (arunta) (287)



## Abreviaturas

<i>A.Dh.s.</i>	<i>Apastamba Dharmasūtra</i>
<i>Anuś.</i>	<i>Anuśāsana Parvan, (Mahābhārata, libro 13°)</i>
<i>APNH</i>	<i>Anthropological Papers... American Museum of Natural History</i>
<i>ARBAE</i>	<i>Annual Report of the Bureau of American Ethnology</i>
<i>Arg.</i>	<i>Argonauts of the Western Pacific (Malinowski 1922)</i>
<i>AS</i>	<i>L'Année Sociologique</i>
<i>BAE</i>	<i>Bulletin of the Bureau of American Ethnology</i>
<i>Dh.s.</i>	<i>Dharmasūtra</i>
<i>Dig.</i>	<i>Digesto (Justiniano)</i>
<i>ED</i>	<i>Ensayo sobre el don</i>
<i>Ethn.Kw.</i>	<i>Ethnography of the Kwakiutl (Boas 1921)</i>
<i>Haid.</i>	<i>Haida Myths and Texts. Skidegate Dialect (Swanton 1908 a)</i>
<i>Haid.M.T.</i>	<i>Haida Texts- Masset Dialect (Swanton 1905)</i>
<i>Ind.Sag.</i>	<i>Indianische Sagen (Boas, 1895)</i>
<i>JPS</i>	<i>Journal of the Polynesian Society</i>
<i>LCL</i>	<i>Loeb Classical Library</i>
<i>Kwa.T. I.</i>	<i>I. – Kwakiutl Texts (Boas y Hunt 1902 a)</i>
<i>Kwa.T. II.</i>	<i>II. – Kwakiutl Texts (Boas y Hunt 1902 b)</i>
<i>Kwa.T. III</i>	<i>III. – Kwakiutl Texts (Boas y Hunt 1905)</i>
<i>Kwa.T.2°</i>	<i>I. – Kwakiutl Texts. Second Series (Boas, F. y G. Hunt 1906)</i>
<i>Manu</i>	<i>Código de Manu</i>
<i>Rep. NWC</i>	<i>Report on North West Indians of Canada</i>
<i>s.v.</i>	<i>sub voce; -en diccionarios, en ubicación alfabética</i>
<i>Sec.S.</i>	<i>Secret Societies of the Kwakiutl Indians (Boas, 1897)</i>

- Tli.I.*            *Social Conditions... Tlingit Indians* (Swanton, 1908 b)  
*Tli.T.M.*        *Texts and Myths of the Tlingit Indians* (Swanton 1909)  
*Ts.M.*            *Tsimshian Mythology* (Boas 1916)  
*Ts.Tx.*           *Tsimshian Texts* (Boas 1902)

## Presentación. El itinerario de Mauss (1914-1934)

Ricardo Abduca

Este libro presenta, reunidos por primera vez en un volumen, al conjunto principal de los escritos económico-sociales de Marcel Mauss, junto a algunos materiales etnográficos complementarios.

Ya en 1927 decía Henri Lévy-Bruhl que el *Ensayo sobre el don*, la obra que estaba reseñando, era “parte de estudios más vastos”. Aquí reunimos esos estudios previos, y otros posteriores a esa fecha.

El conjunto muestra ante todo una coherencia interna, donde se mantiene del principio al fin el mismo campo de problemas. Nunca se trata de un gran Origen, pero sí el estudio de cómo se originaron las formas sociales presentes como transformaciones de hechos más antiguos.

El enfoque siempre atiende a grandes niveles de complejidad: la complejidad de lo concreto, en donde ciertos aspectos son analizados y desgajados por separado, tratando de precisarlos conceptualmente, pero nunca abstraídos del todo. No hay abstracciones de alto grado de generalización porque en cada estudio la cosa se presenta como análisis de caso, y en cada uno de los casos, como hecho social total.

Lo total, en estos textos, quiere decir dos cosas: por un lado, que los fenómenos que (provisoriamente) podemos llamar “económicos” son estudiados como intercambios en los que se verifica un lazo general entre grandes sectores sociales. Son realizados por individuos concretos, pero éstos actúan como parte de grandes segmentos sociales. Esos actos renuevan a vínculos que esos segmentos ya tenían. Son “prestaciones totales”: afectan a la totalidad del grupo.

Son también “hechos sociales totales” –o “fenómenos sociales totales”: afectan a la totalidad, –o a un gran número– de las instituciones de la sociedad en cuestión: no pueden llamarse simplemente económicos, ni religiosos, ni jurídicos; incluyen a múltiples tipos de instituciones.

El motivo que hace merecer reunir a estos textos en un volumen es su convergencia en un campo común, 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. Si a primera vista alguien podría nombrar a este conjunto “los escritos económicos de Mauss”, llamarlos ‘económicos’ sería mutilar el carácter completo o “total” que tienen estos textos y sus respectivos planteos. Sí puede decirse que la dimensión económica de los hechos está presente en primer plano en cada uno de ellos.

Esta colección tiene temas convergentes, y está ordenada de modo cronológico. De modo que su lectura es la lectura del itinerario recorrido por el autor.

### Marcel Mauss: filólogo

Marcel Mauss no era un etnólogo, ni siquiera un viajero. Nunca se alejó del núcleo de Occidente (Francia, Inglaterra, Alemania, Holanda), aunque viajó alguna vez a Rusia y a Estados Unidos. Su breve estadía en Marruecos estuvo lejos de ser un trabajo de campo. Pero tampoco era un antropólogo de laboratorio, si esto quiere decir que era amigo de las grandes reconstrucciones especulativas a partir de lecturas varias.

¿Sociólogo? Sí, en el sentido de formador y difusor de la sociología francesa clásica realizada por el grupo que lideraba su tío Émile Durkheim, pero no era una analista de la frecuencia estadística u otros métodos sociológicos por el estilo. Los conocía (hizo para su tío el trabajo estadístico de la obra *El suicidio*). No obstante, su unidad principal de análisis es ante todo el caso, no la tendencia estadística.

El objeto por excelencia del estudio sociológico de Mauss es uno que permita tratar conjuntamente tanto a las sociedades *arcaicas* y a las contemporáneas. “Arcaico” es su término preferido, que opone en general a ‘primitivo’, término que no objeta de por sí, pero sí cuestiona su aplicación a la mayoría de los casos en que se usaba habitualmente, (exceptuando quizás “a los fueguinos y a australianos”). ¿Cuál es el método que permite estudiar conjuntamente a estos diversos tipos de sociedades? El método filológico.

Eso es Mauss ante todo. Un filólogo. También James Frazer lo era, con su dominio de las fuentes griegas y latinas, autor de una edición comentada de Pausanias en seis tomos. La diferencia específica entre Mauss y Frazer es que los escrúpulos de Frazer como filólogo se limitan al mundo antiguo: éste usa a Virgilio o a Luciano, o sea textos cuyo idioma y cuya situación de producción están, por así decirlo, bajo control, pero para el resto del mundo se basa en relatos de viajeros, en apuntes de misioneros. Es conocida la crítica al planteo y al

desarrollo y al progresivo crecimiento de la masa de datos reunida en *La rama dorada*: todo conduce al mismo tipo de fenómenos, falta diferencia específica entre unos y otros. Mauss, en contraste con Frazer atiende como pocos a esta diferencia específica.

Habría que insistir, además, en señalar que Mauss aborda los temas sólo cuando puede pisar sobre seguro a la hora de establecer géneros próximos y diferencias específicas. El método, en suma, es el de sólo trabajar allí donde puede haber *textos confiables*. Siendo confiables sólo si están publicados en su lengua original, y si su léxico y su gramática son accesibles. Los buenos etnógrafos eran los que podían brindar al público esa clase de textos.

Hacia 1898 los jóvenes Hubert y Mauss escribían que para poder posar en firme en su estudio sobre el sacrificio se restringían a los casos del mundo bíblico y el de la India antigua es porque había fuentes que ellos podían controlar, en idiomas sobre los cuales Mauss tenía un conocimiento de primera mano, como el hebreo y el sánscrito. No obstante, en esos años empiezan a aparecer, poco a poco, textos entonces empezaban a estar disponible textos en lengua original y, lo que es fundamental para los intereses de Mauss: diccionarios y gramáticas. Los primeros textos indígenas de calidad provienen sobre todo de dos centros de estudios antropológicos nacionales, periféricos a los principales de Francia, Alemania y Gran Bretaña. Uno es Estados Unidos, donde Boas empieza a publicar ya en 1892 vocabularios y esbozos gramaticales, y unos años después gran cantidad de material con información lingüística, que no hará más que acrecentarse luego (Boas 1897, 1902, 1905...). El otro es Nueva Zelandia (Tregear 1891, Best 1900, 1909).<sup>1</sup> Como veremos, esta situación de la información disponible determina el itinerario que hará Mauss. En estas dos tradiciones nacionales el experto local tiene peso y tiene nombre: Hunt, Tutakangahau: personas autorizadas y convertidas formalmente en co-autores.

Creo que el peso del método filológico en el abordaje de Mauss no ha sido tenido muy en cuenta, pero se ve confirmado por el autor: lo hace presente en su breve ensayo sobre “don” y “veneno” en lenguas germánicas, como en la Introducción” del *ED*, (“El método”): “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”. Al evaluar el material disponible sobre la Costa Noroeste señala que gracias a Boas, (y otros, sobre todo Swanton), hay material “copiosamente filológico”: textos en lengua original y traducidos (*ED*, cap. II, III); lo mismo, al reseñar a Boas-Hunt (Mauss 1925).

<sup>1</sup> V. abajo, Apéndice II.

En el *Manual de etnografía* es explícito y claro en varios pasajes. Al comienzo, en el planteo general del curso de “Instrucciones etnográficas”, el extenso capítulo final “Fenómenos religiosos”: “el mejor *método de observación* será el método filológico, que consistirá en reunir tantos textos como sea posible...conocer bien la lengua, para poder notar los matices... En general los observadores de las religiones primitivas se imaginan que en sociedades que no son la suya propia no hay matices, cuando todo ocurre con matices: malentendidos, sentidos implícitos, juegos de palabras...” Aun en el capítulo de técnicas, de la alfarería en este caso: “servirse del método filológico, haciendo que se describa toda la elaboración ... la decoración en los términos indígenas” (1947, pp. 7, 36, 169). “Reunir tantos textos como sea posible”: Mauss considera prioritaria a la recensión, antes que la interpretación o la enmienda de los textos. Es un prurito típico de la buena filología.<sup>2</sup>

Es este abordaje el que justifica que en esta edición se preste atención, en las notas como en los apéndices, a la evidencia de la lingüística histórica y comparativa contemporánea.

### Primera conjetura: la moneda como talismán

Uno de los ejemplos que da en el *Manual de Etnografía* de buena calidad filológica era un estudio alemán sobre un nombre de la moneda en África occidental, entre el pueblo ewé (o ewhé). Ese estudio lo puso sobre la pista su primer ensayo de contenido económico. Son las breves notas de una conferencia, publicadas en el anuario del Institut d'Anthropologie en 1914. Plantea que para el caso ewhé contamos con documentos “excelentes”: tenemos un término para moneda y un vínculo semántico con una raíz que indicaría “talismán”. Eso se corrobora con otra conjetura derivada de los documentos de Boas: *logwa* denotaría tanto a “cobre” como a “poder sobrenatural».

Este primer texto económico es significativo. Documenta el método más corriente del autor. Segundo: es refutable o confirmable, y no una conjetura sugerente pero incontrastable. Y de hecho, refutada por partida doble: inmediatamente, por Delafosse, que estableció que había una confusión en los términos del idioma ewhé: el texto de Mauss se publica seguido de la comunicación de

<sup>2</sup> Sobre *recensio y emendatio*: Timpanaro, 1985. Allí muestra también el paralelo de los métodos filológicos y lingüísticos a fines del XIX, (cap. VIII); destaca especialmente el rol de Louis Havet (pp. 93-94). Este fue maestro de Antoine Meillet, que junto con Sylvain Lévi signan el peso que en el abordaje de Mauss tendrá la lingüística comparada. (Al respecto, corrijo un desliz cometido en mi presentación a *El sacrificio*, en esta colección, en el 2010: mezclé la edad de Meillet, varios años mayor que Mauss, con la de Benveniste).

Delafosse, (que incluimos en este volumen, p. 16) que la refuta. Luego, el mismo Mauss comentará en el *Ensayo sobre el don* (en adelante: *ED*) que ha cometido una confusión con los dos términos que usa Boas (y es cierto que Boas va variando su grafía de la lengua kwakiutl, insistiendo en una transcripción cada vez más compleja y fonética, y no fonémica). Como veremos, veinte años después, en su comentario a Simiand en 1934, se referirá con bastante distancia a su pequeño ensayo de 1914, dando a entender que él no lo hubiera publicado: “cuando volví de la guerra me encontré con que habían publicado un pequeño texto...”. Sin embargo, ese trabajo prefigura una preocupación sobre la moneda que Mauss mantendrá, como veremos.

### El potlatch: de la religión al origen del contrato

Desde principios de siglo Mauss le presta atención a la cuestión del potlatch, y la escudriña con la convicción de que ahí “hay algo”. Conviene ver las etapas paulatinas en que el objeto del análisis se fue constituyendo y transformando.

Por lo pronto, es significativo a ausencia de referencia al potlatch en la lectura que en 1900 publica Durkheim de la gran obra de Boas *Secret Societies*, de 1897. Le dedica una reseña bastante extensa, y se detiene en morfología social y derecho: se habla de clanes, de la herencia, las ‘sociedades secretas’ son descriptas como devoción religiosa. Del potlatch, de los rangos, de la formación de la persona kwakiutl, de la circulación de los cobres... no se dice nada.<sup>3</sup>

En cuanto a Mauss, la evolución de su pensamiento y de su práctica están a la vista en sus publicaciones y cursos.

- a) Estudios de largo alcance sobre religión: el sacrificio (1899), la magia (1904), y la localización de lo religioso (1907), los tres con Hubert; también su tesis malograda sobre los orígenes de la plegaria, hacia 1910;
- b) un estudio de etnología esquimal (con Beuchat, 1906), y otro sobre “formas primitivas de clasificación” (con Durkheim, 1903);
- c) incontables reseñas en *AS* (1898-1913).
- d) Numerosos artículos no académicos sobre política y cooperativismo desde el punto de vista del partido socialista francés, en particular el del sector del partido que le era más afín, el de Jean Jaurès.

De modo que, a juzgar por las publicaciones, el breve ensayo sobre la moneda (*noción* de moneda) sería un caso solitario de inquietud económica de Mauss

<sup>3</sup> Durkheim, reseña de Boas 1897, en *AS III*, 1898-99, pp. 336-340.

—hasta sus escritos de 1923: “La obligación de devolver los presentes”, por un lado, y la serie de artículos “políticos” sobre la nueva Europa de post-guerra

Sin embargo, si se observa la evolución de los cursos que dicta en esos años se puede matizar esta apreciación.<sup>4</sup>

Los dos primeros tratan de religión de la India (1900 y 1901).<sup>5</sup> Los de 1903 y 1904 se enfocan en la Costa Noroeste de América del Norte, pero centrándose en el “vínculo entre familia y religión”. Este tema se repite al año siguiente, con más intensidad: si los dos años anteriores también se destinaba espacio a magia y religión, en el de 1905 no. Sí se agrega otro tema kwakiutl “las sociedades secretas en América del Norte”. Los años que siguen sólo hay temas religiosos (ese era, al fin de cuentas, el objeto de la cátedra). Los cursos siguientes continúan temas formulados desde lo religioso, por más que sean más amplios: interdicción, ritual de fórmulas.

Cuando retoma la Costa Noroeste, en 1910, hay sin embargo un tratamiento nuevo. Tras varios años de dedicación a problemas de magia, de sistemas de clasificación y de su tesis sobre la plegaria, el potlatch es descrito como “explicación de documentos concernientes a las prestaciones religiosas, jurídicas y económicas entre clanes en las tribus indias del noroeste de América”; “las prestaciones se remiten a las formas primitivas de la rivalidad y de la colaboración regulares entre las fratrías”. Repetido casi textualmente al año siguiente, “prestaciones ... entre fratrías y clanes”.

Ese año también reseña extensamente el libro de R. Parkinson sobre sus treinta años en las islas llamadas Bismarck al nordeste de Nueva Guinea. Concluye que la

asociación de varones se vincula a toda una cadena de prestaciones realizada por jefes” (quizás jefes de clanes) que inician a sus hijas, las casan: “prestaciones devueltas con creces [*avec usure*] por hombres libres. Es probable que aquí tengamos una institución del tipo de las de los potlatch del noroeste norteamericano, también asociada, como aquí, a la existencia de una moneda, de clanes y de confraternidades, entre las cuales se establece el intercambio de riquezas, no a la manera de un simple contrato, sino siguiendo un rito que equivale a un contrato”

Si en este caso “un rito equivale a un contrato”, implícitamente plantea un problema. ¿Cómo sería en otros casos? ¿Hay contratos carentes de ritualidad?

<sup>4</sup> Rendiciones de Mauss en el *Annuaire de la EPHE*, reseñados por Fournier (1994: 196-98 y 472-74), y también sintetizados por V. Karady (en *Ceuvres III: 59 y ss.*)

<sup>5</sup> Se mencionan a los cursos anuales (iniciados en septiembre y finalizados al año siguiente) por el año de inicio: “1901”, no “1901-1902”.

No es de extrañar que poco después dedique parte del curso a “relaciones entre la organización jurídica y religiosa (1912).

El último planteo antes de la guerra se encuentra en el curso de 1913 (“Formas primitivas de contratos colectivos e intercambios en N. Guinea”; “formas primitivas de contratos”) y en la reseña de tres obras sobre Nueva Guinea y Melanesia (de Neuhass, de Seligmann y de Williamson). Allí expresa que las formas sociales que estos autores describen *son* potlatch. Este no es un rasgo exclusivo de una región de América del Norte, “en todas estas tribus, tengan fraternías o no, vamos a encontrar el potlatch, que funciona de fraternía a fraternía, o bien de clan a clan, o de tribu a tribu”. De modo que el potlatch es:

... una forma de contrato primitivo cuya frecuencia se irá constatando, a medida en que vayamos conociendo más el sistema de intercambios en las sociedades inferiores. Es un contrato que hace presentes a grupos enteros, en festines comunitarios, casamientos, etc. ... estos datos confirman algo que manifestamos a menudo: que el potlatch está asociado a la organización y a la oposición de las fraternías (*AS* vol. XII, 1913: 374-75).

## 1920-1922. Retomar y replantear

Luego de la pausa de la guerra, y en un momento en que Mauss está completamente dedicado a inquietudes políticas y a su texto inconcluso *La nación*, presenta una breve comunicación: que retoma el argumento de 1913 que acabamos de ver: potlatch en Melanesia.

Al año siguiente realiza un texto mucho más elaborado: también hubo potlatch entre los tracios, y en el mismo se verifica “una forma antigua de contrato”.

Aunque Mauss venía exponiendo aspectos del potlatch en reseñas y en cursos desde hacía años, la primera interpretación en libro la realiza Davy en su tesis doctoral *La foi jurée*, a principios de 1922. Su título “fe jurada” es una expresión arcaica en castellano, o restringida a áreas muy especializadas del derecho. Quiere decir “el juramento”, “la palabra empeñada”. Trata del origen del contrato, y se sustenta ante todo en lecturas de la etnografía de la Costa Noroeste, en donde el potlatch, y aun el parentesco, son considerados desde un ángulo estrechamente jurídico. El jurado (seis miembros, entre ellos C. Bouglé, Fauconnet, y Marcel Granet) era socialmente amigable: en principio quería que a un discípulo directo de Durkheim y compañero de ruta del grupo del Année, como Davy, le fuera bien. Se aprobó como *Très honorable*. No obstante, tras la defensa de la tesis uno de los integrantes de ese jurado, Granet, publica una reseña muy crítica. El

revuelo causado en el pequeño grupo de la sociología francesa naciente fue amplificado en parte por ciertos detalles de la persona del crítico y el lugar elegido para publicar. El autor se dedica a historia china, y no solía publicar reseñas; el lugar es una importante revista de psicología, fundada por P. Janet y ahora dirigida por otro jurado de la tesis de Davy, Georges Dumas. Granet es bastante crítico, y afirma que a Davy le queda por probar lo principal: el paso de status a contrato. La respuesta no fue una refutación pero sí tuvo un tono acorde al de los palos recibidos. El incidente causó algunas grietas en un grupo en general bastante unido. Besnard lo interpreta como el conflicto estructural entre el generalista panorámicos y el especialista.<sup>6</sup>

De hecho Mauss iba a ser jurado. Cuando un accidente doméstico lo dejó en cama le escribe a Hubert diciendo que el percance venía como anillo al dedo para poder desentenderse de la tesis de Davy, que lo ponía en una situación difícil, pues estaba muy en desacuerdo en varios puntos.<sup>7</sup> Entre la gran masa de comentarios maussianos no se suele prestar mucha atención a la importancia que tuvo el libro de Davy en la génesis y sobre todo en la forma definitiva que tomó el *ED*.<sup>8</sup> Y no porque fuese un precursor, sino porque su publicación llevó a Mauss a la necesidad de diferenciarse del planteo de Davy y a decidirse a dedicar el estudio central del número de reaparición del *AS* al viejo problema contrato-potlatch.<sup>9</sup> Este aspecto permaneció oculto, porque Mauss nunca expresó públicamente el desacuerdo –en ninguna de las numerosas referencias a Davy en el *ED* se percibe una crítica.

En privado sí fue claro. Antes de la defensa le escribe una carta, el 23 de marzo (el contenido indica que Davy ya sabe que Mauss no va a ser jurado). Le dice varias cosas. Que es un trabajo erudito y profundo pero no es lo suficientemente erudito ni profundo. Que hay errores descriptivos gruesos: la sociedad kwakiutl es rica, no pobre; una sociedad pobre jamás podría hacer potlatch. Que si vuelve a escribir libros, sería mejor “que pensara más *en*, y que hablase más *del* valor de las palabras. Detesto el empleo que usted hace del término *primitivo*”.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Granet 1922, Davy/Granet, 1923, Besnard 1985.

<sup>7</sup> Hubert y Mauss. *Correspondance*, 26-3-1922, p. 479.

<sup>8</sup> Una excepción es el importante ensayo de Karsenti, que reseña las diferencias entre el planteo de Davy y el de Mauss (1994).

<sup>9</sup> Entre su salida del ejército y la publicación del nuevo número del *AS* (1920-1925), Mauss *planea retomar* (sumado a de todas sus preocupaciones ligadas a cuestiones políticas más urgentes –la Francia y la Europa de la posguerra, la inflación, la revolución bolchevique) dos viejos temas: el de su tesis sobre la plegaria y el de la magia, y así lo plantea en más de una ocasión en su correspondencia con Hubert.

<sup>10</sup> Besnard reproduce la carta entera (1985: 248).

Este documento, (además de mostrar un contraste entre la opinión privada y la actitud pública que habla del sentido de grupo que tenía Mauss en este caso) indica una nueva forma de plantear el tema, tres años antes de la finalización del *ED*. Lo que no advierte Davy, dice, es que deben distinguirse: “sociedades con contratos exhaustivos (fratría a fraternidad, clan a clan, simplemente enfrentados)” de las sociedades “con contratos exhaustivos de tipo agonístico –o potlatch”. Objeta que Davy haga una correspondencia directa entre forma de parentesco y potlatch.

La distinción entre tipos de “contratos exhaustivos”, que advierte que está faltando en Davy, permite comenzar a *analizar* el embrollo del potlatch. Es decir: plantear el problema de un modo tal que permita dividirlo en partes.

### **Potlatch. Metamorfosis de un planteo**

Si la formulación de los problemas fue cambiando en planteo y también los nombres que denominaban los fenómenos ¿qué es lo que hay en común en el recorrido de más de veinte años? Que todo el tiempo el enigma a desentrañar es el del potlatch. Primero en los casos estrictos que iban describiéndose en el Pacífico norte de América. Poco a poco, potlatch es un concepto que pasa a describir fenómenos en Melanesia, luego en Tracia, hasta llegar a la Galia o a Irlanda. Es un recorrido de más de veinte años, que empieza interrogándose por el potlatch, lea a la ubicuidad del potlatch en el resto del mundo para recién desarmarlo en sus partes constitutivas principales (definiendo de nuevo modo sus partes constitutivas) recién en 1925, en las conclusiones del *ED*.

En efecto, la síntesis del itinerario que mostramos arriba puede manifestarse así.

A principios del siglo Mauss está estudiando al potlatch como fenómeno religioso, pero que obviamente presenta aristas jurídicas y económicas, a las que les irá dando importancia. Hacia 1910 habla de “formas primitivas de la rivalidad”. Se trata de vínculos especiales entre fraternidades y clanes. El estudio de los materiales del potlatch americano empieza por el problema de las estructuras familiares y prácticas religiosas y termina como estudio de prestaciones que se empiezan a reconocer como económicas: aparece el vislumbre de *otra* economía. Eso sí, se trata de contratos e intercambios *primitivos*. El planteo de Mauss antes de la guerra se resume en esos términos, constatándose además que puede verificarse que no sólo hay potlatch en la Costa Noroeste, lo hay también en Melanesia.

“Potlatch”<sup>11</sup>, estaba consolidándose como el nombre de un concepto: algo que puede identificarse en más de una región –como ya se empleaban tabú o tótem en la antropología en general, o mana en la escuela durkheimiana.

En 1920, ni bien vuelve a la actividad académica –acababa de ser desmovilizado del ejército– comunica la existencia de potlatch en Melanesia: retoma el punto de siete años atrás. Con una novedad: se trata de prestaciones *totales*: “propusimos dar el nombre de ‘sistema de prestaciones totales’ el cual es normal en todas las sociedades basadas en clanes” (v. abajo, p. 18).

“Propusimos llamar”. ¿desde cuándo? No encontramos documentación de cuán extenso ese pasado. No he encontrado en el material publicado referencias a “prestación total” antes de esta fecha. La evidencia disponible permite pensar que recién en 1920 Mauss está pensando en fenómenos *totales*, que borren las escisiones entre lo jurídico, lo económico, etc. Nótese también que está hablando de un fenómeno estructural –si se nos perdona el anacronismo. Se trata de los vínculos de exogamia que llevan a estas prestaciones entre clanes.

El siguiente hito es 1921. No sólo hay potlatch en Melanesia: también en Europa. Para entonces Mauss parece abandonar también el término “primitivo”. Lo que antes se llamaba “contrato primitivo” ahora es denominado “forma antigua de contrato”. El paso de “primitivo” a “antiguo” permite integrar el caso tracio al concepto de potlatch: este concepto va teniendo un campo de comprensión ampliado.

En 1922, como dijimos, es el incidente de Davy. El estudio detallado de *Fe jurada* está fuera del alcance de esta presentación. Por lo que ya se dijo, no obstante, parece estar claro que al adelantarse en la sistematización del fenómeno potlatch, Davy hizo explícitos una serie de puntos que quizás no eran muy divergentes con respecto a lo que enseñaba Mauss antes de la guerra: un fenómeno jurídico-religioso primitivo, propio de la exogamia, o –como enfatizaba Davy– de la “descomposición” de un sistema matrilineal sin que aún se hubiese completado la transición a otro patrilineal. Eso ya no es aceptable para Mauss en esta fecha

Tampoco lo es el término ‘primitivo’, ni su connotación de gente inhábil para resolver su aprovisionamiento. La abundancia indígena rompe con un antiguo obstáculo epistemológico para pensar la vida económica, la figura del primitivo al borde de la subsistencia (por eso se irrita con Davy, que cree que el potlatch es propio de gente pobre). En cuanto a otro de los puntos que le objeta a Davy, allí se da por conocida una distinción entre dos tipos de contrato: “usted no me siguió en mi distinción entre contratos exhaustivos” a secas y exhaustivos “de tipo

<sup>11</sup> Se recordará que es un término de origen chinook usado en la lengua franca colonial, y que los kwakiutl no tienen un término genérico para designarlo, sino varios, distinguiendo sus varias formas.

agonístico”. Sin embargo la expresión “contratos exhaustivos” no parece haberse usado antes, al menos no en los textos publicados hasta entonces, ni se usará en el *ED*. Quizás la empleaba en comunicaciones internas al grupo. Corresponde a la diferencia entre la descripción de prestaciones totales descrita en las primeras páginas del *ED* (el *corroboree* de Australia, las islas Andamán) y el potlatch como caso extremo de intercambio agonístico.

Poco después de esta carta a Davy, le sugiere a Hubert un posible curso a dictar: “Como tema, propondría ‘Formas arcaicas de la prestación’”, o bien sobre su viejo tema de tesis, el de la plegaria. Prefiere el primero, “porque no se superpondría con la futura Plegaria y tendría la ventaja de esclarecer y reelaborar algunas ideas inexactas de Davy, y meter el tema en la línea de las excelentes investigaciones de Malinowski sobre las Trobriand”.<sup>12</sup>

En mayo de 1923 la novedad es el planteo sobre “la obligación de devolver los presentes”. El caso descrito es polinesio. Ya ha tomado contacto con los papeles de Hertz, el pasaje del *hau* según Ranapiri, y su vinculación con la distinción samoana oloa/tonga. El asunto de la obligación puede plantearse en otras sociedades en otra nueva ampliación del concepto: hay “prestaciones totales” como el potlatch y hay prestaciones “sin rivalidad”, Hay incluso instituciones intermedias entre las que carecen de antagonismo y las que lo tienen en grado extremo (v. abajo, p. 29-30).

Los hitos de este itinerario en resumen, son tres: en 1920, “la prestación total”. En 1923, el foco está en “la obligación de devolver” y en la distinción entre al menos dos tipos de prestaciones, El potlatch ahora no es sino una de ellas (la forma kwakiutl o la “atenuada”, melanesia). Pues hay otra forma, no antagonista, que es la de Polinesia.

El don todavía no había entrado en escena.

## 1923-1924: Hacia el don

La primera vez que Mauss emplea la expresión “don” es en una comunicación con Hubert a mediados de 1922, a propósito de la preparación de lo que será su escrito sobre el suicidio celta. “El famoso texto *ἐν τεάθρῳ* de Posidonio es evidentemente un potlatch perfecto. Se hacen dones...”<sup>13</sup> Ahora bien, si emplea este término es, ante todo, por estar traduciendo una expresión de Posidonio (o Ateneo) que contiene dos términos traducibles como “dones”, raíces léxicas cog-

<sup>12</sup> Hubert-Mauss, 2021, 31-7-1922, p. 484: “excelentes investigaciones” es lectura posible en un pasaje poco legible.

<sup>13</sup> *Correspondance*, 31-7-1922, p. 484. Mauss traducirá *en teáthroi* como “en la sala de ceremonia”. El subrayado es del original.

nadas de “dar” (la *dósis*, el *dōron*): “*dósis... diadōresámenoi*». Pero todavía no es un término que esté empleando él mismo. Cuando se publica el trabajo (v. abajo, pp. 37 y ss.) estos términos están citados en griego y traducidos como “donación” y “presentes” (“*donation... divisée et distribuée en présents*”).

Es en el segundo semestre de 1923 que aparece una nueva inflexión, y decisiva, después de la breve comunicación sobre la “devolución de los presentes”. Es ahora cuando se aprecia el peso de las descripciones de *Argonautas*. En su informe anual detalla que el curso de 1923-24 ha sido

consagrado a los documentos de Malinowski sobre las ... Trobriand... Aquellas instituciones que están más especialmente vinculadas a la religión, a la estructura jurídica y al régimen económico, son del tipo que propusimos llamar ‘el potlatch propiamente dicho’: se estudiaron las relaciones entre las diversas nociones religiosas, jurídicas y morales que convergen” [en dicha institución]... “Se dedicó un estudio particular a la noción de don y desinterés, y a la de prenda. El grueso de esas instituciones es la noción según la cual el *circulus* de las riquezas sigue exclusivamente a las relaciones, no sólo económicas, sino sobre todo religiosas y jurídicas entre los miembros de la tribu.

El comercio *kula*, potlatch intertribal, aun internacional, podría decirse, pareció estar injertado en el *kula interior* y tener reglas especiales.

Mestre hizo una excelente exposición de las relaciones que existen en esas tribus entre la noción de don y la noción de intercambio.

“El resumen de lo dictado será publicado en breve en algunos apartados de un próximo *mémoire* del *AS*.<sup>14</sup>

Recién aquí aparece el don en escena. Ahora hay, por primera vez, (como se ha hablado antes de “noción de moneda”, “noción de soberanía”, “noción de propiedad”) “noción de don”.<sup>15</sup> Y un problema a elucidar, al que se dedica buena parte del curso: el del vínculo entre don e intercambio –¿el don no es intercambio? ¿qué tipo de intercambio sería?

El otro elemento que ayuda a plantear al don como campo específico de problemas aparece poco después. Es el estudio de “don” (en el sentido de la forma sustantiva derivada del verbo “dar”) en las lenguas alemanas. No es difícil pensar que el empleo general de *gift* (don) y tipos de *gift* que expone Malinowski en los *Argonautas* lo llevó a reflexionar sobre la lingüística comparada del término en

<sup>14</sup> *Annuaire de l'École pratique des hautes Études*, 1925, citado en *OEuvres*, III, pp. 60-61.

<sup>15</sup> El empleo de “nociones” y “pre-nociones” en la escuela sociológica francesa merece un estudio específico.

lenguas germánicas. La *Trostgabe* descrita por Thurnwald en 1912 ya le había llamado la atención, seguramente –v. abajo, p. 33. De modo que por primera vez Mauss empieza a usar el término ‘don’ en un texto impreso, en el libro de homenaje a Andler que se publica en 1924: “Gift, gift”. El problema es el del vínculo entre los sentidos de veneno y don, comprobable etimológicamente pero sin motivación conocida. El estudio etnológico explica esa motivación. También cita un verdadero “Ensayo sobre los dones”, ni más ni menos: es una obra de R. W. Emerson, *Essays*. Uno de los ensayos se llama “On Gifts” y habla de la distancia social entre dador y receptor –ese texto será citado también en la conclusión del *ED*.

Ya se ha rechazado el empleo de ‘primitivo’, y se llamó ‘antiguo’ al contrato tracio. Ahora, en “Gift, gift” se mantiene el empleo de “derechos antiguos” y se lo compara con sociedades “atrasadas” [*arriérées*], que son las de potlatch. Se notará la vacilación: paradójicamente, se sostiene la diferencia entre “atrasadas” y “antiguas”, pero se destaca la presencia de atributos comunes entre ambas. En el *ED*, “atrasado” se emplea sólo una vez, y es sinónimo de “arcaico” –v. abajo, p. 53). Es este último el término que finalmente se va a preferir.

“Gift, gift” concluye anunciando que está en camino un estudio sobre el tema, pero este tema todavía no es el tema del don: anuncia que va a tratar sobre la “obligación de devolver los presentes”.

De modo que puede pensarse que fue el estudio detenido de los *Argonautas* lo que llevó a que Mauss pudiera desarmar el bloque de relaciones descritas bajo el nombre de potlatch, encontrando allí un denominador común a otros fenómenos, que ya estaban estudiándose en relación al potlatch (el contrato antiguo tracio, el potlatch atenuado de Melanesia, la prestación no agonística de Polinesia).

Ya la correspondencia y otros indicios documentales presentes en el estudio fundamental de Fournier muestran la influencia de Malinowski en la concepción que tendrá Mauss sobre la “reciprocidad” a partir de 1926. Ahora podemos ver también que Malinowski ayuda al planteo nuclear mismo del *ED*: el del don.<sup>16</sup> Mauss no habla de “don” como objeto construido de investigación hasta leer y estudiar a *Argonautas*.

Es posible que aquí se verifique aquí cierto carácter de la valoración que ha tenido la prolongada posteridad de Malinowski: en exceso y en defecto. Hay quizás exceso de valoración en cuanto a su originalidad como etnógrafo de terreno, en la creación o consolidación de métodos.<sup>17</sup> Hay quizás defecto de valoración de los aportes de Malinowski como teórico (posiblemente, por la mala fama de su “teoría científica de la cultura”). Ya mencionamos a la teoría de la recípro-

<sup>16</sup> Fournier, 1994: 524, Abduca 2007: 111-113.

<sup>17</sup> Ejemplos de la variada interpretación sobre ese legado: Visacovsky et al. 2024; sobre la riqueza de la etnografía anterior a 1920: Delgado Rosa y Vermeulen, 2022.

cidad. Recuérdese también sus aportes a la lingüística: su observación sobre la “comunidad fáctica” todavía es tenida en cuenta (Malinowski 1923). En cambio, no sé si se ha tenido en cuenta hasta qué punto contribuyó Malinowski a la teoría misma del don. Así lo muestra el itinerario que estamos mostrando aquí.

Agregamos que el trabajo que hicimos aquí sobre las fuentes permite confirmar otro indicio sobre los tiempos de la construcción del don como objeto teórico de investigación. Se lo aprecia en la forma en que manejó los documentos escandinavos. El contraste de las estrofas del *Hávamál* con los originales muestra que Cahen y Mauss traducen al cognado islandés de “don” por “regalo” o “presente”, no por “don”. Mauss habría tomado contacto con ese material al leer a Cassel en 1922, se entiende esta forma de traducir: “don” todavía no era un concepto (v. abajo, Apéndice I, pp. 245 y ss.).

Finalmente, es en las primeras conclusiones de *ED*, las palabras finales del cap. II, en que se define al potlatch como un tipo especial de intercambio de dones (v. abajo, pp. 118, 131). Si hoy esto puede parecer obvio, llegar a esa formulación había significado un largo camino. Pudo entenderse al potlatch al poder ponerlo en relación con otros fenómenos, y para eso había que llegar al denominador común a todos ellos. Así se llegó al concepto de don.

## El título y sus elementos

Hasta ahora no se ha notado que el *ED* presenta variantes en su título.

El primero es el que aparece en la portada del *AS*. “Essai sur le don. Forme archaïque de l'échange” (Ensayo sobre el don. *Forma arcaica del intercambio*). Así se lo cita también en las primeras lecturas, como la de Lévy-Bruhl en 1927; también es usado por Mauss o por Paulme al citarlo en el *Manual de etnografía* –v. abajo en este volumen). “Forme archaïque de l'échange” es también el encabezado de las páginas pares del texto original.

Por otra parte, hay otro título en el encabezado del texto (*AS*, n.s., n°1, p. 30): “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”. Esta divergencia entre el título del artículo en la portada y el del cuerpo principal del texto no se aprecia en ningún otro de los catorce volúmenes de *AS*.

Es con este título con que fue reimpresso en *Sociologie et anthropologie* (1950), de donde provienen las muchas versiones en varios idiomas. No se ha señalado nunca, que yo sepa, la existencia de variantes en el título –ni siquiera en el amplio estudio que se incluye en la última reimpresión francesa (Weber, 2008).

¿Por qué la diferencia? ¿cuál representa a la última redacción?

Puede fecharse un precedente del subtítulo de la portada: “Forme archaïque de l'échange” replica al curso propuesto a Hubert ya a mediados de 1922 que mencionábamos arriba: “formas arcaicas de la prestación”. Si la propuesta de 1922 es comparable a la portada de 1925, “forma arcaica del intercambio”, puede concluirse que el subtítulo del encabezado, “Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas” es más innovador y distinto a los otros dos. Este título, el del encabezado, correspondería entonces a una última capa de redacción.

Veamos los elementos de este título: cómo están siendo usados estos términos en el texto mismo, o en otros de la obra del autor y de los de su entorno.

*Ensayo* “Ensayo” es un típico título de Mauss: está en el estudio sobre el sacrificio, en el de las variaciones sociales esquimales, y es análogo al “esquema” del estudio sobre la magia. Expresa la actitud ante el tema de estudio, presentándolo como algo abierto, desarrollable, que suscita dudas. Distinto al estilo de Durkheim, mucho más taxativo y definitivo: “formas elementales de”, “formas primitivas de”.

*Forma*: El término ‘forma’ está claramente empleado en el texto. El intercambio asume la forma de “dones dados, dones devueltos”. En las dos variantes del título esta cuestión de la forma representa el punto de llegada del largo itinerario que estamos describiendo. Desde principio de siglo Boas o Mauss entienden que el potlatch u otras prácticas comparables tienen dimensiones económicas; Boas llama al potlatch, cuando empieza a describirlo en *Secrets Societies* “distribución de riqueza”. Sin embargo, eso es una cosa y otra es decir que la forma del intercambio consiste en intercambios de dones. A eso se llegó después de un buen tiempo, y a eso en definitiva, apunta todo el texto.

Los dos títulos subrayan lo mismo. Con la diferencia de que en el título que creemos más temprano lo “arcaico” es un atributo de la prestación o del intercambio, en el definitivo “arcaico” es, en cambio, atributo de las sociedades.

*Razón*. Razón es aquí sencillamente una de las acepciones del término en francés, como en nuestro idioma: causa. Cuando escribe, en la “Primera conclusión” del *ED* que se ha mostrado “la razón principal y la forma normal del potlatch mismo” (v. abajo, p. 131-32), está hablando de relaciones causales. Si bien aparentemente en las páginas precedentes falta una aserción explícita o una definición nominal (del tipo de “la causa del potlatch es tal y tal) casi seguramente se refiere a la obligación de dar como situación ineludible para el jefe, si quiere que su jefatura persevere en el ser: “La obligación de dar es la esencia del potlatch”.

*Intercambio*: Es lo que está descrito en lo que ya se dijo sobre la forma: el estudio de fenómenos diversos, con un parecido de familia común, terminó mostrando toda una faceta desconocida, un intercambio no mercantil. El propio

de las sociedades que no utilizaban la “invención de los mercaderes, la moneda propiamente dicha”.

*Sociedades arcaicas.* Claramente el autor opone ‘arcaicas’ a ‘primitivas’. Implícitamente, admite la existencia de sociedades ‘primitivas’, evolutivamente cercanas a una humanidad paleolítica y primigenia, pero lo restringe, y aun con reservas, a los pueblos australianos y fueguinos. Arcaicas son sociedades sin estado consolidado, sin contrato escrito.

El abandono del término ‘primitivo’ en antropología académica recién corresponde al período de descolonización de Asia y África tras la segunda guerra mundial. Herskovits observaba entonces que “hace diez años” se usaba con toda facilidad el término primitivo, ya era prudente reemplazarlo, y que por eso reeditaba a su libro de 1940 (*Vida económica de los pueblos primitivos*) con el título de *Economic Anthropology* (Herskovits, 1952).<sup>18</sup> No obstante ya en ese mismo año Radcliffe-Brown (con Evans Pritchard y Eggan, que prepararon la edición) también habla en 1952 de “sociedad primitiva” el volumen que recopila sus artículos. Firth, en una obra fundamental para la recepción y la crítica del ED, como veremos abajo (Apéndice II) publicó su *Primitive Economics of the New Zealand Maori* en 1929, eliminando el ‘Primitive’ –sin otros cambios– en la segunda edición de 1959 (Firth 1929, Metge 2002: 311) –de todos modos, en la nueva edición del libro de Firth, (Routledge, 2011) reapareció “primitive”. Se notará también la diferencia de matiz: en Herskovits, “primitivo” adjetiva a “pueblos”; en Firth en cambio “primitivo” es atributo de cierta economía. Todavía en 1965 Sahlins publica “Sociology of Primitive Exchange” –y luego como capítulo 5 de su *Economía de la Edad de Piedra* (Sahlins 1972).

Mauss en cambio ya había rechazado treinta años antes el empleo ubicuo del término ‘primitivo’. Emplea el término en 1903 “formas primitivas de clasificaciones” –un tipo de título más bien afín al estilo del autor principal, Durkheim, y todavía en un curso de 1913. Pero ya abomina del término en 1922, como consta en el reproche a Davy que acabamos de ver.

*Don:* el que ‘don’ haya reemplazado a “devolución de presentes” o a “contrato” es resultado de una lenta y gradual evolución de su pensamiento, como ya vimos. Los términos empleados siempre son tres: *don*, *presente*, *regalo*. Aquí se usa siempre ‘don’ para traducir al *don* francés: algo lo que se da. A su vez, *présent* y *cadeau* siempre se vierten aquí como “presente” y como “regalo”, respectivamente.

Desde la traducción de Ian Cunnison las versiones del ED en lengua inglesa se enfrentaron al problema del equivalente de dos de ellos: usan *gift* para *cadeau*

<sup>18</sup> Ya previamente había habido un tratado similar, el de Thurnwald, titulado “Economía en sociedades primitivas” (Thurnwald 1932).

y para *don*. El problema no es grande pues Mauss no parece estar usándolos más que como sinónimos.

Hay que ver a “don” como la descripción de un concepto etnológico que no coincide exactamente con el uso corriente. Hoy ya casi no es sinónimo de obsequio, de regalo ni de presente, pues el empleo que predomina es el de un sentido derivado que ya no es el de cosa que se da. La RAE todavía lo mantiene como primera acepción, pero es claro que el empleo más corriente hoy es el del atributo que la divinidad o la suerte han dado a la persona (“don de mando”, “don de gentes” –en el diccionario de Moliner estas últimas acepciones son las únicas que se consignan, no la de cosa que se da.

Sin embargo, el don en el sentido de ‘presente, regalo, obsequio’ es muy antiguo, ya está en el *Cid*. A su vez, todo el Cantar del Mio Cid puede leerse como un despliegue antagónico de don y contra don (al que le caben al menos algunos atributos del concepto de potlatch). Así lo muestra la sugerente lectura hecha hace tiempo por el hispanista escocés Gifford: el Cid da treinta caballos al rey, luego da cien, luego doscientos.<sup>19</sup> En el texto hay una evidencia muy rica sobre todo este campo, y un amplio vocabulario: “presentaja”, “don”, también “dado” (I: 11) “Dixo Avengalvón: –¡Plazme d'esta presentaja! Antes d' este tercer día vos la daré doblada” (II:83); “...estos dozientos cavallos irán en presentajas,” (II: 96). O “a las fijas del Cid el moro sus donas dio” (III: 125) –el término aquí es femenino, como *Gabe* en alemán.<sup>20</sup>

Hay otros términos importantes que derivan de la raíz verbal “dar” y tienen sus propios matices y su historia: “donación”, “dádiva”. “Regalar” proviene de “galá”, “galante”. Antiguamente tenía sentidos precisos, que no son los actuales: “regalarse” era disfrutar, “regalo”, una delicia. A su vez, “presentar” y “presente” existen en el sentido de don ya en el *Cid*, como vimos. Otro caso es “obsequio”: es de “seguir” que derivan “obsequiar” y “obsecuencia”, como también “exequias” –y es este sentido fúnebre el único que tiene el francés “obsèques”. En cuanto a “présent”, cuyo sentido de don existía ya en el siglo XI, fue siendo algo desplazado por “cadeau” desde el XIX, pero sigue vigente. “Cadeau” es hoy el término simplemente más corriente y general, como “regalo” en castellano.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Gifford, 1982. La información disponible en el extenso aparato crítico de A. Montaner, (*Cantar*, 2007) muestra que entre los especialistas se acepta y se conoce bien el tema de la generosidad y la lealtad expresada con dones, pero se toma con incomodidad el tema del don como expresión de antagonismo. .

<sup>20</sup> Las diversas entradas de Corominas-Pascual (sobre la semántica de *don*, gracias, perdón, desgracia...) merecen un estudio en sí mismas, lo mismo que otros términos de origen árabe, como “ajuar” (*Cid*: axuvar), o “rehén”.

<sup>21</sup> *Cadeau* viene de una palabra provenzal y aludía a caligrafía ornamentada, “encadenada”; hacia el siglo XV se habla de “lettre cadelé”, por una letra adornada con grandes trazos ornamen-

## 1925-1926. Redacción final y publicación del ED

En general se cita a este trabajo como impreso en 1923 o 1924. Esto se debe a la ambigüedad de la nomenclatura de los volúmenes de la *Année Sociologique*. Los años que daban el nombre a cada volumen de la revista correspondían a los de las fechas de publicación de las obras reseñadas en cada anuario, que se publicaba al año siguiente del período reseñado.

El número de *AS* que contiene al *ED* (“1923-1924, nueva serie, n° 1”) entra a la imprenta en 1925, y esa es la fecha del colofón de la portada. Mauss le envió el texto del *ED* a Boas y a Malinowski. Posiblemente, hacia octubre de 1925: el 12 de noviembre le responde Malinowski, en diciembre, Boas.<sup>22</sup> Se trata de pruebas de galera, no del volumen completo. A fin de año todavía están corrigiéndose las pruebas de imprenta del *AS*. El 5 de diciembre escribe Hubert, recién instalado en la Provenza, de vacaciones de invierno: “Envíame pruebas. Es un trabajo que puedo hacer aquí, ahora que estoy casi instalado. (...) Todavía no leí tu informe. Corté los pliegos”

El *ED* y el resto del material que contiene el volumen recién estará disponible al público al año siguiente; en efecto, la última de las 1012 páginas tiene este pie de imprenta: “Imp.[rimerie] des *Presses Universitaires de France*, Paris. -1926”.

### Versión anteriores: las vicisitudes de un título

El título no tuvo suerte con las sucesivas traducciones. El examen de las variadas versiones –ya sólo teniendo en cuenta el título– muestra la variedad de interpretaciones, y la reiterada costumbre de apartarse del original (en el comentario a estas versiones no estoy hablando de la tapa del libro, en donde la abreviatura es admisible, sino del cuerpo textual principal).

La primera es la de Ian Cunnison, y la que más influyó. Prologada por Evans-Pritchard, fue la que leyó el grueso de los lectores en la principal lengua de la

tales: “cadeaux”. Este último término pasa a tener, en el XVII, un sentido de “ornamentación superflua”, y de fiesta ofrecida a una dama. A fin de ese siglo ya se emplea como obsequio de bodas, “cadeau nuptiel”. Sólo después se afianza el sentido de “regalo” o “don”, pasándose a ser más empleado que “présent” a partir del XIX (A. Rey, s.v.). En el Littré (s.v.) se encuentra una observación destacable: en Molière hacia 1670 ‘cadeau’ es un agasajo, una fiesta, que se opone a ‘présent’; en el *Burgués gentilhombre* Dorimène enumera una secuencia del cortejo que le hace Dorante: visitas frecuentes, luego declaraciones, después serenatas y “cadeaux” y recién después los “présents”.

<sup>22</sup> Fournier 1924: 524.

antropología, el inglés, durante casi cuarenta años.<sup>23</sup> No es una traducción completa; más de un pasaje está resumido; a menudo dos o más notas al pie se agrupan en una sola y se resumieron. El título de esta versión tiene tres cambios significativos. Eliminó “Ensayo sobre” para llamarse simplemente “El don”. Ese título, *The Gift*, perduró hasta hoy en el espacio antropológico de habla inglesa), sustituyó “forma” por “formas” y “razón” por “funciones”.

La versión alemana mantiene estas innovaciones, aunque sin los plurales. También tiene el prólogo de Evans-Pritchard. Sin embargo, la base de esa traducción no es *Sociologie et anthropologie* sino la primera impresión en *AS*.<sup>24</sup>

Una segunda edición inglesa, por D. Halls, prologada por Mary Douglas, traduce literalmente el subtítulo, pero también elimina “Ensayo sobre”.<sup>25</sup>

La edición que más circuló en nuestro idioma, impresa en 1971, innova bastante el título.<sup>26</sup> Mantiene *Essai sur* (“Ensayo sobre”), pero también cambia el número: “sobre los dones”. En cuanto al subtítulo, en el índice es “Motivo y forma del intercambio...”; en el encabezado del texto (p. 153): “Razón y forma del intercambio ...”. Son innovaciones y variantes que no están justificadas, si bien son anodinas. Lo que no es nada trivial es innovación del resto del título: escribir “... del intercambio en las sociedades primitivas” cuando el autor había escrito “...en las sociedades arcaicas” y abogado explícitamente en contra del término ‘primitivo’, atenta contra uno de los argumentos centrales de la obra. Problemas parecidos se ven en el resto del volumen, que tradujo a *Sociologie et anthropologie* entero, con los prólogos de Gurvitch y de Lévi-Strauss.<sup>27</sup>

La edición de Katz, la más reciente en nuestro idioma, también modifica el título sin justificación: en vez de “forma y razón” ahora tenemos “forma y función”.<sup>28</sup>

Es curiosa esa insistencia en el término ‘función’ en una versión alemana, otra inglesa y otra castellana. No hay motivos para sustituir ‘razón’ por ‘función’.

<sup>23</sup> *The Gift. Forms and Functions of the Exchange in Archaic Societies*. London, Cohen & West, 1954.

<sup>24</sup> *Die Gabe. Form und Funktion des Austausche im archaischen Gesellschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

<sup>25</sup> *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. New York: W. W. Norton, 1990.

<sup>26</sup> “Ensayo sobre los dones”, en *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1971.

<sup>27</sup> La traducción en más de un momento se hace inadmisibles. Por dar ejemplos entre muchos otros: se llama “patria” a la fraternidad, “trenza” a la estera, “flota” a la tripulación; por momentos se derrumba el sentido del texto, como cuando la traductora deshace el texto de Lévi-Strauss sobre el “significante flotante”: cuando el autor había escrito *signifiant*, escribe “significado”, o bien “significación”.

<sup>28</sup> *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires-Madrid: Katz, 2009-2010. Contiene un ensayo muy legible de Fernando Giobellina Brumana.

Tampoco hay predilección alguna de Mauss, (en 1925) por el empleo del término o de un concepto de función preciso –muy de tanto en tanto aparece en estos textos la expresión “naturaleza y función” (sí usada un cuarto de siglo antes para titular su estudio sobre el sacrificio, con Hubert) de un modo más bien casual, no marcado ni especialmente definido. Esto merece un estudio específico, pero puede pensarse que el empleo de función, entendido ante todo como analogía de la función orgánica en los seres vivos, que es el empleo preferido de Durkheim, una y otra vez, en sus *Reglas del método*, ya no era algo aceptable para Mauss en 1925.

Puede objetarse también la elección, en algunas versiones, de términos que tienen una connotación ajena al contexto de la obra. Por dar sólo un ejemplo, de la traducción de D. Halls de 1990: allí se optó por usar *to reciprocate* cuando Mauss simplemente decía “devolver” (*rendre*). No es que *reciprocate* no pueda tener el sentido de “devolver” los presentes, pero *reciprocate* remite, obviamente, a *reciprocity*, término cargado con mucha circulación y múltiples usos académicos, connotaciones que los términos del original no tienen de ningún modo.

Recién en la edición de 2015 del grupo HAU el texto de Mauss aparece traducido y editado de un modo que piensa de modo explícito la problematización de los términos en la lengua de origen.<sup>29</sup> Allí aparece por primera vez en inglés el sentido de *Essai*. Se presenta como “edición expandida” pues incluye los otros textos de Mauss publicados en el *AS* de 1925: el balance de la obra de Durkheim y colaboradores y varias reseñas. Eso sí, también tiene novedades en el título, ahora más original: “Forma y sentido...”.<sup>30</sup> Por el contrario, la edición y traducción del opúsculo “Wette, wedding”, por Nora Scott, es impecable.<sup>31</sup> Restringe el ímpetu interpretativo y se aboca a buscar la precisión de los términos y contrastar las fuentes pertinentes del texto.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> *Essay on the Gift. Form and Sense of Exchange in Archaic Societies* (Expanded Edition). HAU Books, 2015 Trad. de Jane Guyer, Prefacio de Bill Maurer.

<sup>30</sup> Las razones de Guyer son meditadas y explícitas, pero a veces con un exceso de interpretación. Observa que para el autor los sentimientos son importantes, entonces en vez de “reason” prefiere “sense”. Contradictoriamente, también justifica su elección apoyándose en que Descartes escribió en algún lugar que “sens” equivalía a “raison”.

<sup>31</sup> M. Mauss, “Wette, wedding”, en *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7 (3): 2017, pp. 443-450.

<sup>32</sup> Las ediciones portuguesa y brasileña traducen fielmente al título (*Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*).

## Los textos posteriores al Ensayo sobre el don. Del don a la reciprocidad

Los trabajos posteriores tienen muchos puntos de continuidad con el *ED* y los primeros estudios. El potlatch no falta prácticamente en ninguno de los estudios reunidos en esta sección, salvo en el de la cohesión polisegmentaria.

Si el hallazgo del concepto de don había quitado peso al análisis del aspecto estructural del vínculo entre ciertos sectores sociales complementarios, los estudios posteriores retoman el tema. En vez de potlatch y de otras distribuciones de riqueza ahora se hablará más de suegras y de secciones de parentesco.

Los hechos llamados de “parentesco burlesco” son considerados “un puente” entre formas más toscas y simples de falta de respeto, de insultos... y los potlatch a secas, más desarrollados, propios de la costa noroeste.

Esta expresión algo ripiosa, “parentesco burlesco”, traduce a *joking relationships* (Radin) y “parentés à plaisanteries” (Mauss). Ya está consolidada en castellano, por lo menos desde las traducciones de textos de Radcliffe-Brown, y no hay razón para postular otro término. Podría describirse también como “parentesco irreverente” y mostrar la relación que tiene con otros vínculos que se expresan en cambio de modo reverente. En América Latina cualquiera sabe que a las suegras no se las nombra en público del mismo modo que a las madres y hermanas.

El trabajo de la cohesión polisegmentaria podría ser leído como una corrección a la teoría básica e inicial de la sociología francesa, la de los grandes textos de Durkheim. Como una recapitulación de los conceptos de solidaridad, a la luz de lo que Malinowski había replanteado en 1926: es aquí, más que en el *ED*, en donde aparece más tratada la noción de reciprocidad. Incluso propone variantes paradójales. En efecto, la “devolución” de lo que llama “reciprocidad indirecta” tiene poco de recíproco, es más bien una forma transitiva: el hijo da, como antes dieron los padres, pero si hay aquí devolución no la reciben éstos, sino sus nietos. Este texto también expresa una alianza estratégica entre Mauss y Radcliffe-Brown, quien en 1925 para a ser un colaborador pleno del *AS*: a cargo, junto a Mauss y a Lucien Lévy-Bruhl, de tres secciones de reseñas. (La revista presenta a este nuevo colaborador con su nombre antiguo, “Brown”, aunque firma una reseña usando el “Radcliffe”, quizás por primera vez). A partir de ese momento Mauss va a expandir la influencia de sus enseñanzas y de su grupo sobre la naciente antropología británica (culminando en la conferencia de 1938 en la Royal Anthropological Society, sobre la “noción de persona”). Después de la segunda guerra –cuando Mauss ya está enfermo, y retirado de hecho– Griaule retoma

críticamente el tema, lo mismo que Radcliffe Brown (Griaule 1948, Radcliffe-Brown 1949).

El abordaje de estos dos trabajos muestra, en definitiva, a *otras formas de solidaridad orgánica, vigentes en sociedades con poca división del trabajo*.

“Wette, wedding” retoma exactamente el tipo de análisis de “Gift, gift”, aparece en una revista jurídica en 1928.<sup>33</sup>

## Fenómenos económicos

Así se titula el capítulo del *Manual de etnografía*, libro aparecido con el nombre de Mauss (quien a la fecha está enfermo, e intelectualmente inactivo), editado por Denise Paulme a partir de apuntes de cursos. Mauss dictaba “Instructions d’ethnographie descriptive” en el Institut d’Ethnologie de la Université de Paris entre 1926 y 1939. Previendo una posible publicación, fue concentrándose más en ciertos temas: “tecnología y estética (1935-36), fenómenos jurídicos (1936-37), religión (1937-36)” (advertencia de Paulme en *Manuel d’Ethnographie*, p. 4). De modo que el material que dio lugar al capítulo fenómenos económicos sería básicamente el de los cursos dictados entre 1926 y 1934; por eso en este volumen lo ubicamos antes del trabajo sobre la moneda en Simiand. Sólo los párrafos del anexo sobre “Fenómenos jurídicos” serían posteriores a 1934.

En contraste con el *ED*, el enfoque es panorámico pero conciso. A pesar de ser casi telegráfico por momentos, cada frase sintetiza con precisión a grandes campos de problemas, como cuando plantea el problema de la localización del campo de lo económico. Lo hace veinte años antes de los planteos de Polanyi, y enfocando algo mucho menos recorrido en antropología económica que los temas de formas de producción y de circulación: el problema del valor. “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” –v abajo, p. 216. Estas breves apreciaciones contienen un programa de investigación en antropología económica que no sólo tiene actualidad, sino que es preciso todavía desarrollar. El énfasis de Mauss en el problema del valor está explícitamente tomado del enfoque de François Simiand.

<sup>33</sup> Los editores de esa revista organizaron luego unas jornadas de historia del derecho; entre las ponencias publicadas en el volumen de 1929, hay un texto de Czarnowski, (un colaborador del *AS* cercano a Mauss y a Hubert) sobre derecho femenino y herencia entre los antiguos celtas. Mauss cita ese texto como propio al imprimir en 1929 una lista de sus trabajos, presentando su candidatura al Collège de France –y así lo cita Lévi-Strauss (1950). Sin embargo el trabajo sólo aparece con la firma de Czarnowski.

## La moneda, realidad social de las sociedades “arcaicas” y no arcaicas

Después de su ensayo temprano sobre el talismán-moneda, Mauss vuelve sobre el tema del dinero por lo menos tres veces. Por empezar, en sus escritos políticos de posguerra, sobre todo en artículos sobre la inflación.<sup>34</sup> En el *ED*, en donde polemiza con Malinowski (y hasta con Simiand) en torno a la definición de moneda –acerca de si los *vaygu'a* confeccionados con caracoles, soporte de todo el sistema *kula*, funcionan o no como moneda. Por último, en el contexto de la crisis política europea de mediados de los 30, como veremos más abajo.

Ya Thurnwald llamaba “dinero de conchas” [*Muschelgeld*] a los objetos *abuta* usados en Buin (1912: 55); descripciones análogas hace el etnógrafo de Nueva Caledonia, Leenhardt, también comentado en el *ED*. Cuando Mauss llama “moneda” a los *vaygu'a* de Trobriand polemiza con Malinowski en su mismo terreno (y está también en contra de la opinión de Simiand, economista). La cuestión está mesuradamente sopesada en una larga nota al pie que lleva título: “Nota de principio” sobre la moneda –v. abajo, 84-86. Los objetos *vaygu'a* son moneda pues conservan valor y son medio de pago, aunque no sean unidad cardinal de medida. Concluye la nota observando que había que aclarar la cuestión porque los temas monetarios tocan muy de cerca al tema del don. También afirma que en el área cultural polinesia se encuentra, más atenuadamente, el fenómeno monetario: los *tikis*, las esteras, funcionan como moneda. También las placas de cobre en la costa noroeste de Norteamérica son “moneda de renombre” y son parte del mundo de los intercambios agonísticos intensos de esa región.

Se notará que la moneda y el potlatch son, en suma, caracterizados de modo paralelo. Moneda atenuada en Polinesia, moneda desarrollada en Trobriand, Nueva Caledonia, Costa Noroeste. Potlatch atenuado en Polinesia, potlatch desarrollado en Trobriand, Nueva Caledonia y, obviamente, en la Costa Noroeste.

### Simiand. Análisis social de la creencia: religión y moneda

El texto que cierra este volumen es el debate colectivo, del cual contamos con la transcripción estenografiada, en torno al texto “La moneda, realidad social” que presenta François Simiand. Éste es *el* economista del grupo durkheimiano, responsable del área económica del AS, donde escribió numerosas reseñas.

<sup>34</sup> Estamos trabajando para editar una selección de sus *Escritos políticos* (que contienen estudios de peso sobre el cooperativismo, la inflación, la revolución bolchevique) y de su *Correspondencia*.

Hay que leer al texto de Simiand pensando en la fecha en que lo presenta: la coyuntura de 1934. El último cuarto del XIX había visto nacer un sistema mundial monetario basado en el patrón oro. Lo interrumpió la guerra del 14. Se reimplantó tras la guerra, pero los efectos de la crisis del 29 empezaron a poner fin a la convertibilidad de las monedas con el oro. En 1931 Gran Bretaña la abandona. EE.UU, la única potencia que la había mantenido durante la guerra, la elimina al asumir Roosevelt en 1933. (Francia lo hará en 1936, devaluando fuertemente el franco, al inicio del gobierno del Frente Popular liderado por Léon Blum, exacto contemporáneo de Mauss, y su amigo personal). 1934 es un tiempo de inestabilidad e incertidumbre política en Francia –sin contar que hace ya un año que los nazis están en el poder. Ese ese el contexto de esta confesión de Mauss al debatir el texto de Simiand, que suena extrañamente contemporánea

¿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... incluso en el que no se emprendan trabajos de sociología.

El enfoque de Simiand enriquece a la mirada meramente cuantitativa del dinero al atender a aspectos temporales, en particular el problema de la proyección a futuro. Se articula con la idea de Mauss sobre la “noción de expectativa” [*attente*]. El trabajo es una intervención sobre el rol de la moneda en un momento histórico mundial en que el valor de la moneda es síntoma de una crisis general. El debate se organiza, (con participación del autor, de varios economistas, y con Mauss) por el grupo de *Annales sociologiques*, publicación que había sustituido al voluminoso *AS* para tener herramientas editoriales más manejables. Si bien el debate que publicamos aquí da una buena idea del trabajo que lo suscitó, se impone dar un resumen del texto, de Simiand –tarea difícil, por la complejidad del argumento y la extensión del escrito.<sup>35</sup>

Observa que la reflexión económica misma nació con la moneda. Sin embargo, como hace constar con la cita que le sirve de apertura del texto, el mismo C. Menger consideraba en sus últimos años que todavía se carecía de una teoría satisfactoria del dinero.

Uno de los núcleos de su argumento es, por un lado, el postular tres etapas en la historia de las nociones sobre el valor monetario; además, que esas etapas son paralelas a las de la reflexión sobre el hecho religioso. A saber:

<sup>35</sup> F. Simiand: “La monnaie réalité sociale”. *Annales sociologiques. Série D. Sociologie économique*, fasc. 1, 1934, pp. 1-58. Pueden verse los comentarios de Steiner, 2001, y de Ottonello, 2016.

1°) En una primera etapa rige la creencia en el valor metálico, como había creencia absoluta en dogmas y ritos. El caso extremo está asociado a la alquimia, “homenaje al valor absoluto del oro”.

2°) Puede verificarse también la emergencia de una “actitud voltairiana”. El valor es considerado una creencia convencional, y así se considera también a la religión. Aunque esto predomina en el siglo de las Luces, es mucho más antiguo que el iluminismo, y aun puede encontrarse en Aristóteles (quien postulaba una relación etimológica plausible entre ley y moneda, entre *nómos* y *nómisma*: la moneda vale lo que vale por convención). Mas es ante todo en el cambio del siglo XVII al XVIII en donde se empieza a ‘laicizar’ el valor. Oro y plata no son verdadera riqueza, “no son más que su signo”. La fisiocracia acentúa una variación: el ser humano no puede crear valor: puede transformarlo: “la riqueza emerge de la fecundidad natural”, especie de don divino “transposición de la hipóstasis divina”. Repasa el pensamiento inglés de Locke a Mill, notando el carácter excepcional de las observaciones de Hume, y la importancia de la “Digresión” de Smith en *Riqueza las naciones* sobre la relación del valor de los metales y de los otros bienes, como el trigo. Destaca la inventiva de Smith y Say, deplora la de Ricardo.

Señala también que el pensamiento del siglo XVIII, al rechazar el valor intrínseco del oro y la plata, dejaba abierta la controversia: ¿si el valor no es el oro, entonces qué es? La respuesta a esa pregunta sigue abierta, y define a las varias escuelas económicas hasta el presente. A juicio de Simiand, las cuestiones de “trabajo social medio” y de valor agregado son relaciones entre una expresión monetaria y otra. Tampoco encuentra satisfactoria a la “escuela subjetiva y al problema de pasaje de “escalas subjetivas de preferencias individuales a un precio de cambio forzosamente objetivo”.

Asimismo, es destacable otro punto de su argumento. Alude al persistente relato explicativo sobre un supuesto estadio de ubicua presencia del trueque, que luego habría sido superado por la “conveniencia” ventajosa del uso monetario. Simiand, como también hizo tempranamente Mauss, con razón, rechazaron la idea de un estadio económico primitivo en donde habría predominado el trueque. Es de destacar que al respecto Simiand no sólo rechaza la ubicuidad del trueque con argumentos históricos, fácticos. Destaca que el argumento del pasaje del trueque a la convención monetaria ocupaba un rol explicativo y heurístico fuerte, por ser una versión específica, llevada a otro plano, del contrato social. La descripción que hace Simiand del rol heurístico necesario del trueque en el pensamiento dominante ayuda a entender la persistencia del relato del trueque originario, entonces como ahora. La diatriba de Graeber en la apertura de su

tratado sobre la deuda contra el mito del trueque todavía suena como novedosa en muchos ámbitos (Graeber 2011, cap. 2).<sup>36</sup>

3) La actitud teórica que quiere preconizar Simiand, por el contrario, pretende ser acorde a la “teoría contemporánea de la religión”, que la considera no como “ilusión o error”, sino “una realidad efectiva, una realidad... realidad social”. La subjetividad colectiva tiene efectos objetivos.

Destaca la diversidad de materiales que han servido de moneda, no sólo el metal precioso: el *wampum*, las diversas caracolas usadas en el Pacífico y el Indico. ¿Puede funcionar una economía de intercambio sin un medio de pago general? ¿Sin una unidad de medida general? Sugiere una demostración, (mediante una serie de ecuaciones –distintas pero comparables a las usadas por Marx en su planteo de la génesis de la moneda como “forma desplegada del equivalente general”) de los mecanismos que llevan a que un bien empiece a representar a los demás. Destaca también el valor extraeconómico, religioso y mágico que pueden adquirir los soportes monetarios. También reconoce una dimensión política: la moneda representa un título legal, a emplear en el país emisor.

El núcleo del otro argumento principal postula la correspondencia entre dos entidades masivas: una “masa de empleos posibles” de una moneda, y una “masa de medios monetarios emitidos”. Simiand conocía bien a Irving Fisher, cuya obra principal reseña en el *AS* en 1913, un amplio comentario que terminaba destacando la necesidad de integrar al problema del valor económico con otros órdenes de valores.<sup>37</sup> De modo análogo, su propuesta de 1934 trata de apuntar al problema de modo no exclusivamente cuantitativo.

Sin duda percibimos que se siente que existe en la opinión corriente, aun de modo difuso, la existencia de alguna correspondencia global de valor... entre la masa de empleos posibles y la masa de medios monetarios emitidos. Pero también percibimos a la vez que esa prenda global a la cual está en cierto modo “asignada” dicha moneda, es un conjunto muy complejo, muy difícil de totalizar en valor presente (ya que una buena parte de sus elementos ... no son evaluados en precios definidos explícitos ...) y sobre

<sup>36</sup> Aunque el argumento general es justo, Graeber soslaya un poco la existencia efectiva de muchas situaciones reales en las que el trueque funciona. Yo lo he visto en el surandino, por ejemplo, en gente que iba a los valles de Tarija llevando productos campesinos obtenidos directamente, como sal y carne, otros también campesinos pero adquiridos en el mercado, como la coca, junto a objetos como jabón y kerosén. Todo eso se llevaba a cambiar por maíz.

<sup>37</sup> Simiand, 1913. Allí formuló Fisher una de las versiones más influyentes de la ecuación de intercambio, que consta del lado del dinero y del lado de los bienes: el primero es el dinero total pagado, producto de la cantidad de dinero multiplicada por su velocidad de circulación, el segundo, la cantidad de bienes intercambiados multiplicada por sus respectivos precios.

todo en valor futuro, con fechas indeterminadas (siendo poco previsibles los empleos futuros...) . ¿En qué unidad de valor establecer ese total? ¿En esta moneda que se ha vuelto inconvertible? Se corre el riesgo de un círculo vicioso. ¿En unidad de “moneda oro”, o sea en moneda de otro país, según la tasa del momento? Implica un postulado discutible, una petición de principio...

El valor de dicha “prenda” en el presente, y más aún en el futuro “no es objeto de terminación positiva, estadística, sino sólo materia de apreciación, de estimación, de opinión”. Es, sobre todo en cuanto a sus usos futuros, “materia de confianza (o de desconfianza)”. La gente de la calle percibe la variación de precios, y ante todo pondera los posibles usos futuros. Nadie percibe la masa monetaria, sino la variación. Para el público, ante la existencia de moneda inconvertible en metálico se está ante una cuestión de “apreciación” fundada más en sensaciones que en estimaciones racionales o informaciones precisas.

La moneda suscita representaciones del orden de la sensación, no de la razón, “discontinuidades que una relación puramente matemática no puede explicar”. En suma, la moneda es realidad social porque es una “fe social”. Por otra parte, la visión o sensación monetaria, tiene diferencias según los grupos sociales. Es decir, no habría un valor o confianza general, “sino... distintas estimaciones producto de situaciones individuales: estimación (o fiduciaria) diferencial de acuerdo a los diversos grupos sociales.

una moneda no convertible es una relación entre dos masas, masas no cuantificadas y sin duda no cuantificables... en el presente, y menos en el futuro: masa de empleos posibles (presentes, futuros) masa de medios monetarios (actual efectiva, futura posible). (...) Ambos términos consisten en apreciación, ponderación, confianza (o desconfianza), y pueden diferir perfectamente, según las categorías, para la misma moneda en un momento dado; aún más en el transcurso del tiempo.

En suma, “toda moneda es fiduciaria. El oro no es sino la primera de las monedas fiduciarias”. Si bien su rol ya no es lo que era, no por eso sigue siendo menos fiduciaria.

Es destacable la actualidad de varios aspectos del argumento de Simiand. Puede compararse con algunos de los enfoques contemporáneos más sólidos, como el de C. A. Gregory. Éste comentó extensamente un notable mito de Benin sobre el origen del dinero cauri, que condensaba tanto la carga de muerte que trae consigo un régimen de explotación como la asociación de la moneda con un régimen social y político determinado: los cauris con el del rey, el dine-

ro metálico con el de los colonizadores franceses. Sugiere entonces corregir la ecuación de Fisher agregándole un nuevo término llamado S, que describe el standard establecido por un orden político y social determinado. Si bien el factor S no modifica numéricamente a la ecuación, por asignársele una función de multiplicador y un valor = 1, describe la necesidad de integrar a lo cuantitativo dentro de las condiciones generales de su funcionamiento (Gregory 1997: 238-63).

El enfoque de Simiand es compatible con esa mirada, aunque subraya más bien al rol de las representaciones colectivas. Lo que destaca, tratando de entender lo que estaba pasando entonces, en la coyuntura específica de 1934, es cómo reaccionan esas representaciones colectivas ante la novedad de la implementación de una moneda no convertible en metálico.

### **El don: límites y aperturas**

En todas estas páginas he tratado de ceñirme a la evidencia textual de los textos de Mauss compilados, las fuentes que usó y uno que otro dato documental, como los de su correspondencia. Tratando de no hacer presente a la red de interpretaciones que envuelve a la obra de Mauss. Para terminar podría decir dos palabras sobre lo que me sugiere el estudio realizado sobre los textos de este volumen, el itinerario de su autor y las fuentes que usó.

*Reciprocidad y don.* He afirmado hace tiempo que debía distinguirse el concepto de don de origen maussiano y el fenómeno más ubicuo de reciprocidad (Abduca 2007). Dicho texto tuvo cierta circulación, posiblemente por contener una aserción tajante en su título; habría que decir que esa aserción no hace más que decir con claridad lo que puede ya inferirse en trabajos como los de Gregory (1982), de Sigaud, e incluso de Descola (2005, cap. 13, “Las formas del apego”).

El examen detallado de los textos de este volumen no hace más que confirmar la necesidad de tal distinción. Podría agregar ahora que las diferencias entre don y reciprocidad me parecen ser propias de niveles de análisis distintos.

Cabe explorar esta conjetura: la reciprocidad es un fenómeno del orden de la estructura, el don es, en cambio, un fenómeno del orden del acontecimiento y de la coyuntura. Aquel expresa la forma general de ciertas relaciones sociales, este expresa en cambio a decisiones individuales y grupales concretas, tomadas en situaciones específicas.

En los hechos, en el mismo fenómeno podrían leerse ambos niveles de análisis. Para ver qué es el don como evento en una coyuntura específica pueden verse las descripciones de casos concretos expuestos en los copiosos relatos que reco-

piló Boas que narran situaciones concretas de potlatch –algunas aludidas en el ED. O en las descripciones modernas del kula que muestran la ansiosa atención de los pueblos massim al *keda*, el itinerario de los objetos *vaygu'a*, que impactan en las alianzas políticas. O en el mismo relato didáctico de Ranapiri sobre *hau*: “supongamos que usted hace esto, que un tercero hace tal cosa...”.

Por el contrario, descripciones de situaciones en donde predomina lo recíproco están en cambio en textos como “Parentescos burlescos” o “La cohesión social”. O en la obra primera de Lévi-Strauss, en donde justamente al exponer “el principio de reciprocidad” emplea constantemente la expresión “dones recíprocos”.<sup>38</sup>

*Dones, en plural.* Para no entender al don en bloque y ver sus partes constitutivas y sus formas concretas de existencia, cualitativamente diferentes, pueden observarse tres aspectos.

Uno es el de la aparente contradicción que lleva en su seno: el de ser a la vez obligatorio y voluntario. Las dos cosas a la vez, afirma Mauss en más de una ocasión. O “voluntario en teoría”, obligatorio “en la realidad”. Quizás podría decirse más bien que hay una ideología, un ritual, una etiqueta, que presentan las cosas como voluntarias, y unas prácticas específicas que expresan su carácter obligatorio. Nada de esto es nuevo, pero podría subrayarse que ese hiato entre la ideología y la práctica asume formas distintas según el caso. Desde Polanyi estamos acostumbrados a distinguir entre fenómenos “recíprocos” y “redistributivos”. Sin embargo, es evidente que la práctica llamada “don” se encuentra tanto en relaciones “recíprocas” como “redistributivas”. En antropología de América Latina se encuentran muchos empleos de estos conceptos, e innovaciones descriptivas, como la de “reciprocidad simétrica y asimétrica” (Mayer 1974: 37 y ss.). Así, la carneada de una vaca en el campo argentino puede asumir, en las maneras de circulación del trabajo y de la carne, formas tanto recíprocas como redistributivas (Ratier 2004).

John Murra, joven asistente de los cursos de Polanyi que llevaron a la fundación de la perspectiva sustantiva, influyó tanto en su descripción de las economías andinas como recíprocas y redistributivas que la descripción propuesta ya se ha confundido con la larga historia andina misma. Descripciones que promovieron una connotación bondadosa, no sólo de los fenómenos descriptos como “recíprocos”, sino también de los redistributivos. Esa descripción simpática de la reciprocidad y la redistribución pudo haber estado justificada para comprender

<sup>38</sup> Lévi-Strauss, 1949. Esta última expresión no es propia de Mauss, sino de Malinowski, que la propone y desarrolla en los *Argonautas*, como podrá verse abajo en el amplio comentario que se le dedica en el ED. Aquí se ve, otra vez, el rol de Malinowski como teórico.

mejor a situaciones sociales vapuleadas por la larga persistencia de los fenómenos coloniales (variados fenómenos coloniales, sin prefijos). No obstante, oculta la posibilidad de otro tipo de fenómenos, propios de las relaciones más crueles de dominación y explotación. La presencia de circulación de dones no caracteriza a una situación social como igualitaria.

Un segundo aspecto, no menor, es de las marcas de género. ¿Es la mujer necesariamente objeto de intercambio de dones, como parece decir Lévi-Strauss en 1949? ¿Qué pasa si es agente activo del intercambio, como en el kula femenino que encontró Annette Weiner, que a Malinowski se le pasó por alto? Hay género en el don, y hay dones con marcas “femeninas” y “masculinas” (Strathern 1988, Comas D’Argemir 2017). Las diferencias de género imponen prácticas distintas, distintas formas de circulación, y distintas marcas simbólicas en el objeto mismo.

Asimismo, hay una tercera diferencia, percibida hace mucho, de un tipo de don que está en todos lados, aunque casi no aparece en el *ED*. Se trata de dar, aceptar y devolver acciones laborales, que es distinto a dar, aceptar y devolver cosas. En algunas regiones, como en los Andes, esta práctica laboral es fundamental, y es quizás más intensa que la circulación de dones en forma de objetos.

*Límites del concepto de don.* Para precisar la cuestión de don hay que precisar sus límites. ¿Cuándo algo deja de ser don para ser otra cosa?

El tercer capítulo del *ED* está dedicado explícitamente a las “supervivencias”, sobre todo de Roma y de la India antiguas. La lectura atenta muestra sin embargo que allí no se está hablando de la pervivencia de prácticas de origen remoto que siguen funcionando en algún intersticio. Sino que muestran prácticas que, como el *nexum* romano o las entregas a los brahmanes, ya están funcionando como otra cosa.

a) *límites en cuanto a la devolución*. Si hay dones que no sólo no se devuelven sino que los receptores siguen exigiendo nuevos dones, si hay gente que siempre está en perpetua posición de acreedor, se trata de tributos, no de dones. Es el caso de los dones a los brahmanes, que no tienen devolución. Fueron especialistas en la India quienes destacaron este aspecto, que puede leerse en estas páginas de Mauss, pero está disfrazado por una multitud de detalles (Trautmann 1982, Parry 1986). Es una “rueda que gira siempre en un solo sentido”.

Sin embargo, en el nombre que portan, y en la manera de aparecer en sociedad, siguen presentándose como dones. Pero aquí ya se franqueó un límite, *límite de devolución*. Esto es posible por el fenómeno señalado arriba: el juego que pivotea en la distancia que hay entre prácticas e ideologías.

b) *Límite temporal*. Dar es asumir una procrastinación. La devolución puede postergarse. La devolución recibida puede ser menor a lo dado antes, o puede ser

mayor: en ambos casos, el vínculo se mantiene. Por el contrario, en intercambios de otro tipo hay un límite temporal marcado. O bien es un pago al contado impersonal, un presente sin pasado (los participantes no se conocían antes), y sin futuro (terminada la fugaz transacción no hay más que hablar).

El caso romano del nexum, sobre todo si se lo entiende con los elementos que hoy se conocen –v. apéndice V– muestra lo que ocurre cuando hay un sistema legal que exige plazos perentorios de devolución estrictamente computados. Para que haya plazos precisos de devolución tiene que haber un sistema igualmente preciso de medición del tiempo. El calendario romano es un ejemplo: no sólo es un sistema de días *fasti* o *nefasti*, de días autorizados o no para ciertas actividades. Es un sistema de *kalendae*: de estipular un día, el primero del mes, en que se computa el estado de la deuda y del interés exigido: “*calendarium* significa ‘registro de deudas’” (Rupke 1995: pp. 1, pp. 83 y ss.).

c) *Límites de unidad de medida de los valores*. El mundo del don corresponde ante todo a uno de predominio de formas ordinales de medida del valor, sin escalas cardinales precisas. Si esto es así, también el caso del nexum es un caso límite: por la presencia de una medida precisa. Para Mauss el nexum todavía es un fenómeno “arcaico”, como lo es el kula; en el sentido preciso de que a pesar de sus diferencias, se trata de fenómenos que ocurrían “antes de la invención del mercader” que sería la moneda. Si es cierto que el nexum funciona sin moneda acuñada, no se tiene en cuenta que en este fenómeno, como en muchos otros antiguos, hay una unidad de medida de los valores precisa y cardinal: la balanza con una pesa uniformemente regulada por una autoridad central. Ya Keynes veía en esta medida de balanza para pesar metálico un rasgo fundamental y esencial sobre qué es una moneda, mucho más decisivo que las conocidas primeras acuñaciones, las de Lidia en la segunda mitad del -VII; él destacaba la falta de acuñación monetaria en Oriente antiguo y que no sólo Babilonia y Egipto sino el extendido y eficaz comercio fenicio se desarrollaron sin moneda acuñada, pero había unidad de medida por balanza (Keynes 1930: 10-12).

El hecho de que hubiera medida precisa de “bronce y balanza” no quita que la aparición de la moneda acuñada no trajera grandes cambios. Graeber resaltó la oposición entre un mundo “axial” de dinero acuñado y esclavitud, que se opone al mundo más antiguo, (y al posterior, medieval) basado en la deuda y en el metálico sin acuñar (Graeber, 2011). El caso del nexum está justamente en la bisagra en que Roma está transitando hacia una economía monetaria.

Toda esta variedad social, aun descripta de modo demasiado conciso, muestra la variedad de formas sociales por las que pueden transitar los dones y las mercancías. Otra categoría ubicua, como la deuda, debe ser calificada, igual que la de

don o la de mercancía, dentro de la forma social que transita.<sup>39</sup> La deuda babilónica y la deuda argentina llamada “deuda externa” son maldiciones usurarias por igual, pero son distintas.

Otra apertura posible –puede verse también como un programa conjetural– es situar a los ensayos de este libro en diálogo con otras intuiciones de su tiempo. Un tiempo que no es el nuestro, pero en el que podía vislumbrarse el inicio de lo que ahora estamos viviendo con más intensidad. Las relaciones entre economía y religión que propone Simiand, y que están en el núcleo de toda la argumentación de Mauss, son contemporáneas del pequeño borrador, tantalizante, de Benjamin: “El capitalismo como religión”. El abordaje de la prestación total y el hecho social total es también contemporáneo del criterio de “ortodoxia” y de “método” que proponía Lukács en 1922: el criterio de totalidad. Lo que proponía Simiand al leer a Fisher en 1912 puede pensarse quizás como un aliciente para intentar pensar las conexiones entre la “racionalidad de fines” y la “racionalidad de valores”, no es que la primera borre a la segunda por mero desarrollo evolutivo –el mismo Weber las consideraba tipos ideales que no existían en esa pureza extrema.

Y todo el problema de “la fuerza de las cosas” es, al fin de cuentas, la cuestión del fetiche. Téngase en cuenta que en la apertura del *ED* Mauss declara que va a ceñirse a un solo problema “Cuál es la regla de derecho... 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?” (v. abajo, p. 53). Dice que el problema es uno, pero planteado así el problema se duplica: ¿por qué a esa regla de derecho debe agregarse la afirmación de que hay una fuerza en la cosa que lleva a la devolución? Todo eso apunta a un campo de problemas muy amplio. Y se ve en el arco perfecto que describe el recorrido de Mauss. Que empieza diciendo en el primer ensayo de este volumen “La moneda... es un valor patrón, es también un valor de uso” para terminar observando, en su última intervención, que la moneda arcaica “es un fetiche, ¿pero acaso no es también entre nosotros un fetiche?”<sup>40</sup>

Lévi-Strauss vio con razón que el planteo maussiano de la investidura social que reciben los objetos era un vislumbre que podía ser ampliado desde una teoría del significante. Todo esto contornea a la cuestión del fetiche. Mauss veía a lo que entonces se llamaba ‘fetiche’, palabra originada en los dichos de los colonizado-

<sup>39</sup> Por ejemplo, un estudio que relea la misma fuente de Mauss, el pasaje del suicidio teatral en el texto de Posidonio, critica la lectura maussiana discutiendo la cuestión *hau*, que en este texto no aparece (Feuvrier-Prévotat 1978). Se aplica aquí eso que señalaba Lygia Sigaud: la “maorización” de la literatura sobre el don.

<sup>40</sup> O sea, el arco que va del escrito sobre la noción de moneda de 1914 al comentario a Simiand de 1934 –v. abajo, p. 14 y p. 231.

res portugueses de África, en sus propios términos: “es necesario reemplazar para toda África la noción de fetiche por la de *mana*”.<sup>41</sup>

Si eso que De Brosses o Comte llamaron ‘fetiche’ corresponde al campo de problemas que describen los conceptos de mana o de hau, entonces toda la obra de Mauss se articula con un problema mayor, esbozado por Marx en pocas páginas con una ironía que no siempre se advierte: el del fetichismo entre nosotros. ¿Qué cosa era un fetiche y su misterio en el tiempo de *El capital*? Algo que ante todo caracterizaba a lo que Auguste Comte llamaba la etapa más oscura y primitiva de la humanidad, el sub-estadio “fetichista”, el más primitivo del primer estadio evolutivo. El carácter fetichista de la mercancía y del dinero modernos quedó planteado, pero fue planteado en los términos de una época en que las teorías lingüísticas, simbólicas, antropológicas, estaban en ciernes. Hoy es difícil aceptar que lo “misterioso” del fetiche se desvanezca así nomás. En 1872 se planteaba que “si las mercancías pudieran hablar” hablarían como el economista. Hace mucho que las mercancías hablan, y hoy lo hacen con medios ventrílocuos más complejos que la radio o la televisión antiguas.

¿Es que acaso habrá que plantear al fetiche en términos de *hau* o *mana*? Estos son conceptos, como lo son *lógos*, *tao* o *ayllu*. Hay *hau* de Ranapiri, de Mauss, de Sahlins. Son planteos a desarrollar, que pueden tener vitalidad en la medida en que sean problemas abiertos. Todo concepto es un etno-concepto: no puede separarse inmediatamente de las marcas culturales, sociales e históricas que lo produjeron. Lo que hay que hacer es emplearlos para pensar. Es empleándolos como pueden superarse los límites provincianos de la primera formulación. Un concepto no es el término que lo designa, ni tampoco una herramienta que sólo puede fabricarse de modo idéntico a como se la usó por primera vez. La teoría del fetichismo todavía está por hacerse. Se irá haciendo, tenga el nombre que tenga, acompañando a las mutaciones de las formas de existencia de la mercancía, las del dinero, y las de los medios de comunicación entre las personas. Todas esas transformaciones hacen preguntarse cómo se forma la subjetividad en estos tiempos.

\*

\*\*

La lectura de Mauss no es fácil, aunque tenga muchos pasajes de fácil lectura: su itinerario parece llevar con facilidad de un punto a otro, llegando a afirmaciones rotundas y generales. A menudo da por conocidas a lecturas y debates que cien años después no nos son tan familiares. El estilo es sobreabundante por

<sup>41</sup> “Introducción al análisis de ciertos fenómenos religiosos”, 1906. En Hubert-Mauss, *El sacrificio*, en esta colección, 2010, p. 53.

momentos, telegráfico por otros. Bifurca, desvía, trae nuevos elementos, sopesa, modera o modifica lo que acaba de decir. Se muestra a veces laberíntico. ¿Acaso no es un laberinto, si tiene razón Giorgio Colli, el mismo *lógos*? En estas páginas se encontrará un gran número de tesis claramente formuladas, de problemas irresueltos pero planteables, que tienen actualidad porque son desarrollables. Brindan también una gran masa de datos concretos y de comentarios a análisis de caso.

El núcleo de problemas tratado conduce a la misma observación: todos los aspectos de la vida social están enmarañados con aspectos económicos; todos los aspectos de la vida económica están enmarañados con aspectos sociales. Lo cual alerta contra las tendencias, en los últimos tiempos demasiado pronunciadas, de los estudios sociales y culturales que se desentienden por completo de las dimensiones materiales y económicas. Pues las cosas económicas son demasiado complejas e importantes como para desentenderse de ellas y dejarlas sólo en manos de economistas. En particular, en las de aquellos economistas que medran en un almácigo protegido que ejerce celosamente una administración numérica de dispositivos de control de la vida, enunciados como teoremas, y los separa celosamente del resto de las condiciones sociales, consideradas como estorbo. Ese celo está fundado: esa separación es condición de la producción de la verdad de la razón economicista.

En Argentina, noviembre 2023-agosto de 2024

## Criterios de esta edición

Tratamos de usar las fuentes originales aparecidas en revistas, y no las ediciones posteriores en volumen *Sociologie et anthropologie* (P.U.F., 1950) y *Œuvres* (1968-69).

El ordenamiento de los textos es estrictamente cronológico, dejando así a la vista el itinerario del autor. Los trabajos que forman este volumen están agrupados en torno al Ensayo sobre el don

Los sistemas que usó el autor para transliterar desde el sánscrito, el hebreo y el griego tienen la marca de su época y de su idioma: los remplazamos sistemáticamente por otros más acordes a los que se emplean hoy en nuestra lengua. En las notas finales se aclaran algunas decisiones.

Mauss localizó perfectamente sus referencias. Hemos tratado de verificar las principales; para eso se necesitó consultar más de un centenar de obras. Son de dos tipos:

- en el caso de las obras clásicas, casi nunca aclaró qué ediciones usaba, aunque sí localizó las citas y referencias por capítulo o párrafo. Se verificaron prácticamente todas, (excepto varias del *Mahābhārata*)<sup>42</sup> lo cual ayudó bastante a tener una comprensión precisa del texto, y en el caso de las fuentes romanas, a incorporar las traducciones de las citas latinas a esta edición.

<sup>42</sup> 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 *Anuśāsana*, no está aún editada. Mauss se refiere a varios textos sánscritos, en particular al *Anuśāsana*, en dos versiones, la recensión de Bombay y la de Calcuta. También a varios Dharmasūtras. En ningún caso aclaró qué edición impresa usó ni qué traducciones consultó, excepto en el caso de la traducción de Ganguli del *Mahābhārata* (firmada inicialmente por el editor, Pratap Ch. Roy). Mencionamos las más corrientes de esos tiempos, y algunos de los trabajos contemporáneos en que se apoyó.

- en cuanto a as obras históricas y etnográficas contemporáneas al autor, pude trabajar en las mismas ediciones los principales trabajos utilizadas por Mauss.

Todas las obras consultadas están listadas al final del volumen.

En varios casos pude apreciar algunos errores en las citas: sólo si el texto original citado lo apoyaba se corrigió el texto de Mauss. Todas esas intervenciones están aclaradas en las notas finales. En esas notas también se aclaró algún caso de modernización de nombres propios.

En los textos de Mauss, (y en el de H. Hubert) las notas al pie son de cada autor. En el original cada página reiniciaba la numeración de las notas; en esta edición la numeración es consecutiva en la sección de capítulo (o artículo). En el extracto del texto de Best las notas al pie son de esta edición.

Las notas finales son todas de esta edición y están numeradas, también por sección, con *números romanos*.

Lo que está entre corchetes siempre corresponde a aclaraciones puntuales nuestras, lo que está entre paréntesis siempre es del autor. En un par de casos en que el autor usó corchetes aquí se usaron llaves, {}.

Se mantuvo el sistema de referencias de los textos originales, a veces algo engorroso, pero simplificándolo con un sistema más conciso y coherente de abreviaturas para los textos citados más a menudo. Sí corregimos las referencias en un aspecto: para facilitar la lectura se optó por la convención más actual de escribir en cursiva al nombre de libros o volúmenes de revistas y entre comillas a los de artículos o capítulos.

Algunas dificultades de toda traducción están en las características de la lengua fuente, otras, en las de la lengua de destino, otras, en el tema mismo. Aquí no se presentaron términos franceses especialmente difíciles y problemáticos. Hay tres vocablos importantes en este tema, que designan a lo que se da: *don*, *cadeau* y *présent*. Se traducen siempre como “don”, “regalo” y “presente”. Se buscó la mayor literalidad posible, sin caer en galicismos.

No hay muchos términos sin equivalentes en castellano. *Maisonnée* es una unidad doméstica, un grupo de residencia familiar, el conjunto de sus integrantes. *Titre* designa a la medición precisa de la pureza del metal]; la palabra (no así la aparición de métodos prácticos al respecto) es del siglo XIX, pero Mauss la emplea para designar a la calibración metálica de los metales preciosos con que se empezó a acuñar moneda en la antigüedad. No encuentro otros equivalentes para moneda *titrée* que moneda *ensayada*, un exacto equivalente técnico no muy corriente, pero arraigado en metalurgia hispánica, como en la antigua minería potosina.

Otros términos que usa Mauss son exactos homónimos del castellano, pero tienen sentidos distintos y son en realidad latinos: *familia*, *feria*, *gentes*, *prudentes*. *Familia*, como resalta el texto, es familia en latín, pero formada no sólo por personas sino por patrimonio. *Feria* –generalmente en plural, *feriae*– era el día inactivo dedicado a honrar la práctica religiosa. *Gentes*, plural de *gens*. *Prudentes* designaba a los expertos en derecho romano (juris-prudentes).

Por el contrario, un término que Mauss usa en francés, *tradition*, aquí lo escribimos en latín, *traditio*, en toda la sección del texto dedicada al derecho romano, designando a ciertas formas de entrega y transmisión de bienes –“tradicción” suena entre nosotros con un sentido muy distinto, excepto en ámbitos jurídicos especializados.

Decidimos mantener la traducción literal de *droits*, “derechos”. Entiéndase que en *todos* los casos, esta expresión designa aquí a *sistemas* de derecho, a órdenes jurídicos –sean romanos, germánicos o tsimshian. Nunca a “derechos” en el ubicuo sentido contemporáneo (los seres humanos “nacen libres e iguales en derechos”, etc.). También se trató de evitar el uso ubicuo de los derivados de *esprit*; muchas veces es “mente”, “estado de ánimo”, “mentalidad” –el latín *mens*, (mente, *mind*), no existe en francés: usan *esprit*. “Moneda” (*monnaie*) tiene aquí ante todo el sentido de dinero y no de metal acuñado, salvo que el contexto lo indique.

Los *Apéndices* de este volumen vuelcan parte del resultado sobre el trabajo sobre las fuentes. Brindan pistas de lectura del campo de problemas planteados por la obra de Mauss, fundadas en el estado actual de la investigación sobre las fuentes y la evidencia etnográfica que utilizó.

I) Incorpora una versión más legible de las citas islandesas del comienzo del *ED*. Aclarando, a partir de lo establecido por la crítica contemporánea, la laguna del texto y varias frases oscuras.

II) Restituye el contexto de la discutida y comentada cuestión del *hau*. Dando algo del texto original y aportes actuales sobre la transcripción. Las imágenes y el material que incluimos muestran qué clase de diálogo intelectual había entre Ranapiri y Best, la precisión de la etnografía neozelandesa de entonces y la red semántica de *hau* y otros términos maoríes.

III) y IV) Ayudan a la lectura al dar elementos de juicio sobre las principales áreas etnográficas analizadas en los textos, la región *kula* y la Costa Noroeste de Norteamérica.

V) Da contexto al problema del *nexum* en el derecho romano antiguo. Asimismo se da la traducción y aclaración de más de veinte citas latinas. La presencia de alguna información básica y de indicaciones sobre el debate actual pue-

de desbloquear, espero, toda una línea de interpretación sobre un área del texto que solía tener falta de lectura

VI) Traducción de unos treinta vocablos alemanes citados en “Gift, gift”, en el *ED* y en “Wette, wedding”, comentando las dificultades de algunos términos.

VII) Sintetiza un pasaje de los trabajos de Spencer y Gillen, dando información visual y etnográfica que permite ilustrar mucho mejor que la simple lectura lo que quería describir Mauss con la “rosa de los vientos” de la cohesión australiana.

Tanto en estas páginas de presentación como en las notas y apéndices hemos tratado de restringir la propia lectura e interpretación para ceñirnos a dar indicaciones derivadas de la situación de los textos, los del autor y los que utilizó.

Con excepción de un par de notas del apéndice VI, que tomamos de la traducción de Scott, somos responsables de toda la elaboración del material complementario que forma los apéndices y las notas, que proviene de nuestra propia indagación sobre las fuentes y sobre la crítica actual acerca de esas fuentes.

Casi todas las traducciones se hicieron desde las ediciones originales. Sólo en dos textos breves tuvimos que basarnos en la reimpresión de *Œuvres*. Se apreciaron varias divergencias entre los originales y las reimpresiones, en general no tienen mayor importancia. En *Sociologie et anthropologie* se observa uno que otro lapsus (région por religion, discordancias en las referencias internas –a menudo Mauss remite pasajes paginados en el mismo texto del *ED*). En *Œuvres* se aprecian más –ante todo en las transcripciones griegas. En tanto no hemos hecho ninguna vigilancia de divergencias (como tampoco de las traducciones mencionadas arriba) y simplemente se fueron advirtiendo al ir las consultando, puede deducirse que hay más que las señaladas, lo que habla de las ventajas de haber usado los originales.

Asumimos enmendar el texto en unos cuantos pasajes. En casi todos los casos, se trata de números de página, capítulo, etc., o bien un par de términos griegos o americanos. Mauss no parafrasea prácticamente en ninguna de las citas que hace; es la exactitud de las citas, corroborada en las fuentes consultadas, lo que permitió corregir la referencia. Siempre se corrigió en base a la fuente usada por Mauss, y nunca por interpretar el contenido o presumir error de imprenta –excepto en una alusión histórica muy clara en que figuraba “nordeste” por noroeste. Todas las enmiendas están aclaradas en las notas finales.

## Antropografías. Segunda serie. Reconocimientos

Agradezco a Néstor González, de la dirección editorial de Las Cuarenta, por apostar a recomenzar esta colección que busca afianzar la edición independiente de textos clásicos. Y a Lucas Collosa por afrontar la paciente diagramación, corrección y reelaboración de la edición de textos políglotas y complejos.

Asimismo, a todos los integrantes del comité académico por su confianza e interés en formar un espacio de interlocución y consulta sobre esta tarea.

Quisiera hacer presente también mi reconocimiento a la Universidad Nacional de Río Negro, y al esfuerzo cotidiano de por persistir en una decente práctica de investigación y de docencia, en tiempos adversos. A los integrantes de IIDyPCA, de la carrera de Ciencias Antropológicas y del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades. A los de la Secretaría de Investigación de la Sede Andina, en particular a Gabriela María Perren y a Eleonora Hüntzsch.

A la memoria de varias personas que ya no están. A Ana María Presta, que quiso ser consultora académica de esta iniciativa poco antes de su ingrata y reciente partida. A Carmen Dragonetti y Fernando Tola, a quienes conocí en el año 2007, cuando fui a consultarlos sobre los términos sánscritos que usaba Mauss y terminaron invitándome a asistir a su seminario sobre budismo y filosofía de la India. Ese diálogo llevó luego a una especial amistad y a que me confiaran la edición de varias obras suyas, que constituyeron lo principal de la primera etapa de esta colección.

Mi interés y primeros ensayos, errores y aprendizajes asociados a estos problemas se remonta a mis tiempos de estudiante, cuando la enseñanza de Alejandro Isla me llevó a poder hacer mi primera estadía prolongada en estudios de terreno en la puna yaveña, donde todo el trabajo agrícola se presentaba como una perpetuo dar y recibir ayudas laborales. Luego trabajé estos temas como docente. Quiero agradecer a Hugo Trincherro por sus años de labor en la construcción y sostén de un ámbito de enseñanza de la antropología económica en la Universidad de Buenos Aires, en el que tuve el gusto de participar.

En todo este tiempo recibí enseñanzas, comentarios y sugerencias de varias personas que de distintos modos, sabiéndolo o no, me animaron a emprender

este tipo de labor: quiero nombrar ante todo a Anne M. Lovell, como también a Étienne Balibar. A Gabriela D'Odorico, en el común recuerdo de Victoria Rossler. A Philippe Descola (que tiempo atrás sugirió que yo podía traducir un libro suyo), a Carlos Reynoso y a Guillermo Wilde, por su interés en este tipo de enfoque editorial.

Por muchos motivos, dedico estas páginas a Constanza: a su amor y a su paciencia. Y a nuestra hija Elena, que cumplió un año y está aprendiendo a dar.

IV.  
Apéndices. Mapas y tablas.



## Apéndice I

### El *Hávamál* en la crítica textual contemporánea

Una de las dificultades del *ED* es que tenga como apertura del texto a un poema antiguo, citado en una versión dubitativa y con una laguna en las primeras líneas. Para ayudar a la lectura incorporamos una versión de las citas del *Hávamál* acorde a las aclaraciones establecidas por la crítica textual contemporánea, en particular la edición de Evans traducida por Pettit. *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 Gestapáttur, el capítulo de los Huéspedes.

Mauss se encontró casualmente con este texto la Edda en un libro del economista sueco G. Cassel. Esa lectura era parte de los estudios que fundamentaban sus intervenciones políticas. 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. Allí puede verse su admiración a los expertos económicos que buscaban que Alemania pagara una reparación de guerra moderada, “con rostro humano”: Keynes, y el mismo Cassel. Y también su desazón por el hecho de que los políticos europeos del bando triunfante no les habían hecho caso (Mauss 1922 a y 1922 b). Cassel cita dos estrofas, en el apartado capítulo dedicado al origen del sistema monetario, como apoyo de la siguiente afirmación: “the custom of giving presents and return-presents has been of direct significance in the evolution of exchange” (1922, vol. 2., p. 345). Mauss entonces se dirigió a Maurice Cahen, estudioso de lenguas germánicas, del grupo del *AS* y sobrino de su maestro dilecto, el sanscritista Sylvain Lévi. Mauss y Cahen pensaron hacer un estudio específico sobre prestaciones económicas en la Edda, pero la inesperada muerte de Cahen en 1926 truncó el proyecto (Dianteill, 2012, p. 164, n., Mauss 1927, en *AS n.s.* vol. 2, p. 4-5). Llamativamente, Cahen tradujo a todos los términos derivados de la raíz germánica correspondiente a “dar” y “don” como “presentes” y “regalos”, y no como dones, a pesar de que los únicos términos que están en esos pasajes son cognados de *give*, *geben*, etc. (*gjoþ*). Mauss no traduce literalmente a los derivados de “dar”, traduciendo “présent” o “cadeau” en vez de “don”.

La versión que brindamos aquí sigue la versión de Evans-Pettit. Los cognados de las raíces *dar*, *don*, están marcados en cursiva. Proviene de la raíz *gafu*, dar (*to give, geben*). Tenemos así *gjof*, el don; *gjofull* “liberal”, “generoso”. También “que devuelven dones” (*viðrgefendr*) y “dadores frecuentes”, (*endrgefendr*). Hay también otro grupo semántico: *gildi*, devolución, (“return, repayment”)/ *gjalda* (*galt*) (“give back, pay”), *gjöld* “repayment, requital, return”. Estos términos son cognados del alemán *gelden* (acordar, dar validez) y del inglés *yield* (producto, rinde); también de nombres modernos del dinero como el alemán *Geld* y –muy posiblemente– el rioplatense *guita*.

La conjetura de Mauss sobre la palabra faltante parece ser correcta. 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. Puede citarse en extenso el comentario de Evans, según estrofa y línea:

39:3: “La mayoría de los estudiosos (...Bellows...Collinder...) creen que la idea de este verso es “si le ofrecían un don no lo aceptaba... Pero esto encaja muy mal con las líneas 1 y 2 (pues no rebaja a generosidad de nadie querer aceptar un don), ni cómo puede deducirse esto del texto. Más bien, 1-3 significa: <Nunca encontré a alguien tan generoso y desprendido con la comida para quien *þiggja* [*þigja*] no fuera *þegit*: para quien aceptar no fuese (contabilizado como haber) aceptado, i.e. el aceptar (su hospitalidad) no era, (a sus ojos) un don (que por ende requería una devolución)”. 39: 5: “Es evidente que se omitió un adjetivo después de *svági* (en el *Codex Regius* no hay hiato [entre *svá* y *gj*]). El sentido general de 39: 4-5 debe ser ‘o tan generoso con su dinero’. La mayoría de los editores insertan *gjoflan*, otros *orvan*, <despreocupadamente’. 41: 1-2 “El término “*þat*” se refiere a todo el contenido de las líneas 1 y 2 de esta estrofa: la idea de que los dones recíprocamente intercambiados que portan en sus cuerpos atestiguan del modo más manifiesto a su mutua generosidad” (Evans 1986: 91-2).

¿Por qué Mauss, que un año antes de la aparición del *ED* había destacado la riqueza de términos germánicos sobre don, no traduce todos estos cognados del verbo “dar”, por don, y elige en cambio ‘regalo’, ‘presente’? A primera vista, podría pensarse que no había consultado el texto en noruego antiguo, sino que se manejó con la versión que le dio Cahen; sin embargo en el cap. III del *ED* aparece una referencia directa a un término de otra parte de la Edda poética, (*Reginsmál*), en la que sí cita términos escandinavos, cuya traducción corriente Cahen corrige.

Puede pensarse entonces que si no emplea el término ‘don’ a pesar de que la inflexión semántica de las formas lingüísticas lo indicaba, es porque la incorporación de estas partes de la *Hávamál* para su uso fue anterior a la idea de centrar el estudio en el tema del don y el dar. Este indicio confirmaría el carácter tardío de esa determinación. De modo conjetural, podríamos afirmar así que la transcripción y comentario del texto escandinavo, como otras partes del *ED*, correspondería a una capa de redacción anterior a 1924.

Tabla 1. El extracto del *Hávamál* (versión revisada)

	Fannka ek mildan mann eða svá matargóðan	No conocí hombre tan amable y generoso con la comida.
39	at ei væri þiggja þegit,  eða síns fjár svá <gjoflan> at leið sé laun, ef þegi.	que al aceptar no [sacara ventaja por haber] aceptado  o tan <desprendido> con su riqueza  que una recompensa, si se le ofrecía, le fuese detestable
	Vápnnum ok váðum skulu vinir gleðjask;	Con armas y ropas los amigos se alegran mutuamente;
41	þat er á sjálfum sýnst; <i>viðrgefendr ok endrgefendr</i> erusk lengst vinir, ef þat bíðr at verða vel.	es evidente para ellos mismos  quienes <i>devuelven</i> y quienes <i>dan a</i> <i>menudo</i> son amigos por más tiempo,  dando tiempo, las cosas salen bien.
42	Vin sínum skal maðr vinr vera ok gjalda gjof við gjof; hlátr við hlátri skyli hólðar taka, en lausung við lygi.	Uno debe ser amigo del amigo, y <i>devolver don</i> por <i>don</i> ;  los hombres deberían exigir risa a la risa y mentira a la mentira.
	Veiztu, ef þú vin átt, þann er þú vel trúir,	Sabes que si tienes un amigo en quien confías mucho,
44	ok vill þú af honum gott geta, geði skaltu við þann blanda ok <i>gjofum</i> skipta, fara at finna opt.	y quieres sacar algo bueno de él,  debes unir tu mente a la suya y cambiar <i>dones</i> ,  anda a verlo a con frecuencia.

<p>Ef þú átt annan, þanns þú illa trúir,  45 vildu af honum þó gott geta,  fagrt skaltu við þann mæla en flátt hyggja,  ok <i>gjalda</i> lausung við lygi.</p>	<p>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.</p>
<p>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 <i>gjöld gjofum</i></p>	<p>Ese también es el caso de aquel  en quien desconfías.  y cuya disposición sospechas:  debes reírte con él y diluir la verdad;  Sería como si <i>devolvieras dones</i>.</p>
<p>Mildir, froeknir menn balt lifa,  sjaldan sít ala;  48 en ósnjallr maðr uggir hotvetna,  sýtir æ glöggr við <i>gjofum</i>.</p>	<p>El hombre generoso y valiente vive mejor,  rara vez alberga tristeza;  pero el necio todo lo teme,  al tacaño siempre lo ponen  nervioso los <i>dones</i>.</p>
<p>Betra er óbedit en sé ofblótit;  145 ey sér til <i>gildis gjof</i>;  betra er ósent en sé ofsóit;</p>	<p>No invocar es mejor que ofrecer en exceso;  un <i>don</i> siempre pide <i>devolución</i>;  mejor que inmolar en exceso  es no enviar nada.</p>

## Apéndice II. La cuestión *hau* y los textos de Ranapiri y Best

Imagen 1: Carta de Tamati Ranapiri a Elsdon Best.

patatai - whare mata

Manakau  
Oketopa 7. 1907

Ki a Pechi. E hoa, Tena koe  
Tenei to rata o te 13 o te marama ka taka ake  
nei, kua tae mai ki a au, me o patatai, Heoi e  
hoa, E kore ahau e kaha ki te whakamarama  
atu i etahi o patatai, He aha hua ra ko nga mea  
e kaha ai ahau ki te whakakohi atu, a, me  
whakakohi atu e ahau,  
Patatai 1. Te mauri o te ngaherehere, me te hau o te  
ngaherehere. E hoa, kua koreroa ano  
e ahau te mauri o te ngaherehere i toku  
korero mo te patatai, hepa mamu i mua ra,  
Kati, ko te mauri, he karakia i karakiatia  
e te tohunga ki tetahi mea, ki te kohatu, ki te  
raken ranei, ki tetahi atu mea ranei i pai-  
ngia e te tohunga hei piringa, hei maunga, hei  
whoranga mo te mauri, ka whakangaohata  
ki tetahi o ana mea, ka waihotia ki te wahi  
ngaro. o te ngaherehere takito ai.  
Mo te hau o te ngaherehere  
E rua ritonga o te hau o te ngaherehere  
1. Kei te tiringanga o te ngaherehere e nga karakia  
me ka mea kua roto te mamu, ki te patatai e  
ratou he mamu i tana ra, ko te mamu tuatahi  
e mate i a ratou, ka hoatu tena ma te mauri  
ka whina wotanga atu ki te ngaherehere, me  
te ki atu ano ma te mauri tena, Te take he  
mea kei puhore e mui atu.  
2. Kei te wa o te mutunga o te patatai e te mamu,  
ka puta ki waho o te ngaherehere ka hama te  
mamu i te mamu hei huahua, ka wehea e  
tahi i te tuatahi (o nga mamu) hei whangai

## Presentación

¿Por qué se devuelven los presentes? Mauss sostuvo que “la clave del problema” nos la dan los párrafos que Ranapiri le escribe a Elsdon Best, y que éste publica, en maorí y con su traducción al inglés, en 1909.

En este apartado queremos hacer presente el contexto de esos párrafos que escoge Mauss. El comentó que allí estaría la clave del asunto, pero que persistían rasgos que había que elucidar, ante todo el porqué de la intervención de “la tercera persona”. Asimismo, su elucidación incluía el comentario o glosa de casi una decena de palabras maoríes, *hau* entre ellas.

Firth fue el primer crítico del *ED*, y se detuvo especialmente en refutar algunos argumentos de este pasaje. Lévi-Strauss leyó críticamente la cuestión *hau* en relación al problema del don, y su paralelo, justamente señalado, sobre otro argumento de Mauss, el empleo de *mana* en el problema de la magia, Sahlins releyó a Ranapiri basándose en una nueva traducción. (Firth 1929, Hubert y Mauss 1906, Lévi-Strauss 1950, Sahlins 1969). Godelier retomó el tema más tarde (1996, cap. 1). Resaltando, como había hecho Firth, que no hay nada de oscuro en la presencia de una “tercera persona”: una es propietaria, las otras dos no.

Además de estos trabajos, a cargo de autores muy influyentes en la disciplina antropológica, estos problemas fueron y son ampliamente debatidos en la literatura especializada. En un estudio ya clásico de sobre religión maorí (Pritz-Johansen, 1954: 103 y ss.), como en textos más recientes: se han discutido la relación *hau-spiritus* (Gathercole 1978), o el concepto de *utu* y el análisis que le dedicó Firth (Metge 2002). Últimamente nuevas miradas tratan de recobrar la mirada “nativa” sobre *hau*; está fuera de mi alcance juzgar si corrigen o intensifican a la mirada “orientalista” (Hēnare, 2018, Anderson 2019).

Tanto comentario hace recomendable aportar ciertos materiales que dan cuenta de la complejidad de la cuestión. Hasta ahora, no había nada disponible en castellano. Incorporamos entonces tres tipos de materiales.

- a) Un resumen y algunos extractos del artículo de E. Best, en particular las primeras páginas, que contienen los pasajes sobre *hau*.
- b) Los aportes, provenientes de la base de datos POLLEX sobre lenguas polinesias y sus ancestros de la familia austronesia oceánica, que puede hacer la lingüística histórica comparada contemporánea en relación a la red semántica e histórica de ciertos términos claves en la argumentación de Ranapiri, de Mauss y de los sucesivos comentarios.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Este nuevo tipo de herramienta de análisis ya fue usada, en relación a este campo de problemas, en un trabajo muy esclarecedor de Tcherkézoff, (que toma distancia del POLLEX en

- c) El texto maorí de ese pasaje, en una nueva versión que sigue directamente los manuscritos de Ranapiri y no la transcripción de Best, basada en la traducción de Biggs Asimismo, el resto del argumento en maorí (transcripto por Best pero no citado por Mauss) en nueva versión.

Más adelante hacemos referencia a aspectos semánticos y de lingüística histórica. Advertimos ahora que en maorí hay artículo, pero éste no marca género, pues los sustantivos no lo tienen. A pesar de que no siempre la sintaxis castellana tolera la falta de artículo, en lo que sigue tratamos de no usarlo ante términos maoríes, para evitar usar el género masculino, ajeno a los conceptos, pero que impuso Mauss desde su traducción (“*le hau*”, “*du hau*”).

El extenso artículo de Best está dedicado, literalmente, al *folk-lore* del bosque: a los saberes, (tanto técnicos como simbólicos) sobre la obtención de carne de aves en el bosque de montaña. Métodos y materiales de fabricación de lazos y trampas. Uso de las plumas, y pichones, cantos de las aves, preparación de un manjar muy apreciado, la carne en conserva. Este repertorio de técnicas y rituales resulta de un proceso histórico peculiar, la adaptación de los ocupantes polinesios a una ecología distinta a la de las islas tropicales pequeñas, en donde todo está cerca del mar. Asimismo, es posible que la extrema valoración y ritualización de la carne de ave sea resultado de la reconfiguración ecológico-social posterior al tiempo de los primeros ocupantes, que habían hallado en Nueva Zelandia un país de Jauja con recursos alimenticios abundantes y fáciles: varias especies de enormes aves *moa* (*Dinornithiformes*) que no volaban –una de ellas fue el ave de más tamaño que haya existido. Todas se extinguieron pronto, por presión humana; quedó la memoria del nombre, y reliquias valiosas guardadas y transmitidas en herencia por siglos. Una pluma de *moa* fue un *taonga* famoso en toda la región hasta tiempos recientes (Firth 1929: 346).

Creemos que para entender el uso de conceptos como *hau* y otros que se le vinculan hay que ver los contextos en que se lo emplea. 1) Se expone el ciclo de reproducción social y natural, a cargo de especialistas, de la carne de ave capturada en el bosque; 2) las formas de apropiación y distribución de un recurso preciado, un alimento de lujo, la carne de ave; 3) la retribución a especialistas (técnicos y rituales) que controlaban el complejo proceso de acceso a este recurso; 4) el control, severamente defendido, sobre territorios de caza, con penas severas contra los intrusos, reforzadas por mecanismos mágicos de evitación de daño y de robo.

algunos criterios), luego ampliado en un libro que no pude consultar hasta el momento en que este volumen ya estaba en prensa (Tcherkézoff 2012, 2015).

El texto que sigue consiste en extractos de Elsdon Best (1909). Los puntos suspensivos indican elisiones muy breves; si están entre paréntesis, elisiones mayores. El texto es de Best, las partes entrecomilladas, de sus interlocutores, los pasajes entre corchetes, resúmenes o aclaraciones de esta edición. Se indica la paginación original.

### A ) *El texto de Best*

Elsdon Best  
Saberes maoríes sobre el bosque

*El saber de la Whare Mata. El oficio del pajarero.*

433/ Se llamaba *whare mata* a una casa aparte, que había 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 primeros alimentos (...)

Vamos a presentar el arte del pajarero: la captura de aves, su preservación, y ciertas costumbres, ritos y creencias singulares conectadas con el bosque y sus habitantes. El conjunto de los métodos de captura... aún no es bien conocido, 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 /434/eran las dos especies más importantes de aves de bosque, pues brindaban la mayor parte del alimento [animal] al hombre.

Antaño las aves eran estrictamente preservadas, es decir: a nadie se le permitía capturarlas fuera de temporada... Ingresar en tierras de otra 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 de que el dueño hallara al cazador furtivo en transgresión flagrante. Pero otra forma de *rahui* sí, lo era 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 *tobunga* (iniciado, sacerdote,

shamán) 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 médium entre sus conjuros y la víctima, y así destruir al villano *kai haumi*... ningún maorí 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... decía: “Las plumas siempre se entierran, de lo contrario los pájaros dejan la comarca... /435/ son *tapu*.” (...) No se lleva comida cocida al bosque durante la estación de caza. Eso destruiría el *tapu* de Tane y su progenie, y afectar a la vitalidad y a la productividad del bosque.

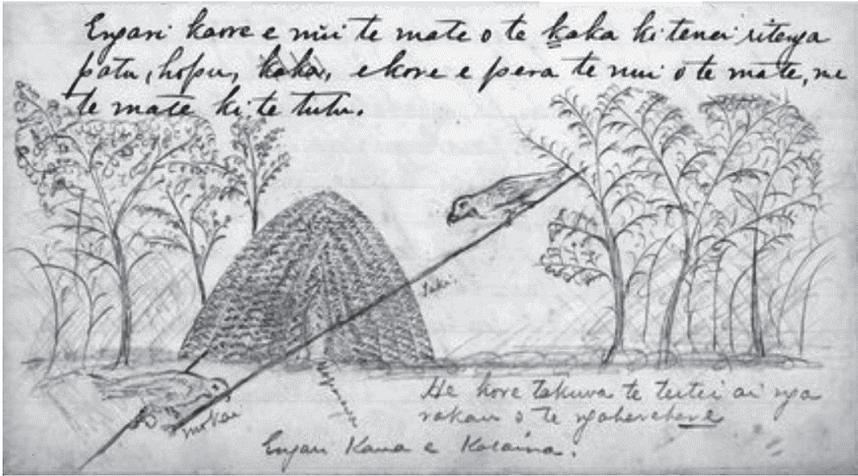
#### *El mauri del bosque*

/436/ Por *mauri*, o *mauri ora*, debe entenderse 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* resultara 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 *mauri* de una persona se parece a *hau*, siendo este último la esencia misma de la vitalidad. Si se toma *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 *hau* real, sino algo que lo representa, que actúa como medio de magia simpática, como ser 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 es algo que debe estar protegido con sumo cuidado mediante ciertos ritos muy particulares, de otro modo los bosques perderían sus funciones vitales, su poder revitalizador, su principio de vida... es el principio vital sagrado de hombres, tierras, bosques, y si se pierde o se contamina las consecuencias serán desastrosas; no puede haber fecundidad sin *hau* esencial. (...) 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: *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* (...) 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...

Imagen 2: Método de captura de pájaros, por Ranapiri



Fuente: Ranapiri, s.f. , circa 1895.

Ngahooro, 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 *tobunga* 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...” / 437/ 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 *kīra* -o sea el ala izquierda de un *kākā*. 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 primera tarea va a ser descubrir el *mauri*... Si lo logra podría capturar muchísimos pájaros...” (...)

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 llevarlas a su propia tierra... también tenía que hallar el *mauri* a fin de anularle sus virtudes y poderes. Dice Paitini que sólo se usan como *mauri* las plumas largas del ala del ave llamadas *kīra* (posiblemente las del *kākā*), y sólo las del ala derecha, las 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 *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 preservar el *hau* del hogar y las tierras; el resto de la gente ignoraba tales funciones. Ahora bien, si llegaba un *tohunga* (mago, shaman) de otra tribu /438/ con la intención de destruir a *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 *kīra* del... *kākā*, pues es nuestro pájaro más importante. El *kākā* es el ave que trajo *mana* de Hawaiki a esta tierra. El *tohunga* (iniciado, sacerdote) podía dotar al *mauri* con sus poderes gracias a ciertos ritos y encantamientos. Este *mauri* podía preservar y proteger las aves y hacer 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* del bosque me fueron brindadas por Tamati Ranapiri, de Ngati-Raukawa,<sup>2</sup> un hombre que tenía mucho conocimiento interesante sobre el saber nativo del bosque.

“El *mauri* es *karakia* (ritual, fórmula) recitado por un sacerdote (iniciado) ante una piedra, una madera, u otro objeto que él elige 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. Este *mauri* del bosque nunca se vuelve *noa* (común, libre de *tapu*). 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 llevan algunas aves, la primera de ellas es ofrecida al *mauri*. El

<sup>2</sup> Ngati-Raukawa es nombre del *iwi* -“tribu”, grupo genealógico de pertenencia.

primer pájaro es simplemente largado al bosque, diciendo: ‘Esto es para el *mauri*.’ Esto es para asegurar una bolsa llena, no volver manos vacías y protegerse de la mala suerte; 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 que alimenten [*whangai*]<sup>3</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 rango). El resto se cocinan en *ahi purakau*, y esos son para el resto de la gente”.

Esto muestra claramente que el verdadero *mauri* está por así decirlo, implantado en una piedra u otro objeto mediante una invocación o conjuro –también llamado *mauri*– simplemente para darle un santuario, o sitio físico. Este objeto material, aunque llamado un *mauri*, no es tal, sino que representa al *mauri*. Hasta tanto no se realice el rito que implanta al *mauri* eso no es más que una piedra corriente (...)/

438/ También tiene mucho interés la oferta de las primicias de la estación de pájaros al *hau* del bosque (...) /439/ [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 contamine 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 allí mismo”.<sup>4</sup>

“Ahora hablaré del *hau*, y de la ceremonia del *whangai hau*.<sup>5</sup> Este *hau* no es el *hau* (viento) que sopla. Para nada. Te lo voy a explicar con cuidado. Supongamos que tienes cierto artículo, y me das ese artículo a mí, sin precio. No regateamos al respecto. Ahora bien, le doy ese artículo a una tercera persona, la cual, después del transcurso de algún tiempo, decide hacer alguna devolución por aquel artículo, y me da como presente un artículo. Ese artículo que me da es el *hau* del artículo que había recibido de ti y le di a él. Los bienes que recibí por ese objeto debo dártelos. No sería correcto que yo me guardara esos bienes, porque son *hau* del artículo que me diste. Si yo me guardara ese equivalente podría sobrevenirme algún percance serio, aun la muerte. Eso es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, o *hau* del bosque. Suficiente sobre estos temas.

“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

<sup>3</sup> Este párrafo, de puño y letra de Ranapiri (hasta *whangai*), está en la imagen n°1.

<sup>4</sup> Conservados en su propia grasa.

<sup>5</sup> Sobre la segunda parte de esta frase, v. abajo, la siguiente sección.

en el bosque, para que puedan ser cazadas y capturadas por el hombre. Esas aves son propiedad de, o pertenecen, al *mauri*, al *tohunga*, al bosque: es decir, son un equivalente para eso tan importante, el *mauri*. Por eso se dice que debe darse de comer al *hau* del bosque. Los *tohunga* (sacerdotes, iniciados) comen las ofrendas porque el *mauri* es de ellos: fueron ellos quienes lo colocaron en el bosque, los que lo hicieron existir. Es por eso que algunos de esos pájaros cocidos en el fuego sagrado se apartan para que sólo los sacerdotes los coman, con el fin de que el *hau* de los productos del bosque, y del *mauri*, pueda regresar nuevamente al bosque –o sea, al *mauri*. Suficiente sobre estos temas./440/

“Tienes razón con respecto al *ahu 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”.

En este relato que acabamos de ver la expresión que indica una ofrenda al *hau* del bosque es *whangai hau*. T. R. explica aquí que es el *mauri* lo que hace que las aves abunden en un bosque. Estas aves son, por así decirlo, la devolución que el *mauri* y el bosque hacen al hombre, el cual, en la persona del *tohunga*, ubicó al *mauri* que protege la vitalidad y la productividad del bosque. La ofrenda de aves hecha al *hau* del bosque se originó probablemente como un acto de apaciguamiento –o conciliación– de los dioses del bosque –Tāne<sup>6</sup> y otros.

La descripción precedente sobre *hau* y *mauri* dada por Tamati Ranapiri... es tan buena que vale la pena preservarla en el original.

[V. abajo, en sección C), el texto maorí].

/441/ “... si es capturado el *hau* de una persona, como ser por el arte de la magia negra, entonces es seguro que esa persona va a morir. Su cuerpo físico no puede existir sin *hau*. Si aplicas este principio al bosque, a la tierra, a los hogares aldeanos, verás que el *hau* de estos lugares debe ser cuidadosamente protegido (...)

/442/ Tutakangahau... dijo: ‘El *mauri* de un *tutu* (así se llama a cualquier árbol en que se atrapan pájaros con el método *mutu*) era habitualmente una piedra, la cual, una vez que se le realizaba el rito necesario tenía que ocultarse en medio de las raíces del árbol, o debajo.’ Me dijo que había un *tutu* así, con su *mauri*, cerca de su casa en Maungapohatu. Ese *mauri* había estado en la base de ese árbol por más de diez generaciones.... Cuando se hizo el camino a Turanga [Gisborne] el capataz, un irlandés, estaba por voltear el árbol, pues estaba en la línea del camino.

<sup>6</sup> Uno de los varios hijos del Cielo (*Rangi*) y la Tierra (*Papa*). Separó a sus padres: esa separación de cielo y tierra permitió que la luz entrara al mundo. Tāne rige el mundo del bosque.

El viejo Tutaka se ocupó de su *mauri*, y trató de explicarle al capataz los sentidos y los usos del *mauri*, pero la sutil metafísica del maorí fue demasiado para poder ser captada por la mente milesia.... Vemos que un talismán puede actuar para las aves, los peces, las personas y la tierra. Protege el *hau* de todos. El rito de las primicias aún se practica con modificaciones entre la gente de Tuhoe –o sea la ceremonia *pure*, cuando se quita el *tapu* a cultivos y a otras fuentes de alimento”.

[En el fuego del ritual *taitai* (*ahi taitai*) se echan ciertas tiras de hojas de *ti* (Cordylinia), (es decir el material con que están hechos los lazos y trampas de capturar aves) para que dé buena suerte]. /449/ “Al *ahi taitai* a veces se lo llama el *hau* o *mauri* de un poblado (*kainga*), aparentemente porque es ante dicho fuego en donde se lleva a cabo el ritual en el que se instala o santifica a dicho *mauri*, así como otros ritos conducentes al bienestar del lugar y de la gente”

[Otro ritual de primicias: el primer pájaro de la temporada se expone al fuego sagrado y el ritualista toca con su boca a algunas de las plumas. Si es un sacerdote de jerarquía como una parte, sino fija el pájaro a un árbol, para que lo coma Tāne. A continuación, Best cita la información que le da Tutaka] /451/ “A ese pájaro dejado en un estrado (*whata*) o en un árbol, luego se lo baja, y se le agrega el *hau* de la persona de más alto rango (*ariki*) y el *hau* de la tierra. Tras algún tiempo se entierra en carácter de *ika purapura* (pez-semilla), que es el *hau* de la tierra y la gente. Es su deber cuidar la tierra, la gente y los pájaros: preservarlos del daño. Funciona como *manea*, e impide las malas influencias y conspiraciones. Es la salvación del hombre. Yo he visto hacer este ritual y yo mismo lo he hecho” /

[Hay árboles usados como sitio de trampas y lazos que son especialmente productivos en aves, gracias al *mauri*, y también gracias a guardianes especiales, como ser algún poderoso enemigo derrotado, cuyo cráneo se coloca en el árbol]. /457/ “Cuando se decide usar cierto árbol como *tutu* para conseguir pájaros, el iniciado sacerdotal tenía que hacerlo *tapu* [tabú] mediante cierto *karakia* (encantamiento, conjuro, invocación). El sacerdote toma entonces el *hau* del árbol –es decir, algo que represente al *hau*. Toma el primer pájaro capturado en ese árbol o simplemente el *kīra* [el ala derecha] y la esconde en el bosque. Esto es para frustrar los malos designios de los enemigos. Si alguien quisiera destruir la productividad de ese árbol, o echar a los pájaros de allí, no lo lograría, pues el *hau* (*mauri*) está escondido. Ese árbol no tiene *hau* hasta que represente el sacerdote no haya repetido la invocación, ni tiene *tapu* hasta que él no haya hecho el rito.

“Alguien puede querer destruir la utilidad del árbol encontrando el *mauri* (que representa al *hau* del árbol) y mancillar el *hau*... Pero no lo va a lograr, a menos que encuentre al *mauri* –algo muy improbable. Si no lo lograra, ese acto malvado se volvería en contra de él, pues el *tapu* del árbol lo mataría –es decir: lo destruyen los dioses del sacerdote que hizo *tapu* al árbol” (...)

## B) *Conceptos maoríes en la lingüística comparada contemporánea.*

Hay varias expresiones maoríes que Mauss mantuvo en su texto al transcribir y traducir a Ranapiri y Best y al estudiar el caso de Samoa. Algunas no son tan importantes en el argumento del autor ni en el debate posterior –*kati ena, kino, mate, rawa* (o *rawe*), *tika*. Sobre su sentido, basta con remitirse a la parte correspondiente del *ED*. *Mate* es “muerto”, pero aquí se usa en sentido figurado; en un contexto parecido Pritz-Johansen lo traduce como “incómodo” (*embarrassed*) por no poder devolver como corresponde (op. cit., p. 105). Los términos que requieren comentario por la complejidad y variedad de sus sentidos y empleos son los que dejamos sin traducir en la versión aquí establecida –v. abajo, C).

El grupo lingüístico ancestral al polinesio se originó en un grupo de lenguas de Fiji, cuyos hablantes migraron hacia las islas de Samoa y Tonga, hasta entonces sino ocupación humana, hace poco más de dos mil años. Posteriormente, la ocupación de la inmensa área al este de Samoa y Tonga (el triángulo Hawaii, Nueva Zelanda, Isla de Pascua,) formó el área lingüística polinesia oriental.<sup>7</sup>

La polisemia de *hau*, en donde la acepción de “viento” coexistía con otros sentidos, llevó a Best a encontrar en el mundo maorí un desarrollo semántico análogo al del griego y el latín, vinculando a ‘aire’ y ‘respiración’, con ‘vitalidad’ y ‘alma’ –*pneūma, spiritus* (Best 1901-1902; 1922); Mauss lo sigue en este punto. Ahora bien, en el área austronesia el morfema *\*sau* (la forma más corriente de la raíz, siendo *hau* una variante regional) tiene siete acepciones distintas (las de mando, don y viento, comentadas aquí, son, para POLLEX *sau3, sau5* y *sau6*, respetivamente). Todos se verifican en área polinesia, pero con distinta profundidad histórica: algunos son específicas de dicha región, otros son compartidos con familias antiguas y troncales. “Rocío”, *sau1*, tiene cognados muy remotos, compartidos con la familia malaya; *sau4*, “aro, pendiente de oreja”, está en el área “Pacífico Central” –Melanesia oriental; *sau2* “golpe, hachazo, corte”, es una innovación de Fiji; *sau7* “disposición, ánimo, carácter”, es innovación polinesia. El único denominador común a todas es connotar emanación, saliencia, empuje, excedente.<sup>8</sup>

La primera innovación histórica (“dominio”, “mando” “orden político”) se verifica en las lenguas oceánicas, que resultan de la dispersión por el Pacífico originada hace varios milenios. En Fiji, aparecen dos innovaciones; una de ellas es “don”, “devolución de favores”. Recién en la extensa área Polinesia oriental se

<sup>7</sup> Sobre lenguas oceánicas: Lynch, Ross y Crowley 2011; sobre análisis comparado del léxico de sociedad y economía: Pawley 2023, Osmond y Ross, 2023.

<sup>8</sup> Incluso esto aparece en acepciones explícitas -Williams, 1917, s.v.: algo “más largo que la medida”. Eso inspiró a Sahlins a considerar *hau* como ‘excedente’, ‘producto’ (op. cit.).

verifica la última innovación: “viento”. En suma, los sentidos de “mando político” y luego de “devolución de dones” son históricamente previos a las innovaciones “personalidad”, (polinesia), y “viento”, (polinesia oriental).<sup>9</sup>

*Mauri* tiene el sentido de “vida” y “vitalidad”; su empleo para designar al representante de esa vitalidad (el talismán ocultado en el bosque por el especialista) es una derivación posterior arraigada en Nueva Zelandia.

<sup>?</sup>*Oloa* se emplea en varias partes como reliquia valiosa, de modo similar a los sentidos que en otras islas tienen <*tonga*> o <*taonga*>. La oposición entre bienes seculares o mercantilizables, <sup>?</sup>*oloa*, vs. reliquias que se dan a heredar y raramente circulan, *tonga*, sería un desarrollo específicamente samoano.

Best mantiene siempre el término *tohunga* en su relato en inglés, glosándolo a menudo con varios términos, todos religiosos y simbólicos, no técnicos (*shaman*, *adept*, *priest*, *wizard*). Sin embargo, la dispersión y empleos del término y sus cognados parece indicar antes a un especialista técnico que a un ritualista iniciado –este último empleo parece ser una innovación maorí.

*Utu* es el término propiamente recíproco: indica devolución y equilibrio, se aplica tanto a la devolución de bienes como a la venganza. *Whangai* se emplea es un sentido material de nutrición, común al área polinesia; el sentido de alimentación sobrenatural, ritual, es derivado.

Tabla 2: Vocablos polinesios sobre la “cuestión hau”.

Término	Protoforma	Distribución	Glosa
	* <i>sau</i> Mando, gobierno	Oceánica	Alto jefe (Fiji). El que gobierna (Tonga). El rey Futuna este). Mando (Marquesas; en N. Zelandia <i>whakabau</i> ”).
<i>Hau</i>	* <i>sau</i> Devolución; don, ofrenda.	Fiji, Polinesia	Retaliación, devolución, respuesta (Fiji). Regalo de alimentos cocidos (Samoa). Actos y servicios en beneficio de un jerarca (Tonga). Don devuelto con creces (Pukapuka -Cook). Pago de primicias al jefe (Uvea oeste). Don de devolución. ofrendas a dioses (N. Zelandia).
	* <i>Sau</i> > <i>hau</i> Viento	Polinesia oriental	Racha de viento (Tikopia). Brisa fría nocturna (Tahití). Viento (N. Zelandia, Tongareva).

<sup>9</sup> No es que los nuevos sentidos desplazaron a los anteriores, más bien se superpusieron: el gran estudio de Oliver sobre Tahití muestra la vigencia, en un mismo tiempo, de los sentidos de “rocío”, y de “viento, frío”, junto a “paz, reino, gobierno” (Oliver 1974: 1049-1053, y *passim*).

<i>Término</i>	<i>Protoforma</i>	<i>Distribución</i>	<i>Glosa</i>
<i>Mauri</i>	<i>*maquri</i>	Austronesia	Estar vivo, tener buena salud (Tonga). Crecer, recobrase (Niue). Vida (Hawaii, Futuna Oeste y Este). Curado, sano (Uvea Este, Rennell). Último suspiro (Marquesas)
<i>ʔOloa</i>	<i>*koloa</i>	Polinesia	Propiedad, bienes, riqueza (Samoa). Propiedad, bienes, cualquier cosa valiosa (Tonga). Enseres, bienes (Kapingamarangi, Nukuoro). Bienes (Tuvalu) Riquezas tradicionales, brazaletes de concha, perlas de nefrita (Uvea Oeste).
<i>Taonga</i>	<i>*toqo</i> : tomar > <i>*toqo-ga</i> : cosa valiosa	Polinesia	Esteras y mantas hereditarias (Samoa, Tonga). Propiedad, hijo adoptivo (Samoa). Objeto, bien, regalo (Tahiti). Propiedades personales, tesoro (Niue, Rarotonga, Tuamotu, Raʻivavae). Tejidos de calidad, objetos de jade (N. Zelandia)
<i>Tohunga</i>	<i>*tufuga</i> Especialista	Polinesia	Especialista, carpintero (Samoa). Artesano, especialista (Tonga). Hábil, instruido (Marquesas). Sacerdote, especialista (N. Zelandia).
<i>Utu</i>	<i>*utu</i> , Pago, retribución	Polinesia	Justo pago de las acciones realizadas (Tonga). Pagar una deuda (Marquesas). Devolución en especie, compensación, recompensa, ofrecimiento para pacificar, don (Tuamotu). Pago (Rarotonga, N. Zelandia)
<i>Whangai</i>	<i>*faagai</i> Alimentar, nutrir	Polinesia	Nutrir, alimentar (en toda el área)

Elaboración propia a partir de POLLEX. Los términos son maoríes, salvo *ʔoloa*, samoano.

### C) *El texto de Ranapiri en la crítica textual de hoy.*

Hasta hace poco, el texto de Ranapiri se conocía por la transcripción de Best, la que usó Mauss.

Hacia 1969, Marshall Sahlins solicitó al especialista Bruce Biggs una nueva versión del texto que imprimió Best, en ocasión de su artículo sobre el problema del *hau* y el don “sin consultar la traducción de Best y dejando el término *hau* sin traducir” (Sahlins 1969: 152).

Recién en 2018 un estudioso de raigambre maorí, el profesor Hēnare, trabajó con los textos originales de Ranapiri. Encontró que los pasajes sobre *hau* de bosque y *hau* de taonga fueron editado por Best a partir de dos cartas que le enviara Ranapiri en 1907, una del 7 de octubre, otra del 23 de noviembre.

Hēnare notó dos detalles: una es una frase omitida. Esta explica la divergencia, que Mauss había notado, entre la traducción del mismo Best y su transcripción. En la traducción se lee al inicio que además de *hau* se iba a hablar de “*the ceremony of whangai hau*” sin embargo estas palabras no aparecen en la transcripción.

El otro es la sustitución, en dos casos, del posesivo /*tō*/ por el artículo /*te*/.<sup>10</sup> Este tipo de posesivo se considera “no enajenable”, a diferencia de los posesivos en *ā*. Apparentemente esto podría tener consecuencias en la interpretación del concepto, pero la descripción gramatical no parece corresponderse exactamente con empleos efectivos, que son complejos y variados.<sup>11</sup>

Las correcciones que hace la versión Sahlins-Biggs a la traducción y transcripción de Best son dos. Una es que *taonga* sea, en la versión de Biggs, “*valuable*” y no “*certain article*”. Aunque Mauss sigue literalmente a Best, no ignoraba –y así lo señala en el *ED* que *taonga* no es “cierto artículo” cualquiera, sino una reliquia especialmente valiosa por su confección, su historia y su materia: capas tejidas, o de plumas, así como objetos de jade (*pounamu*),

La otra es más importante: no es que pase “*a certain time*” entre la recepción del don y el momento en que se vuelve imperioso hacer un contra-don, un segundo *taonga*. Pasa “mucho tiempo” (... *roa... te wā*). Tanto Firth (1929:423) como

<sup>10</sup> No es este el lugar para comentar las derivaciones que extrajo Hēnare de este hecho, muy personales, e inspiradas tanto en tradiciones maories como, explícitamente, en la teología católica y evangélica. Sí cabe señalar que el posesivo, en las cartas de Ranapiri, modifica siempre a *taonga*, y no a *hau* –lo que parece contradecir al argumento de Hēnare, derivado del uso, aplicado a *hau*, del posesivo maorí marcado.

<sup>11</sup> Hēnare, que sí lleva el rasgo gramatical a nivel semántico, se basa en la amplia gramática de Bauer, quien no obstante advierte en contra de esa correspondencia directa (Bauer 1993, “Alienable and inalienable possession”, pp. 201-202). Sin embargo la analogía es plausible, y coincide con la diferencia entre propiedad y posesión, –que caracteriza, como señalamos, a la cuestión de la “tercera persona”.

Sahlins (ibid. p. 160) destacaron la importancia del paso de cierta cantidad de tiempo; no sé si ha sido advertida la divergencia entre ese “mucho tiempo”, que escribió Ranapiri y lo que leyó y cita Mauss desde Best: “algún tiempo”.

Las dos partes constituyen un solo relato, pero con distinta fortuna. La primera parte (líneas 1-16) es la que fue copiada por Mauss, divulgada por la amplia difusión del texto maussiano y vuelta a editar y comentar por Biggs-Sahlins y por Hēnare. La segunda fue olvidada, salvo en el trabajo de Sahlins -Hēnare la omite en su revisión del texto original. Sobre la segunda parte (líneas 17-30) sólo contamos con la traducción y transcripción de Best, que se transcribe aquí, de modo que no se distinguen diacríticos en las vocales. Sobre esa base se hizo esa versión, pero teniendo en cuenta a la literalidad de los vocablos originales, y no a Best cuando no es literal. La traducción que Sahlins le encargó a Biggs también cubría esa parte, pero lamentablemente no está transcrita en su artículo, aunque su comentario a ese pasaje sea central en su argumento. Es curioso que Sahlins diga que la traducción Biggs no difiere de la de Best, sin embargo es evidente que hay diferencias: en las líneas 17 –una omisión– y en las 22-23, en que Best no traduce literalmente a *taonga* sino que lo traduce como “es propiedad de”.

En la primera parte incorporamos la distinción fonémica de las vocales largas (con diacrítico), a partir de la transcripción de Biggs. Incorpora también la restitución de las partes omitidas o sustituidas por Best (aportadas por la transcripción de Hēnare). En general, esta traducción sigue a la de Biggs, que es literal, antes que a la de Hēnare, que es mucho más interpretativa.

Además de la distinta historia editorial, se aprecian las dos partes por su forma y contenido. (La restitución de los pasajes omitidos por Best destaca más la similitud formal de las dos partes). Las dos comienzan postulando su tema: la alimentación de *hau* de bosque o de *hau* de *taonga*, Las dos concluyen con el “suficiente con esto” (*Kāti ēnā*).<sup>12</sup> En cuanto al contenido, la primera plantea y desarrolla qué es *hau* de bosque y *hau* de *taonga*, con el relato didáctico de “yo le doy a usted, usted le da a un tercero...”. La segunda plantea y desarrolla qué es alimentar a *hau* de bosque, explicando, para concluir, que alimentar a *hau* de bosque es darle parte de la carne a los *tobunga*, para que la asen al fuego sacro y la coman. *Hau* describe ese derecho.

<sup>12</sup> ¿Ese *Kāti ēnā* indicaba que no había más que decir, o quizás ocupaba el lugar de un silencio, de discreción esotérica que apuntaba a los límites de la comunicación y solidaridad con el colonizador, lo que no podía ser compartido con el *pākehā*?

- 1 *Nā, mo te hau o te ngāherehere (Whangainga o te hau ngāherehere).*  
Ahora: en lo que hace al *hau* del bosque (y alimentar al *hau* de bosque).
- 2 *Taua mea te hau, ehara i te mea ko te hau e pupuhi nei. Kāore.*  
Este *hau* no es *hau*, lo que sopla [No es *hau* en el sentido de 'viento']. Para nada
- 3 *Māku e āta whaka mārama ki a koe.*  
Te lo voy a explicar con cuidado
- 4 *Na, he taonga tōu ka hōmai e koe mōku. (Kāore ā tāua whakaritenga*  
A ver: tienes un *taonga* que me diste a mí. (No hicimos ningún
- 5 *utu mo tō taonga). Na, ka hoatu hoki e ahau mo tētehi atu tangata, ā,*  
arreglo acerca del pago de tu *taonga*). Bien: se lo doy a algún otra persona, y
- 6 *ka roa peā te uā, ā, ka mahara taua tangata kei a ia rā taua taonga*  
después pasa mucho tiempo, y esa persona piensa que él, que tiene ese *taonga*,
- 7 *kia hōmai he utu ki a au, ā, ka hōmai e ia. Na, ko taua taonga*  
tendría que hacerme una devolución [*utu*] pago a mí, y así lo hace. Ahora, ese *taonga*
- 8 *i hōmai nei ki a au, ko te hau tēnā o tō taonga i hōmai ra ki a au*  
que me han dado, es, sin embargo, un *hau* de tu *taonga*, el que me fuera
- 9 *i mua. Ko taua taonga me hoatu e ahau ki a koe. E kore*  
dado antes. Debo darte ese *taonga*. No sería
- 10 *rawa e tika kia kaiponutia e ahau mōku; ahakoa taonga pai rawa*  
correcto que me lo quedara, sea *taonga* valioso,
- 11 *taonga kino rānei, me tae rawa taua taonga i a au ki a koe.*  
sea *taonga* malo, a ese *taonga* debo dártelo.
- 12 *No te mea he hau no tō taonga tēnā taonga na.*  
Porque ese *taonga* tuyo es *hau* del otro *taonga*.
- 13 *Ki te mea kai kaiponutia e ahau taua taonga*  
Si yo me guardo ese *taonga*
- 14 *mōku, ka mate ahau.*  
para mí, soy hombre muerto.
- 15 *Koina taua mea te hau, hau taonga.*  
Eso es *hau*: *hau* de *taonga*,
- 16 *hau ngāherehere. Kāti ēnā.*  
*hau* de bosque. Suficiente con esto.
- 17 *Whangainga o te hau ngāherehere.*  
[En cuanto a] alimentar al *hau* del bosque.

- 18 *Ka whakamarama ahau ki a koe mo te hau ngaherehere.*  
Para esclarecerte *sobre hau* del bosque.
- 19 *Ko te mauri, na, te tohunga i hoatu (whakanoho) ki te ngaherehere.*  
El *mauri* fue dado al bosque (ubicado en él) por el *tohunga*.
- 20 *Na te mauri te manu i whakabua ki te ngaherehere,*  
Es *mauri* lo que hace que las aves se multipliquen en el bosque,
- 21 *ka tikina atu e te tangata, ka patua, ka riro mai i te tangata.*  
para que puedan ser capturadas y muertas por el hombre.
- 22 *Ko enei manu he taonga no te mauri raua ko te tohunga, me te ngaherehere,*  
Esos pájaros son *taonga* de *mauri*, y del *tohunga* y del bosque;
- 23 *ara he utu mai no te taonga o te ngaherehere: ara o te mauri.*  
O sea: son un pago por el *taonga* del bosque, o sea por el *mauri*.
- 24 *Koia i kiia ai kia whangaia te hau o te ngaherehere.*  
Por eso se dice que debe darse de comer a *hau* del bosque.
- 25 *Ma nga tohunga e kai, na ratou hoki te mauri.*  
Los *tohunga* las comen [a las ofrendas] porque *mauri* es de ellos.
- 26 *Koia i wehea ai etehi o nga manu i tunua ai ki te abi tapu*  
Por eso se separa a algunas aves, asadas en fuego sacro [tabú]
- 27 *ma nga tohunga anake e kai, koia tera,*  
para que sólo los *tohunga* las coman, para que
- 28 *kia hoki te hau o te taonga o te ngaherehere*  
el *hau* de *taonga* del bosque,
- 29 *me te mauri ki te ngaherehere ano, ara ki te mauri.*  
y del *mauri*, pueda regresar, nuevamente al bosque –o sea, al *mauri*.
- 30 *Kati ena*  
Suficiente con esto.

*Observaciones:* Línea 1: El paréntesis fue omitido por Best, aunque glosado en su traducción. L. 4 y 5, Best transcribe la segunda frase “*Kāore...taonga*”, sin los paréntesis. L. 8 y 12: “*tō taonga*”, en Best, “*te taonga*”. L. 17: Best no traduce la primera frase. L. 25: la traducción de Best, luego de “... el *mauri* es de ellos”, agrega: “fueron ellos quienes lo colocaron en el bosque, los que lo hicieron existir”, lo que parece una glosa suya pues no está en el texto maorí que transcribió.

Los estudios neocelandeses incorporaron muchos conocimientos de informantes de ese tipo; como se ve en el artículo, Best cita a varios otros: Ngahooro, Paitini, Tamarau Waiari, Tutaka, Tutakangahau. Ranapiri conocía la diferencia entre el empleo de un término como concepto y su empleo en el lenguaje ordinario; también la polisemia de los términos: su primera aclaración es sobre

la diferencia entre el concepto de *hau* que quiere explicar y el sentido de *hau* como “viento”. Ranapiri ya había escrito descripciones etnográficas, que fueron publicadas en 1895 por un pastor protestante; de esos escritos proviene el dibujo que mostramos aquí, que no fue publicado: la edición de J. McWilliam, traducida por S. P. Smith, incluye los textos pero omite el dibujo y lo sustituye por otros, hechos por ilustradores británicos. Los facsímiles que incluimos muestran su escritura, con perfecta caligrafía, dando idea de su comprensión de la cultura europea y de lo que sus interlocutores le estaban preguntando.

*Hau*, en suma, funciona como verdadero concepto: tiene un campo de comprensión y está asociado a intuiciones, que le dan variabilidad –con ambigüedad, pero por eso mismo, con productividad. Todavía no se ha refutado la observación de Firth: en los textos de Ranapiri “nada habla del *hau* del propietario, simplemente ocurre que un don es considerado la esencia del otro” (1929: 414). También es decisiva, y capaz de dar cuenta del amplio espectro de usos del término, la definición de Pritz-Johansen: el don, en tanto *hau*, es “un objeto que conecta a una persona con otras en una situación ritual” (1954: 106). En definitiva, todo el material que mostramos aquí parece poner en entredicho al relato tan difundido acerca del viejito místico y crédulo que “engañó al etnógrafo”.

### Apéndice III. El *kula*: contexto regional

Malinowski usó mucho la expresión *anillo kula*, que llevó a que Mauss afirmara que *kula* “sin duda” significaba “anillo”. A su vez Weiner, etnógrafa y Seft, lingüista, sostienen que *kula* en Trobriand es una forma verbal: “tú vas” (*you go*); (Weiner 1976 ; Seft 1986, s.v.). Sin embargo en otra región *kula*, en Muyuw (Woodlark), “el término usado... es *kun*.” ... “nombre, verbo, y base para un clasificador nominal usado para contar a los bienes valiosos, –caracoles o tuestos de arcilla.... Si bien en su sentido marcado refiere al intercambio de estos bienes”, en el no marcado “refiere al conjunto de actividades que habitualmente acompañan a los intercambios: demasiada charla es *kun*” (Damon, 2002).

Ahora bien, la gran obra comparativa de Ross, Pawley y Osmond, (2020-2023), muestra que ‘*kula*’ tiene reflejos en tres de las cinco áreas de de la familia “oceánica occidental”: la de Nueva Guinea Norte, la “Papuan Tip” –que incluye a Trobriand y Muyuw– y la “Meso-Melanesia” que va de Bismarck a Santa Isabel: sus sentidos difieren de la percepción local de Trobriand y son consistentes con el sentido marcado descrito por Damon.

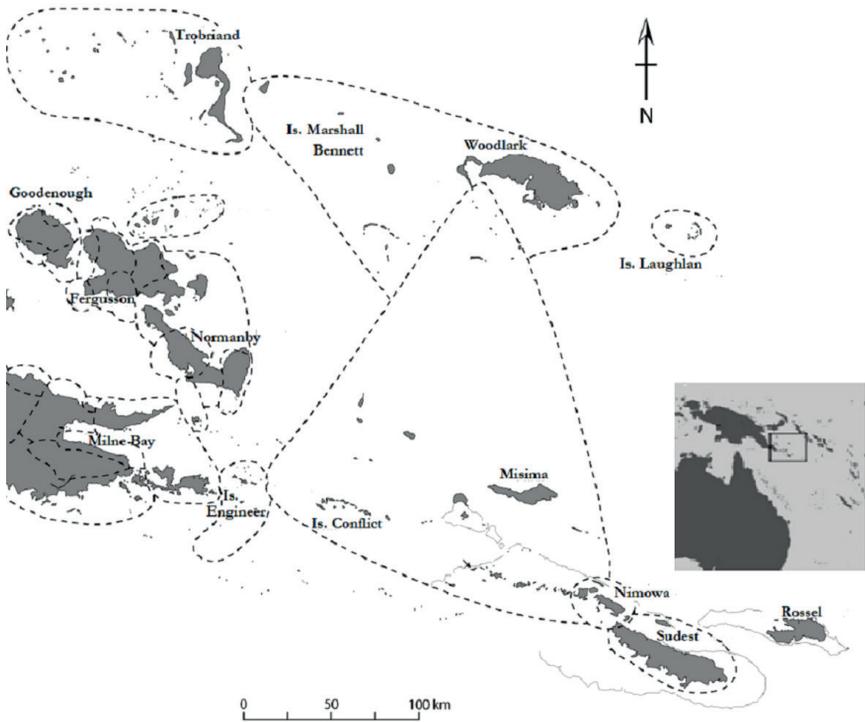
De modo que *kula* y sus cognados significan ante todo “intercambio”, “adquisición”, “pago”, “devolución”.

Tabla 3: La voz ‘kula’ en su familia lingüística.

<i>Linkages</i>	<i>Reflejos</i>	<i>Lengua</i>	<i>Glosas</i>	
Océánico de Nva. Guinea	<i>Norte N. Guinea</i>	<i>kul</i>	Kaulong	‘buy, purchase, hire, make compensation, pay a fine, bribe with money’
		<i>koli(rea)</i>	Poeng	‘buy’
		<i>koli</i>	Kove	‘pay a debt’, <i>koli-ŋa</i> ‘repayment’
	<i>Papuan Tip</i>	<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>?une</i>	Bwaidoga	‘trade’
<i>Meso-Melanesio</i>	<i>kul</i>	Ramoaaaina	‘buy, pay’	
	<i>kun</i>	Madak	‘exchange’	
	<i>kul</i>	Patpatar	‘buy’, <i>ku-kul</i> ‘deal, buy, engage in trade or commerce’	

Elaboración propia a partir de M. Osmond y M. Ross, (en Ross, Pawley y Osmond 2023, vol. 6, p. 409).

Mapa 1. Grupos lingüísticos de los distritos *kula*



Todos, excepto Rossel, son lenguas "Papuan Tip". Elaborado desde Shaw, 2006, 195.

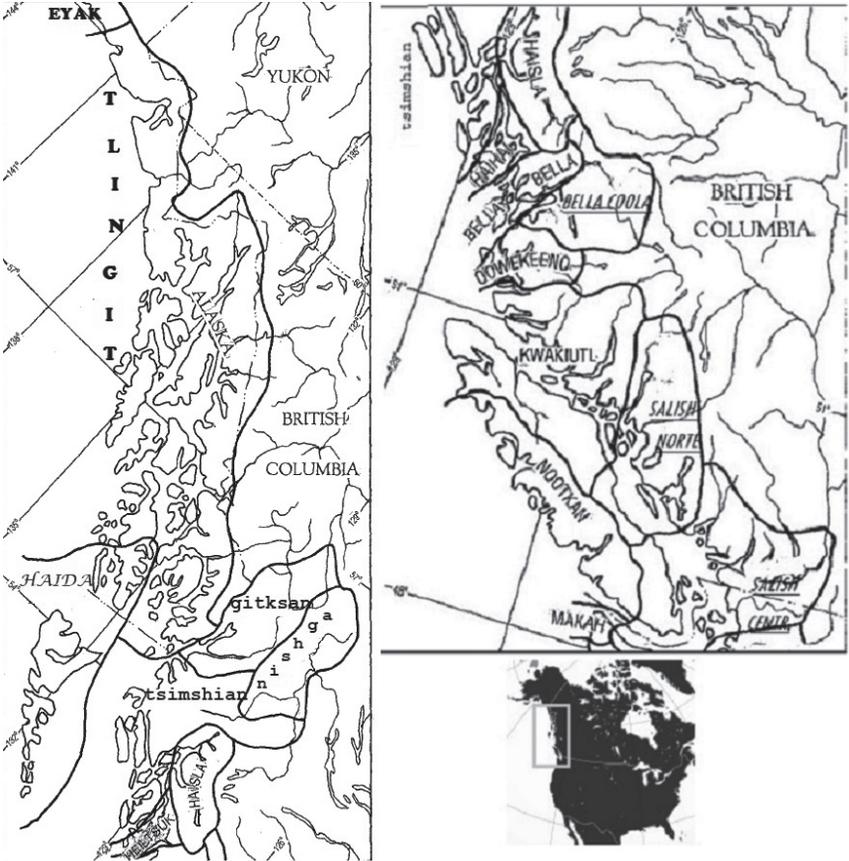
Mapa 2: Circuitos *kula* a fines del siglo XX



Fuente: Damon 2002: 108

Apéndice IV.  
Costa Noroeste de Norteamérica

Mapa 3: Situación etno-lingüística de la Costa Noroeste



<i>Grupo lingüístico</i>	<i>Grupos étnicos</i>
<b>NA-DENÉ</b>	Tlingit
<i>Haida</i>	Haida
<u>SALISH</u>	Bilxula (“Bella Coola”); otros grupos de lenguas salish de la costa (norte y sur).
<b>tsimshian</b>	Tsimshian, Nisga’a, Giltzan.
WAKASHAN	<i>Wakashan del norte</i> : Oweekeno, Haisla, Heiltsuk (“Bellabella” y Haihai), Kwakiutl (“Kwagul”, “Kwakwaka’wakw”). <i>Wakashan del sur</i> : Nootka, Makah.

Elaboración propia a partir de Suttles, (1990, p. ix)

*Imagen n° 3: El cobre: “moneda de renombre” kwakiutl*



*Fuente:* Boas 1897: 354. El cobre podía cortarse para distribuir el recorte. En ese caso el resto de la placa aumentaba su valor. Se cortaban los ángulos en el orden indicado: a-b-c-d. El núcleo que siempre se conservaba era la nervadura martillada en forma de T.

## Apéndice V. El problema del *nexum*

En toda la primera parte del capítulo III, “derecho romano muy antiguo, el autor se dirige a un público que está familiarizado con un debate de derecho romano, el del *nexum*. Cuando aparece el *ED* había una controversia que ya tenía bastante agua bajo el puente, desde que había empezado, hacia 1901, con L. Mitteis. Por algo el autor más citado del *ED* es, después de Boas, ningún otro que Huvelin, de quien se citan siete trabajos. Ahora bien, es esta la parte que a la lectura contemporánea le resulta más distante. El tema está sólo aludido, y además está planteado con una cantidad de términos y citas latinas sin traducir.

Curiosamente, la única vez que Mauss le indica a quien lee una definición nominal de *nexum* no está en este capítulo sino más arriba, hablando de la obligación de devolver en los casos kwakiutl, haida y tsimshian, cuyo fallo se sanciona con la “esclavitud por deudas”. Concluyendo que esta sanción “es una institución realmente comparable, en naturaleza y función, al *nexum* romano”.

Otra distinción importante que está en el núcleo de los argumentos que Mauss despliega en este apartado, también está poco explícita, y requiere algún comentario. Es la distinción entre dos conceptos, el designado con la palabra latina *familia*, y el de *pecunia*. *Familia* incluye a bienes y a seres humanos; relaciones filiales, conyugales, esclavistas, de dominio de animales que podían ser uncidos al yugo, como caballos y bueyes.<sup>13</sup> Correspondería a las cosas que requieren *mancipatio* para enajenarse (*res Mancipi*). Los otros bienes son cosas *nec Mancipi*. La *mancipatio*, como el *nexum*, se operaba “por bronce y balanza”. Se trataba de un acto solemne en el que participaban las dos partes de la transacción y cinco testigos, sin contar a otro dedicado a sostener la balanza. El que adquiría daba un

<sup>13</sup> El sentido primero de *pecunia* deriva de *pecū*, que “significa ‘bien mueble (personal)’” (Benveniste 1969, I, p. 54); el sentido pecuario, el de “ganado” es derivado: *pecunia* designa los bienes del amo; *peculium*, los bienes que el amo aparta para uso de sus hijos y de sus esclavos (pp. 52-57). De *famulus*, sirviente, “proviene el colectivo *familia*. Lo que constituye a la *familia*, es... el conjunto de los *famuli*” (p. 358).

golpe con el lingote a la balanza.<sup>14</sup> En cambio *pecunia* remitía más bien a bienes, *nec Mancipi*, que se enajenaban con una entrega más simple: *traditio*.

¿Era el *nexum* “esclavitud por deudas”? La respuesta debe pensarse de modo dinámico, procesual, y no sólo clasificatorio o jurídico. La parquedad y de las fuentes, y la discordancia entre ellas, se aumentaba por la distancia temporal y social que había entre los textos y la época en que la práctica tenía vigencia: cuando Varrón o Tito Livio la comentan ya estaba perimida.

Para el consenso contemporáneo, en cambio, la cosa es más clara. Aunque los detalles siguen siendo objeto de controversia, hay un consenso actual sobre los grandes rasgos de la institución: una persona se volvía *nexus* como resultado de un acto por “bronce y balanza”, *per aes et libram*, mediante el cual él tomaba algo prestado de algún otro, bajo la siguiente condición: si no pagaba tras cierto lapso el acreedor tenía derecho a sujetarlo y usar sus servicios como quisiera. El *nexum* da por resultado convertir a alguien en “anexado”, *nexus*, o sea vinculado a su acreedor: “el hombre libre que cede sus propias jornadas de trabajo a cambio del bien que adeuda, hasta tanto no esté liberado de la obligación” (Salvadore 1988: 121); “al hombre libre que, a causa de la *pecunia* que debía, daba hasta tanto pagara, su capacidad laboral [*opera*] en sujeción servil [*servitūs*], se lo llamaba [*nexus*], como se llama *obaeratus* al que se endeuda [por medio de deudas en metálico [*aes*]].<sup>15</sup>

De modo que el *nexum* no es préstamo (*mutuum*), ni venta (*mancipatio*). (Para Mauss en cambio en un momento muy antiguo, “*mancipatio, Mancipium y nexum* se emplearon indiferentemente”)<sup>16</sup>

La discusión de los romanistas de ese tiempo es jurídica, formal y lingüística. Hay un silencio llamativo sobre las relaciones de producción y sobre el rol de esta forma de peonaje por deudas en la reproducción social. Pero Mauss y Huvelin no tratan el tema.<sup>17</sup> Mauss escapa sólo en parte a ciertas tendencias de los estudios

<sup>14</sup> El gesto fascina a Mauss, y encuentra análogos en varias partes del *ED*, hasta en la palmada que da el vendedor campesino francés de su tiempo a la vaca que acaba de vender (*ED*, cap. IV, I)

<sup>15</sup> “*Liber qui suas operas in servitute[m] pro pecunia quam debebat <nectebat>, dum solveret, nexus vocatur, ut ab aere obaeratus*” (Varrón *Lingua Lat.* VII, 105).

<sup>16</sup> Uno de los pocos especialistas contemporáneos de derecho romano que tienen en cuenta este texto de Mauss niega tajantemente la equiparación (Salvadore 1988: 120, n.). La posibilidad se admitió porque ya desde antiguo había discordancias, como las que hay entre Mucio y Manilio, las dos fuentes de Varrón.

<sup>17</sup> Como ejemplo de esa falta de reflexión sobre las relaciones sociales, véase lo que dice Huvelin en su artículo sobre *nexum* en el *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*: “no habiendo *pecunia numerata*, el capitalista [*capitaliste*, ¡en la Roma del siglo -V !] que desembolsaba metálico [*argent*] tenía que pesarlo...”, etc. (Huvelin, 1907 b: 78). Sobre el rol de Hubert y Huvelin en esa obra, v. Faraco, 2011.

romanistas de su tiempo. Una es lo que se conoce como primitivismo: Roma antes de las guerras pírricas sería una sociedad cuasi primitiva, porque no acuñaba moneda; *nexum* u otras instituciones parecidas serían resabios de cosas que venían de la noche de los tiempos. La otra –ésta mucho más ajena a Mauss– es considerar a las instituciones de derecho romano como vara de medida de los otros sistemas de derecho. Aun H. Lévy-Bruhl, cuando reseña al *ED*, por más que advertía acerca de la especificidad de los fenómenos allí descritos, y su falta de concordancia con las formas europeas conocidas, sugería que podían ser descritos como “contratos *in re*”.

El “primitivismo” llevó a pensar que el préstamo que contraían los *nexi* era en especie. ¿Cuál era el rol del bronce? Al pasar el limpio los merodeos de Mauss sobre el tema, H. Lévy-Bruhl (cuyos trabajos son considerados hasta hoy autorizantes) sintetiza así: Mauss conjetura que el bronce funciona como prenda, y es “una idea muy justa” dice. El bronce “sería una prenda dada por el deudor y este mismo lingote sería devuelto por el *accipiens* al *tradens* con la misma balanza, en presencia de los mismos testigos, cuando se disuelve el vínculo obligatorio”. Si el bronce funciona como “precio ficticio” estamos ante una *mancipatio*, si no, si es prenda, es entonces *nexum* (Lévy-Bruhl 1927: 126).

De todas formas, Mauss es deudor de los debates de su tiempo, que son sobre todo jurídicos, ritualistas, mucho más atentos al detalle procesual que al proceso histórico. Mauss acuerda con Huvelin en que el carácter del *aes nexus*, el bronce usado para convertir a un hombre en *nexus* es algo religiosamente investido. Como en la vara germánica (*wadi*), se trata de un vínculo que no es ajeno a la magia de contacto (*mancipatio*: tomar en mano, *manu capere*). Es la cuestión de la “cosa”, la *res*, –y Mauss se apoya en una etimología plausible, aunque discutida, entre “reo” y “cosa”: *res* – *reus*. En definitiva, estamos ante un tema de pregnancia mágica y de supervivencia de una situación muy antigua en que la pregnancia mágica que está en la cosa, en el bronce, por caso, llama a la devolución.

Ahora bien: ¿había devolución? ¿Estaban los *nexi* en condiciones de devolver algo? ¿Cómo se sometían a esa situación? Los acreedores ¿esperaban devolución? ¿Aceptaban el trato para cobrar con creces, con el interés? ¿Por qué los deudores habían pedido prestado? La perspectiva estrictamente formal de lo jurídico no tiene cómo plantear esas preguntas. Para eso hay que remitirse a otro abordaje, mucho más raro en tiempos de Mauss. El de un Moses Finley, o el de síntesis actuales como la de Cornell, que atienden a otras cuestiones: conflicto, luchas por la tierra, relaciones de producción.

Lejos de ser un resabio remoto, el *nexum* consiste en una fuente de mano de obra agrícola para el patriciado romano; la cuestión del *nexum* es cuestión del trabajo de la tierra: “no puede separarse de la cuestión del *ager publicus*” (Cornell

1995: 330). Los patricios daban para producir deudores eternos que trabajaran para ellos, no para recibir devolución con interés. Acceden a esa mano de obra a partir de un instrumento: el endeudamiento construido con préstamos medidos en bronce y con devolución temporalmente fijada con precisión. “La aparición del bronce pesado como medio de pago en el VII-VI a.C. fue concomitante con la aparición de un nuevo tipo de préstamo que trajo problemas económicos y políticos inéditos” (Lerouxel 2015: 121).

Una parte importante de las reformas de Servius Tullius, (uno de los primeros personajes romanos de carácter histórico y no semi-legendario, a mediados del siglo -VI) consiste justamente en una intervención que ordena el manejo de los préstamos en bronce, estableciendo un patrón general de medida para el peso en balanza. Su emergencia coincide entonces con el establecimiento de una unidad de medida general –a pesar de la inexistencia de moneda acuñada. O sea: aquellos tiempos no fueron ni tan “arcaicos” ni tan ajenos al fenómeno monetario.<sup>18</sup> La creciente conflictividad de la situación y el interés por intensificar la explotación de la tierra y la sujeción de la mano de obra desencadena, a fines del -VI, la transición a la república temprana dominada por la clase acreedora; pero eso no fue más que el inicio del conflicto social crónico –el “conflicto de los órdenes”.

Formalmente puede distinguirse, como ya hacían los estudiosos en tiempos de Mauss, entre dos tipos de situación de *nexum*. Una “solutoria”, un pago, en que el deudor ingresaba en esa situación para pagar deuda. El que voluntariamente entraba en esa relación (*nexum inire, nexum se dare*), asumía un préstamo que lo convertía en deudor consuetudinario, –o hacía ingresar en esa relación a uno de sus hijos. El asunto, claro está, es tan “voluntario” como toda decisión de extrema pobreza: una verdadera coacción económica pura. La otra situación era “ejecutoria”, castigada con una pena. Si el deudor era condenado en juicio, la pena podía ser, o de muerte, o la venta como esclavo “más allá de Tíber”, que era la frontera de entonces, (un romano no podía ser esclavo... en Roma), o bien quedar en situación de *nexus*. Dos vías para el mismo resultado –es posible que en situación ejecutoria estuvieran los menos desamparados, de quienes se presumía de que podían tener quizás medios para pagar el préstamo en algún momento.

Es unos cien años después que aparece la institución de las XII Tablas, hacia el año -450, ya era una innovación y algún tipo de logro para la plebe ante arbitrariedades mayores. Era una *lex*, una ley escrita, como las de Solón. Un primer impulso habría llevado a la Ley de las XII tablas, pero el *nexum* no dejará de tener vigencia hasta un siglo y medio después de la sanción de las XII Tablas. Pues estaba respaldado por instituciones que estaban fuera del alcance del derecho

<sup>18</sup> Keynes, 1930, pp. 10-12, –v. la Presentación de este volumen.

público del senado, fuera de los órdenes que sancionaban la *lex* –en donde podían discutirse otras cosas, como el acceso a la tierra. Era formalmente una suerte de contrato privado, y entraba en otro orden de cosas, en el del *ius*. Schiavone destaca que si la *lex* romana puede compararse a otras leyes de las sociedades de ese tiempo, como el *nomos* griego, el *ius* es una forma estrictamente romana, anterior a las XII Tablas y arraigada en otras prácticas específicas del Lacio (Schiavone 2017, cap. 5). Esto tiene consecuencias en la cuestión *nexum*, pues, como destaca Lerouxel, esta práctica tenía características jurídicas que estaban más en la órbita de los pontífices (del *ius*), que de los decenviros (de la *lex*).<sup>19</sup> La abolición del *nexum* fue la última reivindicación plebeya en ser satisfecha, (ley Poetelia, c. -326, o -313).

Es significativo que su abolición coincida con la emergencia de dos fenómenos: uno es la disponibilidad de otro tipo de mano de obra, esclavos capturados, (los *nexi* eran en cambio, a su manera, romanos) que podían venderse y comprarse; estos esclavos recién serán abundantes terminando el -IV y a principios del -III, con las guerras samnitas. El segundo, de coincidencia aún más precisa con la ley Poetelia, es el inicio de la acuñación de moneda (Crawford 1985: 29).<sup>20</sup>

El nudo de múltiples problemas que plantea el *nexum* escapa, de todos modos a una lectura puramente económica y política, al estar imbricado con problemas del campo del *ius* los cuales directamente remiten no solo a lo jurídico sino al “disciplinamiento mágico-religioso” propio de los pontífices, elegidos entre las *gentes* más poderosas (Schiavone, *ibid.*). Esto hace que ciertos problemas que

<sup>19</sup> Esto explicaría en parte por qué la abolición de la servidumbre por deudas en Roma fue un proceso “mucho más largo que en Atenas”. Para abolir al *nexum*, había que entrar en el *ius* que estaba respaldado por el poder de los pontífices” y el trato que estos tenían con los rituales divinos. “Los plebiscitos de 357 que limita el interés, y el de 342, que la suprime” son actos de fuerza con los que “la *lex* ingresa en el *ius*, en donde la regla política modifica al derecho privado, y esto ilustra cómo la relación contractual privada que estaba en el origen del *nexum* se volvió un problema político” (Lerouxel 2015: 127).

<sup>20</sup> Las primeras formas de bronce no serían *aes flatum* con marcas de ganado, sino con otro tipo de marcas, sí se admite hoy que fueron producidas, como dice Mauss, por particulares, no por entidades de gobierno. El *aes signatum*, que ya es moneda acuñada, estuvo precedida por el uso de trozos informes, *aes rude*, pesados en balanza. Mauss es deudor de los criterios de su tiempo, al hablar de “aes flatum, que representaba a una vaca” siguiendo a Varrón “Nuestro... metal monetario [*aes*] más antiguo fue el *flatum*, con signos de ganado” –*De re rustica*, II, I.9). También Plinio: “Servius [Tullius] fue el primero en acuñar moneda... con signos de ganado, por eso se llamó *pecunia* (*Nat. Hist.*, XXXIII, 42-44, cit. por Crawford, 1974, I: 36-37). Crawford, como otros numismáticos, no toma a la letra el texto de Plinio, por falta de evidencia arqueológica, concluyendo que lo que hizo Servius Tullius fue establecer una medida patrón, la libra, como medida de valor para las transacciones “por bronce y balanza”.

Mauss plantea en estas páginas sigan teniendo vigencia. Esto puede verse en los estudios minuciosos de Magdelain (1986: pp. 6-33; 1988) que prestan atención a nuevos aspectos de la carga simbólica asociada al bronce en el *nexum*, no sólo en el lingote pesado sino en otro elemento, el *rodusculum*. Asimismo, la obra de Yan Thomas (2002) vuelve sobre problemas romanos con nuevas herramientas, que provienen de estudios antropológicos recientes. Thomas es explícito en su uso de instrumentos de análisis, puestos en circulación por Godelier (1996) – iniciados por Mauss y profundizados por los estudios en Melanesia de Weiner o Gregory– acerca del rol de las reliquias, de lo que no circula, las *sacra*.

*Tabla 4.* Expresiones latinas citadas por Mauss

Todas estas expresiones se encuentran al principio del cap. III de ED, excepto la expresión (aparentemente no literal) “dona naturaliter” (que está en el texto “Fenómenos jurídicos”). En primer término, en cursiva, la cita latina de Mauss. Luego la cita completa, en los varios casos en que la cita difiere ligeramente del documento, o es demasiado sucinta. En la segunda columna, la traslación castellana, basada en las versiones utilizadas, sin cambios de interpretación.

<i>Abemito significat demito vel auferto: emere enim antiqui dicebant pro accipere (Festus, s.v.)</i>	Abemito significa ‘saco’ o ‘retiro’. Pues los antiguos decían <i>emere</i> por <i>accipere</i> [recibir, aceptar]
<i>Alteruter ex litigatoribus (Dig. II, XI, 2.3).</i>	o cualquier otro de los litigantes
<i>De duo, reis const.</i>	De la constitución de dos obligados [responsables].
“Titulo II: De duobus reis constituendis 1. ... Qui stipulatur, reus stipulandi dicitur, qui promittit, reus promittendi habetur” ( <i>Dig. XLV, II</i> ).	Titulo II. De la constitución de dos obligados. 1.... El que estipula es llamado reo de estipular y el que promete es considerado reo de prometer”.
“...dona naturaliter ad remunerandum se dice en el <i>Digesto</i> ”	[Es la naturaleza de los dones remunerar. La expresión no parece estar en el <i>Digesto</i> . En el libro V, (III, 25, §11, Ulpiano) hay observaciones sobre “obligación natural” a remunerar, en una compleja descripción sobre situaciones de herencia. Es destacable que para mencionar a “dones de devolución” no emplea término latino, sino uno griego, <i>antídōra</i> . En general se ha observado una contraposición entre <i>donatio</i> y <i>munera</i> (De Jong 2016)]
<i>decem dierum vix mihi est familia</i> (Terencio, <i>Heautón timorúmenos</i> , V 909).	de mi patrimonio [ <i>familia</i> ] en diez días no va a quedar nada

<i>emere: quod nunc est mercari, antiqui accipiebant pro sumere (Festus, s.v. emere)</i>	“Los antiguos empleaban este vocablo por <i>sumere</i> [tomar], que hoy significa ‘comprar’”.
<i>familia rustica et urbana (Cod. L, XVI “De verb. sign.” § 166)</i>	<i>familia</i> rural y urbana
<i>Familiae appellatio...et in res, et in personas diducitur</i> “Familiae appellatio in res, et in personas diducitur; in res, utputa in lege XII Tabularu his verbis: ADGNATUS PROXIMUS FAMILIAM HABETO; ad personas autem refertur familia significatio ita, quum de patrono et liberto loquitur lex... et hic de singularibus personis legem loqui constat”. (Dig. L, XVI. 195)	<i>Familia</i> se aplica a las cosas y a las personas  “ <i>Familia</i> se aplica a las cosas y a las personas; a las cosas, como en la ley de las Doce Tablas... “el agnado más próximo tenga la familia”, pero <i>familia</i> se refiere a personas, cuando la ley habla del patrono y del liberto ... habla de personas singulares”
<i>familiae eriscundae (Dig.XI, II).</i>	[Acto de dividir el patrimonio hereditario entre coherederos]
<i>hanc tibi libram primam postremamque</i>  “Adhibentur autem non minus quam quinque testes et libripens. Deinde is, qui liberatur, ita oportet loquatur: quod ego tibi tot milibus condemnatus sum, me eo nomine a te solvo liberoque hoc aere aeneaque libra hanc tibi libram primam postremamque expendo secundum legem publicam” (Gaius, <i>Instit.</i> , De rebus. III, 174)	[aquí te doy] la primera y la última libra que te debía.  “Se toman no menos de cinco testigos y un pesador. Luego la persona a quien se le cancela la obligación debe decir: ‘Con este bronce y esta balanza, te pago y me libero de tantos miles ... que te debía o a los que había sido condenado . Aquí peso, conforme a la ley pública, la primera y la última libra que te debía. Luego golpea la balanza con la moneda y se la da a la persona que le cancela la deuda, a modo de pago”.
<i>Licitati in mercando sive pugnando contententes</i> (Festus, s.v. Licitati)	<i>Licitati</i> , [dícese de ] los contendientes, en una pelea o en el mercado
<i>Mancipatio propria species alienationes rerum Mancipi</i> “§ 3 Mancipatio propria species alienationis est rerum Mancipi; esque fit certis uerbis, libripende et quinque testibus praesentibus. § 7 Traditio propria est alienatio rerum nec Mancipi”.	La <i>mancipatio</i> es un modo propio de enajenación de las cosas <i>Mancipi</i> . Se hace con ciertas palabras, en presencia del pesador y de cinco testigos. La <i>traditio</i> es la enajenación apropiada para cosas <i>nec Mancipi</i> .
<i>Ulpiani Reg.</i> , XIX, 3 y 7.	

*Napuras stramentos nectito*

“Nectere ligare significat, et est apud plurimos auctores frequens; quin etiam in comentario sacrorum usurpatur hoc modo: *Pontifex minor ex stramentis napuras nectito*, id est funiculos facito, quibus sues adnectantur” (Festus, glosa de Paulo s. v. nectere).

“Nectere significa “atar”... en la lengua sacra,...: ‘El pontífice menor *ex stramentis napuras nectito*’ es decir que hace pequeños cordeles para atar a los cerdos”.

*nunquam nuda traditio transfert dominium*

“Numquam nuda traditio transfert dominium, sed ita, si venditio aut aliqua iusta causa praecesserit, propter quam traditio sequeretur” (*Dig.*, XLI, I, 31)

Nunca la mera *treditio* transfiere el dominio, a menos que hubiese precedido la venta, u otra justa causa, por la cual se siguiese la *treditio*”.

*Permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet (Dig. XIX 4).*

[la compraventa se verifica con la mera voluntad de quienes consienten en ella] “pero la permuta da inicio a la obligación con la cosa entregada”

*Puri, probi, profani*

“Puri, probi, profani, sui auri dicebatur in manumissione sacrorum causa. Ex quibus puri significat, quod in usu spurco non fuerit; probi, quod recte excoctum purgatumque fuerit; profani, quod sacrum non fuerit; sui, quod alienum non fuerit” (Festus, s.v. Puri...).

*Puri, probi, profani, sui auri*. [Oro puro, ensayado, profano, suyo] Decíase en la manumisión por consagración [por causa sacra]. *Puri*, significa que el oro no sirvió para un uso impuro; *probi*, que se ha fundido, expurgado de aleaciones; *profani*, que no fue consagrado, *sui*, que no pertenece a algún otro.

*Quod subruptum erit, eius rei aeterna auctoritas esto*

“Legis veteris Atinae verba sunt: Quod subruptum erit, eius rei aeterna auctoritas esto” (Aulus Gellius XVII, 7, “Lex Atinia”).

Sea lo que sea que haya sido robado, que el derecho a reclamar la cosa sea eterno.  
“Los términos de la antigua Ley Atinia son: ‘Sea lo que sea que haya sido robado, que el derecho a reclamar la cosa sea eterno’”.

*quoniam Lex duodecim Tabularum emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur Dig. XL, VII §29. Pomp.*

pues la ley de las Doce Tablas incluía en la palabra compra a toda clase de enajenación

*Re obligamur cum res ipsa intercedit (Dig. XLIV, VII).*

Nos obligamos con la cosa cuando interviene la misma cosa

*Rei [sic] omnis quorum de re disceptatur*

“Reos autem appello non eos modo, qui arguuntur, sed omnis, quorum de re disceptatur; sic enim olim loquebantur”. (Cicerón: *De orat.* II, 56).

llamo reos no sólo a los que son acusados, sino a todos sobre cuyas cosas se debate: pues así hablaban en otro tiempo.

<p><i>Reus stipulando est idem qui stipulator dicitur...</i> reus promitendo qui suo nomine alteri quidd promisit (Festus, s.v. reus)</p>	<p><i>Reus stipulando</i> es lo mismo que <i>stipulator</i>. <i>Reus promittendo</i> es quien prometió algo a otro para un tercero</p>
<p><i>Super pecunia tutelave suae rei</i> “uti legassit super familia &lt;pecuniaue&gt; tutelaue sua, ita ius esto.” (XII Tablas, V, 3)</p>	<p>Lo que alguien haya legado acerca de su <i>familia</i> y sus bienes y la tutela de éstos, será ley</p>
<p>super pecuniaque (XII Tablas).</p>	<p>[En las XII Tablas, V, 3-5 y V, 7, las reconstrucciones del texto incorporan, después de familia, “pecuniaque”: “familia y bienes”. En V, 9-10 “<i>familia</i>” es el patrimonio que se hereda].</p>
<p><i>Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur</i> “Traditionibus et usucapionibus dominia rerum, non nudis pactis transferuntur”. (Cód. II, III, 20, <i>De pactis</i>, Diocleciano y Maximiano).</p>	<p>La propiedad sobre las cosas se transfiere por <i>traditio</i> y por usucapión, no por meros pactos.</p>



## Apéndice VI. El don en lenguas germánicas

Mauss comenta muchos términos germánicos que refieren a cuestiones de don. La mayoría son alemanes contemporáneos o medievales. Los enumera, pero no los traduce. La lista que sigue trata de facilitar la lectura brindando la traducción de los términos que aparecen en “Gift, gift”, en el *ED*, en “Wette, Wedding”.

También hay términos más antiguos, aludidos varias veces, que no se explican. Corresponden a la institución llamada *wadiatio*. La raíz germánica *wadi* está atestiguada en el texto germánico más antiguo conocido, el gótico de la Biblia de Ulfilas. Allí *wadi* es “prenda”, traduce al griego *arrhabōn* (2 Corintios 1:22, 5:5;9 Efesios 1:14). *Arrhabōn* es a su vez *pignus* en la Vulgata, y “arras” o “garantía” en las versiones bíblicas contemporáneas. Estrictamente, *wadi* es bastón, vara. La *wadiatio* (*wadium dare*) germánica está atestiguada en pueblos ya instalados en el área romana; el caso conocido es el derecho longobardo (v. Huebner, 1918: 497-503). Deudor, acreedor y garante ritualizan su vínculo a partir de la aceptación de una vara o bastón (*wadi*) que va de uno a otro.

Otro término gótico es *lubja*. Según la fuente que usa Mauss *lubja* es “Gift”, veneno, *-luppi* y *luppe* en alto alemán antiguo y medio (Hirt 1921: 349). Ulfilas traduce *pharmakeia* “brujería” (Gálatas 5: 20) por *lubjaleisei*; la Vulgata traduce *veneficia*. Se notará que si *veneficium* todavía muestra el vínculo con *venenum*, o *pharmakeia* con *phármakon*, las versiones bíblicas cristianas corrientes hoy ponen “hechicería”, “*witchcraft*”, etc., que ya no remiten a suministro de fármacos.<sup>21</sup>

En dos oportunidades, tanto en “Gift, gift” como en el *ED* al año siguiente, Mauss destaca un término “muy curioso”, comparable a nuestro “precio de consolación”. En la versión original de “Gift, gift” (reimpresa en *Cœuvres*, y las traducciones que siguieron): se lee “*Trotzgabe*”. Es un simple error de imprenta –que confundió a un traductor inglés, que aunque comprobó que el término no existía en ningún diccionario, postuló, no sin dudas, la interpretación literal *Trotz-gabe*: “regalo-a-pesar-de”. La expresión del texto más temprano está en un pasaje que en el *ED* reaparece casi textualmente, algo ampliado (cap. III, § III).

<sup>21</sup> El término que usa Ulfilas estaría formado por *lubja* y un tema *\*leisa*, o *\*listi*, con sentidos como “rastrear, seguir”, y luego “arte”, “oficio”: “arte del veneno” (Le Marchand 1896: 181).

Allí se lee en cambio *Trostgabe*, y es este sin duda el término al que alude Mauss (*Trost* = “consuelo”). Sin embargo se comprueba que esta voz no sólo es “curiosa”, sino realmente rara. Una base de datos muy exhaustiva, [www.dwds.de](http://www.dwds.de)<sup>22</sup> sólo registra dos textos en lengua alemana corriente que la emplean. Uno, un escrito teológico moravo, que la usa literalmente. El otro... nada menos que la etnografía de Thurnwald sobre Buin, *Salomo-Inseln*, que se refiere a una práctica allí llamada *mamoko*, descrita como pequeño contra-don con que el acreedor compensa provisoriamente al deudor.<sup>23</sup> Evidentemente Mauss encuentra el término leyendo a Thurnwald. Al parecer existen usos más bien regionales, que habrían inspirado a Thurnwald a emplearlo para describir su evidencia etnográfica.

Hay otros términos que Mauss aclara que son dialectales: *Ebethaler*, dote -lit.: “monedas (táleros) de matrimonio”, o *Guldentag* (lit. “día dorado). Otros están tomados de códigos jurídicos medievales del siglo XII, como el mencionado *Sachsenspiegels*, sajón (c. 1230).

Pudimos establecer el sentido de ciertos términos antiguos y raros (*Brautlauf*, *Grenzstreit*, *Wettsteigerung*) gracias a las notas de Nora Scott en su versión de *Wette*, *wedding* (2018). El repertorio germánico es realmente amplio, con más términos que los que glosa Mauss. Como *Angift*, que en género masculino es “veneno” y en femenino “prenda”.

<sup>22</sup> Agradezco a Matías Graffigna, que me dio esta referencia.

<sup>23</sup> “Si no se puede realizar el pago, es recomendable hacer un pequeño adelanto (*mamoko*), que el acreedor toma como compromiso verbal [*Angabe*] o como *Trostgabe*; esto supone acordar al mismo tiempo un incremento del valor, que se refleja en el valor del contradon” (Thurnwald 1912: 51).

*Tabla 5:* Términos germánicos comentados por Mauss  
(salvo indicación, alemán moderno)

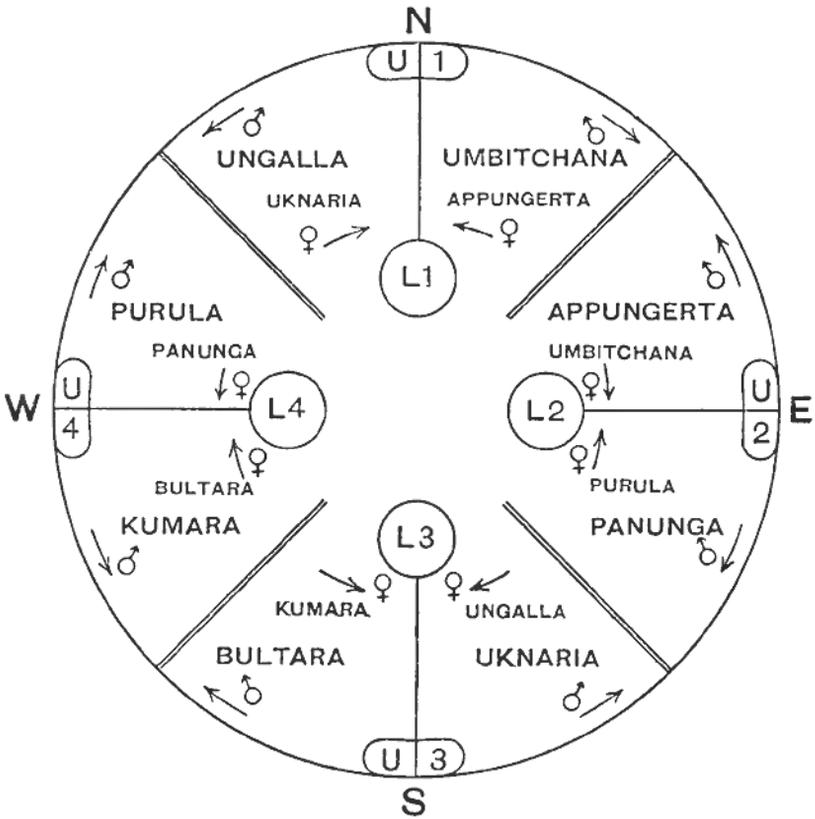
Término	Traducción y observaciones
<i>Abgabe</i>	Impuesto, gravamen.
<i>Angabe</i>	Declaración. Delación. Ostentación excesiva, fanfarronería.
<i>Angebinde</i>	Vinculado. “Atado” (inglés <i>bound, bond</i> ).
<i>Ausgabe</i>	Distribución. Reparto. Gasto. Emisión. Edición.
<i>Bete</i>	Ruego, plegaria.
<i>borgen</i>	Prestar, tomar prestado.
<i>Brautlauf</i>	Lit.: “carrera de la novia”. La marcha ( <i>Lauf</i> ) de los novios a la casa del novio; asimismo, los dones recibidos por la familia de la novia.
<i>bürgen</i>	Ser garante o testigo de alguien. Atestiguar, responder por otro.
<i>büßen</i>	Actualmente “pagar penitencia”. En el antiguo código sajón: <i>Büße</i> , “compensar al oponente” v. “ <i>wetten und büßen</i> ”.
<i>Gabe</i>	Don. Género femenino –como en castellano medieval ( <i>Cid</i> ): “las donas”.
<i>geben</i>	Dar.
<i>Gegengeschenk</i>	Contra-regalo.
<i>Geschenk</i>	Regalo. -v. <i>schenken</i> .
<i>Gewette</i>	Garantía, multa, contrato, penalidad a pagar al juez.
<i>Gift</i>	Veneno. cognado de <i>geben</i> , etc.
<i>Grenzstreit</i>	Lit.: “Disputa por deslindes”. Los límites aldeanos podían establecerse en competencias –carreras, pruebas de lanzamiento de hachas.
<i>Handgeld</i>	Pago inicial de quien contrata, a quien se compromete a realizar una prestación “Dinero de mano”.
<i>Hingabe</i>	Entrega (desinteresada). Abnegación. Devoción. Antaño “perdón, compromiso, promesa” referido a una novia (Grimm).
<i>Kauf</i>	Compra.
<i>lehnen</i>	Dar o recibir en préstamo. Cognados: <i>*hlinen</i> (germ.), <i>inclinare</i> (lat.); inglés <i>to lean</i> .
<i>leihen</i>	Prestar, tomar prestado.
<i>leisten</i>	Proveer. En reflexivo: “pagarse, costearse”.
<i>Liebesgabe</i>	Donación caritativa. “Don de amor”. En la 1º guerra mundial, donación a los soldados.
<i>Liebestrank</i>	Filtro de amor; “bebida de amor”.

Término	Traducción y observaciones
<i>Liebes-Zaubertrank</i>	Filtro de amor; “bebida mágica de amor”.
<i>Lohn</i>	Pago, sueldo, salario. <i>Lohnarbeit</i> : “trabajo asalariado”.
<i>lubja</i> (gótico)	Veneno. <i>Lubja-leisen</i> : nigromancia.
<i>Mitgift</i>	Ajuar de la novia. Dote. Ropas que dan a la novia sus parientes. Dote de mujer a esposo ( <i>dowry</i> ).
<i>Morgengabe</i>	Dote –que recibe la novia. Don del recién casado a la esposa, tras la boda: “don de la mañana [siguiente]”.
<i>Pfand</i>	Prenda, garantía.
<i>schenken</i>	Servir bebida, verter líquido. Regalar. Gótico <i>skankjan</i> (> castellano: <i>escanciar</i> ).
<i>Strafgeld</i>	Multa, sanción pecuniaria.
<i>Treugeld</i>	Objeto poco valioso cuyo don y aceptación simboliza un acuerdo. “Dinero de lealtad”. Depósito de caución.
<i>vergeben</i>	Perdonar. Calco de <i>per-donar</i> , y del inglés <i>for-give</i> .
<i>vorgeben</i>	Pretender. Dar ventaja.
<i>wedlock</i> (inglés)	<i>wedlac</i> , vínculo matrimonial (inglés antiguo). Empleo hoy perimido, salvo <i>out of wedlock</i> , nacimiento extramatrimonial.
<i>Wetten</i>	Apuestas. Apuesta, toma de garantías.
<i>wetten und büßen</i>	Lit.: “garantía y sanción de pago” de multa. Expresión del <i>Sachsenspiegels</i> .
<i>Wettseigerung</i> <sup>24</sup>	Lit.: “incremento de <i>wette</i> ” –remate al mejor postor. Ritual de distribución de las solteras de la aldea, bajo forma de un “remate”. La mujer “rematada” o ganadora de un juego compite luego con algún soltero, y se evalúa así la viabilidad de la pareja.
<i>widergeben</i>	Dar en devolución. Lit.: Contra-donar.
<i>wiedergeben</i>	Devolver. Transmitir. Interpretar música. Traducir. Lit.: Dar de nuevo.

<sup>24</sup> En Mauss 1928 y Mauss 1985: “Wettseigerung”.

Apéndice VII. El campamento arunta.  
 Cohesión polisegmentaria en Australia.

Imagen 4: Cohesión social australiana (arunta)



Fuente: Spencer y Gillen 1927, cap. XXIII, p. 50.

Efectivamente, como nota Mauss, el mapa del campamento muestra el grado de complejidad de la “cohesión social” entre los segmentos del grupo arunta (*aranda* o *arrernte*). Cada individuo está integrado a un segmento, masculino o femenino. Sus relaciones con los segmentos del sexo opuesto, y con los otros siete segmentos del propio sexo están claramente marcadas.

La sociedad está dividida en cuatro secciones. Los grupos de residencia cotidianos son ocho subsecciones masculinas y ocho femeninas. Así, el diagrama muestra que en la sección que acampa en el norte conviven dos subsecciones. En una está la subsección masculina Ungalla; sus esposas son la subsección femenina Unknalla, en la otra están los hombres Umbitchana; sus esposas son la subsección Appungerta.

A pesar de que el tipo de letra más grande del diagrama da a entender otra cosa, el nombre del sector en donde acampan las familias de una subsección recibe el nombre de la subsección de las esposas, no el de la de los esposos. Así, el sector del campamento de la región noroeste situado entre los hombres purula y los hombres umbitchana no recibe el nombre de Ungalla sino de Uknaria.

Los ocho segmentos tienen cuatro espacios de socialización bi-segmentarios. Los de los varones se llaman *ungunja* (en el diagrama: U-1 a U-4). El de las mujeres, *lukwurra* (L1 a L4). Las mujeres Unknaria y las Appungerta comparten el *lukwurra* n° 1, los hombres Ungalla y Umbitchana, el *ungunja* n° 1. Nadie se traslada libremente por dentro del círculo del campamento. Si quieren visitar gente los varones lo harán bordeando por el exterior, las mujeres por el interior. Los espacios *lukwurra* son tabú para los hombres. Los espacios *ungunja* son tabú para las mujeres.

Para cada varón hay secciones cuyo campamento es tabú: en esos casos sólo el *ungunja* puede visitarse, y acercándose por el exterior. Y por un itinerario precisamente marcado: por ejemplo, los varones Ungalla salen por el oeste si quieren visitar a los Bultara del sur; los Umbitchana, irán en dirección este. Una mujer del campamento Ungalla, por su parte, miembro del segmento Uknaria, lo hará en dirección este. Las flechas del diagrama indican esos itinerarios.

Para cada segmento masculino los segmentos cuyo territorio es tabú son siempre (en el orden correspondiente según el itinerario circular prescripto) el primero, el tercero y el cuarto. Para un hombre Ungalla son tabú los *ungunja* Purula, Bultara y Uknaria.

Si el itinerario masculino de visita es externo al campamento, el de las mujeres es interno, en la dirección que indican las flechas del diagrama. Ellas también tienen segmentos tabú; en el orden del itinerario, son los segmentos primero, tercero y séptimo.

Hay muchos más aspectos complejos, que no pueden resumirse en pocas palabras, –por ejemplo, algunas subsecciones restringen sus vínculos porque tienen tabúes de contacto diurnos pero no nocturnos.

Cada vínculo inter-segmentario corresponde a posiciones precisas en el sistema de parentesco clasificatorio arunta.



## Notas

### Orígenes de la noción de moneda

I. V. arriba, ED, p. 126, n. 237, la corrección del autor a este punto de vista.

II. El largo compuesto usado por Mauss se corresponde bien con lo que hoy se llama lenguas austronesias.

### La extensión del potlatch en Melanesia

I. Codrington lo llama “*social-club*”, que se reúne en “*club-house*”. En la publicación original: “Suge”. Corregido siguiendo a Codrington, *loc. cit.*

### Una forma antigua de contrato entre los tracios

I. 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

II. Ese mundo “negro” contrapuesto al polinesio designa a Melanesia.

III La *spondē* griega es la libación sagrada, pero también, justamente, la consagración de un pacto, un compromiso, una alianza –cognado de *sponso*.

IV 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 la Suda (“Suidas”): un comensal bebe el cuerno entero y vuelca las últimas gotas de vino del cuerno en el cuerno del otro comensal.

V 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, [τάλαντων αργυρίου], 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 que hace Tucídides: la *Cyropedia* de Jenofonte, (Libro VIII, 2).

VI En este extracto, los paréntesis son de Mauss, los corchetes, de esta edición.

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 descrip-

ción. Del mismo modo, “butirófago”, comedor de manteca, era un epíteto étnico despectivo con el que los griegos, pueblo del aceite y de la aceituna, nombraban a los tracios.

I V., abajo, Apéndice II, sobre los maories de bosque.

### *Gift, gift.* (Don, veneno)

I Tácito observa, quizás con asombro, que entre los germanos 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 y caballos, espadas y escudos es. Las mujeres transmitirán estas propiedades íntegramente a mano de sus nueras (*quae nurus accipiant*), quienes a su vez lo transmitirán a los nietos (*rursusque ad nepotes referantur* (*Germania*, §18, p. 288-89).

II V. más arriba, *ED*, el autor corrige la cita (Aulus Gellius no cita a Homero, p. 159 n. 121)

III En *Oeuvres*, Φθρον. *Phíltron* 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.

## El suicidio, contraprestación suprema

I V. Hubert, arriba p. 37.

II Se refiere a la parte final del libro de Durkheim (cap., IV, § 1, “Suicidio altruista”).

III Diodoro de Sicilia llama a los galos “pitagóricos” –creyentes en la reencarnación: “Es por eso que en los funerales echan a la pira misivas dirigidas a sus parientes difuntos, como si estos fuesen capaces de leerlas” (Libro V, XXVIII).

IV 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.

V *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 Maus 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, p. 256). 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. 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

I Tersites (*Iliada*, 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”.

II Se trata del *curad mír* (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-XVIII, 99-103); este rasgo fue advertido por Posidonio (v. arriba, texto de Mauss sobre Posidonio, p. 37 y ss.), y también por Diodoro de Sicilia, hablando de los galos (Libro V: XXVIII).

III Úath mac Imoman: “Terror, hijo del Miedo”.

IV 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 no fueron asestados por la parte del filo.

V 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).

VI V. arriba, *ED*, p. 181, n. 44. Mauss cita al *Brut* de Layamon y al *Brut* de Wace.

VII 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.

VIII La comparación con la fuente de Hubert, Joyce, muestra que casi todas las cifras de esta frase, en el texto de la *Revue 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 al *Book of Rights* (op. cit., p. 52).

IX 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.

X *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* p. 47 y p. 116.

## Ensayo sobre el don

### Introducción

I 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”, como 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 era 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*). II 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)

III Derecho real, en el sentido de derecho de propiedad de cosas, opuesto a derechos personales.

## Capítulo I. Los dones intercambiados y la obligación de devolverlos

### I) Prestación total, bienes uterinos contra bienes masculinos

I Respeto el término ‘uterino’ que usa Mauss, que designa lo que habitualmente se llama materno, *matri*, etc.

II *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.

III J. Cazeneuve, (1968) y luego A. Weiner, (1992: pp. 46 y 464) llamaron la atención sobre este uso de la expresión “inmueble”.

### II) El espíritu de la cosa dada

IV “Ranaipiri” es sólo un *erratum* de *AS*: Best escribe Ranapiri, y también Mauss en 1923 (en esta edición, *supra*). Godelier (1996) sigue otras razones.

V La relación “viento” y “espíritu” proviene efectivamente de la interpretación de Best, y ha sido bastante discutida. v. Apéndice II

VI En el original, “rawa”. V. Apéndice II.

VII Best escribe “individual heritable magic spells”.

### IV) Observación

VIII En el original, *AS* “1917”.

IX 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

X V. abajo, nota editorial II a “Parentescos burlescos”.

XI 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 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; no hay que dar “limosna” o “caridad” [*šadaqab*] y portarse luego de modo insultante.

XII 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 saber si se han formulado hipótesis que vinculen a movimientos como el de los ebionim con el surgimiento de la Mishná.

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

### I) Reglas de la generosidad. Islas Andamán

I La distancia con el argumento de Schmidt es sobre el carácter ‘primitivo’.

II 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).

III Esta es de las pocas veces que en el ED los fenómenos son descriptos 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)

IV 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 es usado en muy diversos sentidos.

V La lingüística comparada contemporánea muestra que ‘kula’ de la lengua de Trobriand tiene cognados por casi toda Melanesia occidental. V. abajo, apéndice III.

VI Traducción literal: en todo el párrafo el autor usa adrede un lenguaje medieval: vasallos, súbditos, enfeudados (*vassaux, sujets, inféodés*).

VII 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).

VIII *Eleutheria*: libertad; probablemente Mauss quería decir ἐλευθερίτης. 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*".

IX Tabú *gwará*. En las aldeas de Dobu hay tierras con palma de areca, que 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 realiza justamente 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. X Malinowski, ibid., p. 340-41. Los paréntesis son de inserciones de Mauss.

XI En realidad Malinowski transcribe: "Tu furia, oh hombre de Dobu, es como cuando tu perro olfatea -[sniffs]".

XII 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").

XIII 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*.

XIV En el sentido de campo de labranza. Se refiere al verso 223 de la 2ª 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).

XV De acuerdo al original de *Argonauts: sousula*, es decir: "a substancial magical gift".

XVI La lingüística oceánica no confirma esta conjetura. V. abajo, apéndice II.

### III) Noroeste de América del Norte

XVII 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 *boka*. 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.

XVIII El tlingit sigue siendo clasificado como caso especial de las lenguas na-dene (la familia de las lenguas athapaskanas y del grupo navajo y apache mucho más al sur), pero al haida se lo considera hoy un grupo aparte.

XIX El término kwakiutl *numaym*, empleado por Boas a partir de 1921, cuya comprensión destrabó el problema de la especificidad del parentesco kwakiutl, no aparece en el ED. Mauss comenta el trabajo de Boas y Hunt, (1925) en el mismo número del *Année Sociologique* en que se editó el ED, (Mauss 1925) pero tampoco menciona al *numaym*.

XX 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 *váyapeya* 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, *El sacrificio*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010: p.85).

XXI 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.

XXII La referencia interna fue omitida en la primera edición francesa de 1950, y en las sucesivas reimpresiones y traducciones.

XXIII Es interesante cómo al citar este pasaje Mauss opta por hacer elisión del término *numaym*: Hunt dice: “I do not know why the chief of the numaym Maamtag.ila...” etc.

XXIV Se refiere al término latino *persona*.

XXV Conservas de bayas del bosque –Boas, loc. cit.

XXVI V. arriba, p. 47.

XXVII Es como si Boas barruntara la diferencia entre las prácticas que él estaba observando entonces, emergentes de una nueva situación colonial, y las de las generaciones inmediatamente anteriores. Esto quedó claro con los trabajos históricos de Piddock y Codere a partir de los años 1960. Paradoja: abundancia de términos para diversos tipos de potlatch en lengua *kwakwala* pero ausencia de un término genérico. El término general, “potlatch”, es propio de la lengua franca colonial anglo-chinook.

XXVIII 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.

XXIX Sobre esta observación desarrolló Godelier el tema de las coas que “no se dan ni se venden” (1996, cap. 1).

XXX En *AS*, “p. 458”, corregido según Swanton, loc. cit.

XXXI 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.

XXXII 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*.

XXXIII 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.

XXXIV Las referencias de este pasaje están oscurecidas por transcripciones incorrectas de la paginación y por las grafías que usaba Boas.

La historia del linaje *Dzawadaenoku* está en *Kwa.TI*, p. 60-80, (texto bilingüe), y también, sólo en inglés, más breve, en *Kwa.T.III*, p. 494, líneas 61 y ss. (corregimos la paginación de *AS*, que transcribe “*Kwa.T. III*, p. 50” y “*Kwa.T. III*, p. 61-67”). También ponemos en mayúscula los nombres de los personajes. Estos, llamados *Laqwagila* y *Qomxqomgila* son iguales a sus atributos (Boas los traduce como *Copper-Maker* y *Wealthy*, respectivamente). También hay otro llamado *Wealth-Maker*, *Q'omesila*.

En cuanto al otro personaje que menciona Mauss, “la Rica”, y transcribe como “*Qomoqoa*” requiere cierta explicación. Esa grafía corresponde más bien a otro personaje mítico, masculino, que en 1897 (*Secret Societies*) es “*Q'omōqoa*”, un protector de las focas que mata a los cazadores. En el mito citado aquí (*Kwa.K. III*) una mujer bella, que no quiere decir su nombre, toma por marido

a Wealthy (*Qomxqomgila*) y luego revela a su marido que es hija del hombre “a quien tú llamaste Q!o'mogwa”.

Mauss posiblemente quiso referirse, con esta “Rica” a esta mujer, que “hace cobres”, y no a la Dzonoqwa, personaje que puede tener “gran cantidad de cobres y muchas máscaras” en su casa (*Kwa.T. III*, p. 495); a esta figura y su máscara le dedicó Lévi-Strauss la primera de la nueva serie de Mitológicas, *La vía de las máscaras* (1975-78).

Para dar una idea de las dificultades de interpretar la grafía de Boas y a “filología vacilante de Boas”, nótese que en *Sec. Soc.* la Dzonoqwa es “Ts'ō'nōqwa”, y en *Kwa.T. III* “Dzō'noq!wa”. En *Sec. Soc.* el protector de focas es “Q'ōmōqoa”, y en su vocabulario kwakiutl “K'ōmō'k'-oa” quiere decir “rico” (Boas 1893, s.v. *rich*). Mauss simplificó la grafía de Boas, criterio que seguimos aquí.

### Capítulo III

I Mauss comenta esa obra (Radin 1923) en dicho número del AS en dos reseñas: una “religiosa” (pp. 411-415) que no alude al tema burlesco y otra “jurídica” que lo menciona muy brevemente.

II 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 castellano; el significante latino es sin embargo idéntico al castellano: *familia*.

III *Dhaman*, morada, residencia, se vincula al latín *domus*, al castellano domicilio.

IV V. Benveniste (1969, vol. I) sobre *pecus* y *pecunia*.

V Para Ernout-Meillet el vínculo reus-egmo es dudoso. Vinculan más bien egmo al griego chrēma, ‘cosa necesaria’.

VI Para Ernout-Meillet (s.v. *reus*) el vínculo *res-reus* “es lejano” y la idea antigua, (postulada por Cicerón, como recuerda Mauss), sería posiblemente “una etimología popular”.

VII V. aquí, p. 47 nota al final de texto de Hubert sobre obæratus

VIII O sea, –en la grafía actual ‘sraddhāh’: fe, confianza, creencia, lealtad, fidelidad (v. Ernout, 1911).

IX 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 ire, uenum dare*; precisando además que está presente en el sánscrito *vasna*, precio de compra, y en la raíz griega *ῶνος*, etc. (1969 : 125 y ss., 134 y ss.).

### II) Derecho hindú clásico

X A continuación, sigue esta frase “Reemplazamos los caracteres de transcripción por itálicas”, que no es el criterio de esta edición -. -v. arriba, “Introducción”.

XI 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 “triunfo” brahmán, la de su autonomía frente a los guerreros kṣatriyah, se verifica en los últimos Veda y está bien consolidada hacia el siglo II y III (código de Manu). Cuando Mauss habla aquí de “Calcuta” y de “Bombay” se refiere a las respectivas tradiciones de recensión de los textos.

Sobre este triunfo brahmánico frente a otros movimientos sociales (los que perduraron son hoy el jainismo y el budismo), y su relación con diferencias regionales, (entre Punjab védico y Magadha como una región depositaria de otras tradiciones culturales), v. Bronkhorst, 2016, sobre todo el apartado sobre autoría del Mahābhārata.

XII Orig.: “desde el nordeste”, seguramente un error de imprenta.

XIII Benveniste analiza *paṇa* “lo puesto en juego” en el capítulo destinado a la relación de esclavitud y extranjería en una serie de palabras indoeuropeas que asociarían “la idea de «botín, presa de guerra» con la de «beneficio económico»”. (1969: p. 357).

XIV 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)

XV El breve artículo de M. Mauss “Anna Virāj” (1911) destaca que la serie de tres versos de diez sílabas, “virāj” es considerada como generadora de alimentos.

XVI 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.

XVII Se refiere a una vaca, no a dos; según Monier-Williams, *samaṅga* (s.v.) es un epíteto de la vaca sagrada Bahulā.

XVIII 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). *Dāna*, dar ofrendas, y *pratigraba*, aceptar ofrendas, con el problema del don.

### III. Derecho germánico

XIX Empeñada en la prenda = “...*engagée dans le gage*”; en estos párrafos el autor usa el vínculo *engager* y *gage*; las palabras que usamos reiteran etimológicamente la misma cosa: empeño, como prenda, derivan del latín *pignus* (*pignora* > “péñora” > “empeñar” y “prenda”).

XX Mauss retomará este aspecto en 1928 –v. arriba, p. 199.

XXI V. arriba, “El don como veneno”

XXII 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.

XXIII Derecho *de suite*: el que tiene un primer propietario para cobrar una fracción de las sucesivas ventas del bien; generalmente hoy se aplica a la propiedad intelectual y artística.

## Capítulo IV

### I) Conclusiones de moral

I 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”. 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.

II Aparentemente, la referencia “vol. I, p. 401” no tiene relación alguna con lo que se está tratando en este párrafo, pues corresponde a un texto de Kohler, pero es el artículo “Altar”. La generalización de Mauss “la caridad... hiriente para quien la acepta” corresponde al artículo sobre “Caridad” -s.v. “Charity”, de dicha enciclopedia, que está firmado por Kaufmann Kohler (tomo III, p. 570, New York, Funk & Wagnalls, 1901). Kohler remite al tratado de Jaguigá, del Talmud (Jag. 5.a), y a un difundido argumento de Maimónides sobre la jerarquía moral de ocho tipos de don. De todos modos la referencia al vol. I tiene sentido, pues es Kohler quien establece que la caridad “era también considerada como una forma de sacrificio ofrecida a Dios en nombre de los pobres” y remite a su artículo “Altar”.

III *Aumônier*, (literalmente: que recibe limosnas): capellán, encargado del mantenimiento de una iglesia.

IV Se refiere al cap. XXIV, dedicado a “Instintos”; James expone a la 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 el sociólogo estadounidense Eubank 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: “Fui amigo de William y Henry James, y de Henry Adams. Esto indica mi edad” (Käsler 1985: 154-55, Murray 1989: 165).

V Los dos parajes mencionados en este párrafo están en las inmediaciones de Épinal, la ciudad natal de Mauss.

VI En Grecia, el *chorēgos* corría con los gastos del coro del teatro. Sólo contados atenienses realmente ricos podían ofrecer costear su desembolso: mil quinientos dracmas, en un caso (Finley 1973, 151-52). Las *syssitia*, práctica de Esparta y Creta, eran la reunión con comida en común hecha periódica y públicamente por hombres maduros y jóvenes. Los convivios pagaban una cuota en alimentos.

VII El *corroboree* es una reunión anual de poblaciones vecinas nómadas. En *La nation* Mauss, 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 *cora*. 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: 614).

## II) Conclusiones de sociología económica y de economía política

VIII 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 dar y tomar [give and take]*” (sus cursivas) –usa esta expresión a menudo en todo el libro.

IX “En resumen... casi todas las grandes instituciones sociales nacen de la religión. Una sola forma de actividad social no ha sido aún vinculada expresamente a la religión: la actividad económica. Sin embargo, ... el valor económico es una especie de poder, de eficacia, y conocemos los orígenes religiosos de la idea de poder. La riqueza puede conferir *mana*...” (Durkheim 1912: 598). Ya mucho antes, en la primera publicación de Mauss se planteaba una primera versión de este problema (Mauss 1896).

X Digesto (Libro XVIII: “*De contrahenda emtione*” “De la contratación de la compra, de los pactos concertados 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 las 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, una cosa se llamaba mercancía [*merx*] y otra, precio [*pretium*]; cada uno permutaba según la necesidad de los tiempos y de las cosas.” Enseguida Paulo da el ejemplo de los aqueos en Troya: por más que las traducciones tiendan a verter *oinizonto* por “compraron vino” en el término sólo encontramos una flexión de la raíz “vino”: hacerse de vino, conseguir vino. En la *Iliada* la expresión también está en VIII, 506.

XI En *AS* y siguientes reediciones: οἰνόντο. Corregido según la *Iliada*.

XII *La política*, Libro I, III, § 12 (1257a): “el trueque no es, por natura, parte del arte de la ganancia”. Sobre esta oposición (*kapēlikē / chrematistikēs*) v. Polanyi, 1957 a.

XIII Cf. Weiner, 1992, 25 y ss., sobre *mapula*.

XIV Literalmente: “Bantúes o de Nigracia”. 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.

XV 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.

XVI 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*.

XVII Esa fecha es la de 1705, (primera versión, con otro título), retrabajada en 1714 como *Fable of Bees*. 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. 217.

XVIII Parry comenta el concepto de *puruṣārtha*: *dharma*, *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 Kauṭilya (v. *Arthaśāstra*, ed. Olivelle 2013).

XIX 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.

XX Expresión oscura. Quizás 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

XXI *Feria* en singular, parece ser un término latino tardío y eclesiástico. En latín clásico es plural, *feriae*, designando al descanso obligatorio en honor a las divinidades (Ernout-Meillet, s.v.)

XXII 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 1994: 331-341).

XXIII 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 *gwarā*, aplicado a plantaciones cuyos frutos estaban hasta entonces restringidos.

XXIV El final del texto tiene una vaguedad posiblemente deliberada. Quizás alude a la *República* de Platón (*Politeia*).

## Parentescos burlescos

I 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.

II La *aidōs*, de *aidomai*: 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 *aidōs* 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 *Aidōs* es una diosa que se opone a Némesis (*Obras y días*, 200), allí la *hýbris* se opone a la justicia (*dikē*).

El verbo más corriente, según Chantraine y Lidell-Scott es *aidéomai*; *aideisthai* (“self-respect”), usado por Demócrito, no es corriente. Mauss comenta muy favorablemente a Demócrito en *Concepciones que precedieron a la noción de materia*, en 1938.

III Un cognado de *aidōs* sería el inglés *awe* (Liddell-Scott). *Awe*, curiosamente, da origen tanto a *awesome* como a *awful*.

IV Los hidatsa, como los crow, son grupos sioux; los blackfoot, en cambio, son grupos algonquinos.

V 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.

VI Vale la pena citar el texto original de Radin: “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' nhjJe' idajitcgadja*)” (loc. cit.).

VII V, arriba, *ED*, cap. II, II, sobre la mujer como “campo de labranza” en el Corán (p. 96).

VIII 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...*).

IX Calificar 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”. (ibid.).

## *Wette, wedding.* (Apuesta, casamiento)

I 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* [proxenetes]... *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, *peñora*, (de ahí *prenda*) así como *empeñar* (Corominas-Pascual, s.v. *prenda*).

II *Oxford Historical Dictionary*, dirigido por James Murray

III *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.

IV En sentido literal, *Wettlauf* se vincula a *laufen*, correr; *Grenzstreit*: disputa sobre límites.

## La cohesión social en las sociedades polisegmentarias

I V. *anexo* al fin de este texto.

II Radcliffe-Brown, A. R., 1931: *The Social Organization of Australian Tribes*. Melbourne: Macmillan.

III Spencer, B. y F. J. Gillen 1927: *The Arunta. A Study of a Stone Age People*. London: Macmillan.

IV 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.

V 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.

VI Sic. En alemán: *zufrieden*, contento, satisfecho (*Friede*: paz).

## Fenómenos económicos

I W. Petty ya habla en 1690 de “Political Arithmetik” y en 1690, de “Political Anatomy of Ireland” (v. Joseph Schumpeter, [1954] *History of Economic Analysis*, parte II, cap. 3. Londres: Routledge, 1986). En 1755 escribe Rousseau en la *Enciclopedia* de Diderot-D’Alembert: “Para distinguir a estas dos acepciones se dice, en este último caso, economía general, o política; & en el otro, economía doméstica, o particular”; (J.-J. Rousseau : «Économie politique», *L’Encyclopédie* t. V, pp. 337-349.

II V. arriba, ED, cap. IV, II, nota X de esta edición.

III V. abajo, apéndice II.

IV (Cook 1768-1780). En Tonga, entradas de 3 y 4 de octubre de 1773.

## Fenómenos jurídicos

I V. arriba, ED, IV I.

II En Roma, cada *gens* tenía sus propios ritos familiares; alguien adoptado por otra *gens* debía renunciar a ellos, ante una asamblea convocada por el pontífice (*sacrorum detestatio*, Aulus Gellius, XV, 27.3).

III 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.

IV Véase abajo, Apéndice V, Tabla IV.



## Referencias

### Fuentes de este volumen

#### I) Primeros textos

##### 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 (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. Gift, gift (Don, veneno).

(1924) “Gift, gift” . En: *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*, Estrasburgo: Istra, pp. 243-247.

##### I. 6. Acerca de un texto de Posidonio. El suicidio: contraprestacion suprema.

(1925) “Sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation supreme”. *Revue celtique*, n° XLII, pp. 324-329.

- I. 7. (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.

II) *Ensayo sobre el don.*

- 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) *Textos posteriores*

III. 1. Parentescos burlescos

(1926) “Parentés à plaisanteries”. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 1927-1928*, pp. 3-21.

III. 2. Wette, wedding (Apuesta, casamiento)

(1928) “Séance du 10 de mai de 1928” [Resumen de la comunicación de Mauss, en la Société d'Histoire du Droit, sobre “Questions de sémantique comparée de mots concernant les institutions et la morale”. *Revue historique de droit français et étranger*, 4e série, tome 7, 1928, pp. 331-333.

III. 3. 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. 4. Fenómenos económicos / *Anexo*: “Fenómenos jurídicos”

III. 6.1. [1926-1939] *Manuel d'Ethnographie*, editado por Denise Paulme, Paris: Payot, 1947; cap. VI “Phénomènes économiques”, pp. 100-109.

III.6. 2. Extractos de cap. VII: “Phénomènes juridiques”, pp. 110-160.

III. 5. La moneda, realidad social.

(1934) “La monnaie. Réalité sociale”. Comentario al trabajo con el mismo nombre, presentado por François Simiand, con comentarios de Mauss, W. Oualid, R. Picard, G. Pirou, M. Cohen, E. Mestre, *Annales sociologiques. Série D. Sociologie économique*, Fasc. 1, pp. 59-86, precedido por el trabajo de Simiand, pp. 1-58.

## Obras de Mauss utilizadas

### *Compilaciones originales*

- 1950: *Sociologie et anthropologie*. Paris: P.U.F.
- 1967: *Œuvres, 1. Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Minuit.
- 1968: *Œuvres, 2. Représentations collectives et diversités des civilisations*. Paris: Minuit.
- 1969: *Œuvres, 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Paris: Minuit.
- 1997: *Écrits politiques. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*. Paris: Fayard.
- 2021: *Henri Hubert et Marcel Mauss. Correspondance (1897-1927)*. Ed. de R. Faraco Benthien, Ch. Labaune et Ch. Lorre. Paris: Classiques Garnier.

### *Otros textos de Mauss citados en esta edición*

- [1896]: “La religion et les origines du droit pénal d’après un livre récent”. *Œuvres, 2*, pp. 651-698.
- 1899: “Essai sur la nature et fonction du sacrifice” -con H. Hubert. *AS*, v. II, pp. 29-138, [versión castellana: “Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio” En: *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, edic. R. Abduca. pp. 71-181].
- 1903: (con E. Durkheim) “De quelques formes primitives de classifications. Contribution à l’étude des représentations collectives”. *AS*, vol. VI, pp. 1-72.
- (con H. Hubert) 1904: “Esquisse d’une théorie générale de la Magie”. *AS*, n° 7, pp. 1-146.
- 1906: (con la colab. de H. Beuchat): “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale”. *AS*, v. IX, pp. 30-132.
- 1909 (con H. Hubert): “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux”. En: *Revue de l’histoire des religions*, n° 58, pp. 163-203. [versión castellana: “Introducción al análisis de ciertos fenómenos religiosos”, en: *El sacrificio*, ibid., pp. 37-69].
- [1911]: “Anna Virāj”. *Œuvres, 2*, pp. 593-600.
- 1913: [Reseñas de] Seligmann 1910, -v. infra- y de R. Neuhaus, *Deutsche Neu-Guinea*, 1911, y de W. Williamson: *The Mafulu. A Mountain People of British N. Guinea*. En: *AS*, vol. XII, pp. 371-74.
- [c. 1919-20]: “La nation”. *Œuvres, 3*, pp. 250-256.

[1922 a]: “Les changes. II- Une politique; un exemple sinistre, l’Autriche”, *Écrits politiques*, pp. 480-483.

[1922 b]: “Les changes. VII. Conclusion”. *Écrits politiques*, pp. 503-504.

1925: Reseña de Boas, 1921. *AS 1923-1924*, n.s. n° 1, pp. 417-419

1927: “Notes biographiques” [sobre Maurice Cahen]: *AS*, n.s. n° 2, pp. 4-5.

### *Reseñas del ED y de Davy*

Davy, G. / M. Granet 1923: “Correspondance. À propos de «La foi jurée»” *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. XX, dic. 1923, pp. 280-284.

Granet, Marcel, 1922: “Le droit et la famille. [Reseñas de] P. Fauconnet, *La responsabilité*; G. Davy, *La foi jurée*; E. Westermarck, *History of Marriage*”. *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. XIX, dic. 1922, pp. 928-934

Lévy-Bruhl, Henri, 1923: “Georges Davy: La foi jurée...”. *Revue Historique de droit français et étranger*, 4ème série, 3ème année, pp. 153-156.

\_\_\_\_ 1927: “Marcel Mauss: Essai sur le don, forme archaïque de l’échange”, *Revue Historique de droit français et étranger*, 4ème série, 6ème année, vol. 1, pp. 124-127.

### *Las fuentes de Mauss y la situación bibliográfica actual*

La lista que sigue a continuación no es exhaustiva. No incluye la totalidad de las fuentes citadas por Mauss en el *ED* 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. Distinguiendo también entre a) las fuentes que usó Mauss ; b) los trabajos posteriores que fueron de utilidad en esta edición

a) En el caso de los textos etnográficos, tratamos de consultar las fuentes que manejó el autor; casi siempre fue posible utilizar las mismas ediciones.

En cambio en lo que hace a los textos de Grecia, Roma, India, y la Europa medieval, Mauss no aclaró qué edición estaba usando. Las referencias que siguen corresponden a las versiones usadas para esta edición. Todas las fuentes griegas y latinas se consultaron en ediciones que aportaban el texto en lengua original.

b) Los trabajos posteriores aquí incluidos son los que fueron de utilidad para elaborar esta edición: aquellos que, continuando los problemas aquí planteados, contribuyeron a aclararlos o reformularlos.

### *Textos generales*

a)

Cassel, Gustav [1918] 1923: *Theory of Social Economy*, London: Fisher Unwin.

Davy, Georges, 1922: *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*. Paris: Alcan.

Durkheim Émile, 1893: *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris: Alcan.

\_\_\_\_ 1896: *Le suicide. Étude de sociologie*. Paris: Germer Baillière/Alcan.

\_\_\_\_ 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*, (3<sup>o</sup> edic. 1885, reimpr. 1914). London: John Murray.

### *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

## I. 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

\_\_\_ 1893: "Vocabulary of the Kwakiutl Language". *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 31, pp. 34-82.

\_\_\_ 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.
- Durkheim, E. 1900: [Reseña de Boas, 1897 a]. *AS*, IV, pp. 336-340.
- 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° BAE. 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
- \_\_\_\_ 1909: *Tlingit Myths and Texts*. 39° BAE.

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.
- Lévi-Strauss C. [1978] 2008: "L'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.
- \_\_\_\_ 1916: *Notes on Shoshonean Ethnography*. New York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XX, Part III.
- \_\_\_\_ 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.
- \_\_\_\_ 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.

*Le tre Etiche. Testo greco a fronte*. Edic. A. Fermani-M. Migliore, Milano: Bompiani, 2008.

\_\_\_\_\_. *Politics*. Londres: LCL, Heinemann,

Ateneo de Náucratis: *Athenaeus. The Deipnosophists ...* vol. II, English Translation by Charles Burton Gulick... . London: LCL-Heinemann, 1928

Diodoro de Sicilia: *The Library of History of Diodorus of Sicily*, vol. III, trad. C. H. Oldfather. London: LCL-Heinemann, 1939.

Hesíodo: *Tutte le opere i frammenti. Testo greco a fronte*, Edic. de Cesare Casanmagnago. Milano, Bompiani,

Homero: *Ilíada*, trad. de Fernando Gutiérrez. Madrid, Gredos, 1991.

Jenofonte: *Anábasis*. Trad. Carleton L. Brownson, London: LCL-Harvard University Press, [1922] 1992.

Píndaro: *Epinicios*. Trad. Bádenas-Bernabé, Madrid: Alianza, 1984.

\_\_\_\_\_. *Tutte le opere. Testo greco a fronte*. Edic. Enzo Mandruzzato. Milano: Bompiani, 2010.

Tucidides: *History of the Peloponnesian War*. Trad. Charles Foster Smith. London: LCL-Harvard University Press, 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.. London: LCL-Heinemann, 1952

César: *Gaio Giulio Cesare. La guerra gallica*. Trad. A. Pennacini con testo latino a fronte; note di A. Garzetti. Milano: Einaudi, 1996.

Cicerón: *De oratore. Sobre el orador*. Edic. J. J. Iso, Madrid: Gredos, 2002.

- Digesto: *Cuerpo de derecho civil romano, a doble texto, latino y castellano...*  
Trad. de Ildefonso García del Corral, 1889-1897. <http://ru.juridicas.unam.mx/>, Fondo Antiguo.
- Digesto: *Del significado de las palabras (Digesto 50, 16)* Estudio introductorio, traducción e índices de Martha P. Irigoyen Tronconis. México: UNAM, 1997
- Doce Tablas: en Crawford 1996 -infra.
- Festus: *Sexti Pompei Festi. De Verborum Significatu...cvm Paulv epitome* (edic. W. Lindsay); Leipzig-Stuttgart: Treubner, 1997.
- Gaius: *The Institutes of Gaius* (edic. Francis de Zulueta, 2 vols.). Oxford: Clarendon Press, 1958
- Girard, Paul-Frédéric 1918: *Manuel élémentaire de droit romain*. 6<sup>o</sup> ed., Paris: Rousseau et Cie.
- \_\_\_\_\_ 1923: *Textes de Droit Romain*. Paris: Rousseau.
- 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.
- Isidoro de Sevilla. *Etimologías. Edición Bilingüe* (edic. J. Oroz Reta), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- Plinio: *Naturalis Historiae... Lib. XVII-XIX*, (edic. H. Rackham, vol. V), London: LCL-Heinemann, 1961.
- Tácito: *Dialogus. Agricola. Germania* (edic. W. Peterson). London: LCL-Heinemann, 1920.
- Varrón. *De lingua latina/De la lengua latina*, trad. L. A. Hernández Miguel. Madrid, Gredos, 1998.

\_\_\_\_\_. *De re rustica/On Agriculture*, trad. Hooper-Boyd, LCL-Harvard University Press.

b)

Crawford, Michael H. 1974: *Roman Republican Coinage*, vol. I. Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 1985: *Coinage and money under the Roman Republic*. University of California Press.

\_\_\_\_\_. 1996: *Roman Statutes II*. University of London.

De Jong, Hylkje, 2016: “‘Graeci Salarium  $\psi\omega\upsilon\iota\omicron\nu$  Interpretantur’. Remuneration under  $\text{Ἐντολὴ}$  (mandatum) in Byzantine Law”. *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, t. 66, pp. 33–58.

Faraco, Rafael, 2011: “Les sociologues parmi les antiquisants : les contributions d’Henri Hubert et de Paul Huvelin au Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines”. *Anabases*, n° 14, pp. 145-159.

Lerouxel, François, 2015: “Bronze pesé, dette et travail contraint (nexum) dans la Rome archaïque (VIe s.-IVe s. a. C.)”. In: J. Zurbach (ed.): *La main-d’oeuvre agricole en Méditerranée archaïque: statuts et dynamiques économiques*. Athènes-Bordeaux: École française d’Athènes, pp. 109-152.

Magdelain, André [1986] 1990: “Le *Jus archaïque*”. En: A. Magdelain: *Jus imperium auctoritas. Études de droit romain*. Roma: Collection de l’Ecole française de Rome, pp. 3-93.

\_\_\_\_\_. [1988]: “L’acte juridique au cours de l’ancien droit romain”. En: A. Magdelain, *ibid.*, pp. 713-752.

Salvadore, Marcello 1988: “Varrone in tema de *nexum*”. *Annali della Facoltà di lettere e filosofia*. XXI: 115-133

Schiavone, Aldo, 2017: *Ius. L’invenzione del diritto in Occidente*. Milano: Einaudi.

Thomas, Yan 2002: “La valeur des choses. Le droit romain hors de la religion”. *Annales HSS*, n°6: 1421-1462.

## 2. Región árabe y bereber

a)

Westermarck, Edward, 1907: “*L’ár*, 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 Náucratis : v. arriba, sobre “Grecia»

Cougny, Edmond, 1889: *ΓΑΛΛΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ. Ex-trats des auteurs grecs concernant la géographie et l'histoire des Gaules*. Paris: Renouard, 2 tomos.

Gantz, Jeffrey, [trad. y edic.] 1986: *Early Irish Myths and Sagas*. Harmondsworth: Penguin.

\_\_\_ [trad. y edic.] 1976: *The Mabinogion*. London: Penguin.

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.

4. *Europa medieval*

a)

Layamon, [Lazamon] c. 1200: *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, c. 1150: *Le roman de Brut, par Wace, poète du XII 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.

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 Wihelm: *Das Deutsche Wörterbuch*. <http://dwb.uni-trier.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*. -v. arriba, “Roma”.

b)

- Huebner, Rudolf, 1918: *A History of Germanic Private Law*. New Jersey: Rothman.
- Le Marchant Douse, Th. 1896: *An Introduction to Gothic Ulfilas*. London: Taylor & Francis.

## 6. Cristianismo, islam, judaísmo.

a)

- Biblia: Versión castellana: *Biblia de Jerusalén*. Para los textos hebreo y griego, e 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 Qur’án)* traducc. de Régis Blachère [sobre edic. Al Azhar]. Paris: Maisonneuve et Larose 1966.
- Kohler, Kaufmann, 1901: “Altar”, *Jewish Encyclopaedia*, t. I, New York, Funk & Wagnalls; “Charity”, *ibid.*, t. III.

India

*Textos antiguos*

- Arthaśāstra : King, Governance, and Law in Ancient India. Kauṭilya’s Arthaśāstra*. P. Olivelle, (trad. y edic.), Oxford University Press, 2013.

- Código de Manu: *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, P. Olivelle, (trad. y edic.), Oxford University Press, 2005.
- Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*. P. Olivelle, (trad. y edic.): Oxford University Press, 1999.
- Mahābhārata* (Bombay: *The Mahābhārata with the Commentary Bhāvadīpa of Nīlakaṇṭha*, edic. de Vasudev Balacharya Ainapore, 6 vols. Bombay: Gopal Narayan & Company. 1901,
- Mahābhārata* (Calcuta): *The MAHABHARATA of Krishna-dwapayana Vyasa, translated into English Prose..., Published... by Pratāpa Chandra Rāy, Anuśasana Parvan*. Calcutta: Bharata Press.

### Otros trabajos

- Lévi, Sylvain, 1898: *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*. Paris: Leroux.
- Ernout, Alfred, 1911: “Skr. *ṣrad-dhā*, lat. *crēdō*, irl. *cretim*”, en *Mélanges d'Indianisme, offerts par ses élèves à Sylvain Lévi...*, 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. Lenguas oceánicas.

b)

- Bauer, Winifred, 1993: *Maori*. London: Routledge Descriptive Grammars.
- Lynch, John, Malcolm Ross y Terry Crowley 2011: *The Oceanic Languages*. London, Routledge.
- Osmond, M. y M. Ross, 2023: “Trade, exchange, distribution”, en Ross et al., 2023, pp. 403-426.
- Pawley, A. 2023: “Social Rank”, en Ross et al., 2023, pp. 151-174.
- Ross, M., A. Pawley y M. Osmond: 1998-2023: *The lexicon of Proto Oceanic: The culture and environment of ancestral Oceanic society*, 6 vol. Canberra: The Australian National University (En particular *Vól. 6 – People: society*, 2023).

## 2. Melanesia

### a)

Armstrong, W. E. 1924: "Rossel Island Money: A Unique Monetary System" *Economic Journal*, vol. 34, n° 135, pp. 423-429.

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 Custom 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/[E.M. von Hornbostel], 1912: *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, Berlin: Reimer, 3 vol. (vol. 1, por Hornbostel).

\_\_\_\_ 1921: *Die Gemeinde der Bánaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Inner von Neu-Guinea...* Stuttgart: Enke

### b)

Damon, Frederick 2002: "The Problem of Value and the Production of Names". *L'Homme*, n° 162. EHESS, Paris, pp. 107-36.

Juillerat, Bernard, 2000: "Do the Banaro Really Exist? Going Back after Richard Thurnwald", *Oceania*, vol. 71, n° 1 (sep., 2000), pp. 46-66.

Senft, Gunter, 1986: *Kilivila. The Language of the Trobriand Islanders*. Berlin: De Gruyter.

Shaw, Ben, 2016: "The Massim Region of Papua New Guinea – A review and proposed chronology", *Journal of Pacific Archaeology*, (7) 1, pp. 106-125.

Weiner, Annette B. 1976: *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. University of Texas Press.

Weiner, Annette B. 1992: *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. University of California Press.

### 3. Polinesia.

a)

Best, Elsdon, 1900: "Spiritual concepts of the Maori". *JPS*, v. 9, pp. 173-199

\_\_\_\_ 1901: "Spiritual concepts of the Maori. II". *JPS*, 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.

\_\_\_\_ [1922] 1954: *Spiritual and Mental Concepts of the Maori Being Illustrations of Animism and Animatism*. Wellington: Owen.

Cook, James [1768-1780]: *The Journals. Prepared from the original manuscripts by J. C. Beaglehole for the Hakluyt Society... Selected and edited by Philip Edwards*. London: Penguin, 2003.

Krämer, Augustin, 1901: *Die Samoa-Inseln. Entwurf einer Monographie mit besonderer Berücksichtigung Deutsch-Samoas*, (B. II, Ethnographie). Stuttgart: Schweizerbartsche.

Tregear, Edward, 1891: *Maori-Polynesian Comparative Dictionary*. Wellington: Lyon and Blair.

Turner, George, 1861: *Nineteen Years in Polynesia: Missionary Life, Travels and Researches in the Islands of the Pacific*. London: John Snow.

\_\_\_\_: 1884: *Samoa, a hundred years ago and long before*. London: Macmillan.

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.

b)

Firth, Raymond, 2011 [1929]: *Primitive Economic of the Maori*. London, Routledge.

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. <https://pollex.eva.mpg.de>

- 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.
- Metge, Joan, 2002: “Returning The Gift—Utu In Intergroup Relations: In memory of Sir Raymond Firth”. *JPS*, v. 111, n° 4, pp. 311-338.
- Nicholson, Amber, 2019: “Hau: Giving Voices to the Ancestors”. *JPS*, v. 128, n° 2, pp. 137–62.
- Oliver, Douglas [1974] 2011: *Ancient Tahitian Society*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Pritz-Johansen, Jørgen [1954] 2012: *The Maori and his religion in its non-ritualistic aspects*. Manchester: HAU Classics of Ethnographic Theory series.
- Ranapiri, Tamati, s.f. [c. 1895]: “Manuscript page including sketch of kaka snaring technique”. Alexander Turnbull Library 80-115-12/16-09
- \_\_\_\_ 1895: “Nga ritenga hopu manu o te Maori, ho mua”. *JPS*, v. 4, pp. 132-142; trad. por S. P. Smith: “Ancient methods of bird-snaring among the Maoris”, *JPS*, v. 4, 133-152.
- \_\_\_\_ 1907: Cartas a Elsdon Best, (Oct. 7; Nov. 23). New Zealand National Library MS-Papers-1187-127-01.
- Sahlins, Marshall [1969] 1974: “The Spirit of the Gift”. *Stone Age Economics*, cap. 4. London, Tavistock.
- 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.
- \_\_\_\_ 2015: *Mauss à Samoa. Le holisme sociologique et l'esprit du don polynésien*. Marseille: pacific-credo Publications.

### *Principales diccionarios utilizados*

- Corominas, Joan, y José A. Pascual, 1980: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos.
- 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, Etymologi-*

*cally 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 de la Presentación y de las Notas del editor.*

- Abduca, R. 2007: "La reciprocidad y el don no son la misma cosa". *Cuadernos de Antropología Social* n° 26, pp. 107–124.
- Benveniste, Émile, 1969: *Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. I y II. París: Minuit.
- Besnard, Philippe, 1985: "Un conflit au sein du groupe durkheimien. La polémique autour de *La Foi jurée*". *Revue française de sociologie*, v. 26, n° 2, pp. 247-255.
- Boas, F. 1966: *Kwakiutl Ethnography*; (Ed. Helen Codere). University of Chicago Press.
- Cantar de Mio Cid*. Edic. de A. Montaner, Barcelona: Círculo de Lectores, 2007.
- Cazeneuve, Jean, 1968: *Sociologie de Marcel Mauss*. París: P.U.F.
- Comas D'Argemir, Dolors, 2017: "El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados". *Quaderns-E*, 22(2). pp. 17-32.
- Delgado Rosa, F., y H. F. Vermeulen 2022: *Ethnographers Before Malinowski. Pioneers of Anthropological Fieldwork, 1870–1922*. New York: Berghahn.
- Descola, Philippe, 2005: *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Dianteuil, Erwan, 2013: "De la magie dans le don. Retour sur Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss et Maurice Godelier". E. Dianteuil, 2013 (coord.): *Marcel Mauss. L'anthropologie de l'un et du multiple*. París, P.U.F., pp. 159-185.
- Finley, Moses I. 1965: "La servitude pour dettes". *Revue historique de droit français et étranger*, 4e. série, v. 43, pp. 159-184.  
 \_\_\_\_\_ 1973: *The Ancient Economy*. University of California Press.
- Fournier, Marcel, 1994: *Marcel Mauss*. París: Fayard.
- Karsenti, Bruno, 1994: *Marcel Mauss. Le fait social total*. París: P.U.F.
- Käsler, Dirk 1985: *Soziologische Abenteuer: Earle Edward Eubank besucht europäische Soziologen im Sommer 1934*. Opladen: Westdeutscher.
- Keynes, J. M. [1930]: *A Treatise on Money, vol. 1, The Pure Theory Of Money*. Cambridge University Press, 2013.
- Godelier, Maurice 1998: *El enigma del don*. Barcelona, Paidós.
- Graeber, David, 2011: *Debt. The First 5000 Years*. New York, Melville.
- Gregory, Chris A. 1982: *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.  
 \_\_\_\_\_ 1997: *Savage Money. The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. Amsterdam: Harwood.

- Herskovits, M. 1952: *Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics*. New York: Knopf.
- Lévi-Strauss, Claude [1949] 1967: *Les structures élémentaires de la parenté*. La Haya, Mouton.
- \_\_\_\_\_[1950] "Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss". *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, pp. IX-LII, 1980.
- Malinowski, B., [1923]: "The Problem of Meaning in Primitive Languages". En: C.K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, N. York: Harcourt-Brace, 1947, pp. 296-326.
- 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.
- Murray, Stephen O. 1989: "A 1934 Interview with Marcel Mauss". *American Ethnologist*, Vol. 16, No. 1 (Feb., 1989), pp. 163-168.
- Otonello, R. O., 2016: "El aporte de François Simiand a una conceptualización económico-religiosa del dinero". En: Ludueña, F. J. y H. G. Borisonik (eds.): *Pecunia. Diez escritos políticos sobre economía*. Buenos Aires: Teseo, pp. 137-152.
- Parry, Jonathan, 1986: "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'", *Man*, New Series, v. 21, n° 3, pp. 453-473.
- \_\_\_\_\_*Death in Banaras*. Cambridge University Press, 1994
- 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.
- Ratier, Hugo, 2004: "Reciprocidad y redistribución: la carneada". *Poblados bonaerenses: Vida y milagros*. Buenos Aires, La Colmena, pp. 43-49.
- Rousseau, J.-J., 1755: "Économie politique", *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné... Tome Cinquième*. pp. 337-349.
- Rupke, Jörg [1995]: *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History and the Fasti*. Oxford: Blackwell, 2011.
- Schumpeter, J. [1954] *History of Economic Analysis*. London: Routledge, 1986.
- Sigaud, Lygia 1999: "As vicissitudes do 'Ensaio sobre o Dom' ". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 5, 2. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Simiand, François, 1913: Reseña de Irving Fisher, *The Purchasing Power of Money. Its Determination and Relation to Credit, Interest and Crises*. New York: Macmillan, 1912. *AS*, vol. XII, pp. 704-720.
- Steiner, Philippe, 2001: "Religion et économie. Mauss, Simiand et le programme durkheimien". *Revue française de sociologie*, vol. 42 n° 4, pp. 695- 718.

- Strathern, Marilyn, 1988: *The Gender of the Gift*. University of California Press.
- Thurnwald, R., 1932: *Economics in Primitive Communities*. Oxford University Press.
- Timpanaro, Sebastiano, 1985: *La genesi del metodo del Lachmann*. Padova: Liviana.
- Trautmann, Thomas [1982] 2017: "The gift in India". *Hau Journal of Ethnographic Theory*, n° 7 (2), pp. 485-496.
- Visacovsky, Sergio, Alvarez, Santiago, 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.
- Weber, Florence, 2008: "Préface à l'édition Quadrige. Vers une ethnographie des prestations sans marché". M. Mauss, *Essai sur le don*. Paris: Gallimard-Quadrige, pp. 7-61.