

Colección **Didáctica y Enseñanza**

---

# MARCEL MAUSS

## Y SU APOORTE A LA ANTROPOLOGÍA

Inicios de la escuela francesa de antropología

Nelly García Gavidia



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA





Nelly García Gavidia

MARCEL MAUSSY SU APOORTE A LA  
ANTROPOLOGÍA

Inicios de la escuela francesa de antropología

Fundación Ediciones Clío  
Academia de Historia del estado Zulia  
Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia  
Fundación Difusión Científica

Maracaibo – Venezuela 2023

Marcel Mauss y su aporte a la antropología: Inicios de la escuela francesa de antropología.  
Nelly García Gavidia (autora).

@Ediciones Clío / Academia de Historia del estado Zulia / Centro de Estudios Históricos de  
la Universidad del Zulia / Fundación Difusión Científica  
Enero 2023

Maracaibo, Venezuela  
2da edición digital



ISBN: 978-980-7984-57-7

Diseño, diagramación y portada: Julio César García Delgado

Esta obra está bajo licencia: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Las opiniones y criterios emitidos en el presente libro son exclusiva responsabilidad de los  
autores

Marcel Mauss y su aporte a la antropología: Inicios de la escuela francesa de antropología./ Nelly García  
Gavidia (autora).

–2da edición digital – Maracaibo (Venezuela): undación Ediciones Clío / Academia de Historia del estado  
Zulia / Centro de Estudios Históricos (LUZ) . 2023.

148p.; 22 cm

ISBN: 978-980-7984-57-7

1. Marcel Mauss. 2. Antropología. 3. Etnología. 4. Estructuralismo.

## Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución sin fines de lucro que procura la promoción de la Ciencia, la Cultura y la Formación Integral dirigida a grupos y colectivos de investigación. Nuestro principal objetivo es el de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural con la intención de Fomentar el desarrollo académico, mediante la creación de espacios adecuados que faciliten la promoción y divulgación de nuestros textos en formato digital. La Fundación, muy especialmente se abocará a la vigilancia de la implementación de los beneficios sociales emanados de los entes públicos y privados, asimismo, podrá realizar cualquier tipo de consorciado, alianza, convenios y acuerdos con entes privados y públicos tanto de carácter local, municipal, regional e internacional.

*Marcel Mauss y su aporte a la antropología: Inicios de la escuela francesa de antropología* responde a dos propósitos: la preocupación de proporcionar a noveles en antropología un texto guía para la lectura de Marcel Mauss, y el segundo, rendir homenaje a uno de los maestros que ha ejercido mayor influencia en el trabajo académico de la autora. Sólo conociéndolo puede apreciarse plenamente la fecundidad de su pensamiento y la deuda que se tiene con él quienes han seguido la tarea de enseñar la antropología tanto por su preocupación metodológica y por su espíritu pragmático frente a toda reducción injustificada de lo sociocultural, así como también, por la necesidad de no privarse de ningún recurso para defender la complejidad de los hechos sociales.

Atentamente;

**Dr. Jorge Fyrmark Vidovic López**

<https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Director Editorial

<https://www.edicionesclio.com/>



# Contenido

<b>Presentación .....</b>	<b>9</b>
<b>Introducción a las ideas de Marcel Mauss.....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo I: El eclecticismo metodológico de Marcel Mauss y la importancia de su trabajo crítico .....</b>	<b>21</b>
<b>Capítulo II: Las características de la etnografía maussiana y los principales problemas abordados por ésta: la oración, el fetichismo, el totemismo, el sacrificio, el mana, el don.....</b>	<b>57</b>
<b>Capítulo III: Los elementos del paradigma del don: el hecho social total, racionalidad, socialidad primaria y secundaria, acción multidimensional....</b>	<b>129</b>
<b>Capítulo IV: La Antropología del sentido o antropología de lo simbólico: ciencia de lo concreto y ciencia del significado. ....</b>	<b>149</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>191</b>



# Presentación

Este trabajo responde a dos propósitos: el primero, está relacionado con la preocupación de proporcionarle a mis alumnos de antropología y a la comunidad universitaria zuliana en general un texto guía para la lectura de Marcel Mauss, y el segundo, rendir homenaje a quien considero uno de los maestros que ha ejercido mayor influencia en mi trabajo académico. Solo conociéndolo puede apreciarse plenamente la fecundidad de su pensamiento y la deuda que tenemos con él quienes hemos seguido esta tarea de enseñar la antropología tanto por su preocupación metodológica y por su espíritu pragmático frente a toda reducción injustificada de lo sociocultural, así como también, por la necesidad de no privarse de ningún recurso para defender la complejidad de los hechos sociales. Ciertamente, como decía Claude Lévi Strauss en la introducción a la obra de Marcel Mauss (1958/1978), “pocos profesores permanecen tan esotéricos y pocos, al mismo tiempo, han ejercido una influencia tan profunda como Marcel Mauss”.

Este material corresponde a uno de los componentes de la asignatura programas teóricos y métodos de la antropología I, es el Módulo: Los inicios de la escuela de etnología francesa, Marcel Mauss y sus aportes a la antropología, cuyos objetivos son: estudiar a cuatro niveles de comprensión-informativo, analítico, interpretativo y crítico - la obra de Marcel Mauss y valorar su influencia en la antropología.

El contenido del material versa sobre:

1. El eclecticismo metodológico de Marcel Mauss y la importancia de su trabajo crítico.
2. Las características de la etnografía maussiana y los principales problemas abordados por ésta: el fetichismo, el totemismo, el sacrificio, el mana, la oración, el don.

3. Los elementos del paradigma del don: el hecho social total, racionalidad, socialidad primaria y secundaria, acción multidimensional. La antropología del sentido: ciencia de lo concreto y ciencia del significado.

# Introducción a las ideas de Marcel Mauss

Marcel Mauss nació en Épinal, Francia en 1872, pertenecía a una familia de rabinos. Realizó sus estudios en la Universidad de Burdeos la tutela de su tío Émile Durkheim, quien desde 1887 ocupaba la cátedra de pedagogía y ciencias sociales en dicha universidad; de O. Hamelin y de A. Espinas, quienes ejercieron una influencia, en su obra, tan significativa como la de su tío. De ellos, Marcel Mauss retoma algunas ideas: en el primer caso, toma la propuesta sobre el que toda representación es una relación, es decir, se funda sobre la unión de una dualidad de contrarios; y en el segundo caso, de A. Espinas, toma su preocupación por buscar la lógica de los comportamientos humanos y los principios de una ciencia de la moral.

A partir de 1893, cuando obtuvo la agregaduría en filosofía, se inicia en la antropología. Estudió sánscrito, lingüística comparada indoeuropea, e historia de las religiones. En 1901 se encarga como titular de la cátedra de “historia de las religiones de los pueblos no civilizados” en la *École Pratique d’ Hautes Etudes* (Vta. sección); en su discurso de instalación rechaza ese nombre, estableciendo así una distancia del método de la explicación “genética” de los hechos sociales preconizado por Durkheim, reivindica la emancipación de la etnología, a la cual se dedica, evalúa sus logros, analiza los datos y las teorías que ha producido, determina el lugar que ésta ocupa en relación con la sociología y define los principales métodos<sup>1</sup>.

Después de haber obtenido la agregaduría en filosofía, elige ser investi-

---

1 Gracias al conocimiento que Marcel Mauss tenía de otras lenguas conoció y estuvo en contacto con el desarrollo de la antropología internacional. Por medio de sus comentarios en clase y sus notas críticas en *L’Anné Sociologique* divulgó los trabajos de los ingleses como los de los norteamericanos y otras escuelas antropológicas nacionales lo que le permitió a la antropología francesa, ubicarse en un contexto internacional.

gador y realiza estudios de lengua, historia de las religiones, sánscrito indio-  
logía bajo la dirección de Sylvain Lévi, quien era orientalista, y estaba en la  
escuela práctica de altos estudios. En 1901 fue elegido para la conferencia  
de las religiones de los pueblos no civilizados.

En 1925, en el instituto de etnología de la Universidad de París –fun-  
dado y organizado por él, conjuntamente con Levi-Bruhul y Paul Rivet–,  
logró la autonomía de la antropología. Fue profesor de la cátedra “instruc-  
ciones de etnografía descriptiva” lo que le permitió precisar las reglas del  
método etnográfico y de introducir una división de la antropología en mor-  
fología social y psicología social, forma y funcionamiento de la sociedad  
para dar cuenta de las representaciones y de las prácticas; es decir de las  
ideas y de las acciones. Es en este contexto cuando nacen los primeros etnó-  
logos franceses con práctica de campo, a saber: G. Devereux, G. Dieterlen,  
M. Griule, A. G. Haudricourt, M. Leiris, A. Métraux, D. Paulme, A. Schae-  
ffner, J. Soustelle, entre otros.

Murió Marcel Mauss en 1950, entre el miedo a la persecución nazi y a  
la locura. Sus obras más importantes las realizó en las tres primeras décadas  
del siglo XX.

Marcel Mauss es quizás uno de los pensadores franceses más paradójicos:  
por un lado, ejerce una fascinación, y por el otro, si nos quedamos con el peso  
que su obra o su vida misma, como sociólogo y antropólogo, ha tenido en las  
ciencias sociales nos damos cuenta que no es sistemático, su obra no fue en  
su mayor parte escrita por él sino por sus alumnos a partir de las notas de sus  
clases. Igualmente, los artículos firmados por él, generalmente fueron escritos  
en equipo. En su obra no existe esa preocupación que percibimos en Émile  
Durkheim por dar una respuesta a la situación de contradicciones sociopolí-  
ticas que vivió. Su preocupación política sólo está reflejada en los artículos  
que publicó en el periódico de orientación socialista *L'Humanité*, dirigido por  
Jean Juarés. Sin embargo, cuando se profundiza la obra de Marcel Mauss nos  
encontramos con un hombre radical, actual, unitario y fascinante.

La guerra de 1914 acabó con los integrantes de *l'Anné Sociologique*, los  
más jóvenes murieron en el frente de batalla (el hijo de Durkheim, Hertz,  
Dhabi, Beuchat, y otros), sobrevivieron: Hubert quien murió en 1930 y  
Marcel Mauss quien lo sobrevivió hasta 1950.

A pesar de la influencia que pudo haber tenido Émile Durkheim en su

obra se puede afirmar que la relación E.D-M.M., no fue unívoca y en una sola dirección, ya que éste último también abrió caminos y espacios de reflexión que el maestro continuó. Para citar un solo ejemplo de esta situación, me referiré a que es Marcel Mauss, quien inicia los trabajos sobre religión que más tarde Durkheim abordaría también. Además, hay quienes piensan que el pensamiento de M. Mauss es de una originalidad remarcable que va más allá de su tío y maestro<sup>2</sup>; otros, como Luois Dumont y Evans- Pritchard (1952/1990), señalan que en la obra de Marcel Mauss hay una crítica a Durkheim. Particularmente, considero que ambas posiciones tienen razón; la originalidad está presente en todas sus obras tanto en el abordaje de los problemas que estudió, así como también, en la manera como lo hizo.

Por otra parte, en muchos tópicos de su obra hay verdaderamente una crítica velada a Durkheim o una relectura reflexiva de lo dicho por el maestro. Sería injusto reducir la obra de uno a la del otro y no reconocer en los dos autores sus aportes al conocimiento y funcionamiento de la sociedad. Por otra parte, como dice Tarot (2003:18), Mauss no puede ser ni ortodoxo ni hereje del durkheimismo por la simple razón que entre este programa teórico no existió el principio de ortodoxia hasta 1914 (y a fortiori después). Nada permite ver entre ellos a un grupo sometido incondicionalmente al pensamiento de su maestro.

Para reconocer la fidelidad de Marcel Mauss a su maestro Émile Durkheim, como también para poder aprehender el durkheimismo en su núcleo, en su centro, hay que mirar de cerca un principio metodológico, común a todos ellos: resolver el problema del método sociológico. El durkheimismo, es un programa teórico, un proyecto científico que tiene una meta: fundar la ciencia social, la cual debe tener un método positivo, riguroso, semejante al de las ciencias naturales; en consecuencia, deben existir un conjunto de temas, de líneas de investigación, que estén relacionadas con ese proyecto y ese método: ya sea en su dimensión ideológica debido a los efectos de sistematización, o a la presencia de intereses (morales, políticos, estratégicos, entre otros), así como también, interés en sujetos-objetos de investigación científica.

Este programa teórico–metodológico que es el durkheimismo, como proyecto científico, se basa en tres proposiciones altamente polémicas, que marcaron la amplitud y la dinámica del mismo, a saber:

---

2 Ver al respecto las opiniones de C. Lévi Strauss (1950/1978); C. Tarot (1999) y a las cuales me agrego.

1. Las sociedades, son hechos sociales. El conjunto de los hechos sociales forma, desde el punto de vista de la naturaleza, un reino que se suma a los reinos mineral, vegetal y animal; y está sometido a un determinismo común. Estos hechos forman, también, un orden propio cambiante y variado. Esta mezcla única es la que hace la particularidad de lo social: necesaria de un lado, por el mismo hecho de ser natural, y arbitraria del otro, porque es histórica. De allí que para saber lo que es, se necesita una ciencia positiva ad hoc que es la sociología. Esta ciencia se distingue de la filosofía por su carácter de ciencia positiva y de la psicología de la introspección que es subjetiva y generalizante.
2. La sociología es la ciencia social, es decir que ella tiene vocación de absorber las otras ciencias, tales como la historia, la economía política que tratan de la sociedad, pero sin ser sociológicas. El reto de convertirse en una ciencia positiva y en aras de la ciencia, estas ciencias a la larga serán reabsorbidas por la sociología.
3. Dado que la sociología es la ciencia social, es también, por esta misma circunstancia, la ciencia del hombre, puesto que la amplitud, creciente con el progreso, de los fenómenos sociales o de civilización marcan la verdadera especificidad de la especie humana en el mundo de los seres vivos. Aquí la sociología reivindica su dimensión antropológica, frente a la biología y a la antropología física de su tiempo. Ésta última estaba marcada por el racismo que se preocupaba por determinar las fronteras de la humanidad y preconizar la unidad de la especie y de sus culturas (Tarot, 2003:20-21).

Marcel Mauss está inscrito en el programa teórico metodológico durkhemiano de allí que tenga líneas de trabajo y principios metodológicos comunes, y otros aspectos donde se separan. Recordemos algunos aspectos del trabajo que su tío y maestro había puesto sobre el tapete y veamos cómo fueron retomados por el autor. En la obra de E. D., como es conocido por todos, hay un interés por fundamentar el estatus científico de la sociología, así como también de responder sobre la cuestión social, como ya lo señalamos en las páginas anteriores. Sin embargo, hay aspectos de su obra, menos relevantes, pero de gran importancia para la antropología de hoy. Estos dos aspectos son: la morfología social y el simbolismo. El primero está relacionado directamente con lo que hoy conocemos como estructura social y que

tanta reflexión y discusión generó sobre todo en las dos últimas décadas. El segundo, está íntimamente ligado a las relaciones entre lo sagrado y la sociedad que Durkheim llamó representaciones colectivas; es decir, las categorías con las cuales los miembros de una sociedad determinada se expresan, se comunican, tratan de comprender y controlar la realidad.

En la obra de Durkheim estos dos aspectos son inseparables, difícilmente se puede dar cuenta o hacer cualquier análisis de la sociedad sin dar cuenta del plano ideacional de ella. Su pensamiento se desenvuelve en estas dos vertientes que focalizan su interés sin abandonar la tesis de las interrelaciones sociales. Este último aspecto fue retomado por los funcionalistas británicos y norteamericanos, quienes van a marcar el acento en el juego de las interrelaciones sociales entre los individuos que ocupan los distintos puestos y ejercen los roles establecidos en la sociedad para garantizar su funcionamiento.

Por el contrario, la escuela francesa va a poner el acento en el sentido – símbolo – a primera vista oculto, de los marcos conceptuales donde se dan esas relaciones sociales. En esta dirección se abordan categorías como: espacio, tiempo, persona, fuerza, izquierda, derecha, entre otros, que son categorías kantianas y neo-kantianas, referidas no a un sujeto trascendental sino a lo social. Interesa pues conocer la raíz social de estas categorías. En esta tarea descuella – diferente a todos las demás – Marcel Mauss, quien por sus aportes se convierte en el motivador intelectual de toda la generación de sociólogos y antropólogos franceses que hoy por hoy forman parte del legado de las ciencias sociales. Y es, sobre los resultados de esa tarea, que escribo en esta oportunidad.

Como ya se ha dicho en diferentes textos y escenarios (y lo repiten también Lévi Strauss, Fernando Giobelina, Camille Tarot y todo aquél que se ocupe de estudiarlo), la obra de M. M. no es sistemática, ni acabada; aborda infinidad de temas y autores de quienes hace su lectura crítica. Está, igualmente, llena de ambigüedades (hecho este considerado como un pecado capital para un pensador francés); en ellas no hay, a veces, la elegancia de la escritura – como puede leerse en muchos de sus coterráneos –, esboza ideas, situaciones iluminadoras y llenas de promesas que no concluyen que abandona en el embrión, para más tarde retomar unas y dejar de lado otras. Las primeras, llega a desarrollarlas plenamente, las otras no.

La mayor dificultad para leer a Mauss es la ausencia de un orden, de un principio director en su producción. Cualquier idea o principio de dirección que se quiera ver en su obra es, en cierta manera, producto de la decisión del lector, del intérprete. Esto conduce a la afirmación de que toda lectura de Marcel Mauss es también una reescritura.

Sus textos están llenos de erudición, en ellos se percibe un cuidado minucioso en la preparación de nuevos equipos de etnólogos y un espíritu permanente de investigación en todos aquellos temas que le permitiesen penetrar y continuar en el estudio del hombre. A esto último se debe que traspase los límites disciplinarios y aborde otras disciplinas: la filosofía, educación, sociología, psicología, la ciencia jurídica, entre otros. En definitiva lo que le interesa es el hombre; más no el hombre como un fantasma ideológico, un vacío lleno de retórica. Es un hombre como totalidad doble, como proceso de reconstrucción crítica del hombre dividido por la ideología en niveles. Un nivel referido al cuerpo, al alma, a la inteligencia, a las producciones materiales y espirituales; en el otro nivel, las distintas humanidades dispersas y segregadas en el tiempo y en el espacio: el maorí, el Parísense de los suburbios, el escandinavo, el indio, el romano, los algonquinos, entre otros. Este hombre único y total pasa a formar la base de un nuevo humanismo, que creo que se inaugura con Marcel Mauss.

¿Cuál es el procedimiento para esa reconstrucción? Por un lado, alarga hasta el límite máximo el campo de las significaciones; si para E. D. la cuestión central era encontrar un significado oculto de los fenómenos que se mueven manifiestamente en un circuito de significados, un discurso mítico, un ritual, por ejemplo; para M. Mauss, se trata de hacer hablar aquello que se supone esencialmente mudo. Como dice Claude Lévi-Strauss: se pasa de los fenómenos sociales estudiados como cosas a las cosas como fenómenos sociales. Invirtiendo el procedimiento marxista que desentraña, lo ideológico de los procesos materiales, Marcel Mauss desentraña los sistemas simbólicos que sirven de fundamento a los procesos económicos y les dan inteligibilidad.

Para concluir la idea anterior, es importante citar uno de los casos que ha sido reportado por casi todos los especialistas que se han ocupado de Marcel Mauss, es su estudio sobre el cuerpo. El propio cuerpo deja de ser punto de determinación de la naturaleza sobre la cultura: no queda nada de naturalidad en un cuerpo cuyos mínimos movimientos son socialmente significativos, respondiendo a códigos establecidos de forma minuciosa y

en gran parte arbitraria. Esta preocupación por las técnicas del cuerpo y la manera cómo cada sociedad impone a los individuos un uso rigurosamente determinado del mismo, es según Claude Lévi-Strauss (1978:X-XI), una de las preocupaciones que domina a la etnología contemporánea<sup>3</sup>: Esta preocupación por el cuerpo lo llevó a plantear la importancia para la antropología de estudiar la educación, ésta ofrece innumerables detalles que expresan tanto la cultura del grupo como la estructura social del mismo. La educación es la mediadora, es la que pone el sello de la estructura social, ella determina, ejerce sobre los niños control de sus movimientos corporales y de sus necesidades, selecciona las actividades corporales, marca cuando se debe parar y cuando se debe mover, así como también cuáles son los movimientos que se pueden hacer.

Por otro lado, en la obra de M. M. se percibe que el autor busca estrechar al límite mínimo el mapa de la heterogeneidad humana, sin negar la diversidad cultural. Rechaza a los tan conocidos esquemas de: mentalidades lógicas/mentalidades pre- lógicas, grupos civilizados/grupos no civilizados. De igual manera, rechaza al evolucionismo lineal que ve en las sociedades no occidentales etapas anteriores al “progreso” de la sociedad humana.

Marcel Mauss se mueve en una estrategia de investigación social fija, producto de su época que consistía en una división entre empirismo y metafísica. De allí que se planteen dos objetivos:

1. Hacer inteligible la realidad social, lo que implica dejar de lado la actitud del historiador de desagregar o atomizar los hechos. No se trata de fotografiar los hechos sino de constituirlos.
2. Considerar al sistema social como un sistema complejo. El sistema de lo social no es un dato a priori, sino una construcción que la investigación debe encerrar en sí y dar cuenta de toda la complejidad de lo real. Esta perspectiva se refleja en su actitud frente a las especializaciones en la sistematización de la sociología. Así ante las divisiones clásicas de ésta, el autor consideraba que sólo eran utilizables después de muchas indagaciones, marchas y contramarchas, y bajo la condición de armarse provisionalmente con las herramientas necesarias para realizar un análisis confiable dentro de límites bien precisos. Para Marcel Mauss las especializaciones de la sociología dividen la realidad social en esfe-

---

3 Hoy por hoy existe dentro de la antropología general y de la antropología social y cultural una subdivisión cuyo centro de interés es el cuerpo. Daniel Le Breton es su principal exponente.

ras distintas (jurídica, económica, religiosa, entre otros) sobre estos rótulos distintos hay una extensión en la disciplina a la que el autor no estaba dispuesto a renunciar.

En lo que respecta al estudio de una sociedad el autor estuvo condicionado por tres criterios epistemológicos:

1. La división de una sociedad diferente a la nuestra en esferas institucionales distintas es un hecho histórico, social. No representa una forma lógica o natural de ser toda sociedad.
2. Todo hecho social forma parte de una totalidad, es un hecho en una sociedad total, con una especificidad propia y diferente, un “estado” que impregna cada uno de sus momentos. Por lo tanto, cada instancia analítica sólo es realmente comprensible por medio de una remisión a la totalidad.
3. Simultánea a esta idea de totalidad opera otra, la que indica que cada hecho social compromete, al mismo tiempo, todas y cada una de las instancias teóricamente distinguidas. Esta es la noción de “hecho social total” que opera en registros distintos o mejor dicho, que tiene formas distintas de exposición y explicación pero un solo objetivo: evidenciar el carácter totalizante y concreto de lo social. Esto reclama de la investigación sociológica procedimientos que transcriban ese carácter.

Por supuesto la proposición de M. Mauss, lejos de lo que podría llamarse una sociología o antropología descriptiva, es más bien una propuesta que se inscribe dentro de lo que podemos calificar de sociología o antropología explicativa. Ahora bien, entendiendo por esto un cuerpo teórico que de razón o muestre el hecho social concreto como una multiplicidad de sus relaciones y determinaciones y no como una sumisión de los hechos a las leyes generales puesto que no hay una ley única y universal de los fenómenos sociales.

Su aporte a la sociología es esencial, pero de igual forma lo es a la antropología y a sus tres niveles de investigación: etnografía, etnología y antropología propiamente dicha. Tanto por sus aportes en la elaboración del método etnográfico (expuesto en el manual de etnografía, principalmente) como sus más significantes obras que han abierto ventanas a investigaciones que todavía hoy siguen siendo fuente de inspiración. Esas obras son:

- *El Ensayo sobre el don (Essai sur le don)*, considerada por muchos, y yo me cuento entre ellos, como su obra mayor (y a la cual le dedicaremos un punto aparte en este trabajo).
- *Las técnicas del cuerpo (Techniques du corps)*, reconocida por Margaret Mead por su carácter pionero en el estudio del cuerpo y de igual manera, por C Lévi Strauss (1950/1978:XII), como uno de los mayores aportes de Mauss y del cual la antropología reconoció sólo quince años después su importancia.

Es a mediados del siglo pasado cuando se inician sistemáticamente ese tipo de tipo de estudio sobre las técnicas corporales; éstas pueden dilucidar los mecanismos por los cuales el grupo modela los individuos a su imagen. A mediados de dicho siglo, nadie se había interesado por esta temática y con ese trabajo de M.M. se abre toda una expectativa para lo que sería más tarde, la antropología del cuerpo. Tarea inmensa que M.M. subrayaba como una necesidad urgente: hacer el inventario y la descripción de todos los usos que los humanos, en el curso de la historia y sobre todo a través del mundo, le han dado y continúan dándole a su cuerpo: “Nosotros coleccionamos los productos de la industria humana, recogemos textos escritos u orales. Sin embargo, las posibilidades tan innumerables y variadas que pueden ser susceptibles y útiles, y por ende universales y ubicadas a la disposición de cada uno, como es el cuerpo del hombre, las ignoramos, salvo aquellas, siempre parciales y limitadas, que han entrado en nuestra cultura particular” (C.L.D; XII). Y finalmente su obra *Una Categoría del espíritu humano: la noción de persona, la del “yo” (Une Catégorie de l’esprit humain: la notion de personne, celle de “moi”)*.



# Capítulo I

## El eclecticismo metodológico de Marcel Mauss y la importancia de su trabajo crítico

Marcel Mauss, observa la proliferación, que existe en la literatura de las ciencias sociales, de textos dedicados al método de la sociología; sin embargo, el autor reconoce y les critica a todos ellos la poca claridad, ya que la mayoría de las veces, éstos son una mezcla de toda suerte de consideraciones filosóficas sobre la sociedad y el estado.

Es ciertamente, en lo que concierne al método donde podemos encontrar de una forma más evidente la huella durkheimniana en la obra de Marcel Mauss. En su trabajo Mauss parte de la convicción, heredada de su tío y maestro (Émile Durkheim), de que un método debe adaptarse a la naturaleza de los hechos. Hace, igualmente suya, la idea de los hechos sociales y de su realidad sui generis, debido no tanto a su naturaleza (ya que son hechos físicos) sino a su complejidad. Sobre estos aspectos de la complejidad sobrepasa y va mucho más allá de lo dicho por su maestro. De igual manera, considera, siguiendo a Durkheim, que para abordar este tipo de hechos es necesario una disciplina propia que sea íntegramente positiva: “he ahí la sociología que ha recibido el método más completo de Durkheim”. Opina igualmente, siguiendo a su maestro, que las otras ciencias sociales deben considerar este método, sin embargo, “no deben fundirse en la sociología”.

Mauss hace suyas las reglas del método expuestas por Durkheim: es necesario estudiar a estos hechos como cosas, estudiarlos desde fuera; es decir, aprender a ver desde el exterior lo social en lo cual estamos inmersos. Esta distancia previa es una protección legítima contra los prejuicios (que Dur-

kheim, llamaba prenociones), contra la inmediatez de la vivencia, contra la explicación por las causas finales del individuo. Es necesario buscar, investigar, en la realidad de una sociedad dada, no sólo la idea de la gente que vive en ella -y que por precisamente estar a dentro-, no puede observarla completamente, en su totalidad y complejidad.

De igual manera, Marcel Mauss retoma de Durkheim la regla de explicar un hecho social por otros hechos sociales. Si bien, este no es un principio propio de la sociología, ciencias como la astronomía, por ejemplo, lo utiliza, no se puede explicar el movimiento de los astros porque los ángeles o Peter Pan ejercieron alguna presión o por la mitología: El sociólogo debe explicar los hechos sociales por y con los hechos sociales, debe buscar las relaciones de un hecho social con otros hechos sociales, es necesario utilizar el método “de la interdependencia de los fenómenos sociales” que ha sido utilizado por los historiadores hasta la saciedad, cuando por ejemplo, para datar un texto recurren a la paleografía, a la lengua, a los géneros literarios, a los materiales con los que está hecho, entre otros, y a otros hechos sociales, también observables. (Marcel Mauss, 1968. Obras completas, T. I). Esto demuestra que las instituciones son interdependientes y más complejas que la vista parcial de ellas que pueden tener los actores que las utilizan.

El procedimiento de explicar un hecho social por o con otros hechos sociales va acorde con el método de estudiar un solo caso bien estudiado, como, por ejemplo, cuando se trata de un objeto restringido en una sociedad o en una pequeña sociedad, en este caso se le describe bajo todos los ángulos y todas sus relaciones, este es el recorrido que es utilizado en la antropología, sobre todo en las llamadas monografías clásicas. Este método, de un solo caso bien estudiado, no es a “lo peor [que puede acudirse] cuando no se puede comparar o cuantificar”. (Tarot, 2003:21), sino que es un método que ya ha sido probada su utilidad, puesto que a menudo es utilizado por los historiadores de manera intuitiva y muestra la conexión entre los fenómenos. El mejor ejemplo, de su uso es el trabajo de E. Durkheim, sobre el totemismo australiano en las formas elementales de la vida religiosa; y antes que él, el mismo uso que Marcel Mauss le dio en su *Essai sur les variations saisonniers des Eskimos*.

Otros aspectos que comparte Marcel Mauss con E. Durkheim, en cuanto al método son:

1. Su confianza en las estadísticas y la necesidad de comparación en las ciencias sociales. En el primer caso, Mauss considera que las estadísticas y la cuantificación tiene una utilidad teórica-práctica. La estadística ayuda a pasar alrededor de las ideologías para develar las prácticas colectivas. Cuando el sociólogo adopta el uso de estadísticas sale de un individualismo ingenuo para lograr construir una historia social donde están presentes tanto lo colectivo como lo individual y las conformaciones de las mentalidades colectivas.
2. El uso de la comparación en las ciencias sociales, Marcel Mauss es de la opinión que el uso de ésta permite la superación de una de las debilidades de la ciencia social: la experimentación. La debilidad de la comparación estriba en que se debe comparar sólo lo que es comparable. Lo que garantiza la aplicación de un mismo método, tal como Durkheim lo entendió. La precisión, la constancia en la aplicación de los mismos estándares metodológicos garantizan la comparación de los hechos, aun cuando provengan de sociedades diferentes.

En otros aspectos el alumno reconoce las debilidades del maestro y así lo expresa:

(...) Recientemente, Durkheim hizo el ensayo de presentar más exactamente la manera como la sociología debe proceder para abordar el estudio de los hechos particulares. Sin duda, no se trata de formular completa y definitivamente las reglas del método sociológico. Porque un método no se distingue sino arbitrariamente de la ciencia misma. Éste no se articula y no se organiza sino a medida que esa ciencia va progresando (1968/1969:29-30).

Cuando Marcel Mauss abordaba los problemas de método lo hacía de una forma pragmática y reclamaba un “método más ecléctico”. Y ésta es una de las diferencias radicales con Durkheim.

Si bien el autor entiende y asume –ya que lo aplica cada vez que tiene oportunidad- casi en su totalidad el método propuesto por su maestro, como ya lo señalamos, busca igualmente atenuar el dogmatismo metodológico de Durkheim. Así en 1901<sup>4</sup> recuerda que antes de estudiar un proble-

---

4 MAUSS, Marcel (1969). *Œuvres III*. Les éditions de Minuit, París. Publicado por primera vez en 1901 como artículo titulado *Sociologie* (redactado en colaboración con Fauconnet), en Grande Encyclopédie, vol. 30.

ma se debe proponer una definición provisional para salir de la equívocidad del lenguaje natural y delimitar el objeto. Se parte de los objetos a los que se les encuentra caracteres comunes y relación con la definición presentada previamente.

Como toda ciencia la sociología debe comenzar el estudio de cada problema por una definición. Es necesario ante todo indicar el límite y el campo de la investigación a fin de saber de qué se habla. Estas definiciones son previas, y, por consiguiente, provisionales. Ellas no pueden ni deben expresar la esencia de los fenómenos a estudiar, sino simplemente designarlos claramente y distintamente. Una ciencia que no tenga definiciones se expone a confusiones y errores. Sin ellas un sociólogo, en el curso de un mismo trabajo dará diferentes sentidos a una misma palabra (1968/1969:30)<sup>5</sup>.

Sobre todo, se debe designar las cosas por su carácter objetivo siguiendo el modelo que sigue Durkheim cuando hace la definición del crimen (“todo crimen es lo que provoca una reacción de la comunidad”). Con definiciones de ese tipo los sociólogos podrán constituir los hechos; esto es imprescindible para poder realizar un trabajo sociológico verdaderamente científico. Las definiciones serán más exactas y más positivas por lo que es necesario que el sociólogo se esfuerce en designar las cosas por sus características objetivas; aun cuando no se trata de hacer una fotografía de todos los hechos, sino de definiciones descriptivas. Y haciendo una crítica a lo que se hacía para el momento en las ciencias sociales, Mauss señala la necesidad de buscar los hechos sociales situados en un medio, en un cuadro social con sus antecedentes y sus concomitantes. En sociología la experimentación es imposible. El sociólogo, así como también el antropólogo o etnólogo, tiene que enfrentar el gran conflicto de las ciencias sociales: ser, según M. M., al mismo tiempo, “hecho” y “representación”<sup>6</sup>.

Para sistematizar los hechos el sociólogo debe compararlos y constituir series. Debe inventar la hipótesis con un valor explicativo que responda a la interrogante del porqué de las cosas y que al mismo tiempo permita la previsión. La hipótesis no es necesariamente justa. Sin embargo, tendrá valor científico siempre y cuando sea provisional y criticable. Porque una hipótesis es una inducción, y si sabe dar cuenta de los hechos contiene al menos

5 MAUSS, Marcel. 1968/1969. *Essais de sociologie points*. Paris. Este material fue publicado por primera vez en 1901 con el título de “La sociologie objet et méthode, bajo la autoría de Paul Fauconnet y Marcel Mauss y formaba parte del artículo sociologie de la grande encyclopédie, Vol. 30.

6 Subrayado nuestro.

una parcela de la verdad y por lo tanto es siempre útil.

Mauss nunca aplicó este método de manera mecánica y su tendencia fue siempre la de hacer revisiones del mismo cada vez que tenía oportunidad para ello. No hizo mención jamás de lo normal y de lo patológico ni tampoco hizo tanto énfasis –como lo hizo su maestro– en la contrición de lo social; puso más el acento en el hecho que los modelos de comportamiento que la sociedad propone a los individuos son preestablecidos (1969:149); para él las representaciones juegan un rol muy importante en la explicación de lo social por lo social.

En lugar de hablar de la administración de la prueba se pregunta por el carácter científico de las hipótesis sociológicas e insiste en que el procedimiento seguido debe permitir criticarlas. Para Marcel Mauss el método no presenta las variaciones concomitantes en tanto que tales, como eran apreciadas por Durkheim (el tema del tercer capítulo de las reglas del método); él aplica esta parte del método de su maestro, sobre todo en *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos*<sup>7</sup> (1904–1905). Era de este aspecto del método que Durkheim esperaba que se derivarían las leyes y la puesta al descubierto de la relación de la causalidad única y constante. Sin embargo, en el caso de M. M., por lo que se lee en toda su obra, parece que era bastante escéptico sobre la posibilidad que tendría la sociología de derivar leyes comparables a las de las ciencias naturales.

Hay algo más que este deslinde. En su tesis doctoral Mauss aplicó el método descrito a la oración<sup>8</sup>. Si hay un dominio que pertenece a la experiencia íntima del creyente, donde todo pasa en su alma, es éste. Sin embargo, la oración está tan expandida en todas las religiones, toma formas tan diversas de una sociedad a otra que puede ser tratada como una institución<sup>9</sup> (1968:371). He aquí un dominio donde conviene cuidar la definición provisional para separarla de las prenociones y de las ideas previamente dichas por las religiones, la teología y los filósofos. Es necesario encontrar características aparentes y objetivas para saber cuáles son los hechos que ameritan ser llamados oración (1968:386). De tal manera, uno asirá la oración como una parte integrante de los rituales y a los rituales como sistemas de hechos. Esta definición pro-

7 Escrito en colaboración con H. Beuchat.

8 Esta fue su tesis que nunca acabó y no publicó, más tarde fue publicada en 1968, en el primer tomo de las obras completas.

9 MAUSS, Marcel (1968) *La prière*; en **Œuvres I**. Les éditions de Minuit, París.

visional de la oración representa una apuesta considerable porque va, más o menos, a “delimitar el campo de observación”.

Para Marcel Mauss la definición sustancial de la oración sólo podrá ser construida al final de la investigación. Sin embargo, Mauss nunca terminó su tesis (es decir su investigación), luego jamás construyó su noción de oración. Esta imposibilidad de terminar su trabajo revela problemas de método insuperables.

Cuando se hace la comparación entre Durkheim y Marcel Mauss puede darse cuenta que está frente a dos hombres de ciencia diferentes: un filósofo y teórico en el caso del primero y un etnólogo en el caso del segundo. Por otra parte, en cuanto al aspecto del método y la producción de un cuerpo teórico acabado los dos autores también difieren radicalmente. El maestro propuso un método y tuvo una preocupación por la producción de un cuerpo teórico, igualmente, el maestro estaba convencido de la necesidad de formar un equipo de colaboradores.

Marcel Mauss por el contrario, tiene interés por una línea de investigación, el estudio de las religiones, más su preocupación por el método que heredó es pragmática; muy bien armado contra el positivismo vulgar que cree que es suficiente ponerse frente a los hechos para verlos, él no valora una teoría sino por su valor heurístico: “una teoría no vale sino por la investigación de los hechos que ella induce”; para él los hechos sobresalen, ellos no deben entrar en el método, es el método el que debe servir y adaptarse a ellos.

El peso y la importancia que Marcel Mauss da a los hechos está expresado en *L'oeuvre de Marcel Mauss par lu-même* donde confiesa que:

En esa época nosotros pasábamos por alto los compartimentos de la sociología. Nosotros suscitábamos las investigaciones de los hechos nuevos, reclasificábamos los hechos mal clasificados, reanalizábamos aquellos que habían sido mal descritos. Era la alegría constante del descubrimiento y de la novedad (1996:224).

Para el autor el método pasa a segundo lugar y privilegia los hechos, una ciencia es una práctica que se define en relación con los hechos. Así si él se asume como:

Positivista, no creyendo sino en los hechos, aun admitiendo la certeza de la superioridad de las ciencias descriptivas sobre las ciencias teóricas (en el caso de los fenómenos muy complejos), si yo practico una ciencia teórica –y bas-

tante bien quizás— yo no creo en su interés sino en la medida que, extraída de los hechos, ella pueda ayudar a percibir y registrar otros, y a clasificarlos de otro modo. (1996:224).

Los debates metodológicos no fueron su fuerte y no le interesaron para nada; pensaba que el público, en su época, gustaba poco de la metodología sociológica:

Nuestros estudiantes y nuestros colegas están muy acantonados en consideraciones filosóficas sobre la legitimidad de nuestros estudios. Sería mejor conocerlos y promoverlos antes que hacer su crítica trascendental. Yo me he resignado, a menudo, a tomar parte en la misma (1979/1996:235).

El buen método, según Mauss, es aquel que pone al descubierto los hechos más fecundos. La ciencia es una severa disciplina inductiva, siempre retomada e inacabada; retoma infatigablemente los hechos, con lo que puede afirmarse que no hay hechos agotados (1969:652)<sup>10</sup>. Las doctrinas y las teorías pasan de moda, los hechos son lo único que permanece, por eso pueden ser siempre retomados. Esto es verdad para todas las disciplinas, luego concierne a todas las ciencias. En nuestro caso la sociología está en pañales y sabemos poco o nada, por otra parte, el número de hechos que hay es infinito, por eso no hay que perder el tiempo en consideraciones previas. “Es necesario proceder de lo concreto a lo abstracto y no a la inversa” (1950/1968: 365). Hay en su afirmación un rechazo a los a priori, lo que no significa que se rechacen las categorías. Éstas son acontecimientos históricos, nacen, evolucionan, se transforman y mueren.

Para el autor no hay hecho que pueda ser dejado de lado y considerarlo poco relevante, los más raros y más marginales pueden ser muy prometedores (aquí deja de lado a Durkheim quien proponía elegir entre la cuantificación de los hechos y el hecho único). Lo importante es dejar hablar a los hechos. Flexibilidad, libertad, paciencia, no conformismo, curiosidad insaciable, valen mucho más que las proclamaciones a priori contrarias al espíritu de la ciencia positiva.

De lo dicho en el párrafo anterior, puede deducirse por qué Mauss le daba tanta importancia a la enseñanza de la buena escritura en etnología y el hincapié que ponía en la necesidad de escribir buenas monografías. El manual de etnología es un modelo para los estudiantes de etnología de emplear en el

10 MAUSS, Marcel (1969). *La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent*; en *Œuvres II*. Les éditions de Minuit, París.

campo las herramientas de recolección de los datos para luego escribir la monografía. Para él ese tipo de documento es apto para dar a conocer el mayor número de hechos que pueden ser utilizados para la comparación.

Prácticamente Marcel Mauss utiliza todo lo que le pueda servir, es un bricoleur<sup>11</sup>, cuyo método es ecléctico. Para él, el método es como la etimología de la palabra lo señala: una vía para “un método no se justifica sino abre un camino, si es un medio de clasificar los hechos que hasta ese momento eran rebeldes a la clasificación. Él no tiene interés sino tiene un valor heurístico” (1968:312).

Lo dicho anteriormente es lo que justifica el método sociológico y es, lo que al mismo tiempo, prohíbe todo fetichismo del método, “porque la mejor de todas las metodologías, no favorece de errores al investigador” (1969:490). Los conflictos de método traducen más las luchas por el poder que verdaderos problemas científicos:

Todas estas oposiciones de escuela son juegos fútiles del espíritu o concurrencias de cátedras, de filosofías y teologías. Los verdaderos grandes etnólogos han sido también eclécticos tanto en la elección de los problemas como en los métodos que deben variar por problemas (1969:457)<sup>12</sup>.

Marcel Mauss apela a la experiencia para remarcar la necesidad de no casarse con un método, no ponerse vendas ni construirse orejeras si se quiere descubrir algo. Existen métodos para demostrar más no existen para inventar, para crear. Partiendo de esas ideas afirma que es en los *Límites de las divisiones de la sociología*, **como en los límites** de todas las ciencias y de sus subdivisiones, que se operan normalmente los más grandes progresos” (1969:220)<sup>13</sup>.

Aquí hay ya una propuesta de trascender los límites disciplinares, o dicho, en otros términos, la necesidad de la interdisciplinariedad. No hay que rechazar la importancia que tuvo para los hombres de ciencia del siglo XX la organización y sistematización del conocimiento en disciplinas, éstas responden a la diversidad de dominios que tiene la ciencia<sup>14</sup>. Hoy por hoy, es

11 Persona entendida en todos los oficios

12 MAUSS, Marcel. (1969). *Note sur la notion de civilisation*; en **Ceuvres II**. Les éditions de Minit, París.

13 MAUSS, Marcel (1969). *Divisions et proportions de la sociologie*; en **Ceuvres III. Cohésion sociale et divisions de la sociologie**. Minit, París.

14 Una disciplina se caracteriza por la delimitación de sus fronteras, por el discurso que en ella se constituye, el o los métodos y las técnicas que utiliza y está obligada a elaborar y a utilizar, y eventualmente por los programas teóricos que le son propios.

más evidente la trascendencia de los límites rígidos entre las disciplinas, hay más fluidez y permeabilidad entre todas ellas y entre aquellos que se han formado para su ejercicio.

En otras palabras, las disciplinas trascienden sus límites y se producen nuevos conocimientos que expresan el encuentro de varias disciplinas. Lo que genera un cambio en la configuración del saber, que va tener como característica su explosión, su diferenciación irreversible con el pasado que resulta de una renuncia al saber absoluto, a un discurso total sobre un objeto total (García Gavidia, 2007). He aquí otro de los aspectos donde podemos evaluar la actualidad del pensamiento de Marcel Mauss: su preocupación por la interdisciplinariedad de la etnología y de la sociología.

Otro de los aspectos que Marcel Mauss va a evaluar en los métodos es su flexibilidad. En nuestra vida terrenal no puede evacuarse totalmente el desorden, la historia, la intuición. Un método no debe jamás jugar el rol de un mecanismo de defensa contra la inquietante extrañeza y variedad del mundo y de los acontecimientos. Nuestro autor jamás señaló la posibilidad de imponer el método sociológico a las otras ciencias, pero si reivindicó para la sociología y para las otras disciplinas científicas el derecho a un método “más ecléctico”. La complejidad de los hechos –sean sociales, del lenguaje o de cualquier otro tipo– exige un método de esa naturaleza.

El futuro será verdaderamente para un método más ecléctico. Dios, el rito, el nombre, el mito, todo esto forma un conglomerado donde no pueden disociarse los elementos sino por abstracción, no hay anterioridad del nombre sobre la idea, ni del rito sobre el mito. Puesto que ecléctico este método será más objetivo, más sociológico (Mauss, 1969:278).

Un método no es más que un útil de valor. Su valor depende de la mano que lo utiliza. Ningún útil permite hacer todo, no hay pues un método universal, ni siquiera para las ciencias naturales. En esta misma óptica, el autor analiza la propuesta de Rivers de sacrificar la sociología teórica y la historia natural por la antropología histórica, a lo que Marcel Mauss responde que:

Todo esto es excesivo. No se trata de dejar de lado un método para servirse de otro. Se trata de emplearlos todos tomando en consideración los sujetos para los cuales son apropiados. Nadie negará que la historia social y natural del hombre no sean medios de hacer su historia simplemente. Sólo será divergente en el tiempo cuando es posible concluir (Mauss, 1969:470)<sup>15</sup>.

---

15 MAUSS Marcel (1923/1969). *W.H. R. Rivers*; en *Œuvres III. Cohésion sociale et divisions de*

En los consejos dirigidos a los futuros etnógrafos, Marcel Mauss hace hincapié para que se asuma el eclecticismo en el método. Su consigna era: “Todo es bueno lo que permitirá ser lo más completo posible”. Por otra parte, un solo método no puede estudiar todos los hechos, ni siquiera puede dar cuenta totalmente de uno solo de ellos. El método propuesto por Durkheim era, de una cierta manera, una concepción –quizás grosera– de la interdisciplinaridad que terminaba por poner a la sociología en posición de ciencia maestra y juez de todas las otras. Sin romper completamente con esto, Mauss reivindica la autonomía de otros métodos. Reconoce un verdadero pluralismo de los métodos que intenta conciliar con el principio de la unidad de la ciencia social.

Para Mauss, el método no es pues ni un fin en sí mismo ni una exigencia previa, “una ciencia procede como ella puede y en consecuencia al azar” (1968:304), la ciencia consiste en los hechos y el trabajo es inacabable... “Nosotros no poseemos la última palabra, ni tampoco el último dato... Sepamos pues, criticarnos nosotros mismos” (1978:179).

Con esta última afirmación Mauss expresa lo que sería y hasta dónde puede llegar el eclecticismo metodológico. Éste tiene un límite ya que el eclecticismo puro puede llevar a la confusión y no existiría ni método, ni se retomarían y repensarían los hechos, y no se produciría ciencia. Y esto no es exactamente lo que él pide: “un método más ecléctico”, lo que quiere decir es que pide un método, un método flexible que se adapte a los hechos.

## **Los hechos: detalles y totalidades**

Un hecho es, en primer lugar, un punto de vista sobre lo real, y lo real es una inacabable diversidad de fenómenos. He aquí por lo cual Marcel Mauss sin nostalgia y sin ruido rompe con los modos de pensar que consideran que la religión tiene milenios de existencia y también de aquellos que se interrogan y buscan, como la filosofía de la religión, por ejemplo, la esencia de la religión. Idea pobre, anémica y perezosa:

No solamente el concepto filosófico de religión no está verdaderamente constituido, es todo ideal y no corresponde sino desde muy lejos a la realidad. No hay en efecto, una cosa, una esencia, llamada religión; lo que hay son fenómenos religiosos, más o menos agregados en sistemas que se les llama religiones y que tienen una existencia histórica definida, en grupos de

hombres y en tiempos determinados. Que todos estos fenómenos y estos sistemas tengan, entre ellos, semejanzas suficientes para que pueda llamárseles por el mismo nombre, es lo que hay que demostrar aquí. Pero estas semejanzas no constituyen una cosa propiamente hablando, una substancia, cuya esencia puede ser adivinada por la intuición, o asida por deducción (1968:93-94).

En su propuesta hay una vuelta a la observación y a la descripción<sup>16</sup>. Es necesario dejarse atrapar y encantarse por la diversidad del mundo, de la pluralidad de las cosas, reconciliarse con lo múltiple y la variación, si se quiere hacer ciencia y no filosofía.

He aquí una diferencia grande con respecto a Durkheim quien busca una realidad en sí, un fondo de las cosas bajo los fenómenos. Para Mauss todo está en los fenómenos. Todo está en el dato, pero el dato es inagotable. Los fenómenos no son una apariencia a dejar de lado. Son el dato a ver y a tratar. Los fenómenos religiosos, al igual que los sociales, no ocultan ni la substancia ni la realidad de la religión o de la sociedad. Ellos ocultan sólo sus relaciones entre ellos. Marcel Mauss desubstancializa completamente la religión y la sociedad. Los fenómenos son todo lo real. Todo está allí, pero nosotros no sabemos verlo.

Igualmente, el autor radicaliza el precepto durkheimniano que señala que un sólo hecho bien analizado vale una prueba y permite algunas veces descubrir una ley general. Al respecto señala Mauss, que un solo hecho críticamente establecido puede demostrar una hipótesis en sociología como en las otras ciencias, puesto que aquella es la ley misma. La ley no está detrás ni por debajo de los hechos, ella es idéntica al hecho mismo bien constituido, no hay leyes sino pruebas, y las pruebas son en sí mismas hechos. El nominalismo de Marcel Mauss no sólo desubstancializa los hechos sociales, sino que disuelve la idea de leyes, y sobre todo de leyes sociológicas, privilegiando los hechos mejor contruidos y más completos.

No se trata de caer en lo increíble cuando se afirma que la ciencia jamás puede decir todo de casi nada, ni tampoco de la enumeración por la enumeración de los hechos sin dar ningún tipo de inteligibilidad ni menos, de caer en la confusión mental que no distingue nada ni proporciona ningún criterio y se prolonga en el arrobamiento de los misterios como lo hacen algunos interesados en el dominio religioso. Mauss ve el peligro del nominalismo puro,

---

16 Subrayado nuestro.

de un historicismo: “No habría sino fenómenos aislados, sin lazo racional de los cuales sólo podría hacerse la descripción y jamás la teoría” (1968:94). Tampoco es caer en el empirismo bruto que es lo menos científico de todo, se trata de desplazar el objeto de la ciencia de la ansiedad de la ley a la consideración del impacto de los métodos sobre el dato. La ciencia no es la contemplación de las leyes, ella es la manipulación de los datos.

Pero, ¿cuándo un hecho está “críticamente establecido”? Un detalle está ligado a una totalidad o mejor aún, una totalidad está fijada a un detalle y Mauss siente predilección por los detalles. He aquí otra diferencia con Durkheim que busca la construcción de “hechos científicos”, es decir hechos generales desprovistos de sus singularidades. Mauss pide, exige, sumergirse en las singularidades, en lo concreto. El sentido de los hechos de un buen etnógrafo, está siempre en el sentido de los detalles. Los hechos comienzan por los detalles, pero los detalles contienen algunas veces un mundo: “lo que pueden parecer detalles fútiles es en realidad una condensación de principios” (1947/1967:7). Un hecho parte del detalle, condición de lo concreto, y vuelve todos los días a los detalles. Este es un aporte que la ciencia social le debe a los avances de la filología.

El detalle sólo tiene validez por la totalidad a la cual pertenece o a la que hace referencia. Así en su trabajo sobre las técnicas corporales el autor afirma, por ejemplo, que: “La postura (se refiere a la posición corporal) debe ser estudiada en su conjunto y en cada detalle tomado aisladamente” (1947/1967:100). Un hecho es pues un recorrido entre detalles y totalidades no inmediatamente sensibles donde se encajan (insertan) esos detalles. De tal manera que el más pequeño hecho es un mundo, y es por abstracción que se le separa del mundo al cual pertenece y en el cual es necesario volverlo a insertar. Porque, en el momento cuando una lo quiere comprender, si lo separa totalmente, lo transforma aislándolo, lo empobrece de todas las relaciones que lo unen a los otros hechos.

Ante esta evidencia, Marcel Mauss propone revenir siempre a lo concreto, pero el sentido de éste, no surge sino de la vuelta a la totalidad, a su sentido originario. Lo que quiere decir que, lo que no es percibido como totalidad/sentido no es percibido como concreto y en consecuencia no es general aun cuando sea percibido así. Por ejemplo, ¿Cómo mirará el etnógrafo la obra de arte?

El total de la forma debe ser analizado por el indígena con su sentido visual. Después del análisis del todo, se pasará al análisis, siempre por el indígena, de cada motivo, de cada sistema de motivos (Mauss, 1947/1967:90).

Más adelante continúa señalando que no se debe:

Jamás (se debe) estudiar un elemento estético sin mencionar las relaciones de este elemento con el todo, sin ver la disposición en el cuadro de los diversos elementos” (id:105).

Para Mauss, poco importa lo que los hechos son en sí. Quizás esto se ignore siempre. Los hechos que interesan a los científicos resultan de prácticas y manipulaciones. Un hecho es un detenerse provisionalmente en un recorrido hecho de un doble movimiento de análisis y síntesis. Se puede siempre analizar más, o intentar darle la preponderancia a la recomposición de los hechos, se pueden descomponer el detalle y encontrar allí la totalidad, se puede recomponer las totalidades que a su vez devendrán en detalles de totalidades más comprensivos.

El esquema maussiano es entender el hecho como una alianza del detalle/concreto con la totalidad ausente/presente. En otras palabras, es hacer ver, decir o construir lo que se puede correlacionar con el carácter simbólico de los hechos sociales. Para él los hechos poseen la doble estructura del símbolo, una fase sensible, y unido a estos detalles sensibles, “condensados de principio”, ideas, representaciones, valores<sup>17</sup>. Para el primitivo como para el investigador, los hechos están constituidos de esquemas sensibles cargados de semantización. Su fase sensible los encarna en particularidades, su carga semántica los une potencialmente a todo y al todo.

## Los hechos: diferencia y relación

Lo concreto, aún en su mínima expresión, es sólo asible a partir de su fijación a una totalidad concreta. En consecuencia, todo lo que aparentemente tiene barreras infranqueables, como por ejemplo las diferencias entre las variadas formas de religiones, entre magia y religión, entre religión superior y religión inferior entre monoteísmo y politeísmo; de la misma manera, entre religión y sociedad, entre religión y política, entre religión y economía, entre religión y arte, entre religión y lengua, debe ser puesto entre paréntesis, criticado y redefinido.

---

17 Subrayado nuestro

La intuición fundamental de Marcel Mauss es que la ciencia no se interesa sino en lo real y en lo real todo está en el todo. Lo real (fonema, nota musical, estrella, continente, sonrisa, entre otros) no aparece como tal concreto sino se percibe como el punto sensible de un todo inteligible. La tesis de Marcel Mauss puede ser traducida, exactamente así: Lo real deviene perceptible porque se hace signo y sentido, si no se ignora.

La objetividad propuesta por Mauss no es la fría objetividad desemanatizada que preconiza la ciencia moderna, sino todo lo contrario: con él es necesario resemantizar el mundo para poderlo comprender. De allí el que haga hincapié en darle la palabra al indígena. Este es uno de los aspectos importantes que hoy pone en práctica la antropología contemporánea.

Para Marcel Mauss, es la diferencia (de allí que le de tanta importancia a la comparación) la que permite reconocer la otra sociedad; ésta es la que permite ver las relaciones profundas, así, por ejemplo, si una quiere estudiar la moral de un pueblo es necesario profundizar en las diferencias:

Se observa las diferencias morales en los diversos medios: moral de la corte, moral del pueblo. La moral de las mujeres no es la de los hombres, la moral de los viejos no es la moral de los jóvenes; la moral sexual no es la moral general. Todas estas diferencias morales se entrelazan por edades, por generaciones, por clanes, por fratrías, por sociedades secretas, por clases. Todo esto puede ser estudiado en las recopilaciones de etiqueta. Así podrán aparecer características de urbanidad, de cultura, de delicadeza, de dulzura; o al contrario rasgos de violencia y de brutalidad. Es el conjunto de estos casos lo que permite hacer un poco de etnología colectiva (1947/1967:94).

En el fragmento presentado vuelve el autor a retomar el esquema detalle/totalidad. Igualmente, en el texto hay una velada reflexión sobre el carácter simbólico de los hechos sociales. A diferencia de Durkheim, que sigue el modelo aristotélico al concebir que: no hay ciencia sino es de lo general; para Marcel Mauss, el interés de lo general es porque oculta lo diferencial.

Por ejemplo se nos contestará el derecho de comparar las religiones australianas entre ellas, y de determinar así la naturaleza de la oración en las religiones del mismo tipo (...) De todas maneras si no se busca al mismo tiempo y con el mismo cuidado las diferencias, uno se expone a tomar por esenciales semejanzas fortuitas (...) Si nosotros creemos que debemos insistir sobre esta regla del método, es que la ciencia de las religiones y, generalmente, la sociología, ha a menudo desconocido esto. Como nuestra ciencia está todavía en sus inicios, la atención se centra generalmente sobre

las concordancias que por sus repeticiones chocan el espíritu. Se descuida llevar el análisis hasta el elemento diferencial (1968:398).

Ciertamente, que se pueden dar características generales que permitirán obtener hechos universales y constantes en todas las religiones posibles lo que llevará a poder afirmar que “se está en presencia, sino de una esencia propiamente dicha al menos de un fenómeno o de un grupo de fenómenos indispensables para que haya religión” (1904/ 1968:94). La delimitación que la ciencia le impone a su objeto es forzosamente provisional y arbitraria, por que el individuo como el átomo es un todo. Una religión es también un todo. Pero cada todo es siempre tomado dentro de otro, el individuo dentro del grupo, la religión dentro del medio y de la sociedad. De allí el por qué “el cuadro de una religión es comprensible si se reemplaza al medio por un diseño más o menos general de otros fenómenos sociales, concomitantes y anteriores” (1968:571)<sup>18</sup>.

Es necesario evitar en lo posible las divisiones de las categorías a priori. Una debe ponerse enfrente de la totalidad concreta, porque la realidad se presenta de un golpe. No hay substancia detrás, todo está ahí. Observar, observar, hay que observar las separaciones, las diferencias, los juegos, los movimientos, los ritmos, entre otros..., y después, se debe conceptualizar. Siempre es necesario volver a la observación para buscar en las fuentes de lo real los lazos, las relaciones, las funciones y los usos.

Lo dicho en el párrafo anterior es verdad tanto más cuando se trabaja con organismos vivos, y mucho más en las funciones y funcionamientos de una sociedad humana. “En ella todo es relaciones aún la naturaleza material de las cosas: un útil no es nada sino es manipulado” (1969:214). Además, los fenómenos sociales forman redes de relaciones heteróclitas:

Los fenómenos sociales tienen entre ellos las relaciones más heteróclitas. Costumbres e ideas hunden en todos los sentidos sus raíces. El error está en pasar por alto estos anastomosis sin nombre y profundos. El principal objetivo de nuestros estudios es precisamente dar el sentimiento de estos diversos lazos de causa y efecto, de fines, de direcciones ideales y de fuerzas materiales (comprendido allí la tierra y las cosas) que se entrecruzan, formando, al mismo tiempo el tejido real, vivo e ideal de una sociedad (1969:215).

En consecuencia, las sociedades como los hechos y los textos aparecen como redes infinitas de relaciones diferenciales, con sus nudos, sus lazos,

18 MAUSS, Marcel (1968). *La religion de l'Amérique centrale*; en **Œuvres I**. Les éditions de Minuit, Paris

sus acoplamientos, sus separaciones, sus desvíos y digresiones.

En estas condiciones la totalidad es una exigencia con algunos límites. Mauss asume el esquema de la realidad social que es el correlato de esa exigencia. Una sociedad une realidades materiales, sensibles en la morfología social, con realidades mentales, cuyas interferencias se aprecian en la sociedad viva y dinámica, que es el objeto de la fisiología social. Este esquema obedece, como ya lo hemos señalado a la exigencia de la totalidad, que es absolutamente central en el esquema durkheimniano-maussiano: la sociedad representa la totalidad concreta donde se ponen en acción el pensamiento y la acción humana. La sociología empírica debe reagrupar las partes observables y relacionarlas, las unas con las otras, para producir esa totalidad, que nunca se presenta de inmediato ni tampoco es accesible de forma instantánea.

En consecuencia, la propuesta es partir de lo más visible, de lo observable, de lo que es descriptible y contable de esa morfología social que ofrece un campo de observación que no se debe despreciar ni dejar pasar por alto. En otras palabras, aquí Marcel Mauss, nos está dando una de las primeras recomendaciones, cuando se hace antropología o sociología hay que observar los hechos que están frente a nosotros. Parafraseando sus palabras: el punto de partida es la morfología social (espacio, hábitat, demografía que hay que estudiarlos como cosas)<sup>19</sup>.

Pero toda sociedad, en principio es también y sobre todo una organización intelectual de creencias, valores, normas, ideales, es decir, de representaciones colectivas que no son directamente observables, que es necesario inducir de las prácticas, de las relaciones concretas entre los seres humanos.

En el texto, escrito a dos manos por el alumno y su maestro, *Quelques formes primitives de classification* (*Algunas formas primitivas de clasificación*), publicado en 1903, ellos muestran con ejemplos australianos, amerindios, y chinos que se puede correlacionar con los grupos sociales existentes en las sociedades las categorías abstractas de espacio, puntos cardinales, o los espacios habitados y luego someterlas a clasificación. Así, por ejemplo, entre los Zuñi, todos los seres del universo (sol, luna, tierra, plantas, animales, entre otros) están clasificados; de igual manera, el espacio lo dividen en siete regiones (Norte, sur, oeste, este, zenit, nadir y medio) a las cuales corresponde

19 Ver al respecto el manual de etnografía donde el autor da las pautas para redactar una monografía confiable y completa.

un color, respectivamente, amarillo, rojo, azul, blanco, colores mezclados, negro, y el ombligo–medio que reúne a todos los colores. Ahora bien, “esta repartición del mundo es exactamente la misma que la de los clanes al interior del pueblo” (Obras completas, 2, p.50). De allí que Mauss concluya señalando que:

Es basándose en la organización social primaria y fundamental que esas clasificaciones han sido modeladas [...]. La sociedad no es sólo un modelo a partir del cual el pensamiento clasificatorio habría trabajado; son sus propios cuadros clasificatorios los que le han servido de cuadros clasificatorios al sistema. Las primeras categorías lógicas han sido categorías sociales; las primeras clases de cosas han sido clases de hombres en quienes esas cosas han sido integradas: porque los hombres se agrupan y se piensan bajo formas de grupos, es así como ellos agrupan idealmente a los otros seres (Obras completas, 2:83).

Después de la lectura de Mauss, tenemos la certeza que el método durkheimiano no se quedó improductivo, ni estático sino todo lo contrario fue transformado y enriquecido. Más aún, después de todo lo que una encuentra en esta revisión del método que hace el sociólogo francés a su tío y maestro, quedan algunos aspectos sin estar completamente respondidos; así, por ejemplo, Marcel Mauss no explica, sin embargo, porqué los seres humanos se agrupan como lo hacen. Además, si se rechaza el materialismo histórico que señala que la superestructura (las clasificaciones y el organizarse como se organizan los seres humanos, formarían parte de la superestructura) es un “reflejo de la base material”, es necesario plantear el problema de la relación de determinación mutua de las representaciones colectivas y de los datos materiales en la constitución de la morfología social.

Aquí cabe la pregunta ¿Son las representaciones colectivas [o como dice Tarot (2003:23) y más tarde, la cultura] las que imponen su orden a la sociedad concreta, observable, o es que, por el contrario, el grupo, recibe como un hecho de naturaleza o como una relación de fuerza histórica, esas representaciones que se imponen al orden y pensamiento del grupo? Este es el círculo problemático del cual no sale la sociología durkheimiana. Y esta es una de las causas que han motivado el revisionismo metodológico que Marcel Mauss inaugura y que busca volver sobre los hechos para descubrir allí cómo es que suceden las cosas.

Marcel Mauss reconoce esta dificultad y eso es lo que lo motivó a realizar la revisión del método propuesto por E. Durkheim, el sobrino pone el énfasis en

los hechos, en volver a lo concreto para describir cómo suceden las cosas. Volviendo a lo concreto y a la descripción de los hechos hace una revisión interna de los criterios del método propuesto por Durkheim y una revisión externa de sus fronteras interdisciplinarias. De esta manera busca resolver el círculo problemático en el cual estaba encerrada la sociología durkheimniana.

La revisión de los problemas interdisciplinarios no es ni fue tarea fácil; de allí que el autor haga giros y contra giros revisando las fronteras disciplinarias, marca diferencias y hace aproximaciones entre cuatro disciplinas que están próximas de la sociología y que constituyen parte de lo que hoy llamamos ciencias sociales: la historia, la etnología, la filología y la psicología. Esta tarea le permitió a Marcel Mauss la emergencia de otro modelo de totalización de lo social, que toma en consideración el análisis de los signos y de las ciencias del lenguaje que el autor integra a la sociología. La búsqueda de solución a los problemas interdisciplinarios, lo llevan a interesarse por el estudio de las lenguas antiguas, de la filología comparada y de la historia de las religiones.

## **De la particularidad de lo social a una ciencia de las particularidades sociales**

Si recordamos que el método durkheimniano buscaba hacer de la sociología una ciencia desligada de la filosofía, así como también, tenía la intención de superar las lagunas que tanto la biología como la psicología dejan cuando tratan de explicar la vida del hombre en sociedad, y por otra parte, recordamos que la base de la sociología fundada por Émile Durkheim es el dominio de las particularidades colectivas, e igualmente que se ocupaba fundamentalmente de esos extraños hechos de sociedad, de cultura y de tradición que son verdaderos, relativamente en cada grupo determinado de seres humanos, y cuyas raíces escapan a las conciencias de los hombres que viven en éstos, es posible afirmar que uno de los usos brillantes y productivos que se le ha dado a este método es precisamente el que le dio Marcel Mauss.

Él lo extendió porque, además, esclareció las razones profundas que hacen de la sociología la ciencia de todas las particularidades sociales y culturales, con la conciencia de la dificultad de esta tarea que se hunde en lo más complejo, pero que la hace indispensable. “Entre la filosofía y la simple historia, hay un lugar para una seria disciplina inductiva” (1904/1968:94). Tanto la filosofía como la psicología científica trabajan tocan muy rápidamente a lo

universal, mientras que la historia y la psicología introspectiva se complacen en lo singular: El trabajo de la sociología se encuentra siempre entre las dos, en lo particular ya que “lo social no es lo que es permanente y universal sino al contrario lo que lo que varía de sociedad a sociedad y en una misma sociedad a través de los años” (1969:205)<sup>20</sup>. Marcel Mauss promovió que las otras ciencias, historia, etnología y etnografía, por ejemplo, fuesen convocadas y consideradas en lo que hoy son las ciencias sociales.

El método sociológico conduce a un esquema de la estructura y funciones de una sociedad conocida por todos. Puesto que es necesario estudiar los hechos sociales como cosas, se debe partir según Marcel Mauss, de los aspectos más concretos, los más materiales y los más cómodamente descriptibles de la vida social, que constituyen la morfología social.

La anatomía de la sociedad está constituida de tres grandes partes: en primer lugar, el medio físico que comprende: el modo de ocupación de las tierras, el hábitat, la concentración de la población, los fenómenos de doble morfología, como los ciclos de actividades estacionales; igualmente comprende, la población: la demografía, los tipos y las particularidades físicas; además debe incluirse en el medio físico, los objetos incorporados a la vida social: los útiles, la tecnología. Formando parte de la fisiología y como transición con la morfología se encuentran: las instituciones en su forma, la familia, la sociedad segmentada, tribal, política. En el centro de esta fisiología, el funcionamiento de estas instituciones en sus especialidades y en sus complementariedades. Finalmente, el estudio de las reglas y normas formales e informales (costumbres, hábitos, creencias) que regulan estas funciones y sus movimientos.

Sin embargo, la naturaleza ideal/idea de estas reglas o normas las pone igualmente en posición de bisagra/transición hacia el último nivel de la realidad social y el último objeto de la sociología, el conjunto de representaciones colectivas a las cuales aquellas pertenecen plenamente. De estas representaciones, unas son más socializadas, forman los valores societales, los ideales colectivos como se ve en las religiones, los mitos, las leyendas, las sistematizaciones jurídicas, los códigos morales, según el grado de obligación y reverencia que los rodea; otros son más libres, puesto que son emergentes de grupos efervescentes o están acantonados en los grupos minoritarios o contestatarios.

---

20 MAUSS, Marcel (1969). *L'art et le mythe d'après de Wundt*; en **Œuvres III**. Les éditions de Minuit, París.

Este esquema clásico tiene el mérito de integrar de manera coherente las exigencias que se desprenden del método. Permite una aproximación concreta, descriptiva, diferenciada, progresiva. Es, perfectible ya que ofrece hilos conductores para la encuesta del trabajo de campo. Mauss señaló más de una vez lo completo de este método, el cual practicó y defendió hasta el final, marcando su preferencia frente al concepto de cultura promovido por la antropología americana. Señalaba el autor que siguiéndolo con rigurosidad se podía escribir una monografía completa, exhaustiva.

## **La crítica de Mauss a la sociología**

Para entender la crítica de Marcel Mauss a la sociología hay que volver, nuevamente, los ojos a Durkheim. Éste separa a la historia de las ciencias sociales y exige que ésta se transforme en ciencia y para lograrlo, añade, es necesario que la historia se convierta en sociología. Para lograr la conversión la historia debe interesarse en problemas más generales, debe restituir los hechos particulares en su contexto social, compararlos con otros hechos análogos acontecidos en otros contextos, en otras sociedades, en otras épocas, debe problematizar y construir nuevos conceptos. Mauss, considera, por el contrario, en primer lugar, que la historia no tiene por qué convertirse en sociología y que las últimas exigencias, señaladas por Durkheim, son vigentes no sólo para la historia sino también para la sociología, pero además es necesario remarcar otros aspectos, de allí que diga otras cosas y haga otras cosas: inserta el aporte de Durkheim en una visión y en una práctica de la historia que le son propias.

Para Marcel Mauss, el método de la historia y el método de la sociología no son concurrentes a dos niveles de científicidad donde uno está en un nivel superior al otro y por lo tanto debe absorberlo. Son dos métodos concurrentes que tienen que abordar problemas muy parecidos, pero que usan medios diferentes. Estos métodos son inconfundibles e irremplazables.

Ambas disciplinas tienen en común, el problema de toda ciencia: abordar lo real y encontrar los medios de profundizar en lo real. Si en las ciencias todo está sometido a los hechos, es por su relación a los hechos que estas disciplinas concurren, es decir tienen fronteras imperceptibles y se tocan, pero al mismo tiempo, se distinguen y están al servicio de una tarea que es inacabable, como lo es la de la producción del conocimiento que nunca llega a su fin.

Lo que debe rechazar todo historiador, así como todo sociólogo, es los

“hechos etéreos”, los “hechos en el aire”, “flotantes”. Son inútiles a la ciencia porque no se pueden utilizar para nada, no ofrecen un punto fijo de donde se pueda deducir una certeza. Para comprender este tipo de hecho, las disciplinas científicas señaladas, deben insertarlos en un contexto, relacionándolos con índices parecidos, y construyendo redes que los contengan; esto es posible si se utiliza para ello la descripción, la comparación y si se les relaciona con otros hechos.

Más adelante el autor señala que el método sociológico, como ya se señaló en párrafos anteriores, conduce a un esquema de la estructura y del funcionamiento de una sociedad. Pero una de las debilidades de este esquema, es que revela una dificultad más grave y que puede ser del método, ésta es: que lo social está hecho de realidades materiales y de realidades ideales, y el esquema permite ver su heterogeneidad sin mostrar cómo pueden estar juntos. Se remarca a menudo este “collage”, mal soldado que yuxtapone una aproximación material/materialista a una realidad mental, abordada en algunos casos en términos espiritualistas.

Marcel Mauss, reconoce y critica esta limitación de la propuesta durkheimiana; sin embargo, el autor se queda con la idea de las representaciones colectivas, pero sin despertar el fantasma de la conciencia colectiva; queda sin resolver que estas representaciones no aparecen directamente a los ojos del observador. ¿Cómo puede el investigador de las ciencias sociales estudiar las representaciones colectivas si los hechos sociales es necesario entenderlos como cosas? o ¿cómo transformarlas en cosas sin desnaturalizarlas? Mauss replantea estos problemas de método en el seno mismo del sistema, pero no tanto por la preocupación del método en sí sino por impedir la mutilación de lo social.

## Historia y sociología

La interdependencia de los hechos sociales es uno de los aportes que la historia les ha proporcionado a las ciencias sociales, y en particular a la sociología. Los historiadores la descubrieron tanto con su práctica como con su crítica. En efecto, cuando el investigador reconoce el valor de testimonio de un documento debe asegurarse de su autenticidad y para ello, es necesario no sólo comprender los hechos de los cuales el documento habla sino también hacer la historia del documento, metiéndolo en el contexto de la historia de donde fue tomado. Esto le permite al historiador una mediación que lo conduce a lograr un segundo nivel en su investigación donde es posi-

ble reconocer el carácter histórico de la realidad histórica. Este es el primer aspecto que Marcel Mauss reconoce de la historia.

El autor remarca que no se trata, entonces de rechazar y/o buscarle a esta disciplina sus fallas. No se trata de juzgar como insuficiente o mal hecho el trabajo del historiador como hace Durkheim, sino que es necesario entrar en lo íntimo de la producción de los hechos y hacer la crítica de la historia, ésta se debe hacer desde dentro y desde afuera. Estas dos críticas van a menudo juntas o en paralelo y permiten la clarificación; la cual sólo es posible porque el documento como testimonio de un hecho concreto, de una época, de un medio, es un hecho social que enseña sobre otros hechos sociales:

Por ejemplo si se data una oración cuya antigüedad va más allá de las formas verbales y sintácticas que se emplean hoy, eso nos lleva a poner en relación esta institución social que es la oración con esta otra institución social que es el lenguaje (1968:390).

Estas prácticas, de las cuales Mauss nos ha dado el ejemplo anterior, son el quehacer diario del historiador, y de ellas se puede concluir que estos procedimientos del historiador reposan sobre un “mismo principio de naturaleza evidentemente sociológica, que es el principio de la interdependencia de los hechos sociales” (1968:390). Este principio nos dice: a) como relacionar un hecho con su medio y b) como el medio incide en el hecho (1968:391).

Los historiadores pasan de un texto a su contexto, de un índice aun medio, de la parte a una totalidad englobante, pero ausente; para lograr esto, ellos aplican un tipo de método que consiste en poner en paralelo y/o en la variación concomitante dos hechos de la misma sociedad, o de sociedades próximas. Ellos buscan fuera de los índices los fragmentos que faltan, y que son comparables. Este método, dice Marcel Mauss, es sociológico, porque reposa en un postulado que es sociológico: la interdependencia de las instituciones, y de los hechos sociales. La sociología debe dar explicación de esa interdependencia (aquí no puede negarse la influencia de Durkheim). La práctica de los historiadores tiene así un bias sociológico: deben explicar un texto por su contexto y descubrir el contexto por el texto. Este es un ejemplo de una práctica interpretativa. El lector/historiador/sociólogo construye un círculo hermenéutico por donde va y viene circularmente, entre el documento y su medio, el texto y el contexto.

La interdependencia de las instituciones permite inducciones, pero éstas

no permiten previsiones seguras a toda prueba. Hay totalidades y sistemas, pero estos sistemas no tienen la sistematicidad de los determinismos naturales, hay un determinismo en lo social donde todo depende de todo, sin embargo, no permite la previsión única. Y es en esto, donde el sociólogo Mauss se aproxima al historiador.

Aquí se puede observar una de las características del trabajo de Marcel Mauss que nos da una idea de su concepción de la complejidad de lo real, así como también de la apertura de su pensamiento. El autor añade que no se puede hacer un uso rígido y mecánico del principio funcionalista de la interdependencia de los hechos sociales. Él propone que como hay interdependencia de los hechos, de las instituciones y de las funciones, las instituciones son también polisémicas e imprevisibles. El mejor ejemplo, que da Marcel Mauss es lo que la ciencia de las religiones ha puesto en evidencia: una misma noción o una misma acción religiosa puede tener una multiplicidad de sentidos diferentes, los más contradictorios. Una misma institución social puede tener las funciones más variadas, puede producir los hechos más opuestos. Expone así el autor el sentido permanente de: la complejidad, la diversidad, las diferencias, los encadenamientos y las redes; escapando así de un funcionalismo ingenuo y dogmático.

Ni la antropología ni la etnología ni la sociología podrán nunca reemplazar la historia por tres razones fundamentales: los límites de cada una de esas disciplinas sea la sociología o la etnología, la imposibilidad de hacer la historia sin documentos y finalmente, porque las exigencias críticas que Durkheim le hacía a la historia deben hacerse a todas las ciencias sociales. Estas ciencias se tocan comparten fronteras, pero deben permanecer inconfundibles, aun cuando trabajen juntas si los hechos lo permiten, pero ninguna ciencia puede reemplazar a otra.

La historia, la antropología y la sociología se deben apoyar para ofrecer un análisis más complejo de los hechos y entretrejer una relación dialéctica con lo real y con el lenguaje.

El sociólogo, como el antropólogo, o el historiador deben apegarse a los matices particulares de las costumbres y de las creencias de cada grupo ya sea pequeño o grande. Ellos deben buscar “eso que separa y singulariza y tender a buscar aquello que hay de extraordinario en cada civilización” (1969:169)<sup>21</sup>.

21 MAUSS, M (1969). *Sociologie*; en **Ceuvres III**, Les Editions de Minuit, Paris. Este artículo fue publicado por primera vez en 1901, en colaboración con Fauconnet en la grande encyclopédie, vol. 30.

Y continua Marcel Mauss señalando que el sociólogo debe, tanto como el historiador, tener el sentido de lo específico y del detalle, y esto porque el detalle oculta lo particular, y lo particular debe permitir por comparación encontrar lo general. El buen historiador es el que se esfuerza en penetrar profundamente en lo concreto, el buen sociólogo es aquel que descubre las generalidades. La fórmula conduce a una labor sin fin.

En estas últimas consideraciones sobre la historia Mauss se separa, nuevamente de su tío y maestro. Mauss no promete ningún conocimiento final, teleológico, ni una visión pura de lo real sino sólo trabajo e interpretación al infinito: “El detalle y el contorno de todos los hechos son infinitos, jamás nadie podrá agotarlos, la historia pura no cesará jamás de describir, de esbozar, de señalar las circunstancias” (1969:170) y en cuanto a la sociología: “El hecho social, científicamente descrito, se convierte en un elemento de ciencia, cesa de pertenecer, de ser propio de tal o cual país, de tal o cual época. Es por así decir, ubicado por la fuerza de la observación científica fuera del tiempo y del espacio (id.).

Como puede verse en el planteamiento de Mauss, puede leerse el reconocimiento que hace el autor de los límites del modelo durkheimniano. En su trabajo no existe –como en el de su tío– la exigencia de demostrar la ambición científica de la sociología. En la epistemología sociológica de Marcel Mauss hay una distensión entre el modelo ideal de las ciencias de la naturaleza, heredado por la sociología durkheimniana y la práctica de la sociología que él construye: una sociología que trabaja con la historia y la etnografía, y que lo conduce a revisar el ideal del conocimiento científico, al menos a pensar en las condiciones y en su debilidad.

En este planteamiento de Marcel Mauss, puede ya verse la gestación de otro paradigma más sensible a la interpretación y a lo que permanece de impensado en el lenguaje. Orienta a la sociología, la antropología y la etnografía hacia un modelo de ciencias del hombre que se completaría con la práctica de la historia comparada, de la crítica de los textos, de la filología, de la lingüística.

## **Debates sobre el evolucionismo**

El primer evolucionismo no fue el biológico sino el social y no fue elaborado por Darwin, sino que mucho antes, en el siglo XVIII, existía ya un conjunto de ideas sobre la evolución social y cultural que sirvió de matriz a

los primeros “etnólogos”, quienes alargaban la prehistoria hasta los primitivos contemporáneos. No se podía buscar la evolución entre las especies sino se planteaba primero los problemas de la transformación, del progreso, de la evolución social, de la transformación de las sociedades humanas. Este evolucionismo social y cultural puede llamarse “progresismo cultural” y es obra de filósofos<sup>22</sup>.

En este “progresismo” subyace la idea de cómo la cultura y la sociedad cambian y se transforman, es necesario construir el progreso no sólo en hecho sino también en teoría a fin de prever y orientar estos cambios. Desde esta perspectiva, el progreso se convierte, evidentemente, en un mito fundador moderno y revolucionario y es el mito fundador que permite a las ciencias humanas, en tanto que tal, existir. Como todos los mitos, cuando se convierten en dogma se hacen peligrosos, así las teorías del progreso se convirtieron en la religión de la sociedad moderna, y muchos científicos sociales agarraron las banderas del evolucionismo mucho antes que Darwin y los darwinistas aparecieran en la escena científica.

El progresismo estuvo íntimamente ligado a la filosofía empirista, sensualista y materialista, que deriva todos los conocimientos de las impresiones sensibles y hace imposible a priori la tesis contraria tanto sobre la espiritualidad como del racionalismo innatista. Esta discusión estuvo ligada, durante la segunda mitad del siglo XVIII, al problema del origen de la cultura y de la civilización. Y es a partir de esta problemática:

Que nacen las ciencias humanas, es decir, se dirimía por encuestas positivas en las sociedades un debate filosófico, que trata sobre el origen de las ideas, luego del alma, y en consecuencia de las diferencias humanas con respecto a las otras especies. Las ciencias humanas y en primer lugar la etnología han nacido en este lazo privilegiado, en este va y viene entre la encuesta etnológica y la psicología del conocimiento (Tarot, 1999:144)<sup>23</sup>.

En este panorama, como ya lo señala Tarot, nacen las ciencias humanas y entre ellas la etnología, cargadas del evolucionismo de la época. Y es en ese programa teórico donde se realizaron las primeras aproximaciones científicas, luego empíricas, sobre los “salvajes”. En estas primeras aproximaciones

---

22 Citemos a Hume, a De Brosses, los enciclopedistas, Condorcet, etc. Estos progresistas fueron, al mismo tiempo, ideólogos padres de las ideas revolucionarias del republicanismo y de la izquierda francesa.

23 TAROT, Camille (1999). *De Durkheim a Mauss. L'Invention du symbolique*. La Decouverte/M.A.U.S.S., Paris.

no se privilegió ni la vida social ni material de éstos, el interés se centró en su vida mental, particularmente en el proceso de ideación.

Marcel Mauss no es un etnólogo de profesión, pero su crítica a la historia y la lectura de textos etnológicos (de textos que para la época se consideraban etnológicos) le hace abordar el campo de la etnología. En principio, su llamada de alerta para que los sociólogos no escriban la historia la hace extensiva también a los etnólogos. El progresismo cultural, el desarrollismo, el evolucionismo sintético, la idea común que domina todos esos discursos es inadmisibles para cualquier etnólogo, y mucho más para los etnólogos contemporáneos. En esta idea subyace un eurocentrismo (un anglocentrismo, particularmente) sin mala conciencia, pero compartido por todos que es un resabio de la época victoriana. Este evolucionismo es más que una desviación fecunda pero riesgosa, una extensión difícil de la historia. Estos son algunas de las ideas que subyacen en las críticas que Mauss hace a dos de los evolucionistas más conocidos de la antropología británica: Tylor y Frazer, partidarios del evolucionismo sintético heredado de Spencer y del progresismo cultural.

Para Marcel Mauss, tanto Tylor como Frazer se comportan como historiadores no como etnólogos. La consecuencia del método histórico (y del testimonio indirecto) utilizado por ellos es justificar un tipo muy específico de hechos que pueden denominarse los hechos-modelos. Los hechos producidos por el método Tylor - Frazer son muy diferentes a los hechos que los durkheimianos abordan con el método propuesto por el maestro, los cuales tampoco son semejantes a los hechos que se construyen a partir del método que Marcel Mauss pone en práctica.

Para Tylor y Frazer el etnólogo saldrá de la incertidumbre recogiendo (en documentos) una pluralidad de testimonios diferentes, ubicados en diferentes espacios y sin contacto. En estas condiciones, la sola manera de establecer un hecho es mostrar que sus fuentes separadas en el espacio y en el tiempo, luego completamente independientes, hablan de hechos comparables. Para someter a la crítica histórica los testimonios por naturaleza discutible, parciales e inciertos, hablan de hechos raros, extraños, bizarros, maravillosos o inmorales, se buscan medios de delimitar la subjetividad de los observadores. Uno de los medios es el empleo del argumento a la recurrencia. En el postulado de estos autores hay una preocupación de probar por medio de la multiplicación de los hechos observados en diferentes épo-

cas y en diferentes contextos. Para tener observadores independientes se busca hechos semejantes, pero sin conexión.

La etnología post durkheimniana es extraña a esos postulados y esas preocupaciones, las exigencias epistemológicas de esta etnología no consideran esta manera de construir los hechos. En la obra de Mauss y la etnología de principios del siglo XX, lo creíble se desplazó, el mundo exótico se limitó y se aproximó, la necesidad de la prueba se modificó. Para la nueva etnología los hechos no son una aserción presentada como la conclusión de una larga lista heteróclita de casos presentada por observadores diferentes en lugares y épocas distintas. Jamás la nueva etnología tomará un hecho de esta manera.

Mauss se presenta muy polémico ante las posturas de la antropología inglesa. Él remarca que el método utilizado por Tylor, así como por Frazer, no es sociológico, sino intuitivo y arbitrario. Señala que el gran aporte de Frazer –su contemporáneo– es haber buscado unir el dominio de la historia de las religiones, sobre todo de las primitivas y más antiguas, con el dominio del folklore. Además, Marcel Mauss, observa lo largo de exponer que serían los resultados generales de esos trabajos y el hecho que la dimensión social de los hechos religiosos presentada no es nunca abordada. De allí que una antropología de esa naturaleza no puede nunca ir más allá de dar explicaciones muy generales, banales del sentido común, como es por ejemplo la manera como explican la creencia en la magia por el principio de causalidad. Ahora bien, la única forma de aproximarse, a los hechos religiosos, es en su substrato social, un contexto social, y esto es lo único que le dará su verdadera fisonomía.

Para Mauss, Frazer deja los hechos religiosos en el aire, sigue así cometiendo el mismo error de Robertson Smith cuando analiza el sacrificio. Para el autor es necesario observar largo tiempo los hechos in situ, en su contexto.

Cuando un caso, aun cuando sea único, ha sido bien reportado, metodológica y minuciosamente, la realidad es ciertamente otra que cuando, para demostrarlo, se ilustra con hechos numerosos, pero extraños, ejemplos curiosos pero confusamente tomados de las sociedades, de las razas, de las civilizaciones más heterogéneas (1950/1978:391).

La crítica de Mauss resalta que sin el método sociológico los hechos no sólo permanecen abstractos, sino que aún más se les mutila por el proce-

so mismo de su selección ya que sólo se considera un aspecto de lo real. Cuando se toman en consideración sólo las semejanzas, como aspiran los evolucionistas Tylor y Frazer, el estudio de las concordancias o semejanzas se convierte en un todo y las diferencias pasan a un lugar secundario. Mauss remarca este último aspecto. Él es el primero en reconocer que las diferencias son tan importantes como las semejanzas, el mejor ejemplo de su observación puede verse en el estudio de las religiones, donde, por muchas razones prácticas e ideológicas, las diferencias son tradicionalmente mal vistas, aún hoy, para una ciencia apresurada en obtener resultados.

Otro de los aspectos que el autor cuestiona del evolucionismo es el fracaso de la tipología. Para que el evolucionismo tenga un valor explicativo debe permitir leer la clasificación (sistemática) y la morfología como un árbol genealógico. Las semejanzas de las formas traducen una proximidad genética y permite, al menos, encuadrar el tiempo desconocido de la historia en un orden de sucesión, en una cronología relativa. El factor tiempo es también dominado, se cree, que lo es porque está integrado a las formas; y al mismo tiempo, se convierte en un factor de explicación de la génesis de estas formas. Más aún, si hay algunos vacíos en este árbol, la existencia de un esquema de conjunto regido por la ley de la evolución permitiría llenarlo o al menos suplir las inmensas lagunas de nuestros conocimientos prehistóricos y etnológicos. Mauss observa que el evolucionismo es una teoría con muchas posibilidades para ayudar a reconstruir la historia real de las sociedades, sin embargo, le hace una crítica que revisaremos más adelante.

La crítica que Marcel Mauss hace al evolucionismo sintético u organicista reúne en parte el modelo durkheimniano de la ciencia social e invita a aproximar a la sociología a la prudencia crítica de la historia. No se puede hacer sucesiones a ciegas, la comparación es necesaria. Como puede verse la empresa de Marcel Mauss es más comparativista que evolucionista, más sin embargo no rompe con el evolucionismo en el sentido del progresismo cultural, éste sobre todo lo expresa a nivel político, cuando considera que la etapa superior de la evolución es el estado-nación democrático. En 1920 en *La Nation*, declaró:

Las sociedades humanas vivientes están lejos de ser todas de la misma naturaleza y del mismo rango de evolución. Considerarlas como iguales es una injusticia a nivel de aquellas de entre ellas donde la civilización y el sentido del derecho están plenamente desarrollados (Mauss; 1969:584).

Según Marcel Mauss no hay evolución unilineal y previsible, él subraya la relatividad de la evolución y sobre todo su carácter diferencial. Las sociedades son realidades complejas donde no hay una coherencia estricta entre sus niveles y componentes. El autor rompe con la causalidad mecánica de un nivel o de una estructura sobre otro nivel u otra estructura (como en el marxismo), es necesario ver la morfología social. Sin estado una sociedad primitiva o arcaica puede estar mucho mejor integrada que una sociedad dominada por un estado monárquico, imperial o imperialista, multiétnico y lejano. El estado no es en sí mismo un factor de integración: es necesario verlo en lo concreto si asocia a los ciudadanos, si los domina hasta anularlos o por el contrario si le son indiferentes. Es necesario asir las relaciones y respetar la individualidad de cada sociedad antes de comparar.

De esta manera, Marcel Mauss se encuentra sobre nuevas fronteras de la sociología, frente a vastos territorios disciplinarios que son construidos sin ella: la historia, la etnología, la fonología, la filología, las ciencias de las religiones. El autor hizo cuatro revisiones de esas fronteras y planteó los problemas interdisciplinarios que se generan y de este trabajo se produjo la emergencia de otro modelo de totalización de lo social, donde la sociología integra el análisis de los signos y de las ciencias del lenguaje.

## **El método filológico en etnografía**

La filología, tomada en el sentido alemán del término, es la ciencia del texto escrito. Sin embargo, a pesar de esta primera aseveración, su definición es mucho más larga y compleja ya que la filología alemana, desde principios del siglo XIX, se ocupaba, de los textos para restablecerlos a su forma primaria, pero también de los textos en general y por eso abordaba la lengua y lo que trata de la lengua tocaba, también, toda la realidad humana.

En su desarrollo, la filología ha sido un buen aporte para la antropología, no sólo a la antropología que se ocupa del estudio de las religiones, sino y sobre todo al estudio de las diversas sociedades. Así, por ejemplo, es digno de remarcar la influencia que en la antropología tuvo, en sus inicios, la tendencia de la filología de estudios totalizantes y unitarios que establecían una dialéctica entre la totalidad y el todo, y el método que va de lo particular a lo universal. Esto la ha llevado a que se comporte en algunos casos como una ciencia de la cultura. Marcel Mauss se inicia en el estudio de la filología y los problemas que aborda, bajo la formación de Sylvain Lévi, quien fue su

profesor, así el joven sociólogo “se escindió entre dos métodos, el de la joven sociología, entusiasta pero casi sin hechos y una tradición filológica respetable que desbordada por ellos los estudia de manera totalmente diferente” (Tarot, 1999:297).

La lección que aprende Mauss de su maestro Lévi, es que hay que ser demasiado cuidadoso en la manera como se tratan los hechos, puesto que un error de interpretación en la psicología, en las instituciones, en las creencias, un error de los filólogos, trasladado por el hombre político a la vida diaria, puede ser demasiado pesado para la suerte del conjunto de las multitudes, por eso es necesario aprender a controlarse y a guardar sus conclusiones prematuras para no hacer daño a tantos (Sylvain Lévi<sup>24</sup>, citada por Tarot; 1999:297). Esta lección del profesor y filólogo S. Lévi, a su alumno Marcel Mauss encierra una ética como científico, una ética referida a los hechos (en estos los dos maestros E.D y S. L., fueron portadores de enseñanzas parecidas): en la ciencia, en las ciencias sociales no hay hechos pequeños, no hay hechos sin consecuencia.

De igual manera, M. M aprende de S. Lévi la manera como éste, deco-difica, descompone las categorías, las clasificaciones, las tipologías; frente a los hechos religiosos, el maestro Lévi, apunta hacia el nominalismo. Las religiones, bajo la unidad fáctica de un nombre, agrupan una infinidad variada de opiniones, de sentimientos: a la vez entusiastas y dogmáticos, bélicos y persuasivos, sublimes y ordinarios, inflexibles y flexibles, insinuantes y brutales, ellas pasan por los matices más delicados hasta contrastes muy acusados. La adhesión sincera a las mismas formulas, la práctica devota de las mismas reglas es impotentes para nivelar los espíritus y los corazones. En su mirada los hechos sociales son paradójicos, contrastantes, plurales y no como especies sociales ‘naturales’, como los entiende la sociología de Durkheim. Ese nominalismo puede ser preventivo para la tentación de caer en la ideología, pero puede ser también venenoso, mortal, cuando se le toma como las categorías científicas. La ciencia no es un deporte, es la expresión de la vida, transcrita en símbolos condensados que resumen la multiplicidad inaccesible de los fenómenos (S. Lévi, en Tarot, 1999:298).

Así como Lévi, quien era una voz autorizada sobre la India, y había tomado consciencia de la historicidad de las ciencias históricas, así como del movimiento histórico del intercambio entre las sociedades, y de la manera

24 LEVI, Sylvain (1925). *Une heure avec Sylvain Lévi* in LEVI, Sylvain. *Mémorial Sylvain Lévi*, Hartmann. (1935).

como la ciencia, nacida de la historia y de la vida, vuelve sobre sí misma, de cómo la ciencia (filología, epigrafía, arqueología) ha contribuido a ver a la India en su dimensión histórica y la ha despojado de ese sueño dorado, estéril, donde occidente la había ubicado, como la edad de oro del pasado remoto de la humanidad, M. M va a hacer del estudio de las ciencias de las religiones un campo para la interdisciplinaridad.

Ningún contacto ni estudio de otros pueblos, de otras civilizaciones, deja incólume ni a los pueblos ni al o los investigadores que realizan la aproximación científica. Siempre que se da esa situación hay intercambios. Estos encuentros son desestabilizadores tanto para el otro, como para sí mismo. El dominador es dominado por quien él creía dominar, el observador es observado por aquel a quien él creía observar; además, una vez que observo al otro, tomo consciencia de mi mismidad, porque la observación del otro me envía, se retorna a la observación de mí mismo. Y dice Lévi: "El orientalismo, que estudia la vida de tantos pueblos, sobre una extensión de tantos siglos, está en vías de transformar muchas de las nociones fundamentales de la consciencia occidental"<sup>25</sup> (Lévi, 1892:89, citado por Tarot. 1999:299). Estas lecciones fueron aprendidas por Marcel Mauss: la unión entre la ciencia y la vida y los efectos de retorno que el trabajo etnológico ejerce sobre el investigador. Y es este aspecto el que se observa en el trabajo de Marcel Mauss, en su concepción de la ciencia donde la relación del objeto y del sujeto se complejiza en una interacción que lleva a que la palabra objeto pierda una parte de su pertinencia ya que se trata de una relación sujeto-sujeto, y ambos son modificados en el proceso de producir el conocimiento.

El pensamiento de Lévi, estimula a Marcel Mauss a volver sobre lo concreto, a volver a revisar las categorías insuficientes, elaborar nuevas, tomadas algunas veces de las mismas sociedades estudiadas pero reforzadas con la reflexión y el análisis. Todo este procedimiento enriquece y enriqueció la verdad del objeto estudiado, evitando en todo momento tanto la repetición retórica del discurso del otro o la asfixia extra científica por la simpatía o por la identificación.

La tarea no es sólo de pensar al otro, sino de aprehender a pensarlo, para así ser capaz de pensar con él. Los trabajos de investigación de Lévi versaban

---

25 La afirmación de Lévi podemos comprobarla en la historia de la antropología con los cambios que el orientalismo de Edward Said produjo en la década de los setenta -ochenta del siglo pasado en las nociones de identidad.

sobre textos antiguos de las religiones de la India y todo lo que el maestro decía de los textos indios lo extrapola el alumno a los textos etnológicos. Ese fue el recurso que utilizó Marcel Mauss para hacer etnología.

En los textos hay que conocer el sentido literal, también reconocer los sentimientos y pasiones que hay en ellos, sin condenar los sentimientos ni reprobando las doctrinas; bajo todas las formas deben considerárseles aun cuando nos choquen o desconcierten. Hay que respetar los ideales que en ellos estén presentes y en algunos casos hasta disimulados. “Al leer las leyendas piadosas o los tratados dogmáticos, nosotros resucitaremos tanto la fe simple de los crédulos como la fe razonada de los que saben; nosotros haremos sentir en nuestra piel el alma ardiente y tierna de las multitudes muertas, recompensadas de todas nuestras penas por una comunión deliciosa con las generaciones que desde mucho tiempo se han extinguido” (S. Lévi, 1892:22, citada por Tarot, 1999:299). En el texto de Lévi es perceptible la pasión que le despierta los textos antiguos de las religiones indias y cómo busca recrear el pasado de cada una de ellas y para ello el mejor instrumento es el lenguaje discursivo de esos textos.

Después de 1901, cuando Marcel Mauss se ocupa en la V sección de la escuela práctica de la cátedra de “etnología de los “no civilizados”, como se llamaba la cátedra para ese entonces, se da a la tarea de integrar las dos disciplinas: la sociología y la filología, haciendo la crítica de ambas. Para ello comienza estableciendo las relaciones entre la sociología durkheimiana y las otras ciencias que de una u otra manera se vinculan con el fenómeno religioso: la filología, la historia, el estudio histórico de los dogmas y creencias, el folklore, el estudio de las supersticiones, los orígenes del cristianismo, las religiones orientales, el estudio del origen del sentimiento religioso.

Este trabajo Mauss lo ejerce con pericia ya que conoce la filología, es competente en lingüística y en mitología comparada. Cada uno de los textos que aborda lo hace bajo la lupa de la crítica histórica y de la crítica textual. “Recoger los textos, discutirlos bien y comprenderlos bien, esa es la base primaria de todo estudio mitológico” (Mauss (1968:350-352). Pero lo mismo hay que hacer con los ritos. Y también con todos los documentos etnográficos. Marcel Mauss, propone que primero se haga la búsqueda de todos los documentos etnográficos (sea que se trate de las creencias o que se trate de las prácticas o de cualquier otra institución) y luego, aplicarle los procedimientos que exige la filología, pero como buen sociólogo, señala la exigencia de ir más allá, ya que ese trabajo debe ser solo preparatorio. Es necesario saber ir más allá, saber ir de

lo general a lo particular, sin perderse allí, y volver a lo general. Solo el análisis de los textos, sea que se utilice la filología o la lingüística, nos permite ir más allá de los textos (Marcel Mauss; 1968:352).

En esos análisis es necesario ir también en busca de la historia, además de construir el objeto sociológico. Sirva como ejemplo, el análisis de los fundadores de las grandes religiones como Jesús, Moisés, o Zoroastro que están presentes en los mitos pero que no existen datos históricos concretos de sus vidas; el discurso religioso y el discurso mítico son las fuentes más relevantes, entonces hay que constituir el hecho sociológico.

Un profeta considerado no sólo como fundador de una religión sino también de una cultura nacional [como es el caso de Zoroastro, y de Moisés], como legislador de normas, he aquí un hecho social de gran talla. Su análisis puede abrir la vía de útiles comparaciones, porque muchas de las sociedades están dotadas de un fundador de esa naturaleza (Tarot; 1999:301).

Este es uno de los mejores ejemplos del eclecticismo del método de Marcel Mauss, en el cual están presentes aspectos metodológicos de la historia, la mitología, la filología y la sociología.

Cuando se realiza el estudio de un mito, una creencia, de un sacrificio, de una práctica ritual o de la oración, como es el caso de los trabajos de Marcel Mauss, el análisis filológico y lingüístico aporta al etnólogo, la lexicología, la etimología, la semántica o el sentido de las palabras; así como las repeticiones y todo lo referido a la enunciación. Pero no le dice nada sobre la eficacia de cada una de esas prácticas o de cada una de esas creencias o de cada uno de esos ritos, tampoco dice nada del contexto de su empleo, los espacios y los tiempos de uso de cada una de aquellas, tampoco nos dicen nada sobre estas práctica y creencias como hechos sociales, como prácticas colectivas ni de los efectos sobre el grupo y sobre el cuerpo de cada uno de los actores que participen de ella. Es por eso que hay que ir más allá de los textos.

Mauss es contrario a una exégesis que se centre y encierre solo en el texto, dejando de lado todo lo que le rodea y las prácticas relacionadas con éste. “El sociólogo tiene como tarea retotalizar los hechos sociales, encajarlos de nuevo los unos a los otros (explicar un hecho social por otro), él no puede separar un texto de su contexto, de su uso, de su tradición de lectura. El hombre del hecho social total no puede ser el de la *scriptura* sola. Es necesario tomar los textos con su transmisión y con las interpretaciones que

los han hecho permanecer en el tiempo” (Tarot, 1999:302). Este aspecto es rico en consecuencias para la propuesta que hace Marcel Mauss para la etnología y para la forma como forma a sus alumnos.

## Capítulo II

# Las características de la etnografía maussiana y los principales problemas abordados por ésta: la oración, el fetichismo, el totemismo, el sacrificio, el mana, el don

La mirada sobre el otro, el vecino próximo, al mismo tiempo, parecido y diferente a la vez, el vecino lejano, el enemigo o el aliado, existen desde que el hombre es hombre y está expandida por todas las sociedades humanas. Cada sociedad elabora y desarrolla un discurso sobre los otros (xenología), generalmente poco ameno y forma parte de su identidad para sí, y en consecuencia, es parte constituyente de su sistema simbólico. Este es el campo que aborda la etnología.

La etnología es una práctica muy compleja, porque de hecho reagrupa numerosas prácticas, de tal manera que los etnólogos en el campo se convierten en los enciclopedistas. Hay quienes afirman que existen ya tintes de etnología en los relatos de Heródoto, en las narraciones de los viajeros, en las compilaciones de descripciones de costumbres del mundo, en las novelas de aventura, en algunos casos... pero ¿puede llamarse esto etnología? La idea de etnología concebida como una ciencia del hombre, metódica y positiva, sistemática y exhaustiva, es hija de la Ilustración (Duchet, 1971; Foucault, 1968)<sup>26</sup>, se nutre de los informes y narraciones de los viajeros los cuales iban a otros continentes por que formaban parte de las expediciones programadas a los territorios recién descubiertos o en vías de descubrirse.

26 DUCHET, Michèle (1971); *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*; Maspero, Paris. FOUCAULT, Michel (1968); *Les Mots et les Choses*; Gallimard, Paris.

En su nacimiento, uno de los elementos que va a determinar lo que esta disciplina es y la particularidad que la constituye: es el viaje.

En su programa como disciplina científica va en contra de lo que fue en sus primeros tiempos: Así, pasa de la descripción de las costumbres de los pueblos hecha en una oficina (etnología de oficina) a partir de los diarios de los viajeros o de sus relatos, a ser una disciplina científica donde el viaje de campo se convierte en una de sus particularidades. A partir de ese momento, el campo como experiencia y objeto, constituye una condición sine qua non para la producción del conocimiento etnográfico.

Las condiciones necesarias para el ejercicio de la etnología son: la racionalidad científica, el desplazamiento o “el viaje” –en tiempos de Mauss en Francia no existía el hábito que el etnógrafo y/o etnólogo se desplazara, es él quien va a formar los primeros etnólogos de campo-, su escritura y la institucionalización que permite la profesionalización de los etnólogos. La escritura es indispensable y varía de acuerdo a la manera cómo se hayan planteado las interrogantes que se han reflexionado: cómo, por qué, para quién se escriben las normas, las costumbres de los otros. La racionalidad científica la aproxima a otras ciencias sociales por prácticas críticas: la reflexión epistemológica que la distingue del simple relato de viajero o del reportaje, el control del método de la encuesta de campo en función de problemas tamizados por una tradición crítica de constitución de los hechos y de formalización de las interrogantes, las referencias teóricas que van desde la crítica histórica a la sociología y a las otras ciencias sociales.

Para que haya etnología, es necesario combinar el juego incesante de la distancia que permite el retorno crítico y la proximidad que es un inagotable vivero de emociones, sensaciones, intuiciones y de lo inesperado. La pregunta que surge aquí es cómo logra Marcel Mauss la proximidad sino realizó trabajo de campo. La respuesta está en su sentido de lo concreto y en la manera como observa críticamente. Su observación no la hace en el campo sino en los textos y a los objetos de museo. Aun cuando parezca contradictorio, y su etnografía sea hecha en abstracto, lo importante de su trabajo es la manera como él lee los textos, cómo los observa y cómo los interroga. Para él el sentido de lo concreto no es sino el sentido del detalle, y el sentido del detalle no es sino el sentido de las diferencias.

Mauss se sirve de los textos no para construir una síntesis racional eng-

lobante sino todo lo contrario, para hundirse en lo infinito de lo concreto a partir de los textos. Él deconstruye los discursos con pretensiones etnológicas sobre la base de la crítica de los textos, un esfuerzo para reconstruir la etnografía siguiendo el método filológico.

El autor hace un balance de la situación catastrófica de la etnología en Francia, “es relegada del movimiento científico francés”. Él se queja por la responsabilidad moral de Francia de esta situación, exige al Estado que haga algo por la museografía, por las investigaciones fuera de las colonias francesas, y la creación de una Oficina de Etnografía que se ocupe de las colonias.

La presencia de Marcel Mauss en el desarrollo de la enología francesa es reconocida no sólo por sus alumnos sino también por las diversa tendencias de la antropología francesa contemporánea, así como también en otras latitudes, citemos como ejemplo la afirmación de Clifford (1988/1996)<sup>27</sup>, quien se ha convertido en el etnógrafo de la etnología francesa, al remarcar que la enología en Francia se desarrolla a partir de la década de los treinta y que su éxito se debió a que: “El poder de organización de Rivet y la enseñanza de Marcel Mauss fueron factores determinantes” (1988/1996: 129). Igualmente, para un antropólogo contemporáneo como Tarot, C (1999) el éxito se debió, al extraordinario trabajo de Marcel Mauss y de sus colegas, pero sobre todo a la crisis de confianza en los valores de la civilización occidental, consecuencia inevitable de los horrores de la guerra.

El éxito de Marcel Mauss se debió, fundamentalmente a su personalidad, a su estilo y a su manera de enseñar (Tarot, 1999:462). Y sobre todo al uso de un método abierto que tiene en cuenta los errores y se corrige. Es una práctica que le permitió analizar críticamente, justo hasta llegar a un punto ya que no es necesario llegar muy lejos para no correr el riesgo de destruir el objeto, y después volver recomponiéndolo en su unidad o en su totalidad; este es el doble movimiento que rige todas las obras de Mauss, todas sus aproximaciones, especialmente los hechos etnográficos que a menudo sufren de análisis destructivos o de síntesis prematuras.

Mauss aplica regularmente el método de la crítica histórica y la comparación a la literatura etnográfica, de igual manera su material más profundo y original se encuentra cuando articula el método histórico y la sociología. Uno de sus propósitos fue continuar con el programa de Durkheim de

27 CLIFFORD, James (1988/1996). *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*. École national supérieure des Beaux – Arts, Paris.

separar la etnología de la filosofía evolucionista de la historia. Leyendo la literatura etnográfica y haciendo su crítica a las graves lagunas que había en éstas, llegó a estudiar y precisar el método etnográfico que le hacía falta a la sociología, y señaló:

En mi opinión, el peor mal, menos que esos errores<sup>28</sup> (prejuicios, donde los autores se anticipan con comentarios) son las reseñas vagas tan frecuentes en las obras etnográficas. La mención precisa de los lugares, las fechas, las condiciones de la observación permite sólo una crítica precisa (1964:534)<sup>29</sup>.

La situación se hace crítica y el profesor Mauss se desespera ya que la observación imprecisa es inútil y no le sirve para nada a la sociología. Lo real es infinitamente diverso:

Todo cambia en algunos lugares y países. Así todos los otros males son reparables por la crítica, pero la imprecisión es casi irreparable. Si uno no tiene éxito, a fuerza de saber, para localizar una reseña de ese tipo, el hecho permanece en la vaguedad infinita. No está inmerso en ningún medio social determinado. Fuera del tiempo y del espacio, flota sin un cortejo determinado de otros hechos, con relación a los cuales se le podría criticar (1969: 367 ss.)<sup>30</sup>.

Esos errores que no son tan banales como podrían pensarse, ponen sobre el tapete la evidencia que la sociología, y la etnología de paso, al hacer realidad sus pretensiones científicas tuvieron, inicialmente, las mismas presiones que la historia; por otro lado, ninguna ciencia puede evadir las exigencias que ya se le había hecho al método histórico. Además, es importante recalcar que en la etnología/etnografía los errores que hay que evitar, desde un principio son los de la observación. Así, pues, la primera dificultad a superar es la observación, poca gente sabe hacerla y a menudo se centran en la interpretación.

Para el maestro Mauss, la literatura etnográfica tiene para el sociólogo y el etnólogo las mismas dificultades que para el historiador el documento. Si quien ha hecho el reporte no da una buena data –no ha hecho una buena observación– es necesario suplir sus fallas, buscar otros tipos de documentos, otros saberes. Es importante e imprescindible tener los hechos bien situados en el espacio y en el tiempo, esto si bien parece una cosa trivial,

28 Se refería a las ausencias que conseguía en los textos donde se daban testimonios.

29 MAUSS, Marcel (1964). *Les Masai*; en **Ceuvres II**, Les Éditions de Minuit, Paris. Publicado por primera vez en 1906 en **L'Année Sociologique**, 9.

30 MAUSS, Marcel (1969). *Métier d'ethnologue, méthode sociologique*; en **Ceuvres III**. Les éditions de Minuit, Paris.

a menudo es pasada por alto, y lo esencial reside ahí. He aquí una de las percepciones más importantes de Marcel Mauss: Un hecho no situado puede ser retomado en una novela o como un souvenir o puede engendrar un mito, pero no es útil para la ciencia, al menos inmediatamente. Esto quiere decir, que todo hecho es un fenómeno o un conjunto de fenómenos apprehendido por un esquema, por un discurso, por unos códigos. Ahora bien, el hecho científico obedece a procedimientos de codificación diferentes a los de un hecho literario que es de otra naturaleza.

En la ciencia no se trata de acumular hechos, ni acumular un saber enciclopédico, sino que el saber científico se construye y se deconstruye con la finalidad de estar consciente de la manera cómo los hechos se han constituido, se han establecido; el investigador debe preguntarse si no podrían ser constituidos de otra manera o de una mejor forma. No hay que olvidar que todos los fenómenos sociales están marcados por la temporalidad y la espacialidad, de allí que un hecho social es siempre un hecho temporal marcado por una doble historicidad: la de la realidad observada y la del observador.

En su posición frente a la manera como se recogen los datos y son presentados en la literatura etnográfica hay una crítica a los materiales y a los resultados que había presentado, para la época, la antropología inglesa. Ahora bien, la literatura etnográfica de su época era considerada por el autor como irregular, llena de errores groseros, de chismes, habladurías, acusaciones en la mayoría de los casos falsas (como por ejemplo las de antropofagia), de juicios mal intencionados. Expresada en géneros muy diferentes: cartas, relatos de viajes, recuerdos, periódicos; en su gran mayoría proviene de gente sin formación para ser etnógrafos que casi nunca conocen la lengua de los pueblos que describen. En estos documentos se habla a menudo, con mayor motivo, de las religiones de los pueblos primitivos. En los mismos puede observarse como la mirada de quienes los escribieron está orientada por intereses particulares, prejuicios e ideologías muy diferentes; en la mayoría de los casos ellos no estuvieron interesados en el conocimiento científico. Así, por ejemplo, los misioneros que han escrito sobre las creencias de los paganos han mezclado sus convicciones y sus a priori teológicos, de allí que sean variables según su convicción y su cultura.

En el siglo XVIII, los Jesuitas percibieron a la China de manera abierta y clara; en el XIX África fue descrita por misioneros menos cultivados y más prejuiciados frente a “los salvajes”. Utilizando estos materiales la percepción

del sociólogo variará de acuerdo con quien sea su fuente de información si es un misionero o si es un administrador colonial o si es un militar. De igual manera, la percepción de los datos también variará si el testigo ha ido sólo de paso o si ha permanecido durante algún tiempo más o menos largo entre los indígenas<sup>31</sup>, si ha sido capaz de aprender la lengua o no, si existe a su llegada en el medio algún diccionario, o si por el contrario ha sido él quien lo ha hecho.

Ante la abundante, caótica e insuficiencia de la literatura etnográfica, Mauss recomienda poner orden en estas informaciones, las mismas deben ser tratadas como el historiador trata sus fuentes: interrogando y cuestionando todos los textos previamente. De esta manera se sabrá de donde viene el testimonio, cuál es el valor que tiene, cuando ha sido recogido, con que se relaciona, si ha sido el autor testigo de lo que está reseñando o ha utilizado otras fuentes, de ser así de quien o de quienes obtuvo la información.

El *Manual de etnografía*<sup>32</sup> es un poco un fruto de esta enseñanza de Marcel Mauss, está hecho para llenar los vacíos y corregir los errores que el profesor detectaba en la literatura etnográfica de su época. El Manual es una de las obras de Mauss más controversial, lo que no le resta importancia. A pesar de sus carencias este texto tiene un interés histórico –es único en su género en la escuela francesa de antropología y en otras latitudes– es un libro original y en cierto sentido póstumo ya que la primera edición apareció en 1947, cuando ya el autor estaba enfermo. Tampoco fue Marcel Mauss quien lo redactó sino Denise Palmer, quien siguió los cursos de etnología dictados por Marcel Mauss durante dos años continuos e hizo la organización del texto a partir de las notas de clase.

*El manual de etnografía* permite reconocer en que continuó siendo durkheimniano Marcel Mauss hasta el final de su carrera. Es un manual para escribir una monografía precisa y completa sobre una sociedad pequeña de la cual se describirían todos los aspectos. Esta preocupación de la monografía se inscribe en la tradición durkheimniana de acumular hechos tratarlos y normalizarlos para un posible y necesario uso sociológico; también se anota en esa tradición, la preferencia de abordar un solo caso y estudiarlo bien lo

31 La palabra indígena se aplica a los habitantes de un país pertenecientes a un mismo grupo étnico y cultural. Es sinónimo de autóctono, de nativo, de natural.

32 La versión original de este texto se publica bajo el título de *Manuel d'ethnographie*, en 1947, y sería incluido en la primera compilación de sus obras completas en 1967.

que se considera como más seguro y positivo. Es igualmente, de marca durkheimniana el plan de trabajo que sigue Mauss en el manual de etnografía. Él propone a sus alumnos el estudio de una sociedad a partir del trabajo de campo, siguiendo el esquema propuesto por Durkheim, a saber, su morfología, su fisiología y sus fenómenos generales. De este esquema el profesor Mauss hace una redistribución, reemplaza y desplaza las representaciones colectivas (religión, derecho, moral) de la fisiología, ya que éstas no pueden ser jamás observadas directamente sino indirectamente por medio del discurso, de allí la necesidad de introducir la lengua y el punto de vista indígena. Además, introduce los fenómenos nacionales /internacionales.

Continúa siendo durkheimniano Marcel Mauss, en el manual de etnografía, cuando insiste sobre el principio de estudiar los hechos sociales desde el exterior, es decir desde su base o expresión material. Sin embargo, no hay una reducción del interior en beneficio del exterior, sino que éste es la condición para percibir el interior como un sistema simbólico y no como una continuidad discontinua de estados mentales. Esta es la condición más segura para dar cuenta fielmente e integralmente a la dimensión oculta, espiritual o moral de las sociedades, hechos de representaciones referidas entre ellas y a sus expresiones sensibles, y esto es propiamente lo simbólico. Así puede leerse la siguiente afirmación que hace en el manual de etnografía:

En todo esto, las relaciones entre los fenómenos los más materiales y los fenómenos más espirituales intervienen a cada instante (...) Luego no hay que olvidar jamás la moral cuando se estudia los fenómenos materiales y viceversa. [...]. El error de K. Marx es de haber creído que la economía condicionaba la técnica – mientras que es a la inversa (1947/1967:28-30).

Como puede verse el materialismo metodológico de Mauss es completamente distinto al de Marx, y su posición ante la tecnología es anti modernista, para él la tecnología es una más del “conjunto de actos tradicionales agrupados para lograr un efecto mecánico...”, incluye dentro de aquellos las artes y las bellas artes, la eficacia religiosa y lo que se ha llamado la eficacia simbólica. Mauss aproxima la invención técnica y las técnicas con el juego y las artes.

En el manual de etnografía es posible, también, determinar las innovaciones de Marcel Mauss, comenzando por el esquema que si bien continúa siendo durkheimniano no lo es en cuanto a la importancia acordada a cada parte, a la inserción de otros aspectos y por su eclecticismo metodológico.

En *El manual de etnografía*, Mauss además de los consejos que da a sus estudiantes para el trabajo de campo, les propone métodos de observación. Entre los consejos, pueden citarse: a) recomienda el trabajo en equipo, b) llevar un diario cotidiano con fichas descriptivas de todos los objetos (lugar de la recogida de los datos, datos sobre el uso que le dan los nativos) de los cuales se deben hacer series. Todas estas recomendaciones formaban parte de lo que él llamó el método de inventario e indispensable para recoger información sobre los objetos.

Otra de las recomendaciones que hacía el profesor Mauss era establecer la cartografía de la sociedad, intentar establecer estadísticas geográficas y demográficas tanto para la gente como para los objetos. Otros métodos de observación imprescindibles para el trabajo de campo son: 1) lo que él llamó método fotográfico, que consistía en utilizar recursos como la fotografía y el cine: “uno no hará jamás muchas fotos” y “el cine permite fotografiar la vida” (1967:19). 2); el método fonográfico que consiste en el registro de la voz y de la música, aconsejaba que se remarcara cuando se usara el cuerpo para emitir sonidos tales como darle a las palmas de las manos o el golpear con los pies el suelo; 3) el método filológico que supone el conocimiento de la lengua indígena; 4) y para finalizar el trabajo el método sociológico, porque “la sociedad se compone siempre de subgrupos” y para penetrar en estos grupos y reconstituirlos será indispensable el uso del método genealógico y del método autobiográfico o historia de vida y “sólo en último lugar uno usará el interrogatorio” (1967:20).

Como puede verse, Marcel Mauss apela a todo lo que se pueda usar en el trabajo de campo. Esta concepción obedece a dos objetivos explícitos: en primer lugar, a que “para ser preciso, una observación debe ser completa” (1967:21), la preocupación por descripciones acabadas, completas, es también una preocupación por la precisión y por la fidelidad a los hechos. Esto es necesario para romper con la imprecisión subjetiva y para que los hechos descritos puedan ser reutilizados en comparaciones o en construcciones sociológicas. En definitiva, la propuesta de Marcel Mauss es un campo intensivo y bien documentado para, a partir de los datos, poder hacer comparaciones serias.

Marcel Mauss deja el trabajo hermenéutico para después del campo. Este es uno de los aspectos que James Clifford (1996/1998:68), le ha criticado al afirmar que su propuesta es: “en general su aproximación es más documental

que experimental o hermenéutica”. Sin embargo, Clifford pasa por alto que lo que Mauss está exigiendo es datos que puedan ser utilizables más allá del trabajo individual del investigador que los haya recogido, de igual manera pasa por alto el objetivo específico que tenía para Mauss la etnografía. Ya en 1913, Marcel Mauss había definido, a partir de los ejemplos ingleses, la tarea de la etnografía y el objetivo específico que de ella se esperaba:

Es necesario y suficiente que se tenga el gusto por la investigación, la noción de los principales hechos y de las principales clasificaciones, el conocimiento al menos experimental de la lengua; es necesario y suficiente que se encuentren con los indígenas que posean el tesoro de las tradiciones de su tribu y que se ganen su confianza: ellos les comunicaran, entonces, esa suerte de archivos orales de los cuales ninguna tribu puede pasar, aun cuando esté situada en el peldaño más bajo de la escala humana. Porque es en aquellos que están registrados los preceptos y las ideas cuya conciencia y observación permiten que la tribu asegure su cohesión social (1969:397).

La finalidad de la etnografía es, como puede deducirse del texto anterior, guardar una imagen material de la vida de las sociedades y en particular constituir en archivos escritos sus archivos orales. Más aún, en el manual de etnografía, Marcel Mauss declara los tres fines que le asigna a la etnografía: observar las sociedades para registrar y cuantificar los hechos y, luego, introducirlos a la sociología general para ampliar el conocimiento de los hechos sociales; en segundo lugar, publicar los documentos que tengan el máximo de certeza, y finalmente proporcionarle archivos escritos a aquellas sociedades que sólo tienen archivos orales. De allí que la justificación del manual de etnografía debe buscarse en la necesidad de dar las instrucciones para “constituir científicamente los archivos de las sociedades más antiguas” (1947/1967:7).

Para comprender la propuesta de Marcel Mauss sobre la etnografía es necesario un pequeño ejercicio lexicográfico de la palabra etnografía, y tomarla en su descomposición al pie de la letra -etno y grafía-: se trata de escribir aquello que se vive y que se dice sin jamás escribirse. El etnógrafo debe ser capaz de evocar la sociedad toda entera ya que se trata de “escribir el libro” de una cultura (al estilo de la biblia en los pueblos del medio oriente), con un objetivo científico, no sagrado ni religioso. Finalmente, no hay que olvidar que en el mundo moderno la pervivencia de una cultura pasa por la escritura.

La etnografía es difícil porque es difícil compensar las pérdidas infligidas a un objeto vivo cuando se le reduce a los archivos. De allí la dificultad y el deber de hacerlo bien y completo. Debe ser completo porque la objetividad científica no existe cuando el investigador convierte su objeto en algo grandioso. No se sabe cuándo un objeto de investigación está completo sino hasta que la investigación no se realice; ahora bien, ésta no se puede acabar porque la ciencia es una obra colectiva y la preocupación de plenitud debe siempre estar reservada para el futuro, este es el deseo de la objetividad lograda a partir del retomar los objetos de investigación. Un tesoro puede estar oculto dentro, pero no se sabrá sino después que se busque. “Hay interrogantes que no se plantean sino después que la investigación termina” (1950/1978:130). Además, el investigador debe desconfiar de sus categorías, de sus certezas, de lo no visto, de la manera como hace las separaciones.

Intentando lograr aprehender el objeto en su plenitud, en su totalidad, Marcel Mauss se ve obligado a excederse. Ser completo, total o pleno quiere decir, abstenerse de la explicación precoz y de la intemperancia analítica que rompen el objeto. Por ejemplo, los etnógrafos han podido no ver el don como circulación, puesto que ellos no estuvieron prevenidos. Ellos desconocieron los hechos y los disociaron:

Nosotros no dudamos que recomponiendo los sistemas de hechos disociados por los etnógrafos, encontraremos otras trazas importantes del potlatch en Polinesia” (1978:170).

Es frecuente que etnólogos reconocidos por el extraordinario trabajo que han hecho, han pasado al lado de una institución, como por ejemplo el potlatch, así el autor cita uno de estos casos: “M. Seligman no ha reconocido, es verdad, la institución; a pesar que ésta era extremadamente neta” (1969:33)<sup>33</sup>, para no hablar de todos los casos dudosos de totemismo que verdaderamente son indecibles. La dificultad más grande es asir los hechos en todas sus proporciones. Es necesario lograr la plenitud de los hechos, porque uno puede no lograrlo, porque los hechos sociales pueden ser en parte inconscientes, y pueden no aprehenderse. Un ejemplo de ello es la circulación de los *vaygu'a*:

“Desgraciadamente, conocemos mal la regla del derecho que domina estas transacciones. O bien, ella es inconsciente y mal formulada por la gente de

33 MAUSS, Marcel (1969). *Comentario al trabajo de: Seligman, The Melanians of British New Guinea, (Cambridge 1910)*; en *Œuvres III*. Les Éditions de Minuit, Paris. Publicada por primera vez en 1913 en *L'Année Sociologique*, 12.

Kiriwina, informadores de Malinowski; o bien, estando tan clara para los Trobriandeses, debe ser objeto de una nueva encuesta. Nosotros sólo tenemos detalles”. (1950/1978:184).

Esto quiere decir que las observaciones no tienen fin, pero el lograr asir los hechos en su plenitud, en su totalidad, permitirá el volver a retomarlos y a reescribirlos.

## La oración

Mauss se ocupó de diversas temáticas. Nosotros en este trabajo sólo haremos mención a algunas de ellas como: la oración, el fetichismo, el totemismo, el sacrificio, el mana, y el don.

M. Mauss había presentado como proyecto de tesis doctoral hacer un estudio sobre la oración, sin embargo, a pesar de las presiones que su tío y maestro E. Durkheim, ejerció para que la finalizara no logró nunca terminarla, y la queja fue siempre que la manera como la oración australiana había sido documentada era insuficiente para poder hacer una tesis sobre la misma. Después de este fracaso Mauss pone los otros ingredientes para su etnografía, que en principio debía comenzar con abordar las sociedades no occidentales, aquellas llamadas “primitivas”, de una manera semejante a como el historiador aborda a las sociedades occidentales o “complejas”.

En este sentido, debe cuestionarse a esas sociedades con las mismas interrogantes y con el mismo cuidado filológico. De esta manera hacía evidente el porqué de la no finalización de su trabajo, “la forma poco cuidadosa en la recolección de la información”: la oración de un australiano presenta los mismos problemas que la oración de un católico, de un judío o de un musulmán. Si se investigara cualquiera de ellas se requeriría documentarse con la misma dedicación y rigurosidad. Se debe ir al encuentro del más mínimo detalle con exigencia y con críticas puntuales a partir de la filología y con exigencias constructivistas y generalizadoras de la sociología.

Si los teóricos no han hecho generalidades, es por la manera como ellos se han planteado el problema, no han tenido los datos necesarios para resolverlo. En efecto, la oración es esencialmente, para ellos, una experiencia del mundo interior, un fenómeno individual, es una obra de la persona espiritual, una manifestación de su estado de alma. En cuanto a las formas que la oración toma, ellos ven allí una especie de fracaso, algo exterior y artificial, una especie de lenguaje que la autoridad eclesiástica o que algún poeta o

algún especialista ha inventado para la comodidad de los fieles, y que toma sentido sólo por los sentimientos personales que en ella se expresan. En estas condiciones la oración se convierte en un problema inaccesible que no se puede conocer sino interrogándose a sí mismo, o interrogando a aquellos que rezan. No hay, parece, otro método posible que la introspección. [...] Una oración no es sólo la efusión de un alma, el grito de un sentimiento. Es un fragmento de una religión. Y es necesario tomar en cuenta el eco de una inmensa cantidad de fórmulas; es un pedazo de una literatura, es el producto del esfuerzo acumulado de los hombres y de las generaciones. Es decir, que es ante todo un fenómeno social (Mauss; 1968:375-377).

Y continúa Marcel Mauss, remarcando que la presencia de la oración en el ritual, le da su característica de institución social, dice así:

Desde el mismo momento que la oración, forma parte del ritual, es una institución social. El estudio tiene una materia, un objeto, una cosa a la cual puede y debe integrarse. En efecto, mientras que para los filósofos, los teólogos, el ritual es una forma de lenguaje convencional por medio del cual se expresa imperfectamente el juego de imágenes y de sentimientos íntimos, se convierte para nosotros en la realidad misma (Mauss, 1968:385).

Y más adelante señala:

Pero el conjunto de ritos religiosos debe ser dividido en dos grandes ordenes: los unos son manuales los otros orales. Los primeros consisten en movimientos del cuerpo y desplazamiento de objetos, los otros en locuciones rituales [...]. La oración es evidentemente un rito oral. No es que no existan casos inciertos. Así uno puede decir con cierta razón que en la oración mental no hay nada de verbal. Pero en realidad una oración interior es una oración y allí hay también lenguaje, no es necesario que la palabra sea materialmente pronunciada. [...]. Por otra parte hay ciertos ritos manuales, netamente simbólicos, que podrían llamarse oraciones, puesto que son en realidad una especie de lenguaje por los gestos, por ejemplo todas las dramaturgias religiosas [...]. Sin embargo, no todos los ritos religiosos orales son oraciones; es el caso del sermón, del contrato verbal de la alianza religiosa, del deseo, de la bendición, de la maldición, de los votos, de la dedicatoria oral, etc. (Mauss, 1968:412).

Bajo esas premisas, definiendo provisionalmente la oración como rito oral, remarcando las dificultades metodológicas de ese tipo de tarea de investigación, reconoce sus limitaciones, se da cuenta, que no tiene la documentación necesario, los datos etnográficos y de totalización que puede conducir a aprehender al hecho social total; no es sólo tener generalizacio-

nes, como lo señalaba E.D; las ciencias sociales, dice, han caído en el error de generalizar rasgos que han salido de las totalizaciones, que es donde se encuentran su sentido y donde son producidos. Y es a partir de esas totalizaciones, de esa manera de aprehender el objeto completo, como llega a una de las exigencias etnográficas: aprehender el hecho social total, completo.

Su fracaso de no poder finalizar su tesis doctoral sobre la oración, tenía una causa: la insuficiencia de la información; luego señala, la falla: los que habían reportado este hecho no habían realizado un buen trabajo de campo. Hacer un buen trabajo de campo y otras herramientas novedosas, como es el atender al lenguaje y a las técnicas corporales, le permiten a M. Mauss, esbozar una nueva etnografía, cuyo plan de trabajo predominará en la etnografía moderna desde mediados del siglo XX hasta el presente. De allí que podemos avanzar como conclusión que la etnografía maussiana se caracteriza por ser un ensayo de integración del método filológico al método sociológico de los durkheimianos. El método filológico (del cual ya señalamos los aspectos más importantes en el aparte anterior) ha sido sacado de la historiografía y de la filología alemana, fuentes de las cuales también bebieron Boas y Malinowski.

Mauss quiere obtener una etnografía más completa, más respetuosa de la complejidad de cada sociedad, sea o no primitiva, sea o no una sociedad pequeña y no industrial. Una etnografía de esta naturaleza permitirá salir del doble juego de prejuicios evolucionistas, que creen que las sociedades, llamadas primitivas, son simples y deben enmarcarse en una filosofía de la historia centrada en occidente, particularmente en el centro de Europa<sup>34</sup>. Esta etnografía también corrige el objetivismo de los durkheimianos y reintegra totalmente la legitimidad del punto de vista indígena y la necesidad de su palabra; la palabra del otro debe ser restituida tan fielmente como sea posible en sus mismos enunciados y remitida siempre a la situación de enunciación<sup>35</sup>.

---

34 Esta crítica no sólo va dirigida contra Durkheim, sino también contra Marx y todos los evolucionistas unilineales.

35 Bajo esas premisas se constituye en 1925, finalizada la Primera Guerra del siglo XX, el instituto de etnología francés, fundado por Lévy Bruhl, Paul Rivet y Marcel Mauss. Donde nuestro autor contribuyó en la formación de los primeros etnógrafos de profesión, en la primera camada salieron: Jean Cuisinier, Georges Dumézil, Madeliene Francès, Marcel Griaule, Charles Haganauer, Alexandre Koyré, Raymond Lenoir, Edmond Mestre, Alfred Métraux, Georges-Henri Rivière. Luego más tarde en los años treinta los egresados fueron: Roger Caillois, Germain Dieterlen, Louis Dumont, André Gorges Haudricourt, Maurice Leenhardt, Michel Leiris, André Leroi-Gourhan, Anatole Lewitzky, Déborah Lifszyc, René Maunier, Yvonne Oddon, Denise Paulme, Jacques Soustelle, Jean-Pierre Vernant, entre otros.

Además, es bueno recordar que la influencia de Marcel Mauss fue más allá de los franceses que formó directamente, Roger Bastide, Claude Lévi Strauss, Camille Tarot, tienen presencia de esa influencia que llega, inclusive hasta nosotros. De igual manera, es innegable su actualidad cuando hoy vemos que en las ciencias sociales –tanto en la sociología como en la antropología– se vuelve a reflexiones sobre el método y se plantea aspectos que él planteó. Es más, yo podría afirmar que, en cuanto a la etnografía, a sus orientaciones no ha sido superado por ninguno los que hoy hablan con más confusión que claridad de “la etnografía como metodología cualitativa”. La etnografía que Marcel Mauss nos propone hacer está muy próxima de la naturaleza del objeto–sujeto de nuestra investigación. Y en mi opinión su mayor acierto es la mezcla de rigor y flexibilidad, de no avergonzarse de ser eclético de acuerdo con las necesidades y la naturaleza del objeto-sujeto que se esté estudiando.

Según Lévi Strauss<sup>36</sup> (1978), Marcel Mauss se dio cuenta de las consecuencias significativas de la nueva orientación que la etnografía, tomó con su trabajo y subraya CLS:

Sin embargo, todo etnólogo que haya trabajado en el campo sabe que esas posibilidades son impresionantemente variables según los grupos. Los umbrales de excitabilidad, los límites de resistencia son diferentes en cada cultura. El esfuerzo “irrealizable”, el dolor “intolerable”, el placer “inaudito” son menos función de particularidades individuales que de criterios sancionados por la aprobación o la desaprobación colectivas. Cada técnica, cada conducta tradicionalmente aprendida y transmitida, se funda sobre ciertas sinergias nerviosas y musculares que constituyen verdaderos sistemas, solidarios de todo un contexto sociológico (XII).

## El fetichismo

Mauss heredó las problemáticas que la escuela durkheimniana se había planteado y a partir de las cuales había polemizado con los antropólogos ingleses, como ya lo señalamos. Así aborda el fetichismo, el totemismo, la religión y la magia, los mitos y los ritos, el sacrificio, lo sagrado, entre otros. De estos problemas estudia en profundidad unos y a los otros con menos detenimiento y sólo al margen. En estos aspectos referidos a la problemática de las religiones Mauss no sigue a Durkheim, sino que desarrolla otra línea de investigación (que ha sido el centro de interés de las ciencias sociales de las religiones a partir

36 Claude Lévi Strauss en la Introducción a la obra de Marcel Mauss *Sociología y Antropología. (Introduction a l'oeuvre de M. Mauss;* en MAUSS Marcel (1978). *Sociologie et Anthropologie*. P.U.F., París).

de la segunda mitad del siglo pasado hasta el presente) que desplaza el núcleo de estudio de lo sagrado a los problemas de lo simbólico.

Una de estas problemáticas estudiada fue la del fetichismo. El fetichismo, problemática abordada por primera vez en el siglo XVIII, en una perspectiva que puede ser considerada como los primeros antecedentes de una ciencia social de las religiones con fundamentos etnológicos. Prueba de ello es el libro *El culto a los dioses fetiches*<sup>37</sup> (*Le culte des dieux fetiches*), publicado por Charles de Brosses en 1760<sup>38</sup>, que fue reconocido por Marcel Mauss como el primer libro de ciencias de las religiones comparadas.

El origen del término fetichismo se remonta a la época del tráfico de esclavos desde África. Los portugueses, traficantes de esclavos africanos, llamaron fetiches (*feitiço* que quiere decir embrujado, encantado) a los objetos fabricados por los africanos en los que éstos consideraban que habitaban los dioses vagabundos y espíritus o, al menos, en los que se había depositado su poder. La palabra se hizo extensiva al comportamiento religioso de algunos pueblos antiguos, calificados por el evolucionismo como “sociedades primitivas”, hacia los receptáculos o soportes de las deidades o de las fuerzas sobrenaturales. Los llamados fetiches pueden ser innumerables y de todo tipo y se les ofrecen sacrificios para atraer su favor, buscar su protección o desviar su cólera.

Para entender la posición de Marcel Mauss, quien desde 1908 expone sus razones para negar la existencia del fetichismo, es necesario hacer un rodeo y revisar los acontecimientos que en el mundo de la ciencia se dieron en el siglo XVIII, no sólo con el trabajo de Charles de Brosses sino también de Hume y otros. Brosses definió el fetichismo como la religión que tiene por objeto el culto a los animales o a los seres terrestres inanimados. Son variados porque el fetiche puede ser cualquier cosa y aún pueden darse situaciones que sea una comunidad entera o una nación la que tenga un fetiche común, es decir “un fetiche general de la nación” que a menudo es una montaña, o un árbol que llame la atención y al cual se le ha dado una mayor significación (Brosses, 1988:11).

En palabras de Bosses, los antiguos habitantes de Yucatán, los celtas, los egipcios, los sabinos en Italia, los filisteos, los antiguos sirios, entre otros...,

---

37 Para información sobre el fetichismo ver: THIOLLIER, Marguerite–Marie (1966/1971). *Dictionnaire des religions* Larousse, Paris; CHEVALIER, Jean (Ed.). (1976). *Las Religiones*. Ediciones Mensajero, Bilbao; IACONO, Alfonso (1992). *Le Fétichisme, histoire d'un concept*, P.U.F., Paris.

38 La última reedición de este texto se realizó en 1988 *Du culte des dieux fetiches. Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française.

todos ellos tenían miles de objetos bizarros, diferentes, que le servían de fetiches, constituidos al azar, sin ningún orden sin ninguna razón. En el caso de los pueblos africanos y, particularmente de Guinea, Brosse señala que toman la primera creatura que encuentren, sea animal, o una piedra, o un pedazo de madera, para convertirla en fetiche y a partir de ese momento, hacerle ofrendas y honrarlo como algo muy querido.

Para Brosse, lo arbitrario e irracional de cada fetiche viene dado porque no hay nada de intelectual en el fetiche, ningún pensamiento, ningún juicio, ningún discernimiento, sino que resulta de un proceso ciego, impulsivo y afectivo. La arbitrariedad de cada fetiche no impide, según Brosse, que el fetichismo sea universal. Lo que, según el autor, tiene que ver con las condiciones primitivas de los seres humanos que, en el principio de los tiempos, todo comenzó con la ignorancia, la barbarie y el miedo. “debe su nacimiento a los tiempos cuando los pueblos eran puros salvajes y estaban inmersos en la ignorancia y en la barbarie” (1988:116).

En el esfuerzo de Brosse por demostrar que el fetichismo es la primera forma de religión que los seres humanos practicaron, lo diferencia de la idolatría y señala que en la idolatría el culto se les rinde a obras de arte representativas de otros objetos, a los cuales se les adora realmente, por el contrario, en el fetichismo se le rinde culto a los animales vivos o a los vegetales. En el primer caso, según el autor, el ídolo es hecho por la mano del hombre, en el segundo caso, no es producido por la mano humana ya que el fetichista es un ser humano desprovisto de toda industria. La idolatría supone a un hombre que es capaz de conocimiento de Dios, mientras que el fetichista es un ignorante de éste. De verdad no tiene religión ni arte. En el fetichismo no hay ningún acto de pensamiento (1988:36).

En el planteamiento que hace Brosse se deduce que el fetichismo es un culto directo, se dirige a la cosa misma, no a la idea de cosa, y mucho menos al hecho que la cosa material y su idea estén allí para representarla o para representar otra idea como la de una deidad, por ejemplo. Viéndolo así, para Brosse el pensamiento primitivo excluye toda forma de simbolismo, no tendría ni siquiera un simbolismo elemental; es decir que una idea esté allí para representar a otra idea, una cosa por otra cosa. Para él, el fetichismo, es tan primitivo que no usa ni signos ni lenguaje figurativo ni símbolos, propiamente hablando. Una teoría de tal naturaleza supone que el hombre primitivo está desprovisto de facultades intelectuales. El culto directo que

Brosses describe quiere decir que el fetiche es el mismo objeto, no hay representación, luego no es un símbolo. Además, se opone a aquellos que han pensado que las piedras, los objetos, los astros, reciben un culto porque ellos sean considerados como divinidades, porque esto significaría que esos objetos serían sus símbolos, símbolos de seres divinos o deidades. Y esos, si son los primeros hechos religiosos primitivos (Iacono, 1992:50).

A pesar del rechazo del simbolismo y del lenguaje figurativo, el planteamiento de Brosses es considerado como el fundador de una ciencia de las religiones diferente de las exegesis de los textos religiosos y de las teologías que era la forma de presentar el fenómeno religioso para la época. Y dice Marcel Mauss:

Cuando se escriba la historia de la ciencia de las religiones y de la etnografía, uno se asombrará del rol inducido y fortuito que una noción como la de fetiche ha jugado en los trabajos teóricos y descriptivos. Esta noción corresponde a un inmenso malentendido entre dos civilizaciones, la africana y la europea; no tiene otro fundamento que una ciega obediencia al uso colonial, a las lenguas francas habladas por los europeos en la costa occidental. Uno no tiene derecho a hablar de fetichismo en el caso de los Bantú occidentales, así como no es habitual hablar de fetichismo cuando se refiere a los Bantús centrales y orientales. Uno no tiene derecho a hablar del fetiche negro: el ídolo del guineano o del congolés (esto es muy raro), el hechizo congolés, los tabús de limpieza, y otros, no son en el Congo o en Guinea de una naturaleza diferente a lo que (estos ritos y creencias) lo son en otras religiones, en otras sociedades. Por otra parte, es remarcable y es la pura verdad que lo que se conoce y concierne a la noción de fetiche, es lo que se conoce desde el siglo XVII. En el libro de Dapper sobre la Descripción del África (publicado en francés en 1676, p.312 sq), nosotros encontramos una abundante, una excelente disertación sobre la “moquisie”,<sup>39</sup> sobre el poder sobrenatural de Loango, sobre los moquisies que son los dioses de los hechizos, sobre la moquisie del rey, de los emperadores o jefes y de todos los objetos del culto. El éxito del libro de de Broses ha debido ser porque se ubicaba entre el simplismo y el error, estas descripciones de las religiones africanas en particular es lo que se ha dicho hasta hoy en la ciencia (Mauss, 1974: 96-99, 244-245).

En su discurso Marcel Mauss, eufemísticamente, llama “inmenso malentendido” a los derivados de la conquista y la esclavitud; es evidente que en el juicio de Brosses está presente el etnocentrismo y el rechazo a las culturas negras y, de una u otra manera, esconde como esta actitud sirvió para justificar la

---

39 En Etiopía, los moquisie, son seres que están provistos de virtudes secretas para hacer tanto el bien como el mal y para descubrir el pasado.

esclavitud. De allí que Marcel Mauss, reconoce que la teoría sobre el fetichismo no es una teoría gratuita e inocente. Para poner énfasis en el error en la descripción del fetichismo subraya la importancia del lenguaje y de las lenguas en la percepción de las sociedades africanas, el abuso de calificativos como “negrito”, que no permitieron ver la complejidad y la riqueza interna de estas culturas<sup>40</sup>. En su crítica al fetichismo podemos reconocer que en el fondo Marcel Mauss está poniendo en evidencia una de sus lecciones de etnografía: recoger todas las explicaciones indígenas, anotar todo, no recoger jamás un objeto sin describirlo, ni describir un gesto sin preguntar la significación que tiene.

En definitiva, para Marcel Mauss el fetichismo no existe y señala que éste no es de ninguna manera la forma primaria de religión que ha existido, contesta de esta manera las opiniones de algunos especialistas que así lo seguían afirmando. Para hacer esta crítica procede tocando diferentes y variados aspectos, de forma lenta y sucesiva, en sus opiniones hace reajustes y vuelve sobre la problemática para volverla a corregir. Para él hasta la palabra fetiche se debe superar y sacar del vocabulario de la ciencia. “En cuanto a nosotros la noción de fetiche debe, desaparecer definitivamente de la ciencia y ser sustituida por la de mana” (Marcel Mauss; 1974:244).

La lectura en esta temática del fetichismo es necesario hacerla detenidamente, sin apresuramientos porque es vasta y en ella está el nacimiento de: por una parte, de la ciencia de las religiones, en ese sentido señala que fue “un error necesario” que comenzó por una reducción drástica y costosa de la historia de las ciencias occidentales; por la otra, el nacimiento de la antropología de lo simbólico.

## **El totemismo**

En 1865 el abogado escocés John F McLennan, en un trabajo sobre El matrimonio primitivo, utiliza por primera vez el término totemismo para hacer referencia a una práctica cultural que era conocida por los diferentes viajeros, quienes la describían; sin embargo, científicamente no se la había estudiado ni considerado como un sistema.

Es McLennan, quien explica por primera vez el sistema religioso llamado totemismo por la supervivencia de los cultos a animales en las mitologías

---

40 Antes de Marcel Mauss, Max Müller había criticado negativamente la teoría de de Brosses y remarca que los hechos denominados como fetichismo conocidos hasta el presente no dan solución al problema del origen de la religión.

egipcias y griegas; en su explicación lo relaciona con la exogamia. Años más tarde, desde Arnold Van Gennep (1920. *L'État actuel du problema totémique*, Ernest Leroux, París), pasando por los británicos, particularmente James Frazer (en sus dos obras: 1910. *Totemism and Exogamy. A treatise on certain early forms of superstition and society*, London, MacMillan; y 1911-1915. *The golden bough. A Study in Magic and religion*, London, MacMillan, 12 vol.), hasta los franceses como Émile Durkheim (1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, P.U.F.), y, más tarde Claude Lévi Strauss (1965. *Le totémisme aujourd'hui*; París. P.U.F.), hacen del totemismo uno de los temas más polémicos y discutidos en las ciencias sociales, y particularmente en la interesada en el estudio de las religiones. Para conocer la posición de Marcel Mauss sobre el tema es necesario recordar esa polémica.

En esta polémica, Mauss dio pruebas de moderación y comenzó, en principio por sostener, a priori, las hipótesis de Émile Durkheim; no sin antes subrayar la consideración del totemismo como un campo de investigación inevitable ya que estaba presente en toda la ciencia de las religiones de su época; a pesar de esa consideración no hizo nunca del totemismo el centro de su investigación ni la base constante de sus construcciones. Así, pues no deja de lado al totemismo, sino que se interesa sobre todo en los aspectos que lo rodean.

La palabra tótem viene de la palabra algonquina *ote*, fue trasladada, en un primer momento, al inglés a finales del siglo XVIII como tótem. Una de las dificultades que presenta el término es que la traducción que se ha hecho a otras lenguas, como por ejemplo al inglés o al francés o al español, ha sido ya de un término mestizado, un neologismo introducido a Europa, particularmente a Inglaterra, con la palabra tótem<sup>41</sup> en los años setenta del siglo XIX. *Ote*, tótem, significa “signo, marca, familia” (Reinach. 1900/1996), según Tarot (1999:512) es necesario interrogarse el porqué de ese deslizamiento del término del signo al grupo y porqué es casi siempre un animal y muy pocas veces una planta; igualmente se interroga sobre la dificultad para definirlo “no se puede dar una definición sin entrar en otras, sin dar referentes o explicaciones genéticas, de allí lo falsamente claro de este término”.

---

41 Al español llega a través del inglés tótem y significa animal o cualquier ser de la naturaleza, que se tiene como objeto de veneración religiosa, en concepto de protector de la tribu y a veces, como antepasado, de él toma la tribu su nombre colectivo y su representación le sirve de emblema. (María Moliner. 1999. Diccionario de uso del español. Gredos, Madrid).

Van Gennep, citando al padre Thavenet, quien vivió entre los algonquinos durante varios años en el siglo XIX, señala que éste pasa de un término a otro, de la lexicografía de la palabra a un esbozo de explicación y remarca, el ‘mecanismo’ según el cual se reagrupan los diferentes elementos del totemismo, y cómo está allí el germen de las teorías que se generaran a futuro. Dice Van Gennep:

Ote, tomado al pie de la letra significa la familia, es decir, el padre, la madre y los hijos; por extensión significa todas las personas que viven en la misma casa, bajo el gobierno de un mismo jefe; y en estilo de gobierno significa una tribu. Las naciones, en el origen, estaban compuesta de algunas familias; estas familias, además de otras, que forman tanto las razas, las tribus, como es el caso de los Judíos. Se puede suponer que reuniéndose en nación, cada familia ha conservado su manitou<sup>42</sup>, el animal que en el país de donde ella venía era el más bello, o el más fuerte amigo del hombre, o el más temido, o el más común, el animal que era cazado ordinariamente y que constituía su alimento principal etc.; que este animal se haya convertido en la marca distintiva de cada familia lo trasmite a la posteridad para ser el símbolo perpetuo de cada tribu. Así pues, cuando uno habla de una tribu se le designa por su símbolo (Van Gennep; 1920: 339).

Actualmente, existen variadas y diferentes definiciones de tótem y diversas consideraciones sobre el totemismo. La historia de este no está escrita y es compleja, está ligada a las diversas exploraciones de campo, a los datos recogidos y a la elaboración de teorías sistemáticas. En esta oportunidad, no haré ninguna mención de éstas y sólo me referiré a lo señalado por Mauss, quien hizo reflexiones sobre la necesidad de revisar estos datos, y algunos de ellos los revisó, reconociendo el aporte de los ingleses y norteamericanos, se detuvo en los trabajos de Frazer, de Jevons y de Durkheim. A partir de la lectura crítica que hace de Jevons, quien en su opinión revisa a Frazer en sus diferentes puntos de vista sobre el totemismo y haciendo una síntesis le da un sentido más teológico. En lo que señala de Jevons podemos leer la posición de Mauss al respecto.

Dice Marcel Mauss en su comentario a la teoría del totemismo según Jevons, publicada en 1898 en *L'année sociologique*, 1:

Él admite (se refiere a Jevons) que esta forma de religión ha debido estar universalmente extendida. Nos muestra el lado social y el lado religioso. El totemismo corresponde a las más antiguas organizaciones sociales, al clan; es el principio de alianza, de la comunión por la sangre, del sistema de pa-

42 Término que se usa entre los algonquinos para designar los espíritus benignos, Van Gennep en su texto lo deja en la lengua original.

rentesco en el clan; es el motivo de la venganza de sangre. El respeto mitad moral mitad superstición, debido a los seres totémicos, se extiende a los miembros del clan, puesto que los unos y los otros se supone que tienen el mismo origen; de allí el respeto al otro al interior del clan. El totemismo es el centro de la vida moral. Desde el punto de vida religioso, es siempre una especie, animal o vegetal, considerada como un todo, y jamás tal o cual individuo de esta especie que es el tótem; esta especie constituye luego un verdadero clan de seres divinos, de los cuales uno se puede vengar en algunas ocasiones, pero con los que, por medio de ritos de comunión, se establece una unión religiosa. La fusión ideal de una comunidad animal y una comunidad humana, esta es la esencia del totemismo. De allí, por una parte, la noción de pecado, de la cual Jevons nos aclara su origen: las ofensas al tótem son no sólo actos peligrosos, sino verdaderos pecados. Por otra parte, también es importante el sacrificio totémico donde el clan comulga con sus dioses, y se unen a ellos comiendo la carne de un ser totémico. De este sacrificio vienen las características del sacrificio animal, tal como se le conoció en la Antigüedad, y que no es más que una concentración del totemismo: la naturaleza sagrada del altar, las formas del rito que allí se practican, las comidas que se sirven generalmente, todo esto deriva, por evolución, del totemismo primitivo (Mauss, 1968:171).

Uno de los aspectos que celebra Marcel Mauss del trabajo de Jevons, es la extensión que le da al término tótem, la cual brindaba la posibilidad de explicar muchos hechos con pocas palabras. Sin embargo, la fragilidad del término comenzó a verse más rápido de lo que se esperaba, sobre todo con los resultados que iban dado las experiencias de los investigadores en el campo. Con estas experiencias se comienza a señalar que el principal problema de ese término es su definición, porque en el mismo se han incluido demasiados elementos, en los intentos por hacer el término aplicable universalmente a experiencias que puedan ser denominadas como totémicas, Van Gennep (1920:343) los reduce a dos elementos: “1) la noción, el sentimiento y la institución del parentesco entre un grupo humano y una especie; 2) la localización sobre un territorio delimitado de un grupo humano y de una parte de la especie con la cual se considera que existe una relación de parentesco. Todos los otros elementos del totemismo son fluidos y movibles, débiles y demasiado dichos”. Más adelante, Van Gennep, reduce esos elementos a uno solo y define al totemismo como “un sistema de clasificación de los seres y de las cosas” (Id.: 345-350) y es a partir de estas consideraciones que Claude Lévi Strauss lo aborda como una teoría clasificatoria.

A pesar de esta conclusión de Van Gennep, siguen en pie algunas interrogantes que Durkheim y sus alumnos se hacen: si es tan frágil su definición ¿sus características son siempre las mismas en todas partes o por el contrario son variables? ¿Es el totemismo universal o está limitado a ciertas áreas culturales? ¿Es lo más antiguo y primitivo o es un sistema derivado de otro más antiguo? ¿Es una religión o solamente un fenómeno social o cultural, o una manera de clasificar?

Quien primero trata de responder estas interrogantes es Durkheim, lo hace en el contexto de la polémica entablada con Frazer, quien había escrito un artículo de 1887<sup>43</sup> donde explicaba el totemismo como una clase de objetos materiales que el salvaje mira con un respeto supersticioso, creyendo que existe entre él y cada miembro de esta clase una relación íntima y especial.

En el artículo se agrega que existen tótems de clanes, tótems de sexo y tótems individuales que no son transmitidos a sus herederos; también señala Frazer el carácter secundario de estos dos últimos tipos de tótems y la importancia del referido al clan, así como también el doble aspecto del totemismo: social y religioso. Este último está dado por las relaciones del hombre con su tótem, puesto que son de la misma carne. Las apreciaciones de Frazer abrieron la polémica y Durkheim participa en la misma. A partir de los trabajos de Spencer y Gillen, sobre las tribus del centro de Australia, particularmente los Aruntas o Arandas, Durkheim formula la hipótesis de que el totemismo es una religión y es la más elemental de todas las religiones y a partir de la cual se originan las ideas de ciencia, del derecho, la filosofía y de la moral.

Esta hipótesis va a ser una constante en el trabajo de Durkheim, quien recalca y le expresa a Frazer la necesidad de trabajar esta problemática haciendo una aproximación sociológica. Durkheim se esfuerza en demostrar que el totemismo es una religión propiamente dicha, que reposa sobre la distinción entre lo sagrado y lo profano como todas las otras religiones; añade que es un sistema de ritos y creencias que sus nociones fundamentales se encuentran aún en las religiones más evolucionadas, como por ejemplo las monoteístas<sup>44</sup>. De igual manera, Durkheim le reprocha a Frazer el no ser

43 Tarot considera que a partir de la publicación de ese artículo se da “el nacimiento oficial del totemismo y el debut de su internacionalización como problema” (1999: 512-513). Frazer escribió ese artículo a solicitud de Robertson Smith para la 9na edición de la enciclopedia británica. Es el aparte referido al Tótem y al Tabú.

44 Ver al respecto a DURKHEIM, Émile (1912/1968). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. P.U.F., París.

capaz de reconocer el carácter social y religioso del totemismo y opina que su ceguera es una consecuencia del método con el cual trabaja.

Marcel Mauss, que no sigue la disputa con tanto entusiasmo como Durkheim toma una posición, que algunos califican de rigurosa y pragmática; con ella se diferencia y aleja de su maestro Durkheim. En un trabajo publicado con Hubert<sup>45</sup>, confiesa que la complejidad del problema no le permite tomar partido por ninguna de las posiciones que estaban sobre el tapete en la discusión sobre el totemismo. A pesar de esa confesión él va a: por un lado, a remarcar la importancia de tomar precauciones metodológicas en problemas de esta naturaleza, y por el otro, tomar en consideración la definición del totemismo. “Es importante, dice, no apresurarse a ver en todo culto rendido a una especie animal o vegetal un resto de totemismo” (1968: 164). Y crítica los apresuramientos evolucionistas, que ven sobrevivencias en todas partes, señalándoles que para establecer una sobrevivencia es necesario mostrar que antiguamente en esa sociedad existía un totemismo bien definido, lo que no debe hacerse es utilizar la posible sobrevivencia para demostrarlo, porque se caería en un error lógico de argumentos circulares<sup>46</sup>.

La definición que Marcel Mauss da del totemismo es sociológica: “Para que allí haya un tótem, es necesario que haya un clan” (1968:12). “Es un culto segmentario... Yo soy lobo, ustedes son osos... Elemento del culto público, el totemismo es segmentario y relativamente amorfo” (Mauss, M. 1947/1967. Manuel d’ethnographie, París, Payot, p.212). Para él el totemismo no es un culto de una tribu. “El totemismo es probablemente imposible, bajo su forma pura, y salvo excepcionalmente, en todo un grupo social considerable, sedentario, urbano”. (1968:168). Y en todos sus comentarios Mauss llama la atención sobre la complejidad del problema, y la necesidad de realizar observaciones más detalladas, incluyendo los “sub-tótems” de familias, de castas, de clases de edad, de sociedades secretas y finalmente de individuos.

El haberse dedicado al estudio del totemismo renovó las ciencias sociales de las religiones, y Mauss consideraba que a pesar de todo lo dicho sobre esta temática, la reflexión, el análisis y los nuevos resultados del trabajo de campo

---

45 HUBERT, Henri y MAUSS, Marcel (1905) *Notes sur le totémisme*. *L’Année Sociologique*, 8. Publicada nuevamente en 1968, en el primer tomo de las *Obras completas*; es esa edición la que se ha revisado para este trabajo.

46 Próxima a esa observación metodológica se sitúa mi opinión cuando se señala que existe un totemismo wayuu.

aportarían nuevos elementos que contribuirían a mantener esa renovación. “Se ha reprochado a la escuela sociológica francesa de darle al totemismo una importancia exagerada, que ocultaría la existencia de otros cultos públicos. Reproche injustificado: el totemismo nos ha parecido simplemente, como un medio cómodo de estudiar un cierto número de problemas”. (1947/1967: 222). Como puede verse aquí también se diferencia Marcel Mauss de Durkheim, puesto que para éste el totemismo fue una hipótesis que se convirtió en doctrina y para Marcel Mauss fue una cantera de registros.

Para Marcel Mauss, el totemismo tiene un carácter religioso y esa es su condición esencial: “El totemismo es un nombre y un blasón de un grupo social determinado al mismo tiempo que tiene el carácter religioso de la especie animal divinizada”. (1968: 167). “No hay tótem si no hay un culto que corresponda a la vez al nombre y a un clan”. (1974:238). También considera Marcel Mauss, que el totemismo es un fenómeno relativo y no universal. Está ausente en el mundo semítico, también en el mundo Indo europeo, con excepción del sur de la India y en el caso del clan o la gens Valeria en Roma antigua; también está ausente en el antiguo Egipto.

En definitiva, para Mauss, el totemismo es un culto de nombres, es un culto de tribus. (1968: 170). No está dentro del interés de Mauss probar si el totemismo es o no primitivo, sin embargo, reconoce su antigüedad, pero no está interesado en saber si es el totemismo la primera religión que han practicado los seres humanos. “Nosotros no debatiremos sobre el problema de saber si todos los hombres debutaron por el totemismo”. (1947/1967: 216). Tampoco, “Nosotros nos remontaremos a nada más elemental. Esto no significa que el totemismo sea esencialmente elemental”. (1947/1967: 215).

El totemismo se diferencia del fetichismo, por la presencia del clan. Éste es el que hace la diferencia específica y es el que le da el interés sociológico al problema. Sin clan el totemismo no sería una religión, es decir un sistema de creencias y prácticas, el sistema social de una sociedad en tanto que es creído, venerado y respetado (Tarot; 1999: 523).

El reproche más fuerte que los durkheimianos, y entre ellos Mauss, hacen a Frazer está el de no tener en cuenta los símbolos totémicos y destacan como Frazer no habla en *Totemism and Exogamy* ni de los blasones ni de los emblemas totémicos como los de los Cheroqui. Así, Mauss hace hincapié en señalar la influencia que los blasones han ejercido entre los Sioux, en Melanesia,

sobre las riberas del Pacífico americano; esa influencia no es sólo sobre el arte decorativo y la escritura, sino aún más sobre la estructura de clases, además, recalca cómo éstas son determinadas por la manera como son empleados los emblemas y máscaras, se lamenta de la ceguera de Frazer. Frazer no consideró la representación sino la especie en tanto que especie.

Para comprender el totemismo es necesario ver que es el emblema, el blasón, lo que es sagrado, porque éste es la representación figurada de una representación mental. “Lo que ocupa el primer puesto en la religión totémica, es que lo que es sagrado en el más alto nivel, no es el animal totémico, es el dibujo que lo representa” (1968: 187). Lo que es sagrado y tiene carácter religioso, no es la especie concreta, sino la representación de la especie, puesto que esta representación es social. Es porque la representación es sagrada, siendo social, es que la especie es también sagrada y recibe el respeto y reconocimiento (debido a la representación que es de carácter social). “Si el símbolo del grupo es sagrado, ¿es porque los sentimientos que inspira el grupo se relacionan con el signo que lo expresa y lo recuerda?” (1968: 187). La representación de las especies es el objeto de una apropiación como representación y de una transferencia de los sentimientos, que son las dos condiciones necesarias para que una sociedad acceda a la representación de sí misma. Es necesario que la sociedad encuentre un lenguaje para nominarse, hablarse; esa fue la función esencial de la religión y, entre las religiones, la del totemismo (Tarot; 1999:524).

En esta manera de comprender el totemismo por parte de Marcel Mauss, hay una restauración del simbolismo, éste es un reconocimiento que no existe cuando habla del fetichismo, al cual no le reconoce ninguna dimensión simbólica. Aprehendiendo el funcionamiento del tótem, logra asirlo como un elemento irreductible, sintéticamente plantado: “El tótem es un signo y un dios a la vez” (1968: 167). Es una totalidad aprehendida en sí misma, para su análisis hay que evitar la separación del signo de la deidad, también recomienda el autor liberarse de los prejuicios de los evolucionistas buscando la anterioridad de lo simple sobre lo complejo o buscando cuál fue el origen. Es necesario comprender cómo funciona y cómo lo hace porque el tótem es “sintético”.

Si bien en la posición de Marcel Mauss sobre el totemismo, descrita en las páginas anteriores, hay un reconocimiento del simbolismo, la misma sigue siendo hasta aquí limitada y tímida. Más aún en 1913, después de la publi-

cación de las formas elementales de la vida religiosa de Durkheim, Mauss se muestra muy cercano de su tío y maestro en lo que respecta al símbolo y a las simbolizaciones. En sus consideraciones Durkheim, consideró a la religión totémica como una religión del signo, indistinto del símbolo. El tótem es un signo concebido como una entidad material, cargado de significación sólo cuando sustituye a lo significado, es decir a las fuerzas sociales, representándolo. Dicho de otra manera, la problematización en términos de representación es lo que no les permite a los dos autores –Durkheim y Mauss– concebir los signos sociales como entidades relativamente autónomas considerando las relaciones existentes entre éstos. El tótem es un signo, para el maestro y el alumno, que permanece en el orden del emblema, del blasón, de la bandera y sólo es visto como tal en tanto que sustituye una realidad más fundamental.

Esta realidad más fundamental que los signos es para los durkheimianos, la sociedad y es ella la que transforma los signos en sistemas; es decir en una sociedad organizada de signos. Esta concepción de los signos y los símbolos va a ser reformulada años más tarde por los estructuralistas y por el peso que en su planteamiento ha tenido la lingüística.

## El sacrificio

Para comprender en su verdadera dimensión la posición de Marcel Mauss con respecto al sacrificio, es necesario darle un vistazo a la obra de uno de los especialistas ingleses que tuvo mayor influencia en Durkheim y sus alumnos; éste fue Robertson Smith, particularmente influyó a Durkheim, quien después de haber leído las *Lectures on the Religion of the Semites*, no dejó de reconocer su importancia. Para ubicarnos en el problema veamos primero quien fue Robertson Smith (1846 -1894), para algunos el autor de uno de los más bellos y mejores libros de la ciencia de las religiones producido en el siglo XIX (Tarot, 1999: 527); en verdad fue teólogo, un exegeta del antiguo testamento, matemático y físico, ocupó la cátedra de hebreo de la Universidad de Aberdeen, fue amigo de McLennan y asumió la hipótesis de éste sobre el totemismo; colaboró con algunos artículos sobre las religiones en la enciclopedia británica.

En las lecturas de la religión de los semitas, Robertson Smith sigue un punto de vista antropológico, trasgrediendo así los límites disciplinarios entre la teología y la antropología. Inserta la exegesis bíblica en la historia, particularmente en la historia comparada de las religiones, para así utilizar los apor-

tes de una para esclarecer el texto bíblico y la historia de Israel, además introduce la historia de la religión bíblica en la historia de las religiones del antiguo oriente, buscando siempre comparar y profundizar los sistemas religiosos. Integrandolo la exegesis y la etnología se plantea la interrogante por la antigua religión de los semitas. Utilizando como base el parentesco genealógico de las lenguas<sup>47</sup> logró hacer una comparación sistemática de la religión de los hebreos como un todo con las creencias y prácticas rituales de otros pueblos semíticos. Usando la filología comparada se deslizo a las religiones comparadas, comparando las particularidades religiosas en las regiones de ocupación semítica, lo que le brindaba un continuum lingüístico y espacio-temporal. En ausencia de datos sobre esta etapa común de los pueblos semitas, la lengua es el testimonio indirecto que permite ir más allá de lo que dicen los textos.

Para conocer la religión antigua de los semitas el autor tenía que reconstruir los hechos ya que no existían testimonios directos sobre esta fase del culto, de allí que centre más la atención en lo institucional y no en los eventos. Sale de la historia de los sucesos, para construir un “tipo” de religión semita antigua, para ello parte de los pueblos parientes lingüísticamente y, en consecuencia, comparables e intenta hacer la historia de las instituciones, los actores no son los individuos sino los grupos, las cosas, las representaciones colectivas y las instituciones.

La hipótesis de McLennan sobre el totemismo le dio una intuición: la institución guía, a partir de la cual, va a buscar la religión común y ancestral de los semitas. Siguiendo el ejemplo de los antropólogos ingleses, se sirve de la etnografía del presente para remontarse al pasado y esclarecerlo. Revisó la particularidad y antigüedad de las instituciones del mundo árabe nómada de la península y en particular remarcó el hecho que ellas reposan sobre el parentesco. La importancia del parentesco entre los árabes le permitió encontrar en el totemismo la base de la religión semítica original. El totemismo es fundamentalmente la religión del clan y este consiste en un grupo de parientes; por otra parte, el totemismo tiene un aspecto religioso que consiste en que los miembros del clan se reconocen todos parientes consanguíneos de su tótem. Estos aspectos eran observables en la religión antigua de los semitas.

---

47 Quiero subrayar la importancia de la comparación en base al parentesco lingüístico; es importante remarcarlo ya que cuando se estudian las religiones la lengua es un hecho que está muy cerca de los hechos religiosos y este es un excelente criterio para obtener resultados más confiables que las cronologías, y las continuidades espacio temporales. Éstas últimas tampoco se pueden desechar.

Por otra parte, el autor reconoce en las religiones antiguas la importancia del uso de la práctica y del ritual, por eso es que en su estudio se debe comenzar por los ritos y no por los mitos. Las religiones antiguas son sistemas prácticos, reglas de funcionamiento, de costumbres, de modelos que se han recibido a través de las generaciones. Para él la historia de las instituciones religiosas es la historia de la religión antigua; los esfuerzos explícitos del intelecto antiguo para comprender el sentido de la religión, la naturaleza de sus dioses y el principio que regula sus relaciones con los hombres, tiene su punto de partida en las ideas no verbalizadas sino incorporadas en las formas tradicionales de la práctica ritual. Y es esta praxis de la costumbre la que engloba toda la vida social, la religión no se distingue así del movimiento práctico de la sociedad. El individuo la encontraba en toda la vida social organizada desde su nacimiento hasta su muerte. En esta época la religión no se planteaba en términos teóricos, sino que era evidencia compartida por todos; era una parte de la vida pública del ciudadano.

Para Smith, la religión primitiva de los semitas había sido el totemismo. Su aseveración la basaba en: el carácter universal del totemismo, los hechos de sobrevivencias remarcables en las religiones semíticas de épocas históricas (como ciertas deidades locales, como los *djinnns* que tienen los atributos de los animales) y el hecho más resaltante el uso de términos de parentesco para pensar la relación del fiel con su dios. El totemismo explica no sólo el parentesco físico entre el mundo humano y el sobrenatural, sino también el lazo religioso de las religiones antiguas, la solidaridad natural del dios y sus devotos, el lazo que une al dios y a sus devotos es el lazo de la fraternidad de la sangre, que en la sociedad primitiva es el solo lazo que une a los seres humanos y el único principio de la obligación moral.

En el totemismo los miembros del grupo forman un solo grupo consanguíneo entre ellos, pero también con la deidad, sus deberes sociales comunes son idénticos a los que se tienen con los parientes naturales y con el dios, puesto que éste, como ya hemos dicho, se consideraba de la misma clase que los fieles. De acuerdo con esto, en ese sistema según Robertson Smith, lo sagrado es el efecto de la sobredeterminación de todos y cada uno de los miembros del clan; impregna todas las relaciones y es el hilo de la red que teje todas las relaciones sociales. Su valor es el de la vida que circula en ese todo y del cual se desprende todo el sistema de parentesco. De aquí se puede deducir que la única cosa que es sagrada es la comunión tribal.

En el esquema de Robertson Smith lo sagrado no implica a lo divino porque es anterior a éste; de igual manera, son los dioses que surgirán después del totemismo los que tendrán límites de su origen social. La condición de posibilidad de lo sagrado no es lo divino sino esa red de nexos, de todo lo vivo con el clan. Aquí lo sagrado no encierra una noción ética como en el caso de las religiones modernas.

Planteado así el concepto de sagrado, por Robertson Smith, introduce la distinción con lo profano. La oposición de lo sagrado y lo profano primitivamente, crea barreras, separaciones, tensiones y una polaridad: separa los lugares, los objetos, los momentos, de los hombres, como se presenta en el culto. La separación entre sagrado y profano es sobre todo una separación física, no moral. Lo sagrado impone una restricción sobre la libertad del hombre en el uso de las cosas naturales, está encerrado en reglas y amenazas de castigos y penas sobrenaturales. El autor para darle nombre a esas restricciones específicas de lo sagrado arcaico, toma prestada la palabra polinesia de tabú, que Frazer había reseñado en la enciclopedia británica. Los tabús pueden ser de diferentes tipos, desbordan el campo de lo religioso; en las sociedades primitivas, según Robertson Smith, lo sagrado es tabú. Una cosa sagrada es tabú, el contacto de los seres humanos con ella está sujeta a restricciones, como el clan que forma un solo grupo consanguíneo con la deidad.

Una vez aclarado por Robertson Smith, las características de la religión primitiva de los semitas, introduce uno de los conceptos que es muy importante en todas las religiones, en la biblia y en infinidad de textos antiguos está presente y para el cual no se da explicación: el sacrificio. Para él, si el sacrificio designa en sentido amplio la hierourgia, luego, todo el ritual en sentido estricto es una oblación que implica la masacre de la víctima<sup>48</sup>; el sacrificio se convirtió en el centro del ritual en el culto de las religiones antiguas, lo que lo convierte en un problema de interés universal, la explicación de una institución de esa naturaleza debe buscarse, según el autor, en la relación del sacrificio con el clan. Entre todos los sacrificios los de los

---

48 Todas las referencias de Robertson Smith las hemos tomado de: BONTE, Pierre & IZARD, Michel (Dir). (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. P.U.F., Paris; DURKHEIM, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P.U.F., Paris; MAUSS, Marcel. (1974). *Œuvres II*. Les éditions de minuit, Paris; GIRARD, René (1983). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona; TAROT, Camille (1999). De Durkheim a Mauss l'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions. Paris, La Découverte et Syros. Cadenas de Gea, Victor. (21/06/2011). *Las teorías del sacrificio primitivo y su significado antropológico*. <http://cibernous.com/autores/antropologia/teoria/sacrificio2.htm>.

pueblos semitas, particularmente los árabes nómadas son el mejor ejemplo del sacrificio más primitivo.

El autor considera que el aislamiento del mundo árabe y las exigencias de la vida nómada, son dos aspectos que le permitieron guardar rasgos arcaicos que otros grupos semitas han perdido. Uno de esos rasgos es la importancia del parentesco y la creencia que todos los miembros del clan son hijos e hijas de su dios, la tribu no fue absorbida por el Estado y el parentesco hasta Muhammad (Mahoma) fue el único lazo sagrado de unidad social. Durante mucho tiempo, los nombres de las tribus y de las personas eran teoforos (portadores del dios) y era una muestra de los lazos de parentesco entre el dios y su devoto.

Para Smith, el sacrificio no es, en principio, una ofrenda hecha al dios, puesto que los dioses son secundarios y se derivan de los tótems. No es tampoco, un homenaje o un tributo como se consideraba en las sociedades agrícolas. En ese aparente don hecho a los dioses, lo importante es el acto de comer y la comida. La idea de alimentar a los dioses por el sacrificio se explica por el totemismo: donde los dones –las ofrendas– depositadas delante de los animales sagrados son de hecho comidos. La comida lo arrastra sobre el don: la única cosa directamente expresada en las comidas sacrificiales es que el dios y sus fieles son comensales. Aquellos que se sientan a la mesa a comer la misma comida están unidos socialmente, los que no comen ni se sientan a la misma mesa son extranjeros los unos con respecto a los otros, sin parientes y sin deberes sociales recíprocos. Este principio está todavía hoy activo en la hospitalidad para las sociedades nómadas: comer juntos crea lazos sagrados si no existen y si existen los reafirma.

La tesis central de Smith es que el objeto del sacrificio es obtener la materia para un acto de comunión sacrificial con la deidad. Y las sociedades semitas que sacrificaban animales no para ofrendar a los dioses sino por un acto de comunión entre el dios y sus fieles; en este acto, el dios y sus fieles se unen compartiendo la misma carne y sangre de una víctima sagrada. El totemismo sostiene que el animal tiene un carácter sagrado, luego el sacrificio es una comunión mística del cuerpo y la sangre de un animal sagrado. Se incluye en éste una víctima por la sangre. La sangre es la vida misma. El parentesco tiene la fuerza que tiene en las sociedades la sangre, los lazos de sangre unen al clan; y la comunión, así como la sangre crea un lazo como el del parentesco. Hueso, carne y sangre de este lazo no es ya por nacimiento sino por el alimento que se

ingere juntos<sup>49</sup>. La sangre era bebida por los participantes, así como la carne era comida. Un ejemplo, es el sacrificio de los camellos entre los beduinos, quienes consideraban que todos los miembros del clan poseían una vida en común encarnada en la sangre que corre por sus venas.

Ahora bien, no todos los pueblos semitas evolucionaron igual, el mundo árabe beduino conoció evoluciones diferentes, Smith sostiene -y Durkheim durante largo tiempo también lo hizo- que el clan fue anterior a la familia y era el núcleo central de la sociedad árabe nómada hasta que apareció el islam. Esta opinión le hace ver una identificación entre el clan, la sangre, el parentesco, la solidaridad, el tótem y la religión. Él concluye afirmando que como todas las sociedades semitas fueron clánicas, los rasgos del clan árabe fueron iguales a todas ellas y en todas ellas existió el sacrificio, institución que debió ser modelada por condiciones comunes a toda la raza humana en los tiempos primitivos.

Sin embargo, hay diferentes tipos de sacrificios en los pueblos semitas, el más primitivo es el de los árabes nómadas, a partir de las características de éste, expuestas en líneas anteriores, el autor se permite ofrecer una tipología de las otras formas de sacrificio. Otro tipo de sacrificio es aquel cuando la sangre de la víctima no es utilizada para lavar los pecados sino para aportarle al creyente una partícula de vida sagrada.

También, existen los sacrificios de expiación que son cronológicamente posteriores. Con el tiempo, dejó de beberse la sangre de la víctima y comenzó a verterse sobre el altar, a partir de allí todo lo que de la víctima no era consumido se quemaba<sup>50</sup>. El sacrificio por el pecado es mucho más reciente que el sacrificio de la comunión. Las desgracias y el fin del reino de Israel llevaron a la consagración de los ritos piaculares y de holocaustos, según Robertson Smith. Al principio, el sentido de pecado era inexistente, y la finalidad del ritual era la de mantener el lazo de sacralidad física que une a la comunidad. En el rito piacular, o ritos expiatorios, el carácter sacro-santo de la víctima que prohíbe su consumo deriva de lo que hace la sacralidad de ella en el sacrificio de la comunión, el parentesco entre ella, el dios y el grupo. En el mundo judío

---

49 Todavía hoy en algunas sociedades se practican ritos de sangre para sellar las alianzas.

50 Un ejemplo es lo que sucedía con el “cordero pascual” que se debía consumir todo, desde la cabeza, los pies hasta las entrañas, y si quedaba algo se quemaba. Se le ordenaba a los israelitas comer de prisa, porque era la Pascua del Señor.” La sangre del cordero en las jambas servía como señal de inmunidad. (Deuteronomio, 16,2-6).

las ofrendas de frutos y vegetales (*minha*) y las ofrendas de las primicias son más recientes que el *zebah*. Según Smith, el *zebah* es el verdadero sacrificio de comunión, mientras que el *minha* es un simple tributo.

Smith, de quien lo toma Durkheim, subraya que todo contacto con las cosas sagradas es peligroso. Si las cosas son sagradas es porque conciernen a la vida del clan que debe defenderlas, puesto que se trata de su propia vida. Además, el tabú primitivo no distingue entre santidad e impureza, los riesgos de lo impuro son múltiples. La víctima es peligrosa porque es sagrada. Es necesario, que la víctima sea sagrada para que su consumo sea eficaz. Es víctima porque pertenece a una especie sagrada, pertenece al clan. Y el sacrificio es una comida de comunión donde esta víctima es consumida. De esta manera se incorpora el peligro. Al mismo tiempo, la comida de la comunión es el momento de más intensidad en la vida social y es lo que reafirma a la comunidad.

El sacrificio de la comunión es contradictorio. Consiste en comer algo del grupo que es normalmente prohibido. Es más eficaz, cuando la víctima es más sagrada, luego más prohibida. Como es sagrada es, en consecuencia, peligrosa. Por otra parte, si la víctima es la que cohesiona al grupo difundiendo un parentesco de sangre se prohíbe matarla; este es el tabú principal la base de la ética de no derramar la sangre del clan, del pariente. El sacrificio de la comunión refuerza la unidad del grupo violando el tabú más sagrado; pone en evidencia la ambigüedad de lo sagrado y revela la ambivalencia que éste inspira. Esta ambivalencia se lee en el status ambiguo de la víctima, peligrosa y bienhechora, el tabú la protege, pero es necesario matarla. Igualmente, pone en evidencia la ambivalencia del sacrificio que es una muerte, al mismo tiempo, que es lo más elevado, lo más alto de la vida social y la condición de permanencia y de unidad. Como el grupo y el parentesco son coextensivos en el clan y el totemismo es la religión donde lo sagrado sigue exactamente los límites del parentesco, los tabús que protegen todo lo que concierne la vida del clan son violados en el sacrificio en el nombre de la vida de aquél.

La crítica que podemos hacer a Smith se basa en el hecho que él dio más importancia a “lo real”, y su realismo no le permitió hacer una lectura simbólica, alegórica, de los gestos y hechos religiosos, su modelo es exegético, excluye los más fáciles acomodados y la revisión de causas finales. Trata los hechos religiosos no como intenciones sino como hechos cuyas causas eficientes son a la vez próximas y no inmediatamente accesibles.

Sin embargo, es muy importante su trabajo ya que Smith llama la atención sobre los ritos de los pueblos no occidentales actuales, que llama primitivos, donde se les ofrece comida a los dioses, este tipo de rito es necesario no pasarlos por alto; hay que abordarlos investigando otros hechos que den cuenta del ritual. Su trabajo es significativo y se inscribe en una doble dirección: por una parte, en el progresivo descubrimiento metodológico de donde han salido las ciencias humanas y que consiste en rechazar ponerse en el punto de vista del sujeto. Los hechos sociales deben ser estudiados como cosas y un rito que puede ser incomprensible y hasta chocante para la moral es un hecho a estudiarlo en su contexto. Darles de comer a los dioses es un hecho social y antropológico, económico y político que es necesario estudiarlo en toda su dimensión. Sin olvidar que una religión no es verdadera ni falsa. En estos aspectos el autor coincide con el maestro Durkheim.

Por otra parte, los postulados de Smith, permanecen en la ideología de la época cuando opina sobre la naturaleza del pensamiento primitivo, aquí deja de lado su método, y sostiene como buen evolucionista que el pensamiento primitivo es estático, idéntico y confuso, está a distancia del progreso monoteísta.

Otro de sus conceptos erróneos es el considerar que los nómadas beduinos son primitivos. Él ubicó entre los árabes a los más primitivos y concibió a la península arábiga como la matriz de todos los pueblos semitas. De igual manera, se equivocó cuando consideró el nomadismo beduino anterior a la agricultura, o cuando se los imaginó comiéndose el camello crudo lo que calificó de sobrevivencia de la homofagia primitiva. Sus errores no le quitan el reconocimiento de ser el precursor de las ciencias sociales de las religiones, además hay que reconocer que en su época poco se sabía del neolítico. Esos errores van a justificar las críticas de Marcel Mauss. Esto sin negar la admiración que Smith le producía no sólo a él sino también a su tío.

Comienza Mauss por señalar que en el trabajo de Smith hay ausencia de historia y ningún método sociológico puede suplir la historia. Una tipología de las formas sociales es necesaria pero no remplazará jamás a una cronología. Su gran error es el haber tomado a los Beduinos árabes por nómadas primarios, ellos son nómadas secundarios. Todo su modo de vida depende del camello y gracias a eso pueden desenvolverse con eficacia en el desierto.

Ahora bien, la domesticación del camello es relativamente reciente y se dio en el neolítico. El otro error que observa Mauss, es sobre la evolución

lineal que Smith sostiene que no le permite ver contradicciones ni antagonismos entre el beduino y el sedentario, entre el pastor y el agricultor; entre ellos hay antagonismos por múltiples razones sociales, económicas, militares, pero ninguno es por razones de evolución o porque uno sea más salvaje o primitivo o porque el otro ya sea civilizado, desarrollado o más tardío. El nomadismo beduino es una forma de ser criador de ganado. La domesticación de animales, en general, es posterior a la de la agricultura, y la del camello es más reciente aún. No se puede excluir, a priori, que los nómadas beduinos no hayan salido de sedentarios, de agricultores o de pequeños grupos nómades que se adaptaron a un medio nuevo, el desierto; tampoco se puede deducir, a priori, que la domesticación del camello les permitió conquistar. El mundo beduino supone la agricultura y se apoya sobre ésta, en el oasis o controlando un comercio en caravanas que se realiza entre ciudades. (Tarot; 1999:543).

Tío y sobrino eran admiradores de Smith, el primero tenía una deuda con el inglés porque fue su gran inspirador y con quien consiguió tratar sociológicamente la religión. Pero Mauss está más distante, su actitud es crítica y su relación es más científica. En su riguroso ensayo sobre la naturaleza de la función del sacrificio (Hubert y Mauss, 1968:193-352), escrito en colaboración con Hubert, los dos jóvenes hacen una crítica a la teoría, calificada de “doctrina” del libro de Smith. Con precisión metódica analizan el aspecto evolutivo del sacrificio de Smith, al mismo tiempo que constituyen el sacrificio como problema de investigación. El *Ensayo sobre la función del sacrificio* tiene, sobre todo, un valor metodológico y su interés, estriba en que es uno de los primeros textos donde se refleja el esfuerzo por aplicar integralmente un método que pudiéramos llamar etnográfico, porque es completamente sincrónico, pero que se les aplica a los datos proporcionados por la historia.

A diferencia de Smith, Hubert y Mauss se ubican en la etnografía, rechazan hacer una historia etnográfica de un hecho del cual no tienen datos, ningún dato nuevo, no más de los que tenía Smith. De allí que su tesis sea inversa a la del autor para quien el sacrificio era primitivo, era en principio totémico; para Hubert y Mauss, el sacrificio es un hecho tardío y existe donde no existió el totemismo. Para apoyar su punto de partida hacen una revisión de todo lo que hasta ese momento se había publicado y se conocía a través de la historia de las religiones más clásicas: la del judaísmo y la de la India.

En el texto los autores, conscientes de la originalidad de su análisis, desmontan el texto de Smith, atacan su evolucionismo: de interpretación, de construcción de los hechos y de reconstrucción del pasado. Lo cual se pone en evidencia desde el mismo título del ensayo, donde se anuncia que se abordará la naturaleza y la función social del sacrificio, lo que es opuesto a estudiar el origen y el desarrollo o la génesis y la historia que es lo que Smith se proponía. Hay aquí en estas dos explicaciones del fenómeno del sacrificio una transición de un punto de vista diacrónico a un punto de vista sincrónico; de un método genético concebido como lo que lo que viene debe explicar lo que vendrá después, a un punto de vista concomitante que toma todas las variaciones del sacrificio y busca explicarlas conjuntamente. No es necesario reconstituir la evolución del sacrificio, sino constituirlo como hecho; es decir, construir el sacrificio en todas sus manifestaciones, de manera tal que se encuentren los mecanismos que lo producen.

El recorrido crítico que emprenden Hubert y Mauss, muestra cómo funciona el modo de explicación evolucionista y al mismo tiempo toman distancia de éste. Como recordaremos, para Smith se pasa del clan al parentesco y del parentesco al totemismo, es decir a la carne y a la sangre, y de éstas al sacrificio de la comunión. Y este tipo de práctica es el calificado del más elemental sacrificio, y, en consecuencia, como el más primitivo. Nuestros dos autores comienzan por demostrar lo arbitrario de esta sucesión. Y señalan:

El punto delicado de la doctrina es la sucesión histórica y la sucesión lógica que Smith pretende establecer entre el sacrificio de comunión y los otros tipos de sacrificio. Nada es más dudoso que esto. Todo ensayo de etnología comparada de sacrificios árabes, hebreos u otros que él (se refieren a Smith) señala son fatalmente ruinosos. Las formas que presenta como las más simples fueron conocidas por textos recientes. Luego, su simplicidad puede ser resultado de la insuficiencia de los documentos. En todo caso no implica ninguna prioridad. Por otra parte, si uno se atiene a los datos de la historia y de la etnología, encuentra que en todas partes el *piaculum* está al lado de la comunión (Hubert y Mauss 1968:197).

Como se pudo observar en el desarrollo de este último punto el evolucionismo de Smith lo conduce a explicar el sacrificio de la comunión y el sacrificio de expiación como una forma originaria y el otro como una forma derivada; mientras que para Hubert y Mauss, estos dos tipos de sacrificio pueden coexistir, más aún ellos coexisten en todos los sacrificios;

no obstante puede existir preeminencias en cuanto a las finalidades o a las circunstancias, pero no en cuanto a la naturaleza del sacrificio. La que hace que el sacrificio sea una práctica muy compleja. Hay en la opinión de Hubert Mauss un rechazo a la posición evolucionista que busca, en este tipo de prácticas, “formas simples o elementales y primitivas”, que no es más que una forma de excesiva simplificación de los hechos. Los autores repiten, en su texto varias veces la afirmación de la complejidad del sacrificio. Para ellos existe “una complejidad originaria” (id:198) del sacrificio; y añaden: “Esta complejidad fundamental del sacrificio sobre la cual no dejaremos de insistir” (id. 274) y más adelante afirman: “no hay ritual simple” (id:301).

Ciertamente, los estudiosos de las ciencias sociales de las religiones, han comprobado la complejidad no sólo del sacrificio sino de todos los ritos y sus rituales. La consecuencia, de la simplificación que hace Smith del sacrificio es que se absorbe y superpone un concepto sobre otro, el concepto de expiación se supone como más fundamental que el de comunión. Además, en esa simplificación se dejan de lado lo distintivo del sacrificio, es decir lo sacrificial del sacrificio: lo malo, el exorcismo, la expulsión. Se minimiza así la muerte de la víctima y su destrucción. Se podría decir que a Smith le faltó reconocer la negatividad del sacrificio. Ante esta falta, Hubert y Mauss, remarcan: “la eliminación de un carácter sagrado, puro o impuro, es la parte esencial del sacrificio primitivo, y es tan primitivo e ineluctable como la comunión” (id:198).

Esta simplificación de los hechos produce una atomización de los mismos y metodológicamente es errónea. Los ritos, como los hechos sociales en general, hay que trabajarlos en su conjunto, en su totalidad, y sin cortarlos superficialmente. No hay lugar para privilegiar los datos etnológicos sobre los datos posteriores, tanto es así que, para los autores, Hubert y Mauss, el sacrificio no está principalmente ligado al totemismo, el mejor ejemplo es Australia. En Australia donde el totemismo es una de las religiones más comunes, no existe ninguna documentación ni datos que señalen la presencia del sacrificio... “el sacrificio no se practica allí donde el totemismo existía o no existía”. (Hubert y Mauss, 1968:5)<sup>51</sup>.

Hubert y Mauss presentan un esquema clásico de los participantes en el rito del sacrificio, el esquema contiene a: a) los agentes del sacrificio que son: el sacrificante, el objetivo y los fines del sacrificio, el sacrificador, la víctima o la cosa

51 Este artículo es el prefacio de *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, publicado en 1909; pero ya había sido publicado en la Revista de historia de las religiones.

consagrada que sirve de intermediario pero que debe ser destruida. b) la destrucción que no es necesariamente sangrienta, pero es siempre necesaria y es la que define al sacrificio. De esto concluyen que, de la misma manera, como no hay totemismo sin clan no hay sacrificio sin destrucción (1968:284).

Más adelante, los autores, partiendo del sacrificio animal de la religión védica, sugieren un esquema del desarrollo del sacrificio, como una serie normada y completa de actos religiosos de los cuales ninguno puede ser sacado del conjunto que comporta tres tiempos fundamentales y obligatoriamente consecutivos. Primero, la entrada en el sacrificio que tiene diferentes formas de consagración del sacrificante y culmina con la entrada de la víctima. En segundo lugar, la máxima expresión del sacrificio, su centro o cúspide, que se logra con la muerte de la víctima, “una especie de sacrilegio” (id:233). Y finalmente, la salida del sacrificio por diversos ritos, porque es necesario salir de lo sagrado y sus peligros para entrar en el mundo profano.

Es muy importante recordar y hacer hincapié que Hubert y Mauss insisten en el hecho de señalar que el sacrificio se produce en un espacio polarizado por la tensión que separa lo sagrado de lo profano, que lo máximo del sacrificio es hasta llegar al acto de matar la víctima; de tal manera que el sacrificio es como la puesta en escena de una dramaturgia. Es una práctica, una acción que hace que el sacrificante ascienda, de manera análoga, tanto como la víctima hacia un máximo de sacralidad, y de la misma manera, desciendan los dos.

Después de señalar estos aspectos del sacrificio, los agentes y como se desarrolla, los dos autores revisan para qué se emplea. Es decir, revisan las funciones del sacrificio. Las mismas pueden ser: a) generales, cuando tienden a cambiar el estado religioso del sacrificante, o a adquirir un grado religioso superior o a atacar una fuerza peligrosa, o a limpiarse de cualquier tabú; todos los sacrificios tienen el mismo rango, el sacrificio de la comunión no es, pues, más esencial que el sacrificio de la expiación. En el sacrificio la ambivalencia de lo sagrado está constantemente presente. b) funciones especiales o específicas son aquellas que conciernen al sacrificante o en algunos casos fines exteriores al sacrificante. Como, por ejemplo, en los ritos agrarios que se combinan en general los dos tipos de fines.

Nosotros vamos a ver como los sacrificios agrarios han podido ser un punto de partida para esta evolución. Manhardt y Frazer han visto bien que hay estrechas relaciones entre el sacrificio del dios y los sacrificios agrarios (...). Buscaremos, con la ayuda de algunos hechos suplementarios, mostrar

cómo esta forma de sacrificio está ligado al fondo mismo del mecanismo sacrificial. Nuestro esfuerzo principal irá dirigido sobre todo a determinar la parte considerable que la mitología ha tenido en ese desarrollo. Para que un dios pueda descender al rol de víctima, es necesario que exista alguna afinidad entre su naturaleza y la de sus víctimas. Para que éste venga a someterse a la destrucción sacrificial, es necesario que tenga su origen en el sacrificio mismo. Esta condición parece, que en ciertos niveles, la llenan todos los sacrificios; porque la víctima tiene siempre alguna cosa de divino que se libera con el sacrificio. Pero un víctima divina no es una víctima dios. Es necesario no confundir el carácter sagrado que revisten las cosas religiosas con sus personalidades definidas, que son el objeto de los mitos y de los ritos igualmente definidos, y que se les llama dioses. En los sacrificios objetivos, es verdad, nosotros hemos visto desprenderse de la víctima seres cuya fisonomía era más precisa para aquellos que estaban unidos a un objeto y a una función determinada. Aun en los sacrificios de construcción, algunas veces el espíritu creado es casi un dios. Sin embargo, esas personalidades míticas permanecen en general, vagas e indecisas. Es sobre todo en los sacrificios agrarios que ellas llegan a tener su más grande determinación. Ellos deben ese privilegio a diferentes causas (id:283, 284, 285).

En ese tipo de sacrificios el dios y la víctima sacrificada son particularmente homogéneos. El espíritu de una casa es diferente a la casa que él protege, pero no pasa eso en los ritos agrarios. “El espíritu del trigo, al contrario, es casi siempre indistinto al trigo que encarna” (id:285). En este caso es posible reconocer que por esa fusión hay homogeneidad, y la víctima le comunica al espíritu su individualidad.

En tanto que es la primera cosecha o los primeros frutos de la cosecha, el espíritu permanece, como ésta, siendo una cosa esencialmente agraria. No sale del campo sino momentáneamente, para volver a él; no se concretiza sino en el momento preciso cuando se concentra en la víctima. Desde el mismo momento cuando es inmolada, se difunde de nuevo en todo el espacio agrícola del cual forma parte y vuelve a ser vaga e impersonal. Para que su personalidad se acentúe, es necesario que los lazos que la unen a los campos se aflojen; y por esto, es necesario que la víctima esté próxima a las cosas que representa (id:285).

En la afirmación anterior está presente el recorrido que sigue la víctima: para descender al rol de víctima es necesario tener afinidad entre su naturaleza y la de sus victimarios. El primer paso que se da en ese sentido es cuando se consagra el haz de trigo o de la caña, la gavilla, por ejemplo, recibe el nombre de un animal o de un hombre (id:285).

La víctima pierde así una parte de su carácter agrario y, en la misma medida, la divinidad tutelar se separa de su soporte. Esta independencia crece cuando la gavilla es reemplazada por una víctima animal. Entonces la relación que tiene con lo que ella encarna se hace tan lejana que en algunos casos es difícil percibirla. Sólo la comparación ha podido descubrir que el toro y el macho cabrío de Dionisio, el caballo o el puerco de Deméter eran encarnaciones de la vida del trigo y de los viñedos. La diferenciación es más evidente cuando el rol es asumido por un hombre que porta su propia autonomía. Entonces la divinidad tutelar se convierte en una personalidad moral que tiene un nombre, que comienza a existir en la leyenda fuera de las fiestas y de los sacrificios. Es así, como poco a poco, el alma de la vida de los campos se convirtió en exterior a los campos y se individualizó (id:285-286).

Hubert y Mauss, claramente, sostienen la exaltación que produce el rito del sacrificio sobre las víctimas, de tal manera que las diviniza directamente. En el momento de la ceremonia la divinidad tutelar se encarna y renace en el mismo sacrificio. De tal manera que la apoteosis sacrificial no es otra cosa que el renacimiento de la víctima, su divinización es una forma superior de santificación y de separación. La víctima acumula un carácter sagrado un máximo de santidad que el sacrificio le da orden y personifica. Y ésta, conjuntamente con la periodicidad del sacrificio, es la condición necesaria para que el sacrificio del dios sea posible (id:287).

Para que esto se haga realidad, no es necesario que el dios salga de la víctima: es necesario que tenga toda su naturaleza divina en el momento cuando entra al sacrificio para convertirse en víctima. Es decir que la personificación de la cual él es resultado debe ser durable y necesario. Esta asociación indisoluble entre dos seres o una especie de seres y una virtud sobrenatural es el fruto de la periodicidad de los sacrificios, que es de lo que aquí se trata. La repetición de esas ceremonias, en las cuales, para seguir una costumbre o por cualquier otra razón, una misma víctima reaparece a intervalos regulares, crea una suerte de personalidad continua. El sacrificio conserva sus efectos secundarios, la creación de la divinidad es la obra de sacrificios anteriores. Y esto no es un hecho accidental y sin ninguna otra referencia, puesto que en una religión tan abstracta como el cristianismo, la figura del cordero pascual, víctima habitual de un sacrificio agrario o pastoral, ha persistido y sirve hoy para designar el Cristo, es decir Dios. El sacrificio ha dado los elementos de lo simbólico divino (id:287-288).

Como puede verse, Hubert y Mauss centran la mayor actividad de lo simbólico en la experiencia religiosa, para ellos el sacrificio que es uno de los

ritos religiosos más importantes, es el fundamento para la simbolización de los dioses, de la divinidad; en su opinión los creadores de los mitos terminan de conformar este simbólico.

Pero es la imaginación de los creadores de mitos que han finalizado la elaboración del sacrificio del dios. En efecto, le dio primero un estado civil, una historia y, parten de una vida más continua a la personalidad intermitente, tierna y pasiva que nacía de la periodicidad de los sacrificios. Sin tomar en consideración que sacándola de su camino terrestre la hacían más divina (Id. 288).

Pero los mitos, si bien elaboran la representación de lo divino no lo hacen de forma arbitraria y en sus relatos se conservan los trazos originales del sacrificio: un sacrificio más o menos violento o cruel, o como dicen los autores “desnaturalizado” forma el episodio central y el núcleo de la vida legendaria de los dioses que han nacido a partir de sacrificios. Para ejemplificar su afirmación citan el caso del rol que tienen los ritos sacrificiales en la mitología brahmánica y que fueron reportados por el profesor S. Lévi.

En las páginas siguientes, los autores señalan, usando como fuente la mitología, los casos de seres mitológicos existentes en Siria y sobre todo en Grecia, que han devenido en, dioses o deidades a partir del sacrificio. Si bien apuntan las variaciones en cada uno de ellas, también remarcan como por ejemplo que el sacerdote se convierte en la deidad para salvarse, o que el fundador del culto sea el primer padre del dios a quien los creyentes reconocen su muerte, o en el caso de los combates donde vencido y vencedor se convierten en deidades. Todos estos episodios que describen son formas mitológicas del sacrificio del dios. Y es precisamente, la inclusión de ese episodio en la leyenda del dios lo que determina la formación ritual del sacrificio del dios. Sin embargo, la divinidad de la víctima no está limitada al sacrificio:

Ahora bien la divinidad de la víctima no está limitada al sacrificio mitológico; sino que aparece igualmente en el sacrificio real que le correspondió vivir. El mito una vez constituido, incide sobre el rito del cual ha salido y allí se realiza. Así el sacrificio del dios no es simplemente el tema de un buen cuento mitológico. En lo que se haya convertido la personalidad del dios en el sincretismo de los paganismos, adultos o viejos, es siempre el dios que vive el sacrificio, no es una simple figura. Hay, al menos en el origen, “presencia real” (sic.) como en la misa católica (id:295).

Hubert y Mauss terminan por afirmar la unidad del sacrificio en sus diversas formas. Comunión y expiación no son las únicas ni tampoco son

las únicas funciones que cumple el sacrificio. Tampoco son tipos sucesivos que se han más o menos desarrollado uno inferior a otro, lo que si pueden es estar mezclados en un mismo ritual. “Hay continuidad en las formas del sacrificio” (id:21) y no sucesión, donde uno reemplazaría el otro que se convertiría en primario o menos esencial.

Hubert y Mauss, revisan lo que pasa en la India con el hinduismo y con los hechos bíblicos. La India es uno de los lugares donde se puede evidenciar la complejidad del sacrificio; los datos, excepcionalmente completos que de allí se tienen, dan fe de la riqueza, además, de cómo todos los tipos de sacrificios pueden ser allí observados en un solo rito y a través de todos los rituales: en el sacrificio del soma. “El sacrificio hindú védico da el mejor ejemplo de caso de forma compleja” (id:199,222). Este rito les sirvió de hilo conductor para desarrollar el esquema.

Nosotros no hemos, en efecto, en lo que ha precedido, sino construir un esquema. Ese esquema no es otra cosa que una simple abstracción. No hemos visto, en efecto, sino lo que era realizado in concreto (sic) en el caso del sacrificio animal hindú; además, alrededor de este rito, hemos podido agrupar un conjunto de ritos sacrificiales que prescriben el ritual semita y los rituales griegos y latinos. En realidad, consiste en la materia común de la cual se han hecho las otras formas más específicas de sacrificio. De acuerdo con el fin perseguido, de acuerdo con la función que cumpla, las partes que lo componen pueden disponerse siguiendo proporciones diferentes y en un orden distinto; unos pueden tomar más importancia en detrimento de los otros, ciertos pueden faltar. De allí nace la diversidad de los sacrificios, pero sin que haya entre las combinaciones diversas diferencias específicas. Son siempre los mismos elementos agrupados de diferente manera o desigualmente desarrollados (id:255-256).

El rito del sacrificio del soma, es además un rito complejo, el soma dios se confunde con la planta, está presente en todas las ceremonias, se le adora, se le recibe en el lugar del sacrificio, está presente en las multitudes, se le mata, entre otros, esta presencia real del dios, cuando se observa su nacimiento y su nacimiento como dios y se observa todo lo que le pasa hasta llegar a su muerte son todas formas rituales del mito.

Finalmente, dan una mirada a la información que sobre el sacrificio de la religión védica de la India tenían a la mano los autores. En esta mirada Marcel Mauss, no pierde la oportunidad de agradecer a su maestro Sylvain Lévi. Los datos de la India sirven para la comparación porque la evolución

de este país es diferente a la de occidente. De igual manera, en la India existe una línea de evolución religiosa única y particular, lo que permite oponerse a aquellos que creen en una línea de evolución lineal, única. Los textos hindús ofrecen la ventaja de tener hechos largamente analizados, clasificados, descritos, teorizados, e igualmente, permiten entrar en los detalles del simbolismo.

El sacrificio de la comunión no es, pues, más esencial que el sacrificio de la expiación. La ambivalencia de lo sagrado está siempre presente. Los fines particulares del sacrificio pueden concernirle al sacrificante o pueden ser exteriores a él. En los sacrificios agrarios se combinan, generalmente los dos fines. En resumidas cuentas, una cosa es importante en la teoría del sacrificio que Hubert y Mauss exponen y aclaran, establecer la relación y afinidad entre el dios y la víctima, la relación entre el rito sacrificial y la inmortalidad de los dioses; de igual manera, establecer la relación entre el sacrificio con el nacimiento de los dioses y con su permanencia y existencia. Y el mejor ejemplo de todas estas relaciones y que unifica a todos los sacrificios sigue siendo el sacrificio indio de soma.

La importancia del *Ensayo sobre el sacrificio*, se debe a que a través del texto los autores muestran como el sacrificio pone en evidencia una serie de hechos sagrados, de fuerzas de origen colectivo y socialmente reconocidas, los miedos, los respetos hacia éstos; de tal manera que, está presente la conclusión de considerar al sacrificio como un rito religioso. Por otra parte, en este trabajo sobre el sacrificio (*Essai sur la nature et fonction du sacrifice*), Hubert y Mauss se distancian y rompen con lo que saturaba su época: el historicismo y el evolucionismo; es un trabajo donde es posible conseguir los primeros esbozos de un pensamiento estructural. (Tarot; 1999:549).

## **El mana**

Para abordar el trabajo de Marcel Mauss sobre el mana es necesario dar un rodeo por las consideraciones que conjuntamente con Hubert, hace sobre la magia. Como dice Tarot (1999: 551), “El acceso al mana pasa por la magia”. No hay que olvidar que estos ensayos –el referido al sacrificio y el relacionado con la magia– fueron escritos en el marco de la discusión sobre la religión que hubo en esa época entre las dos escuelas: la británica y la francesa. Entre los durkheimianos, le tocó a Marcel Mauss, explorar las distintas aéreas de los fenómenos religiosos.

Para seguir la discusión, desde el lado francés, revisaremos lo que dice Marcel Mauss con respecto a la magia y al mana. Para ello haremos una lectura del ensayo titulado “esbozo de una teoría general de la magia”, escrito en colaboración con Henri Hubert y publicado por primera vez en *El Anuario de sociología* en 1902-1903. (Hubert y Mauss 1902-1903)<sup>52</sup>.

En el ensayo *Esquisse d'une théorie générale de la magie* en el primer capítulo, dedicado a la historia, hacen la advertencia al lector sobre las especulaciones existentes respecto a esa temática de la magia y que no son útiles para la investigación científica. El primer trabajo considerado como científico por los autores sobre la magia es el de los hermanos Grimm<sup>53</sup>. Reconocen que desde finales del siglo XIX existe una frondosidad de trabajos sobre la magia, en unos se le aborda desde el punto de vista histórico, en otros desde el punto de vista lógico y también, están quienes trabajaban la problemática desde el programa teórico evolucionista, como Tylor, que veían en prácticas contemporáneas la sobrevivencia de prácticas mágicas o como en el caso de Frazer<sup>54</sup> que explicaba la magia simpática.

Los autores apuntan la importancia del trabajo realizado por sus antecesores directos en el trabajo científico sobre la magia, y hacen hincapié en reconocer que todos ellos son antropólogos, y remarcan que, sin embargo, no se ha constituido una teoría suficientemente coherente sobre la magia. Entre los antropólogos antecesores reconocen a: Tylor que en su obra *La civilización primitiva* aborda, en el primer tomo, la “demonología mágica en el animismo primitivo” y en el 2do, “la magia simpática, los ritos mágicos derivados de las leyes de simpatía (del próximo al próximo, de lo parecido a lo parecido, de la imagen a la cosa, de la parte al todo)” que, según él, permanecían como sobrevivencias en la sociedad inglesa de su época. Hubert

52 Hago la lectura del texto de Hubert y Marcel Mauss sobre la magia en la versión publicada en: MAUSS Marcel (1978). *Sociologie et anthropologie*. P. U.F. 6ta édition (1950 1ra édition); cuyo prólogo lo hace Claude Lévi Strauss.

53 Jacob Grimm y Wilhelm Grimm son famosos por sus cuentos infantiles, pero también fueron personal académico en la Universidad de Gotinga y escribieron sobre gramática alemana y mitología.

54 En los trabajos de Tylor y Frazer se percibe como para ellos el pensamiento mágico trabaja por analogías y relaciones causales. Es a partir de esas dos operaciones que Frazer expone “la ley de la simpatía”, y la describe haciendo hincapié en cómo en la magia se empleaban “cosas similares entre sí, o de cosas que estaban o estuvieron en contacto íntimo”. De allí definió, lo que para él son los dos tipos de magia que existen: “magia homeopática, lo igual produce lo igual” y “magia por contacto que es contaminante o contagiosa, basada en el principio sobre las cosas que han estado en contacto íntimo se ejercen influencia recíprocamente”.

y Mauss hacen el señalamiento de que Tylor no da una definición de magia sino en la medida que considera que el “animismo constituye un tipo de magia”. Otros autores como S. Wilken y S. Hartland estudiaron, también la magia relacionándola con el animismo y el chamanismo.

Para Hubert y Mauss todos estos trabajos tienen los siguientes defectos: no enumeran completamente los diferentes tipos de hechos mágicos y no logran constituir una noción científica de magia que abarque la totalidad de estos hechos. De igual manera, Jevons y Frazer, quienes realizan estudios sobre la magia incluyendo los hechos mágicos e intentando dar una definición al respecto, no lo logran porque sus trabajos están determinados por la parcialidad.

Ellos han seleccionado hechos llamados típicos y han sostenido la existencia de una magia pura y la reducen toda a los hechos de simpatía; pero ellos no llegan a demostrar la legitimidad de su elección. Dejan una masa considerable de prácticas, que todos los que las han practicado, o visto practicar, las han calificado de mágicas, así como los encantamientos o los ritos donde intervienen demonios propiamente dichos (Mauss, 1978:6).

La crítica a estos autores les da pie, a Hubert y Mauss, para cuestionar la no existencia de una definición de la magia que sea extensiva a todos los fenómenos o hechos considerados mágicos, y en consecuencia la ausencia de una teoría al respecto. Éste es el objetivo de su ensayo: esbozar una teoría científica sobre la magia; para lograr su objetivo es necesario la consideración del más grande número posible y heterogéneo de hechos considerados como mágicos, pero llaman la atención subrayando que el análisis no puede realizarse citando uno o dos casos, sino que debe buscarse que estén representados allí la totalidad de los fenómenos mágicos.

Por otra parte, debemos proponernos estudiar también los sistemas más heterogéneos posibles. Ese será el medio de establecer que según las civilizaciones, sin importar lo variable que sean, sus relaciones con las otras clases de fenómenos sociales, la magia no tiene por todas partes los mismos elementos esenciales, ni ella es en todas partes idéntica. Sobre todo debemos estudiar paralelamente magias de sociedades primitivas y magias de sociedades muy diferenciadas. Es en las primeras que encontraremos, bajo su forma perfecta, los hechos elementales, los hechos fuentes, de donde derivan los otros; las segundas, con su organización más completa, sus instituciones más distintas, nos darán los hechos más inteligibles para nosotros, y que nos permitirán comprender las primeras (id:7).

Para lograr su objetivo se propusieron revisar todos los documentos confiables que “describan sistemas completos de magia”, es decir considerar los datos que estén bien documentados, aun cuando sea reducido el número de ellos. Los datos que revisaron fueron: 1) las magias de algunas tribus australianas, 2) las magias de algunas sociedades melanesianas, 3) los Iroqueses –Cheroquis y Huron- y las magias algonquinas de los Ojibways, 4) las magias de algunos grupos del antiguo México, 5) la magia moderna de los Malais, 6) dos formas existentes de la magia en la India, 7) la magia en los documentos semitas, 8) las magias greco-latinas, 9) la revisión de la historia de la magia en la edad media, 10) la magia en el folklore francés, germánico, celta y finlandés.

En el segundo capítulo, los autores señalan los agentes y los fenómenos que reconocen como mágicos. “la magia comprende agentes, actos y representaciones”. (id:10). Los agentes son los magos que son los individuos que realizan el acto mágico, incluidos hasta los no profesionales de la magia pero que ocasionalmente realizan estas prácticas; las representaciones mágicas son las ideas y las creencias que corresponden a los actos mágicos; los actos que reconocen o denominan ritos mágicos que son aquellos relacionados con la práctica de los magos y con las representaciones mágicas.

Los ritos mágicos y la magia totalmente son, en primer lugar, hechos de tradición. Actos que no se repiten no son mágicos. Acto cuya eficacia no es reconocida por todo el grupo, no es mágico. La forma de los ritos es eminentemente transmisible y sancionada por la opinión. De allí que actos estrictamente individuales, como las prácticas supersticiosas no pueden ser llamados mágicos (id:11).

Sin embargo, cabe la pregunta sobre cuál es la diferencia entre estos tipos de ritos y la religión. Sabemos que, para los durkheimnianos, y Hubert y Mauss son dos más del grupo, existe una separación entre la religión y lo profano, producto de la relación de ésta con lo sagrado, “producto de una actividad colectiva” y los actos mágicos son producto de una acción del mago que es individual. Los magos, son individuos aislados que funcionan siguiendo su interés propio o el de otros individuos, la eficiencia de la magia depende de la ingeniosidad del mago, es decir de su saber-hacer. Sin embargo, existen casos donde la magia utiliza la fuerza de lo sagrado y es creída por todos y tiene efectos sobre el comportamiento del grupo. Caben entonces las siguientes interrogantes: los ritos mágicos ¿no crean lazos sociales? ¿Es lo sagrado

sólo colectivo? Tenemos un dilema ¿o la magia es colectiva o la noción de sagrado es individual? (id:139). Aquí se presenta un problema que es una paradoja: pareciera que la magia es social y asocial, sagrada y anti sagrada. Estas razones son suficientes para considerar científicamente el fenómeno de la magia, pero los autores Hubert y Mauss consideran, además otras.

Entre las otras razones que justifican un estudio científico sobre la magia están los relacionados con los ritos. Desde Smith los ritos son religiosos o ritos sagrados y desde el mismo autor se demostró que el rito es anterior al mito y su función está en la conservación de la tradición. Aquí cabe la pregunta ¿qué es un rito? O mejor aún ¿solo existen ritos religiosos? Pareciera, señalan los autores, que sí existen otros tipos de ritos porque corrientemente se habla de ritos mágicos (id:139). El conflicto entre lo que habían señalado sobre el sacrificio<sup>55</sup> y lo que revelan las prácticas sobre la magia, les obliga a convertir en una obligación no sólo analizar la magia como práctica sino esbozar una teoría del rito en general.

Hubert y Mauss, para explorar la magia como fenómeno social siguen una vía diferente a la seguida tanto por Robertson Smith, para abordar el totemismo y el sacrificio (donde da la prioridad al totemismo porque de allí deriva el clan y finalmente el clan es el todo), como por Durkheim, cuando elabora una teoría completa sobre la religión (En *Las formas elementales de la vida religiosa*, donde considera que el tótem se explica por la morfología de lo social a partir de la cual se debe explicar el simbolismo; Durkheim remarca que no es necesario mostrar ni buscar el origen del sacrificio ya que sus gérmenes están en el totemismo australiano).

Si bien los dos autores, Hubert y Mauss, siguen un punto de vista evolucionista, su propuesta es diferente, no buscan los orígenes ni la primogenitura de los hechos, ellos van a buscar definir sin dificultad la magia y la religión, para de paso a la elaboración de una teoría general del rito y de la creencia basados en la eficacia, para dar cuenta así, a la propuesta que la magia y la religión son hechos sociales, de intensidad diferente puesto que no tienen el mismo rol en relación con lo sagrado. Para hablar de esos ritos y esas creencias y no considerarlas como simples reflejos de la estructura social, es necesario ir más allá de estas dificultades: y encontrar la máxima complejidad originaria de las cuales religiones y culturas han hablado durante muy largo tiempo bajo términos como el de mana o términos parecidos.

55 En el *Ensayo sobre el sacrificio* que revisamos en el aparte anterior.

El ensayo sobre la magia, es el primer texto donde Mauss se separa de su maestro y tío (E. Durkheim). Aun cuando sigue su línea de explicar los hechos religiosos por la morfología social, se da cuenta de la necesidad de ir más allá, para presentar una síntesis comprehensiva, señalando los vacíos de los supuestos sobre lo simbólico y revisando las posibilidades de su reintegración. Con anterioridad, Mauss, había reconocido la importancia del lenguaje para la investigación social. En este trabajo sobre la magia, discute los efectos del lenguaje sobre los fenómenos como la magia y la religión. Incorpora, así no sólo la filología sino también el pensamiento indígena en la antropología y la sociología. Y esto fue verdaderamente una innovación y una ruptura con toda la ciencia social de la religión que se había hecho hasta ese momento. Para muchos autores es precisamente en este aspecto donde Marcel Mauss ejerce influencia en Claude Lévi Strauss.

Mauss revisa el programa teórico del evolucionismo y las respuestas que sus representantes han dado sobre magia y religión. Él considera que son tres tipos de respuestas:

- Los que consideran que la magia es una perversión de la fe religiosa, que la religión es el punto de partida y por una suerte de corrupción se degeneró. Los ritos mágicos son una desviación de los ritos religiosos y hacen una utilización moralmente dudosa, sacrílega, de los poderes religiosos de lo sagrado. Esta era la posición que se tomaba en teología y de algunos que hacían una antropología religiosa.
- Otro grupo es la de los que consideran que la magia es anterior a la religión. El teórico más importante de esta posición es Frazer, quien en su obra la “rama de oro” hace una síntesis de las posiciones y versiones anteriores a él, para él la magia es una especie de “ciencia antes de la ciencia”, no supone la creencia en espíritus puesto que su eficacia es supuestamente el resultado de dos leyes, denominadas “ley de la simpatía” y “ley de la contigüidad”. Con la magia el hombre objetiva espontáneamente sus ideas, imaginan creer las cosas, es pura ilusión pero no reposa en un error intelectual. Para Frazer la religión nace de los errores y fracasos de la magia; se busca o se implora la ayuda de los dioses. Pero con el progreso de la razón, la ciencia dará a conocer las leyes que rigen y gobiernen las cosas y resolverá los problemas donde la magia y la religión han fracasado.

- Los que opinan que magia y religión son distintas y sus diferencias son excluyentes que no se puede afirmar ningún tipo de relación entre las mismas, más sin embargo, tampoco puede negarse la semejanza que existe entre ellas lo que no permite separarlas del todo. De allí que sea necesario investigar el hecho de la posible fuente común que tienen. Entre quienes sostienen esta posición está Tylor, quien desarrolló la teoría de la “magia simpática” que está presente en las sobrevivencias de la magia. Para Tylor la magia y la religión estuvieron asociadas al animismo que es la fase primaria de todo el pensamiento y práctica religiosa humana.

Cuando Mauss y Hubert participaban de esta polémica, en las ciencias sociales de las religiones no se distinguía entre magia, brujería, chamanismo, entre otros. En su trabajo, los autores critican fuertemente el evolucionismo y sus confusiones, señalan, haciendo énfasis, que se trata sobre todo de un problema de método porque es necesario comprender la magia antes de explicar su historia. (id:140). Además, exponen una razón de hecho: magia y religión existen y se compenetran. Así, por ejemplo, existen ciertos ritos religiosos que aspiran contradecir a los dioses. Además, hay muchas semejanzas entre el sacerdote y el brujo, la distinción es a veces difícil de hacerla (id:15).

De igual manera, en la religión hindú los hechos brahmánicos contradicen lo señalado por Frazer y en el judaísmo y los cristianismos, aun cuando oponen teóricamente magia y religión, “es posible percibir como los hechos religiosos que supuestamente combaten a la magia son lo más parecidos y conforme a las leyes mágicas. La oración, la actitud religiosa, los amuletos y talismanes “son medios de conjuración por excelencia”. (1974:382). Así pues, magia y religión son dos experiencias humanas diferentes que no se deben confundir, pero también hay que reconocer el proximidad y parentesco que existe entre ellas.

En el ensayo sobre una teoría general de la magia, Hubert y Mauss no sólo revisan los hechos, sino que además van a dar cuenta de ellos, y con esta meta vuelven a poner sobre el tapete el problema de buscar el fondo común de la magia y la religión, lo que se convierte en uno de los objetivos del texto. “Esta hipótesis sobre los orígenes respectivos de la magia y de la religión tiene nuestra aceptación, no sólo en lo que concierne a la India védica, sino también en lo que concierne a la magia y a la religión en general”. (1974:605-606).

En su texto los autores siguen el esquema durkheimniano: ir desde los hechos sociales vistos desde el exterior a los hechos sociales más interiores. Así pues, una vez revisado los elementos históricos y de hacer la crítica a Frazer, definen la magia, describen los aspectos más exteriores y más ocultos, señalan las características del mago, identifican las representaciones y las prácticas mágicas. Una vez realizada esa exposición, pasan a exponer diversos niveles de explicación de la magia: por las creencias, por la eficacia de los ritos y por el mana. Finalmente, terminan el texto relacionando el mana con las fuerzas de los estados colectivos.

A pesar de las diferencias existentes entre Hubert y Marcel Mauss con Tylor, ellos reconocen la proximidad de sus planteamientos con respecto a la magia. Y remarcan la parte de verdad de la hipótesis de Tylor, cuando explicaba la magia por la creencia en los espíritus; señalan que:

Si estamos inclinados a preferir la explicación de la magia por el animismo frente a las otras explicaciones que se han dado, nos separamos sin embargo de la hipótesis animista ordinaria, ya que consideramos en la magia la noción de fuerza espiritual anterior, a la noción de alma (1978:99).

Y ¿qué es lo que le critican a Tylor (considerado como las “otras explicaciones”)? Para los autores el error de Tylor es doble: por un lado, el error está relacionado con su evolucionismo, la creencia en los espíritus no es primitiva, como él lo señala, tampoco es tan simple como él la ve; es todo lo contrario una creencia compleja que supone muchas otras. Pero lo más criticable de la posición de Tylor es su supuesto psicológico que es individualista e intelectualista. Dicen los autores:

Es por los procedimientos discursivos individuales que la ciencia social de las religiones hasta el presente ha intentado explicar la magia. En efecto la teoría simpática se refiere a los razonamientos analógicos, o, a lo que es lo mismo, a la asociación de las ideas; la teoría demonológica se refiere a la experiencia individual de la consciencia y del sueño. (...). Tylor ha creído que su psicología intelectualista del individuo podía explicar el funcionamiento completo del alma humana. Para corregir este error, es necesario y suficiente proceder sociológicamente. Se substituye así una “psicología intelectualista del individuo” por una “psicología no intelectualista del hombre en la colectividad” (id:100-101).

Si prestamos atención al párrafo citado, nos daremos cuenta que aquí los autores retoman aspectos de la definición intelectualista de la sociología

durkheimniana. Son pocas las veces que Mauss acude a ella. En el esbozo de una teoría para la magia, Mauss y su compañero Hubert dejan de lado su preocupación por la morfología social, la evolución histórica de las formas de sociedad, para centrarse en el enlace de la magia y religión con las funciones del espíritu humano, buscan la razón común de la magia en los fenómenos inherentes al espíritu humano, para, a partir de allí, demostrar como los hechos de sociedad interfieren en ese funcionamiento. Este texto no se detiene en la sociología de las instituciones sino en las zonas profundas donde se anudan sociología y psicología. (Tarot, 1999:556).

De igual manera, en el recorrido de esas zonas profundas los autores hacen un análisis de los hechos mágicos usando analogías con la lengua, lo que hace que conviertan ese recorrido sociológico en una aproximación antropológica, y aquí es precisamente donde está el valor de ese ensayo para nosotros. Hubert y Mauss describen como un lenguaje los gestos y los símbolos de la magia, llegando así a aprehender el mana.

La aproximación a la magia es sociológica, ésta es considerada por los autores como un conjunto de prácticas y técnicas que se mezclan a menudo con otras técnicas como la pesca, la caza o la agricultura. A ella pertenecen una serie de prácticas de las llamadas “tradicionales”, y en consecuencia, son aceptadas y creídas como eficaces en una sociedad dada. Califican la magia como una práctica tradicional, por el hecho de ser repetitiva, lo que les permite verla como un conjunto de ritos que pueden definirse como “actos tradicionales de una eficacia sui generis” (Mauss, ob.cit. 1978: 12).

¿Ahora bien, en qué se distinguen los ritos mágicos de los ritos religiosos? Los autores responden los ritos mágicos no son solemnes, ni públicos, ni obligatorios, ni regulares, ni están insertos en grandes conjuntos de ritos organizados, son ritos donde los individuos que los practican toman la iniciativa, y son ritos que a menudo están marcados por su carácter ilícito y prohibido. “La prohibición, de una manera formal, marca el antagonismo entre el rito mágico y el rito religioso” (id:14).

Más adelante cuando los autores analizan la situación del mago, revisan lo dicho en las líneas anteriores y afirman que la magia es, también, una institución. El mago, puede no ser calificado por su posición social, sin embargo, se ubica en el más alto puesto por las representaciones coherentes que existen sobre él. Hubert y Mauss, lo califican como un hombre que tiene cualidades, relaciones y poderes especiales.

La profesión del mago es, en definitiva, una de las profesiones mejor clasificadas. Quizás una de las primeras que lo ha sido. Pero, también el mago es un *affaire* de cualificación social, donde el individuo no entra allí siempre de una manera autónoma ni por su plena voluntad. Hay ejemplos de magos que lo son a pesar de su voluntad. Es pues la opinión la que crea al mago y las fuerzas que él despliega. Es gracias a la opinión que señala que él sabe todo y que todo lo puede (id:32).

Según lo señalado por los autores, es la opinión pública la que hace al mago, aun cuando sea condenado por esa misma opinión; es esta característica del mago, la cual está derivada de su oficio, el ejercicio de la magia, la que le da el estatus social a la magia, la que la convierte en un hecho social, en consecuencia la magia tiene instituciones, sistemas de creencias, expectativas colectivas, roles, entre otros. Al calificar a la magia de “institución tradicional”, los autores están, también afirmando que es social, porque quien dice tradición, dice sociedad. De allí que no existe dificultad para reconocer el carácter social de la magia. Ahora bien, si la magia tiene un carácter social, es importante interrogarse sobre el grado de institucionalización que ella tiene, es decir indagar sobre su modalidad de ser social. En primer lugar, hay que subrayar que ella no tiene el carácter constrictor que tienen los hechos religiosos:

La magia no es como el sacrificio, ese es uno de las costumbres colectivas que uno puede nombrar, describir, analizar, sin temer perder el sentimiento que son dos realidades completamente diferentes, tienen forma y función distintas. La magia tiene un grado débil de institucionalización; es una especie total de acciones y de creencias, mal definidas, mal organizadas, aun por aquellos que la practican y que creen en ella. Resulta que no conocemos a priori sus límites. El interés es menor sobre el plan y la composición de los ritos que sobre la naturaleza y los medios de acción de la magia, independientemente de su aplicación, sobre las creencias que ella implica, los sentimientos que provoca y los agentes que la ponen en práctica” (id:41).

El estudio de la magia presenta dificultades porque es muy difícil analizar un rito mágico en sí, la única posibilidad es analizar el conjunto de la magia que es el medio donde se dan los ritos mágicos. La magia no es un sistema como lo es la religión, sino que más bien se presenta a nuestros ojos como algo desordenado, como “un caos”, lo califican Hubert y Mauss. La magia es un arte de acomodar, de preparar mezclas, fermentaciones, manjares, pociones, “esta cocina, esta química o farmacia, no tiene por objeto sólo

hacer utilizable las cosas mágicas, sino que sirve para dar la forma ritual, que forma parte, y no en menor medida, de su eficacia” (id:46). La preparación de los menjurjes puede considerarse como el ritual mismo, es muy formal y tradicional, de allí que los actos que lo constituyen pueden considerarse como ritos. Estos ritos tienen sus rituales de entrada, centrales y de salida. Es decir, es como si fueran una ceremonia.

Los autores –Hubert y Mauss– señalan que la magia es formal y que el desorden de la magia oculta sus categorías.

Porque en esa cocina mágica, todo es mucho más formal de lo que aparece al principio, si bien es temible anticiparlo, podríamos decir que en el caldero, el mago, cocina menos manjares inquietantes que acomoda categorías. El desorden de la magia oculta su formalismo: busca relaciones. En el caldero del mago, se cocinan menos cosas que relaciones entre las cosas para buscar el poder sobre las cosas. Es muy difícil reconocer este elemento intelectual porque los magos son raramente teóricos. Están menos preocupados de los mecanismos de sus ritos que de la tradición que los transmite y de su carácter formal o excepcional (id:44).

Frazer y Tylor explicaban la magia por la “ley de la simpatía, sea por similitud sea por contagio”, sin embargo, lo criticable de su propuesta es que, si bien la simpatía es universal, planteado como lo hacen los autores ingleses sería *ad infinitum*, sin fin, postularía “una proliferación potencialmente ilimitada de ritos mágicos”. Pero esto no es así ya que los ritos mágicos son limitados, y algunas veces es poco raro que puedan presenciarse ritos mágicos; “estos obedecen a un proceso que es efecto potencialmente infinito pero es también detenible” y allí está su paradoja.

Todo “rito es una especie de lenguaje”, los ritos mágicos también tienen esa propiedad. Hubert y Mauss clasifican los ritos mágicos en: ritos orales (estos existen en las religiones y van desde los sermones, los votos, las oraciones propiamente dichas, los himnos, las interjecciones, los deseos, los juramentos, hasta las simples fórmulas), ritos manuales, ritos gestuales (todos los gestos que hace el mago); de igual manera existe en la magia (como también en las religiones) una relación estrecha entre los ritos manuales y los ritos orales; para Hubert y Mauss en esta relación existente en los ritos mágicos entre oralidad y gestualidad existe una curiosa redundancia:

Si todos estos ritos orales tienden hacia las mismas formas, es porque ellos tienen la misma función. Tienen al menos, por efecto evocar una potencia y espe-

cializar un rito. Se invoca, se llama, se hace presente la fuerza espiritual que debe hacer el rito eficaz, o al menos, se tiene la necesidad de decir con cual potencia se cuenta; es el caso de los exorcismos realizados en el nombre de tal dios; se busca certificar una autoridad, es el caso de los encantamientos míticos. Por otra parte, se dice para qué sirve el ritual manual, y por qué se hace; también se evidencia cuando se pronuncia sobre las muñecas el nombre de la persona sobre la que se quiere encantar o hacer el maleficio; también cuando se recogen ciertas plantas medicinales, es necesario decir para qué y para quien se quieren. Así el hechizo oral preciso, completa el rito manual que puede suplantar. Todo gesto ritual, por otra parte, lleva una frase; porque hay siempre un mínimo de representación, en la cual la naturaleza y el fin del rito son expresados, todo al menos en un lenguaje interior. Es por esto que decimos que no hay un verdadero rito mudo, puesto que el silencio no impide este encantamiento subyacente que es la consciencia del deseo. Desde este punto de vista, el rito manual no es otra cosa que la traducción de ese encantamiento mudo; el gesto es un signo y un lenguaje. Palabras, actos se equivalen absolutamente y es por esto que nosotros vemos que enunciados de ritos manuales nos son presentados como encantamientos. Sin acto físico formal, por su voz, su soplo, o aun por su deseo, un mago cree que él aniquila, caza, hace todas las cosas” (id:49).

En este párrafo se puede apreciar la distancia de los dos autores Mauss y Hubert, no sólo de la antropología inglesa naciente (Tylor y Frazer), sino también de la ciencia de las religiones de su época y de la sociología de E. Durkheim; sin riesgo a equivocarnos podemos afirmar que aquí nace la antropología de Marcel Mauss, además se convierte el texto en una verdadera vía novedosa para las ciencias sociales de las religiones, el tratar, abordar, el rito manual y el rito oral como lenguajes, pero además estos ritos no son sólo un lenguaje exterior sino, además, aparecen como un lenguaje interior, un lenguaje subyacente.

Para Mauss y Hubert, se trata de reconocer al gesto como un signo y un lenguaje; esto quiere decir que un signo no puede existir sin lenguaje. El límite sincrónico que imponen a los hechos humanos, los lleva a la conclusión que un signo, un gesto, una palabra no existen aislados, sólo pueden existir en tanto que me reenvían, en principio, a otros signos, a otras cosas, al mundo exterior, es decir conforman un lenguaje. El lenguaje está compuesto de un conjunto de signos discretos o no, pero relacionados los unos con los otros. Los signos verbales o corporales se constituyen en signos en una red, o en un conjunto de signos, donde se da la relación entre unos y otros que es, precisamente, lo que conforma un lenguaje (id:53).

Si “todo rito es una especie de lenguaje. Esto quiere decir que traduce una idea”. (id.), si bien en la primera parte de esta afirmación los autores señalan que es “una especie de lenguaje”, en la segunda parte de la proposición, afirman que es un lenguaje, porque solo los lenguajes pueden ser traducidos. Esta idea es frecuente en ellos: designar toda relación de expresión entre dos niveles de realidad, en este caso, al interior del lenguaje entre dos fórmulas y otras representaciones. “Las fórmulas de la simpatía [...] son solamente traducciones abstractas de nociones muy generales, que vemos circular en la magia”. (id:95). Así hay traducciones entre la palabra y el gesto, también entre el gesto y la “palabra muda” del interior. La condición de una traducción, es que dos lenguajes puedan ser considerados como dos especies de un mismo género, por ejemplo, el lenguaje humano. Desde este punto de vista, se pueden señalar las relaciones entre gesto y palabra, por los dispositivos cognitivo y simbólicos que tiene el ser humano y que le permiten producir signos lingüísticos y símbolos que no solo se relacionan entre sí en cada lengua en particular, sino que, además, las diversas especies de lenguaje entran en relación en la traducción. La traducción es una consecuencia de la natural frondosidad del proceso de significación que toca diversos niveles de realidad.

Estas dos ideas de que el gesto es una “especie de lenguaje” y la de que es un lenguaje en tanto que traduce una idea es preciso conectarlas con la manera como Hubert y Mauss entienden la representación. Para ellos existen en la magia tres tipos de representación: las representaciones impersonales abstractas que equivalen a lo que los antropólogos ingleses Tylor y Frazer denominan ley de simpatía que contiene dos aspectos: por similitud y por contigüidad; las representaciones impersonales concretas que son aquellas que los magos expresan cuando manipulan o utilizan los objetos y/o elementos para sus actos mágicos. Y finalmente, las representaciones personales que son las menos específicas y son aquellas que se refieren a los espíritus y demonios. No existe acto mágico sin una mínima representación, siempre hay por lo menos dos representaciones: la de su fin y la de su efecto. Esto no quiere decir que, en la magia, el mago sea como el fetichista que no piensa, sino todo lo contrario, “como piensa tiene representaciones”. Pero los magos tampoco son teóricos ya que la magia es un arte práctico.

No hay en la magia representación pura; la mitología mágica es embrionaria. [...]. En cuanto a las representaciones, éstas no tienen vida fuera de los ritos. No

tienen, en la mayoría de los casos, un interés teórico para el mago, que no las formula sino raramente. Tienen un interés práctico que sólo se expresa poco y cuando se hace se realiza por los actos. Quienes las han convertido en sistemas son los filósofos (id: 80).

En algunos casos, la magia puede darse una “confusión sintética” de la finalidad y de los medios. En la magia existe la creencia de la eficacia inmediata sin límites, así como también de la creación directa.

La asociación subjetiva de las ideas lleva a la conclusión de la asociación objetiva de los hechos, en otros términos los lazos fortuitos de los pensamientos equivalen a los lazos causales de las cosas. Se pueden reunir las tres fórmulas en una sola: contigüidad, similitud y contrariedad, lo que equivale a la simultaneidad, a la identidad y a la oposición, en pensamiento y en hechos (id:56-57).

Una vez que Hubert y Mauss, reconocen la importancia del lenguaje en todos los procesos mágicos, estas representaciones existentes en la magia las reducen a una sola y asumen la representación mágica a partir del principio de similitud (*similia, similibus evocantur*), y demuestran cómo ha sido pasado por alto en la práctica efectiva de los magos. Esta fórmula puede ser traducida por: la similitud va pareja o mejor, está presente en la contigüidad.

En otras palabras, la imagen es a la cosa lo que la parte es al todo; es decir que, una simple figura es, fuera de todo contacto, comunicación directa, integralmente representativa. La imagen y el objeto sólo tienen en común la convención que los asocia. La imagen de la muñeca, por ejemplo, o del dibujo, es un esquema reducido, un ideograma deformado, su parecido con la persona sobre quien se hace el rito mágico o a quien se le hace la magia, es sólo teórica, abstracta. Sin embargo, la asimilación no procede de una ilusión. En la magia se pasa de las imágenes propiamente dichas, la sola mención del nombre o el pensamiento del nombre, el más mínimo y rudimentario pensamiento de asimilación mental es suficiente para hacer una substitución arbitrariamente elegida de un animal colgado, un pájaro, agujas, cuerdas de arco, anillos, fotos, entre otros, por la persona considerada. La imagen, aquí es definida por su función, que es la de hacer presente a la persona. Lo esencial es que se cumpla la función de representación. (id:61).

Para los autores, existe un pensamiento mágico que opera por inducción como un pensamiento capaz de atención y abstracción, y que es consecuencia del lenguaje. Éste no es el resultado de una asociación pasiva de imáge-

nes discontinuas sino de la presencia de un lenguaje que trata las imágenes como signos y que las clasifica. Lo que cuenta en la imagen no es su parecido con, sino lo que envía inmediatamente a un referente, es decir a su significación. Para Tarot (1999: 562), los autores rompen aquí con la idea de que la esencia, la función y la verdad de la representación se agotan en la mimesis, en la imitación de una realidad ya constituida y “formada”, independientemente de su forma discursiva.

En el planteamiento de los autores la imagen no es una imitación de lo real, sino que está inscrita en un lenguaje y tiene una dimensión signica. De tal manera que la representación es liberada de la servidumbre de representar el mundo exterior. El individuo no tiene el dominio sobre la representación, sino que:

En magia como en religión, el individuo no razona o sus razonamientos son inconscientes. Así mismo como no tiene necesidad de reflexionar sobre la estructura de su rito para practicarlo, de comprender su oración o su sacrificio, tampoco tiene necesidad de que su rito sea lógico, ni se inquieta del porqué de sus propiedades, ni se preocupa de justificar racionalmente el empleo y el uso de las sustancias que en el mismo se utilizan. Podemos volver a trazar algunas veces el camino que siguen sus ideas, pero él generalmente no es capaz de hacerlo. En su cabeza lo que tiene es una idea vaga de una acción posible, de la que la tradición le ha proporcionado medios e ideas, y objetivos a lograr de manera extraordinariamente precisa (id:68).

En la magia existe, así como en la religión, razonamientos inconscientes y razonamientos conscientes, esta presencia de lo inconsciente no quiere decir que provengan de un pensamiento o de una mentalidad primitiva, confusa. Todo lo contrario. En el caso del pensamiento mágico, éste no existe sin clasificación de las especies; de allí que la comparación de los procedimientos mágicos con el lenguaje esclarece la paradoja de la magia que por una parte obedece a mecanismos potencialmente infinitos de producción de ritos y de asociaciones y por la otra, tiene límites y reduce las asociaciones por las clasificaciones:

Así mismo, una vez que estamos frente a la representación de las propiedades mágicas, estamos en presencia de fenómenos parecidos a los del lenguaje. De la misma manera que, para una cosa, no hay un número infinito de nombres, así mismo como no hay para las cosas sino un pequeño número de signos, y así mismo como las palabras no tienen sino una lejana o nula relación con las cosas que designan, de esa misma manera, entre los signos

mágicos y la cosa significada, no existe sino una relación muy estrecha, pero también muy irreal, de número, de sexo, de imagen y en general de cualidades todas imaginarias, pero imaginadas por la sociedad (id:71).

En la magia, ubicada en una red de representaciones que le impone su propia lógica, las cosas son clasificadas por el mago, según “sus propiedades mágicas”, y estas son, a su vez, cualidades secundarias de las cosas. “La cualidad mágica de una cosa le viene de una especie de convención y parece que esa convención juega el rol de una especie de mito o rito asociado. Cada cosa por sus propiedades y carácter particular son una especie de rito” (id:96).

Una de las características del clima intelectual de la época eran los debates de la lingüística que tuvieron una extraordinaria influencia en la antropología, el mejor ejemplo de ello son los tránsitos de Claude Lévi Strauss por la lingüística estructural. Esos debates permitieron, igualmente, la introducción del concepto de inconsciente en la antropología y en las ciencias sociales de las religiones, particularmente para explicar los fenómenos religiosos. Mauss y Hubert, utilizan la noción de inconsciente y el lenguaje para la explicación de esos fenómenos. El lenguaje religioso es sólo una parte consciente en los creyentes. Así señalan en cuanto a la idea de mana: “un pueblo no tiene necesidad de formular una idea parecida, así como tampoco la tiene de enunciar sus reglas gramaticales. En la magia, como en la religión, como en lingüística, son las ideas inconscientes las que dan el impulso” (id:109). Sin embargo, lo señalado no implica que los autores establezcan relaciones de causalidad entre estos tres factores, lo que hacen es establecer paralelismos, es decir analogías de funcionamiento, “una relación de traducción, para intentar su descripción”, según Tarot (1999:563).

Ahora bien, ¿de qué tipo son los razonamientos inconscientes de la magia? ¿Son individuales o son colectivos? Si se fundamentan en clasificaciones, entonces son colectivos, puesto que “las especies y las clasificaciones son fenómenos colectivos. Es por esto que prueban a la vez su carácter arbitrario y el pequeño número de objetos a los cuales están limitados” (Id.71). Y ¿cuál es la diferencia con los fenómenos religiosos? Que los fenómenos religiosos se refieren a lo sagrado; la diferencia con la magia no está en el uso de las clasificaciones ni en el tipo de representaciones, es más bien allí donde están sus semejanzas; las diferencias están en el grado de socialización de las fuerzas que ponen en acción.

...nosotros continuamos asumiendo que la religión es un fenómeno esencialmente colectivo en todas sus partes. Todo está allí hecho para el grupo o bajo la presión del grupo. Las creencias y las prácticas son por naturaleza obligatorias [...] las cosas sagradas del sacrificio son las cosas sociales por excelencia. No más que el sacrificio, la vida religiosa no admite iniciativa individual: la invención se produce en ella sólo como revelación. El individuo se siente constantemente subordinado a los poderes que lo depasan y le incitan a actuar (id:83).

Aquí introducen los autores otra idea, que hasta el presente no había sido utilizada, para comprender las diferencias entre magia y religión: la idea de fuerza. En la repuesta de los autores hay dos elementos: en primer lugar la idea del espacio o el lugar mágico -“medio mágico”- y por la otra la existencia de los juicios sintéticos a priori en la creencia mágica. La fuerza mágica no está subyacente en la idea de simpatía, es importante analizar lo que allí se da y lo que allí circula; la simpatía “no es la fuerza mágica en sí misma”. Los simbolismos solos no son suficientes para que se dé un rito mágico. A la idea de simpatía se le sobrepone, por una parte, la idea del desarrollo de la fuerza, y por la otra el medio mágico. Estas dos ideas son inseparables, coinciden absolutamente y son expresadas por los mismos medios. Así la eficacia del rito mágico se deriva de la idea de fuerza y no de la imagen o de la representación que manipula el mago.

En los ritos mágicos la fuerza está en las relaciones de simpatía. Pero no está investida en su totalidad de los simbolismos constituidos; sino que los desborda guardando siempre “una potencialidad mágica”:

Es la idea de una fuerza, de la cual la fuerza del mago, la fuerza del rito, la fuerza del espíritu no son sino expresiones diferentes, siguiendo los elementos de la magia. Porque ninguno de esos elementos actúa por sí mismo, en tanto que tal, sino precisamente, en tanto que está dotado, sea por convención, sea por ritos especiales, de ese carácter mismo que es la fuerza, y una fuerza que no es mecánica sino mágica (id:100).

Según lo expresado en el párrafo, el mago manipula una fuerza que no controla, sino parcialmente, de la cual conoce sólo algunos caminos, pero que son desbordados siempre en sus puntos de paso y de fijación. En magia, la idea más extensa es la de poder, aun el espíritu mágico o el demonio, cuando intervienen, se derivan de aquella.

Esa fuerza que describen los autores es representada como una especie

de alma impersonal, como potencia distinta de las cosas, pero al mismo tiempo está íntimamente ligada a ellas, inteligente aun cuando inconsciente. Esta fuerza puede ir sobre las cosas ya que las redes simbólicas con las que actúa no la controlan sino parcialmente, esta fuerza comprende además el medio mágico.

Esta noción comprende, además la idea de un medio, donde se ejercen los poderes en cuestión. En ese medio misterioso, las cosas no pasan como en el mundo de los sentidos. La distancia allí no impide el contacto. Las imágenes y los deseos allí son inmediatamente realizados. Es el mundo de lo espiritual y también de los espíritus, puesto que todo siendo espiritual, puede también devenir espíritu. Aun cuando es un poder ilimitado, y trascendente del mundo, las cosas no pasan allí sino siguiendo leyes, relaciones necesarias planteadas entre las cosas, relaciones de palabras y de signos con objetos representados, leyes de simpatía en general (id:100).

Según los autores esa representación del medio y de la fuerza mágica es extranjera a los “entendimientos adultos europeos”, ya no existe en Europa, pero existe en muchas sociedades que la nombran y se refieren a ella, es el mana.

La palabra mana entró en el vocabulario de las ciencias sociales a finales del siglo XIX, cuando el misionero y lingüista R. H. Codrington lo analizó como un término religioso fundamental en las religiones de los pobladores del este melanesiano. Esa primera versión del término melanesiano fue traducida como vector difuso de poder espiritual o de eficacia simbólica que se supone que habita en los espacios, en las cosas y en las personas. Más tarde, la misma noción fue retomada por otros teóricos de la religión primitiva como R. R. Marett y algunos evolucionistas –Lehmann, Durkheim, Frazer e inclusive el mismo Mauss- que buscaban en el totemismo y animismo, la religión más primitiva de la humanidad. A mediados del siglo pasado, con mayores datos etnográficos, el término mana tomó lugar en el discurso antropológico como una especie de vehículo de fuerza espiritual. Al analizar Hubert y Mauss la magia como concepto y como práctica, se encuentran que hay algunas sociedades del mundo que utilizan el término de mana que es necesario analizar.

Si bien la noción de mana es poco utilizada hoy día en la antropología, desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX, fue uno de los centros de discusión en la disciplina. Para Marcel Mauss, tuvo una gran importancia ya que le sirvió para designar un campo de problemas centrales en su obra, y sobre los cuales, todavía hoy discuten las ciencias sociales de las religiones. Camille Tarot

(1999:551) opina que no revisar esta noción porque pasó de moda sería caer en un anacronismo, entre sus recomendaciones está el que debe tomársele tal cual como Mauss tomó la noción de totemismo, “como una forma de plantear conjuntos de problemas”, desde ese punto de vista, la noción de mana tiene un valor heurístico ya que precede y permite la emergencia de lo simbólico a lo que finalmente Marcel Mauss no le sacó todo el provecho que hubiésemos deseado. Por otra parte, es preciso señalar que la noción de mana le sirve a Marcel Mauss para trazar el índice de una serie de problemas propiamente antropológicos y aquí reside su interés para nosotros.

Según Hubert y Mauss, la idea de mana es una de esas ideas perturbadoras, de las que creemos habernos separado, y en consecuencia apenas si podemos concebirla (id:102). El mana no se confunde con el espíritu, porque el espíritu es portador del mana pero no es el mana. “El mana es la fuerza, es la eficacia misma de las cosas que corrobora la eficacia mecánica sin anularla”. (id:102). El mana es “la fuerza pura”, es ese “...acrecentamiento, es lo invisible, lo maravilloso, lo espiritual, y, en suma, el espíritu, en el que reside toda la eficacia y toda la vida. No puede ser objeto de experiencia, porque verdaderamente absorbe la experiencia; el rito le agrega cosas y es de la misma naturaleza que el rito” (id:104).

Esta fuerza mágica que es el mana, está explícitamente expresada en algunos pueblos, otros la tienen igualmente sin explicitarla como lo hacen con su gramática, o aún más, hay pueblos que la han reducido con la sistematización completa de su mitología y demonología, y aun otros más, donde permanece “flotante y obscura en las representaciones mágicas”.

Hubert y Mauss, le dan al mana un lugar privilegiado, al revisar la noción en diferentes sociedades, llegan a la conclusión que el mana es algo más que una simple fuerza, un ser, es también una acción, una cualidad y un estado:

Una noción parecida<sup>56</sup> existe, en realidad, en un cierto número de sociedades. Incluso, por una desviación lógica, el hecho que ella funcione, nominalmente, en la magia, de una manera relativamente diferenciada, en dos grupos étnicos particulares, demuestra lo bien fundado de nuestro análisis. Esta noción la hemos encontrado designada en Melanesia bajo el nombre de mana. En ninguna parte se puede observar mejor, y por suerte, fue admirablemente observada y descrita por M. Condrington (*The Melanesians*, p. 119 et suiv., p. 191 et suiv., entre otros). La palabra de mana es común

---

56 Se refieren a que es parecida a la magia.

a todas las lenguas melanesianas propiamente dichas, y aún más está presente en la mayoría de las lenguas polinesias. El mana no es simplemente una fuerza, un ser, es también una acción, una cualidad y un estado. En otros términos, la palabra es a la vez un sustantivo, un adjetivo, un verbo. Se dice de un objeto que es mana, para indicar que él tiene esa cualidad y en este caso la palabra es una especie de adjetivo (eso no se podría decir de un hombre). Se dice de un ser, espíritu, hombre, piedra o rito que tiene mana, el “mana de hacer esto o aquello” (sic.). Se emplea la palabra mana en diversas formas de las diversas conjugaciones, significa entonces tener mana, dar mana, entre otros. En resumen, esta palabra subsume una multitud de ideas que nosotros designaremos por las palabras de: poder de brujo, cualidad mágica de una cosa, cosa mágica, ser mágico, tener poder mágico, ser encantado, conducirse mágicamente; nos presenta, reunidos bajo un vocablo único, una serie de nociones de las cuales nosotros hemos vislumbrado el parentesco, [...]. Realiza esa confunción del agente, del rito y de las cosas que nos ha parecido ser fundamental en magia (id:101 -102).

El mana aparece como una categoría inconsciente del entendimiento que fue reducida por el progreso de la civilización (he aquí el evolucionismo durkheimiano presente), pero en el mundo de la magia y de la religión designa lo que hay de más importante de ese mundo que impregna y al cual se añade sin confundirse jamás. Para los autores existe una “cuarta dimensión”, donde el mundo de la magia se superpone al otro sin separarse del todo; es como “si existiera en una cuarta dimensión espacial, donde una noción como la de mana expresaría, por así decirlo, su existencia oculta”. (id:111). Una cuarta dimensión que, según Tarot, ofrece un medio específico, a partir del cual puede construirse la representación (mágica) del mundo (Tarot, 1999:566).

Al mana se le reconoce un lugar aparte y un carácter heterogéneo, está “separado de la vida vulgar”, “es una cosa que tiene algo no sólo de misterioso sino también de separado”. (Mauss, 1978:105). En estos dos aspectos el mana es del mismo orden que lo sagrado; de igual manera, tiene relaciones con el tabú. Se relaciona con las cosas que han sido puestas aparte por la sociedad. Y está asociada con la diferencia de poder de aquellas cosas consideradas mágicas. La diferencia con lo sagrado se basa, en la intensidad e institucionalización de lo sagrado que no lo tiene el mana, el cual es más difuso, más vago, en todo sentido y hasta cierto punto no tiene límites cerrado. Se podría decir que el mana y lo sagrado varían en proporción inversa. Lo que el mana gana en extensión frente a lo sagrado lo pierde en intensidad, en concentración. Más,

sin embargo, la diferencia entre ellos no es de naturaleza. “la noción de mana es más general que la de sagrado, más aún ésta está comprendida en aquella, se dedujo de aquella. Es probablemente exacto decir que lo sagrado es una especie de la que el género es el mana” (id:112).

Ahora bien, de ¿qué manera se relaciona el mana con lo social? El análisis realizado por los autores estableció que las creencias mágicas conjugan un elemento intelectual de representación y el sentimiento de una fuerza eminente y englobante. Desde ese punto de vista, las creencias mágicas o la idea de mana son comparables con las ideas de valor y de justicia. Son juicios de valor los que encontramos en todas las sociedades, aun cuando estas sean diferentes y existan entre ellas separaciones radicales, a los individuos lo que les une son esos juicios de valor. Para los autores lo importante fue demostrar que el mana, como las creencias mágicas y los juicios de valor, existen sólo y en las sociedades, como categorías: “Es una categoría del pensamiento colectivo”. (id:112).

De allí la consideración de las operaciones mágicas y sus enunciados como juicios. Juicios no analíticos, tampoco sintéticos a posteriori, puesto que la experiencia no los confirma. No son tampoco el resultado de acuerdos entre los individuos. La magia no proviene de la solicitud de un individuo a otro, del individuo enfermo a su curandero, para que hubiese nacido así harían falta los medios para el común acuerdo. “Las creencias mágicas particulares son dominadas por una creencia general en la magia que, escapa a las consideraciones de la psicología individual, Ahora bien, es esta creencia la que permite objetivar las ideas subjetivas y generalizar las ilusiones generales” (id:117).

¿Cuál es pues, la naturaleza de los juicios mágicos? Y los autores responden, “Los juicios mágicos son, juicios sintéticos a priori casi perfectos”. Esto quiere decir que son asociaciones de ideas arbitrarias que se dan como objetivas y que son compartidas por el grupo. El elemento asombroso de esas ideas que no están fundadas ni en los hechos ni en la deducción lógica, es que lejos de variar constantemente, como podrían hacerlo por su carácter arbitrario, son fijas, se repiten, se transmiten de generación en generación, y se imponen a las consciencias individuales. Todo lo que es intrínsecamente arbitrario, pero regular es obligatorio y es social. “Los juicios mágicos son anteriores a las experiencias mágicas: son cánones, ritos o cadenas de representaciones; las experiencias están allí para confirmarlas y no llegan casi nunca a invalidarlas”. (id:117). Los juicios mágicos se forman a partir de las asociaciones de ideas

que los hacen posibles, pero que, además, se fijan, se soldán de tal manera que casi devienen obligatorias y hacen olvidar su carácter arbitrario, “son verdaderos preceptos imperativos que implican un creencia positiva en la objetividad de los encadenamientos que constituyen” (id:118). Los juicios sintéticos a priori son asociaciones de ideas idénticamente compartidas por una colectividad y convertidos en obligatorios.

La síntesis la hacen el mago y quien demanda los servicios que es necesario tomarlos como una estructura potencial mínima y compleja que opera con el lenguaje, la necesidad y el deseo. Es una síntesis que busca la estabilización por el enunciado eficaz y potente. “esa pareja teórica irreductible forma bien una sociedad”. (id:118). Y esa pareja permite explicar los actos mágicos, más no la creencia general en la magia que es lo que se necesita para que las magias particulares funcionen. Es necesario que haya, pues, una “síntesis colectiva, una creencia unánime” para que la magia opere sin descrédito. Para los autores ese elemento lo proporciona la creencia en el mana, la creencia en el mana le permite a todo el grupo creer en la magia en general. “Todas las afirmaciones mágicas reposan sobre una afirmación perfectamente general, la del poder mágico, contenido así mismo en el mana [...]. Por poco que sobre entienda la idea de mana en toda especie de proposición mágica, ésta deviene, por este mismo hecho, en una proposición analítica”. (id:119).

La magia es la satisfacción de necesidades en las creencias que reitera el rito:

El juicio mágico es el objeto de un consentimiento social, traducción de una necesidad social, bajo la cual se desarrolla una serie de fenómenos de psicología colectiva: la necesidad sentida por todos sugiere el fin; entre estos dos términos, una infinidad de medios términos son posibles; de allí la variedad extrema de los ritos empleados; entre ellos la elección se impone; esto le viene sea de la tradición, sea de la autoridad de un mago de renombre (id:119).

El valor del análisis de Hubert y Mauss es el de haber introducido un elemento intelectual en estas prácticas consideradas por casi todos como irracionales. Ellos dieron a los comportamientos mágicos una lógica elemental y vieron la proximidad que existe entre este tipo de hechos y el lenguaje. “Nosotros no conocemos sentimiento colectivo puro: las fuerzas colectivas que buscamos descubrir producen manifestaciones que, siempre, por partida doble, son racionales o intelectuales. Gracias a la noción de mana, la magia, dominio del deseo, está lleno de racionalismo” (id:120).

Lévi Strauss, en el prefacio al compendio de la obra de Mauss publicado en *Sociología y antropología* (id:XLIV), que hemos venido citando, se refiere a que Mauss, en cuanto al análisis de la idea de mana, la dejó en medio de la ruta no la reunió a su fuente y esto es necesario hacerlo. La pregunta generalizada es si la magia es un pensamiento universal, permanente, no del todo de una característica de la sociedad arcaica. Los términos como mana, manitou, wakan, sirven, en principio, según Lévi-Strauss leyendo a Mauss, para nombrar lo no-familiar, lo extranjero, lo bizarro, lo innombrado; como en el caso de los símbolos algebraicos representan un valor indeterminado de significación. Luego, como están vacíos de sentido en sí mismos, son susceptibles de recibirlos todos. Es aquí precisamente donde está el valor de Mauss, ver en el mana el fundamento de ciertos juicios sintéticos. Más lo lamentable, es que solo lo asomara y que corriera casi el riesgo de explicar el mana por el mana y lo redujera a la realidad de la concepción que tienen los indígenas.

En mi opinión la noción de mana, tal y como Hubert y Mauss la han desarrollado y expuesto en su texto, tiene un valor heurístico en la Historia de la Ciencias Sociales de las Religiones, como “el momento cuando la magia se ha diferenciado de la religión” (Id. 132), y un esfuerzo por reconocer la “complejidad originaria de este tipo de hechos. Igualmente, su investigación abre un espacio para el cuestionamiento de múltiples aspectos de esta problemática que están correlacionados. Puesto que no hay que olvidar que para ellos la magia no es simplemente una técnica, ni una tradición, ni una institución, ni la religión, ni lo sagrado, ni el mana, ni intelectual, ni sentimental; la magia es todo eso a la vez, es una coexistencia de niveles de realidades siempre en intercambio y según propiedades cambiantes; la magia no es una esencia, sino algo complejo como una estructura, como un medio en profundidad hecho de interfaces entre muchos niveles de lo real humano que, tiene a su vez, significación.

En su análisis de la magia, los autores han elaborado una teoría con todas sus tensiones y correlaciones constitutivas. El hecho mágico, es la conjunción de: la práctica y la tradición; la tradición rige a la práctica aún contra la experiencia y donde la práctica social sobrevive a los sucesos donde se ha elaborado. En este análisis los autores dan cuenta del hecho mágico, pero también de algunos aspectos del hecho religioso, han descrito, sin nombrar la palabra, el espacio de lo simbólico, de igual manera como están compartidos el consciente y el inconsciente. Estos aspectos los tomará más tarde, en la escuela francesa de antropología, Claude Lévi Strauss.

## El don

Como en el capítulo III de este texto, abordaremos en detalle el ensayo sobre el don. Forma y Razón del Intercambio en las sociedades antiguas<sup>57</sup> y el peso que tiene en el conjunto de la obra de Marcel Mauss, para así poder evaluar su propuesta como “paradigma de la ciencia social contemporánea”, como lo propone Alain Caillé; en este momento sólo haré referencia de una forma general a lo que consiste el don como forma de intercambio.

El don es una forma de intercambio. Todos los sistemas socioculturales para la sobrevivencia de sus individuos deben repartir sus actividades según el género y la edad; de igual manera en los mecanismos de la producción valoran distintos bienes y servicios, toleran o prohíben otros. Estos tipos de relaciones que se dan entre los humanos y que comprenden la producción de bienes y servicios, el intercambio y el consumo, es lo que la ciencia moderna ha denominado economía.

Todo lo que es producido por el trabajo humano se distribuye mediante el intercambio, según Marvin Harris (2004:237), “el intercambio designa la pauta panhumana de dar y recibir objetos y servicios valiosos”. La universalidad del intercambio es un hecho irrefutable, puede ser definida como todo movimiento de intención recíproca entre dos partes. En economía el intercambio suele referirse a los diferentes modos de transferencias de bienes y de servicios ejecutados en contra parte y en equivalencia los unos con los otros. (Meillassoux; 1977:143). Sin embargo, si bien el intercambio es universal, el intercambio económico no lo es, y hay una gran multiplicidad de formas de intercambio. La etnografía, desde finales del siglo XIX comenzó a dar razón de esa diversidad de formas que tiene el intercambio. Dos de estos trabajos etnográficos han sido remarcables en la historia de la antropología, el de Boas realizado entre los indios de Norte América en 1897 y el de Malinowski realizado entre los pobladores de las Trobriand en 1922.

Estos dos trabajos fueron fundamentales para el desarrollo de las tesis expuestas por Marcel Mauss en su *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*<sup>58</sup>. Para él en la estructura social existe un princi-

---

57 Publicado por primera vez en *L'année sociologique*, seconde série (1923-1924). Más tarde, en 1950 fue publicado en la compilación *Sociologie et anthropologie* que realizó Presses Universitaires de France, con prólogo de Lévi Strauss. De esa versión, exactamente de la 6ta. Edición, realizada en 1978 se toman las citas que se hacen en este trabajo

58 El *Ensayo sobre el don. Formas y razón del intercambio en las sociedades antiguas* fue publicado por primera vez en 1923

pio subyacente y fundamental del que todos los seres humanos participamos, es como si estuviera impreso en el espíritu humano, que consiste en la obligación de: dar, recibir y devolver. Estas tres acciones son fundamentales para explicar el intercambio. Según algunos autores como Fernando Silva Santiesteban, Maurice Godelier Jacques Godbout, Alain Caillé, entre otros, han llegado a afirmar que el don es una clave para comprender los fenómenos de interacción social en todas las sociedades en todas las épocas. El don es un resorte que vincula los individuos entre sí y a los individuos con el grupo, y a los grupos con los otros grupos (Silva Santiesteban, 1998: 347).

Marcel Mauss (1922/1978), después de haber revisado las fuentes etnográficas de su época, se dio cuenta que en muchas sociedades la circulación de objetos, de servicios, de símbolos y de personas no se desarrolla según la modalidad de la compra-venta, sino según la obligación implícita en la trilogía de dar, recibir, devolver. Además, agrega el autor, los productos que entran en circulación en esas sociedades no son casi nunca separados de su primer propietario, de su punto de origen, y hacia el cual tiende a devolverse de una forma u otra, en un espacio más o menos largo. Marcel Mauss llamó a este sistema regido por la obligación de dar, recibir y devolver, “sistema de prestaciones totales”; asimismo, definió y caracterizó el “sistema de prestaciones agonísticas” como aquel donde el retorno del don implica competencia y lucha de prestigio e influencia.

Otro de los influenciados con esta teoría fue Claude Lévi Strauss, quien en su obra *Las estructuras generales del parentesco*, publicada en 1949, de manera reduccionista mutila la teoría del don y la reduce sólo al intercambio y en su obra, expone su teoría sobre “el intercambio de mujeres”.

---

-1924, en el t, 1 de l'année sociologique. Reeditado en 1950 en sociologie et anthropologie, P.U.F ; Paris. La lectura del texto la hago a partir de la 6ta edición de esta obra, publicada en 1978.

## Capítulo III

# Los elementos del paradigma del don: el hecho social total, racionalidad, socialidad primaria y secundaria, acción multidimensional

El ensayo sobre el don abrió y abre debates, los cuales, felizmente, no se detienen, y hasta ahora, no han tenido fin. En este aparte abordaremos: en primer lugar, los antecedentes de la teoría sobre el don y el lugar que ocupa en la obra completa de Marcel Mauss; en segundo lugar, la importancia de este texto para la antropología de lo simbólico, remarcando lo que aporta la construcción maussiana del don como hecho social a una nueva teoría de los hechos sociales y a la antropología de lo simbólico.

### ¿Cómo surge el ensayo sobre el don?

El *E ensayo sobre el don* es un texto nuevo, pero la temática no es nueva en el pensamiento de Marcel Mauss, sino que es producto de una lenta gestación, más o menos perceptible como veremos. El “ensayo sobre el don” es un clásico en la literatura antropológica, pocos textos han tenido tanto impacto y continúan ejerciendo tanta fascinación. Si bien es caótico, tiene algunos aspectos incompletos, otros pueden verse como aventurados, pero todo el mundo que lo lee toma una posición al respecto del mismo. Su importancia está basada, en primer lugar, en el manejo que hace el autor de la información existente para su época; en segundo lugar, a la osadía del pensamiento del autor; en tercer lugar, el carácter de fundador principal de los temas abordados en el texto; y en cuarto lugar a la novedad de los puntos de vista expresados. Ciertamente, este texto da la oportunidad al lector de

hacerse nuevas interrogantes y seguramente, cada uno de ustedes tomará su posición al hacer su lectura.

El ensayo sobre el don, puede ser considerado como el resultado de los mejores momentos de la productividad y agudeza de Marcel Mauss; fue escrito en 1923–1924 y se inscribe dentro de sus preocupaciones anteriores: sean las temáticas (la obligación, la magia, el sacrificio, el valor) sean las metodológicas (los hechos sociales y los hechos sociales totales) sean las políticas o las morales. Es concebido dentro de una problemática surgida en el campo jurídico y económico. Está, en principio, dirigido a resolver, o mejor, a evidenciar las múltiples determinaciones manifestadas en los sistemas de intercambio en las sociedades, llamadas “primitivas”.

## Los antecedentes del ensayo sobre el don

En 1904, cuando Marcel Mauss estaba escribiendo su trabajo sobre los esquimales y las variaciones de estación, se vio en la obligación de estudiar a Boas, y conocer lo que éste señalaba sobre el potlatch<sup>59</sup>; a partir de la información reportada por Boas, Marcel Mauss seleccionó como temática para el curso de 1905, “la institución del potlatch”. De igual manera, los trabajos de J. R. Swanton sobre los Haidas y los Tlinglit, le brindaron la oportunidad de conocer esta práctica entre las sociedades del noroeste americano. Así en 1910 publica, en *L'Année sociologique*, el primer artículo (*Sur les Indiens Haidas et Tlinglit*) donde describe detalladamente esa práctica y expone todos los elementos del problema. En la conclusión él subraya que el interés de estos hechos reside en el sincretismo:

Así, el intercambio entre comunidades obligatoriamente usuarias, ligadas a los tótems y a los blasones, acompañan todos los contratos, todos los actos de la vida religiosa y económica, ocasión que aprovechan las casas (o familias) nobles para ostentar sus tesoros, producir sus máscaras, sus sombreros–talismanes, sus mantas, sus provisiones, para dispensar sus bienes, he aquí todo lo que uno encuentra en un potlatch. Un sincretismo parecido de hechos sociales, es, en nuestra opinión, única en la historia de las sociedades

59 Potlatch es un término tomado del saber “chinook”, lengua usada en la trata del siglo XVIII, en la costa noroeste de la América del Norte; significa “don” o “donar” en un contexto ceremonial. Es utilizado en la antropología para definir un conjunto de manifestaciones (fiestas, danzas, discursos, distribución ostentatoria de bienes) que se realizan entre las poblaciones de pescadores–cazadores y recolectores de esa costa norte. Se organiza en los momentos más importantes que viven los individuos (matrimonio, funerales, sucesión, iniciación, cambio de nombre ligado a un cambio de estatus) y en los contextos de rivalidad entre jefes, particularmente entre los Kwakiutl.

humanas (Mauss, 1969:32).

En 1910 detallando los trabajos de J. R. Swanton sobre los indios Haïda y Tlingit de la América del Norte, toma consciencia de lo común y general de este fenómeno. En su artículo, citado en el párrafo anterior, publica una descripción resumida de cómo se presentan los hechos, se pregunta qué pasa cuando:

¿El hijo de un jefe es iniciado en una sociedad secreta? En esa ocasión, el padre da una fiesta, un potlatch en la casa de su hijo (la descendencia es uterina, el padre y el hijo son de dos fratrias y de dos casas diferentes). En esa fiesta él gasta toda la fortuna de su clan. Solamente, por haber aceptado ese potlatch, el clan del hijo se convierte de facto (sic...) en deudor del clan del padre; y debe, a su vez, ofrecer a este último un potlatch, mucho mayor que el que él ha donado. La deuda así contraída debe ser pagada con una tasa de usura, de no el jefe del clan deudor pierde su nombre, sus armas, sus tótems, su honor, sus derechos civiles, políticos y religiosos. Un padre de familia dota a su hija, es decir, en ocasión de su matrimonio, él hace un potlatch a favor de la gente de la otra fratria, a la cual pertenece el yerno. Entonces el clan con el cual su hija se casó le debe el doble. De una manera general, el clan que recibe debe “ceder” más propiedades que el que no recibe. Hay una especie de rivalidad entre los contratantes que están obligados a superar el uno al otro (Mauss, 1969:32).

Marcel Mauss, concluye afirmando que estos intercambios obligatorios entre colectividades, ligados a la gloria de los tótems y los blasones que acompañan todos los actos de la vida religiosa y económica de estas sociedades es una especie de sincretismo de hechos sociales, únicos en la historia de las sociedades humanas.

En 1913, los trabajos de Seligman sobre la Melanesia y la Polinesia permiten a Marcel Mauss aproximarse a hechos que tienen un aire muy parecido a los descritos en América del Norte. Después de la guerra, el autor sigue aproximándose a esa misma temática, en esta oportunidad, retoma los trabajos de Rivers<sup>60</sup> sobre Melanesia y sobre todo los del etnólogo alemán Thurnwald. Éste último presentó una ponencia en el Instituto francés de antropología, donde habló sobre “el sistema de prestaciones totales”. Al mismo tiempo, Mauss conoce y se inspira en algunos trabajos de sus colegas durkheimnianos como Georges Davy, Raymond Lenoir, Marcel Granet (todos ellos trabajaron aspectos relacionados con la formación de lazos contractuales, sobre

60 History of Melanesian Society.

los intercambios matrimoniales, entre otros). Paralelamente, empieza sus investigaciones, a través de los estudios de los sistemas de derecho, sobre el don agonístico y las prestaciones totales en las sociedades clásicas.

Otra de las influencias a tomar en consideración es la publicación en 1920 de *Argonauts of the Western Pacific* de Malinowski, donde éste expone la institución del kula entre los Trobriandeses. Mauss no sólo reconoce las cualidades etnográficas de esta obra, sino que subraya su contenido: una institución religiosa, ligada al mismo tiempo a la religión, a la estructura religiosa y al régimen económico, lo que le hace ver las semejanzas con el potlatch.

...(el) potlatch propiamente dicho (...). El círculo de estas instituciones es la noción que la circulación de riquezas siga exclusivamente en las relaciones no sólo económicas, sino sobre todo en las religiosas y jurídicas, entre los miembros de la tribu. El comercio kula, potlatch, intertribal, y aún si se puede decir, internacional, aparece insertado en el kula interior y toma sus reglas especiales (1969:60).

En su formulación condensada en este texto quiere expresar un descubrimiento esencial. El kula revela la naturaleza de lo social en su totalidad: puesto que está constituido, puede decirse, de la intersección de tres círculos. El círculo del kula, propiamente dicho, que es el hecho social de la circulación de bienes en un espacio tribal, bajo formas de regalos que deben ser devueltos por una larga cadena de donadores y donantes, creando una red (en efecto dos en sentido inverso) de intercambios que forma un bucle volviendo al punto de partida, fijando los estatus y estableciendo los lazos de unos grupos con otros y de los individuos entre sí. En segundo lugar, el círculo del intercambio tribal, que toca a toda la sociedad, tiende a extenderse en un nuevo (que sería el tercero) círculo de dimensión internacional entre las tribus de las islas, entre las cuales hay una distancia considerable, tejen así también entre ellas, por el mismo procedimiento, lazos a la vez sociales políticos, económicos, religiosos, y gracias a este intercambio bosquejan y mantienen la comunidad de su vida internacional.

Pero estos círculos del kula, por medio de los cuales la circulación de los dones y contra dones, se hace posible crear la sociedad y la comunidad, revela justamente, aquello que los hace posibles y necesarios: el hecho, que el intercambio de los dones en la sociedad y en la comunidad, se da porque, el intercambio no es en principio de naturaleza económica ni de finalidad utilitaria, sino al contrario, es esencialmente e intrínsecamente, totalmente social, ya sea

festivo, ya sea muy violento, siempre suntuarios, porque tratándose de bienes apreciados, o raros, siempre son de alto valor simbólico, es decir, social, por eso es que están cargados de prestigio, de honor y de poder. Todo lo contrario de lo que significa el intercambio en las sociedades modernas. El kula ilustra, pues, la relación de compenetración que existe entre las grandes funciones: la religión, lo jurídico, lo social, lo económico, lo estético, entre otros. Esto nos obliga a pensar en una relación circular de interacción; mejor dicho, la figura que conviene a esta interpretación del kula es circular ya que el círculo es una figura de totalidad, de plenitud.

Es esta conclusión la que le brinda a Marcel Mauss, la oportunidad de proponer la noción de hecho social total. Los círculos del kula no son niveles separados que funcionan los unos sobre los otros según una causalidad mecánica, sino un conjunto donde todo está relacionado y todo ejerce influencia, sobre todo, puesto que como en una red, todo está conectado con todo.

Desde el punto de vista teórico, el kula tuvo una gran importancia para Marcel Mauss. El kula de los Polinesios, que no conocían el potlatch pero tenían formas de prestaciones totales, y sin duda de “instituciones intermediarias” entre las dos y que Mauss de una manera justa, pero ambigua, declara “de tipo potlatch”, le permiten ofrecer de esos hechos observables, maravillosamente descritos y observados en desarrollo por Malinowski, una de sus mejores intuiciones teóricas: el potlatch, le sugiere la naturaleza de lo social en su totalidad o mejor de lo social como totalidad.

Este “sincretismo de hechos sociales” que impresionó tanto a Marcel Mauss en el potlatch americano y que creyó, en un principio, que era único en la historia de la humanidad, y que ahora con los trabajos de Malinowski lo encuentra nuevamente tejiendo lo social de las islas del Pacífico, le dieron la oportunidad de convertir, gracias a su ingenio y erudición, un hecho singular, el potlatch americano, en un hecho general, por lo menos en las sociedades antiguas, que el autor los agrupa en la categoría de “prestaciones totales”.

En la ponencia “la obligación de dar regalos” que presentó en 1923, en el instituto francés de antropología<sup>61</sup>, habló del “tipo de potlatch” de los polinesios, marcando las diferencias con el “potlatch puro” (el de los pueblos indios de Norte América); al compararlos remarca que la diferencia estriba en que el “tema de la rivalidad y del combate es actualmente extraño a este sistema”. Pero, afirma

---

61 MAUSS, Marcel (1969). *L'obligation de rendre les présents*; en *Œuvres III*. P.U.F., Paris.

que lo que permite ubicarlos con el potlatch, dentro del género de “prestaciones totales” es “que el tema del regalo a la vez obligatorio y voluntariamente dado, y obligatoria y voluntariamente devuelto, allí es esencial” (1969:44). Además de estos ejemplos, que le sirvieron de punto de partida para armar su teoría, el autor también conoció y se ocupó de instituciones similares en Samoa (las oloas, bienes inmuebles extraños; y los tongas, bienes de familia).

De igual manera, en Nueva Zelanda, encuentra una institución llamada, también, toga, y a partir de este hecho, el autor expone una conclusión: “Se puede dar cuenta uno de los tres elementos de este sistema de derecho que consiste en el intercambio perpetuo de regalos”. (id:45). En esta afirmación se define mínimamente un sistema de prestación total, que según el autor consiste en: “1° la obligación de dar; 2° la obligación de recibir; 3° la obligación de devolver”.

En esta oportunidad, Marcel Mauss sigue una metodología comparativa, que en otras ocasiones había sido criticado por él, y que como dice Brumana, (1983:68), ver a Mauss usando esta metodología produce cierto embarazo ya que recordamos las múltiples veces que el autor señalaba la incompatibilidad con su posición frente a su uso en la etnología. Sin embargo, el mismo Mauss nos hace salir de la contradicción que nos provoca cuando expone las condiciones y precauciones para el uso de la comparación. La integración funcional del elemento, tomando en su medio social, es el punto de partida que no debe abandonarse nunca: “renunciamos, por lo tanto, a una comparación constante en la que todo se confunde y en la que las instituciones pierden todo color local y los documentos su sabor”. (Mauss, 1978:43). Para el autor, lo más importante es que se trata de la formación de un objeto, no a la suma de los hechos de distintas realidades sociales, sino a estas con sus formas, sus sentidos, lejos de toda tentación substancialista; lo que el autor busca es la construcción de un modelo de sistema de dar y recibir.

Es la formulación de la triple obligación lo que constituye el núcleo duro del descubrimiento maussiano. Mauss busca la naturaleza social del don porque él lo construye como un hecho social. Como prueba de esto expone el encadenamiento de estas tres obligaciones, es decir, este intercambio se presenta como una estructura, que se entiende como un conjunto aparentemente arbitrario pero inaccesible, además de obligatorio, subyacente al funcionamiento de un sistema. De esta manera, el don es planteado como un hecho social, un hecho social fundamental. Del hecho social tiene las características distinti-

vas y debe ser estudiado como tal: se debe tomar en cuenta la profundidad y la extensión de la problemática que éste representa.

Por otra parte, el don es revelador de la dimensión simbólica. Aparece como la mezcla de los hombres y de las cosas, mezcla de “derechos y deberes (...) de lazos espirituales entre las cosas que son, en algún grado, el alma, los individuos, y los grupos que en cierta manera se tratan como cosas” (1978:163). El don es posible porque funciona sobre una fusión de personas y de cosas, una mezcla de lo animado y de lo inanimado, la mezcla fundamental de lo humano y de lo material que constituyen los signos: lo humano y lo material unido para transformar las cosas en signo. En el análisis, encuentra en estas mezclas todas las capas de lo social, todas las funciones reunidas, todos los niveles: “Todo se contiene y se confunde (...) La circulación de los bienes sigue a la de los hombres, de las mujeres y de los niños, de las fortunas, de los ritos, de las ceremonias, de las danzas, aún de las chanzas y de las injurias. En el fondo, es lo mismo”. (1950/1978:163).

El descubrimiento de Marcel Mauss va más allá de ese holismo fácil al que muchos acuden para oponerlo al individualismo. Para él, la totalidad social no preexiste a los individuos sino a la inversa, por la buena razón que los une a los unos y a los otros, como por su posición respectiva, se engendran incesantemente un conjunto de interrelaciones y de interdependencias que reafirman esa unión. Es pues la modalidad de esta unión y de esta interdependencia lo que hay que comprender.

El don no pretende analizar el nacimiento del lazo social ni el subyacente en los individuos ni el que pueda estar por encima de ellos en una totalidad que está más allá de todo, sino, de alguna manera, desde su medio, horizontalmente, y en función del conjunto de interrelaciones que los unen y los transforman en actores propiamente sociales. El peligro de este planteamiento es que el don constituye el motor y el performador de las alianzas. Lo que las sella, las simboliza, las garantiza y les da vida. Sea que se trate de un don inicial o de un don recreado de tal manera que éste no aparezca como tal, es donando que una se declara concretamente dispuesta a jugar el juego de la asociación y de la alianza; además es también por esto que una solicita la participación de otros en ese mismo juego.

Para finalizar este aspecto del trabajo de Marcel Mauss, quiero remarcar uno de los aspectos más atractivos de esta propuesta que es: que en el don

entra la obligación, ciertamente, pero la originalidad (y donde es radicalmente diferente a Durkheim) es que en el seno del holismo planteado por Marcel Mauss hay un componente de libertad y de individualismo ya que la obligación del don es una exhortación a la acción.

## **La totalidad concreta: El hecho social total**

Uno de los intereses de Marcel Mauss, que ya lo revelaba en su ensayo sobre los esquimales, era emprender el estudio de los pueblos (o de un pueblo) para determinar los lazos existentes entre su vida material y los diferentes modos de actividad colectiva. Con la colaboración de Beuchat, Marcel Mauss emprendió el estudio de un pueblo, los esquimales<sup>62</sup>, su objetivo era determinar los lazos existentes entre su vida material y los “diferentes modos de actividad colectiva”.

Este procedimiento nítidamente holístico permitiría, según Marcel Mauss, obtener un tipo de certeza inatendible si se aplicaban sólo métodos comparativos –en esa observación había una crítica directa a los evolucionista, sobre todo a Tylor y Frazer–, los cuales demostraban sus hipótesis por medio de la ilustración de numerosos hechos que eran dispares, raros, curiosos, y tomados de diferentes sociedades y civilizaciones. De esta manera, la propuesta de Marcel Mauss, es de considera que un único hecho, analizado profundamente, es capaz de proporcionar conclusiones totalmente válidas. Podemos agregar que el rasgo fundamental que hacía a los esquimales un campo privilegiado de investigación era su doble morfología: conforme a la época del año, invierno o verano. Cada una de estas dos épocas obliga a la sociedad esquimal a cambiar la manera como los individuos se agrupan, el tipo de habitación, el hábitat, y concomitante a esos cambios, también cambia su vida religiosa, moral y jurídica.

Las morfologías estacionarias de los esquimales, las cuales son descritas con mucha precisión en el trabajo citado, son variaciones de una morfología general: pertenecen a una población –que para ese momento tenía aproximadamente 60.000 personas– establecida desde Groenlandia hasta Alaska, en la costa norte del continente americano, no tienen la tribu como unidad social y que carecen de una atribución territorial fija, con fronteras nítidas. En lugar de la tribu hay “establecimientos” (creo que debemos traducirlos por agrupamientos), que pueden definirse en términos abstractamente geográficos, de un

---

62 En este aparte nos referimos al estudio sobre los esquimales ya citado en este trabajo.

grupo estival de familias allí aglomeradas y por un dominio territorial delimitado por la práctica de los integrantes del grupo, definido por “caminos y picas, lugares de caza, lugares de las tiendas, canales y puentes”.

El agrupamiento tiene siempre un nombre constante, nombre propio que es usado por todos sus habitantes, y solamente por ellos; mantienen territorios bien demarcados, fijos, esto es, campos de caza, pesca y habitación exclusivos, y conservan la unidad lingüística, moral y religiosa. Los agrupamientos son de baja densidad demográfica y bien espaciados. Su expansión está limitada por la migración y por la mortalidad, con pocos niños (practican el infanticidio) y pocos ancianos (a los más viejos los abandonan en el momento de cambio de estación). En contraste con otros pueblos de las mismas latitudes no domesticaron el reno, su subsistencia proviene de la caza terrestre y marina (cetáceos), y de la pesca. Esa base tecnológica fuerza su hábitat a responder a las necesidades ya que son diferentes en las estaciones: “en el invierno y en la primavera, de agua libre o hielo para la caza de las focas” y, en el verano de “territorios de caza y de pesca de agua dulce”.

Igualmente, describe con detalle las características de los agrupamientos, como se agrupan, el tipo de habitación y cómo se organiza la estructura social al interior de ésta durante el verano como durante el invierno. Esta dualidad morfológica corresponde a una dualidad religiosa. En el verano la religión se reduce a unos pocos ritos domésticos ligados a los nacimientos y a las muertes, la magia es sólo utilizada medicinalmente. En invierno por el contrario es cuando el agrupamiento vive un estado de exaltación religiosa continua: sesiones colectivas permanentes de chamanismo, confesiones públicas, ceremonias grupales de levantamiento de tabú, entre otros.

Esta dualidad invierno/verano opera como principio clasificador tanto de las personas (por su nacimiento) como de las cosas. Esta clasificación tiene un significado muy fuerte; en el caso de las personas, esto tiene incidencia en los diversos rituales, en los tipos de amuleto, entre otros, en los objetos tiene incidencia en las estrictas prohibiciones rituales de contacto con éstos; usados en cada una de las dos épocas y en las diferentes clases de objetos. De igual manera, la vida jurídica y moral está también escindida en esta dualidad: la de invierno y la de verano. La familia que en el verano es restringida (nuclear), de nomenclatura individual, patrifocal, en el invierno se convierte en una familia extensa, de nomenclatura clasificatoria (tipos distintos de relaciones parentales-biológicas son incluidas en una misma denominación) y con una

autoridad menos rígida e interventora que en el verano, dependiendo no de los criterios genealógicos sino de las personas.

A pesar que el autor no logra explicar el porqué de esta dualidad, para él, esta manera particular de organizarse la sociedad esquimal no depende de las condiciones ecológicas, no es en la sucesión natural de invierno, verano donde debe buscarse y está la explicación; sino más bien en la “noción de invierno”, “noción de verano”, es decir, en la forma específica por la cual esa condición natural es mediatizada por el cuerpo social. En otras palabras, invierno y verano operan como datos brutos que son reestructurados, cargados de sentido –y sólo así son operantes– por y para la comunidad.

Su reflexión y descripción de la sociedad esquimal, marcó la existencia de un todo sin rupturas con una base casi unívoca (no olvidar en la introducción de ese trabajo dice que su objetivo es describir y explicar el sustrato material de la sociedad esquimal), esa explicación la extrae no de las condiciones materiales, físicas, de esa sociedad sino por una motivación matizada por el todo social. Mostraba así que la morfología, ese sustrato material, es inexplicable fuera de un discurso eminentemente social, de un discurso en el cual intervengan como premisas, todas las instancias: morales, jurídicas, religiosas, económicas, entre otros, que algunos programas teóricos (como el marxismo o el materialismo cultural) presentan como derivadas.

Aquí nace una nueva visión de la vida social como totalidad, con un importante valor heurístico, que organiza y articula tanto lo social como lo humano. Desde ese momento, podemos decir que Marcel Mauss, toma como principio analítico en su trabajo el “hecho social total”. En todos sus trabajos (con excepción de su estudio sobre la oración) esta idea de “totalidad fundamental” va a estar presente, sea como una totalidad construida comparativamente (como en el ensayo sobre el don), sea como una totalidad de una sola sociedad (como en el caso del ensayo sobre los esquimales) sea como la del hombre total. Más adelante, cuando abordemos lo de la antropología del sentido, volveré sobre esta categoría del hombre total.

## **¿Qué lugar ocupa el ensayo sobre el don en la obra de Marcel Mauss?**

En mi opinión la importancia del *Essai sur le Don. Forme et raison sur l'échange dans les sociétés archaïques*, estriba en primer lugar, en los planteamientos que el autor hace en éste ensayo. Marcel Mauss, propone al

don como un hecho social total, más aún como un hecho social total fundamental.

Si el don tiene todas las características de un hecho social, entonces, debe ser estudiado como tal. Esta afirmación del autor, lleva implícita la necesidad de abordar la problemática de manera profunda y extensiva. Pero también implicó que el autor tuvo que “liberarse” de nociones e ideas que con fuerza de mitos llenaban el medio intelectual de su época; como, por ejemplo, los dos “mitos de origen” que dominaban la economía política desde el siglo XVIII: los liberales, por un lado, y por el otro, los comunistas o socialistas o comunitarios, como prefieran llamarlos.

Quiero hacer la aclaratoria que si bien en el ensayo sobre el don, Marcel Mauss, inicia esta crítica a esas dos posiciones, es exactamente en otras obras donde finaliza y cierra su crítica, pero siempre basada en su concepción del don. Recordaremos lo que dice en el *Manual de etnografía*<sup>63</sup>, nuestro autor, bien afianzado en su hipótesis del carácter fundamental del don y de su complejidad originaria, va más allá de esas dos visiones simplificantes de la economía política: que ponían el acento, unos (los liberales) en el individuo, otros (los comunistas) en el grupo; de igual manera demuestra como ambas siguen la misma línea evolucionista–progresista.

Cuando refuta a aquellos que sostienen el “comunismo primitivo” y la hipótesis de la “promiscuidad primitiva” de Morgan, hace su afirmación sobre la “reciprocidad total”.

La reciprocidad es total, eso es lo que nosotros llamamos el comunismo, pero se aplica entre individuos. Desde el principio el *comercium* (sic) va de par con el *connubium* (sic), el matrimonio sigue al comercio y el comercio sigue al matrimonio. Presente obligatorio, luego ficticio, es lo que uno llama el robo legal es en realidad un comunismo de base individual, social y familiar. El error fundamental consiste en oponer comunismo e individualismo (Mauss, 1947/1967:129).

Los intercambios se hacen entre individuos, y todas las sociedades primitivas conocieron la reciprocidad total, “pero esta reciprocidad no es sinónimo de igualdad absoluta”. (id.). Más aún Mauss hace la aclaratoria, en lo que respecta a la familia extensa o lo que muchos llaman, “la gran familia”, donde no hay división de la propiedad general del grupo, tampoco hay herencia de los mayores a los menores al interior de la familia extensa (es el caso del clan), que tiene la fuerza de la persistencia, ahora bien, la

63 MAUSS, Marcel (1947/1968). *Manuel d'ethnographie*. Payot, Paris.

familia individual (ya sea la del linaje o la nuclear), se forma de generación en generación y allí la situación varía; de allí que: “La igualdad entre todos no significa reciprocidad entre todos, lo que existe no es un comunismo propiamente dicho, sino una reciprocidad total: los miembros del grupo esperan de la comunidad no bienes sino servicios” (id:67).

Crítica, igualmente Mauss, el concepto de “economía natural” de los liberales utilitaristas y que señalaban que el trueque es una forma elemental y primitiva de la economía. Al respecto, el autor señala que eso es falso (Id.128). El trueque es un intercambio libre entre individuos de bienes útiles sea desde un punto de vista práctico sea por la ganancia. No en todas las sociedades ha existido trueque, así, por ejemplo, no existió entre las tribus indígenas del noreste de América del Norte, tampoco en la Polinesia ni en Melanesia que fueron las sociedades referenciales de Marcel Mauss. Además, cuando existe el trueque, en las sociedades llamadas tradicionales, no son los individuos aislados y sin lazos sociales quienes intercambian, sino los individuos en sus lazos sociales. Ellos no intercambian por interés individual y económico, sino en función de una estructura social reglada (prestaciones totales) o para rehacer los lazos sociales (es el caso del potlatch); en consecuencia, lo social precede a lo económico, que no es en todo caso autónomo.

Los bienes que se intercambian no son simples cosas, cambiadas por razones utilitarias, o mercancías valoradas en precio, sino objetos simbólicos, cargados de valor social. En las prestaciones sociales de igualdad, los intercambios se hacen según un contrato general y permanente, mientras que el trueque es puntual. El trueque es un intercambio inmediato, que excluye el tiempo en su apreciación; por el contrario en las prestaciones totales, aun las agonísticas, entra a jugar un rol muy importante el tiempo e incluye la noción de crédito, puesto que ellas están necesariamente marcadas por el devolver. El utilitarismo, es reduccionista y reduce lo social y lo humano. En las sociedades circulan cosas más allá de lo útil o no. (Id.).

El método seguido por Mauss es de remontar siempre hacia la complejidad original de los hechos, sean estos económicos, sociales, religiosos, o de lenguaje. De igual manera, va contra la manera simplista de reificación de los hechos que se recogen en las sociedades indígenas que se hacen en algunos programas teóricos y que parten de la negación a no reconocer la alteridad constitutiva e inmanente de la especie humana y de donde surge su socialidad.

El don es, para Marcel Mauss, una institución completa, compleja, modulable, variada, al mismo tiempo que estructurada; moviliza a las sociedades enteras que intercambian riquezas en circuitos de una gran amplitud y según procedimientos ritualizados, algunas veces muy sofisticados, donde se pone en juego la vida y su permanencia. Las riquezas que se intercambian son: bienes materiales, honor, prestigio, conquista y legitimidad del poder, obtención y fijación de status, fiestas, regalos, donaciones, ofrendas, comidas compartidas, entre otros, que la continuidad del sistema del don los mantiene, los promueve, los reproduce reconstituyéndolos y extendiéndolos.

Otro de los aspectos que se puede valorar en el Ensayo sobre el don, es el eclecticismo metodológico de Marcel Mauss, que él, además maneja con gran maestría, y lo reivindica:

Nosotros hemos seguido un método de comparación precisa. En principio, como siempre, hemos estudiado nuestro sujeto sólo en áreas determinadas y seleccionadas: Polinesia, Melanesia, noreste americano, y algunos grandes derechos. Además, naturalmente, sólo elegimos los derechos, donde, gracias a los documentos y al trabajo filológico, hemos tenido acceso a la de esas sociedades, porque se trata de términos y nociones [...] En fin cada análisis se ha hecho sobre sistemas que nosotros nos hemos detenido a describir, cada uno, en su integridad; nosotros hemos, pues, renunciado a esa comparación constante donde todo se mezcla y donde las instituciones pierden todo color local y los documentos su saber (Mauss; 1950/1978:149).

Hay que comparar lo comparable, procediendo por ciertas áreas culturales, o buscando en los sistemas de derecho en conjunto. El método filológico lo aplicó a las grandes civilizaciones con escritura, pero también a las sociedades ágrafas, así se consideraba el punto de vista indígena. Este método múltiple y flexible tomó las características de un trabajo arqueológico. Era necesario recomponer los sistemas de hechos que estaban separados en las diferentes fuentes etnográficas que los habían reportado, y además buscar esa roca o primera piedra de las instituciones humanas, para ello era necesario excavar hasta la última capa, hasta llegar al suelo virgen: “Nosotros creemos haber aquí encontrado una de las rocas humanas sobre las cuales se han construido nuestras sociedades”. (id:148).

Esta primera conclusión a la que llega el autor, no se queda allí, sino que sobrepasa su preocupación arqueológica para ir hacia el presente: en el ensayo ofrece, también, una gran cantidad de hechos de las sociedades

modernas. Con esto Mauss reversa su análisis –reconstrucción sincrónica del don en esquema de principio evolucionista pero que al mismo tiempo ilustra el porvenir. Presenta así, el autor, de manera completa el don: estructura y devenir, naturaleza y evolución. Estos puntos de vista eran necesarios y legítimos dado el propósito de texto, que es al mismo tiempo, teórico y práctico, moral y político.

Finalmente, me haré eco del comentario de Camille Tarot sobre Mauss: el mayor aporte de Marcel Mauss ha sido lo que ha aportado al conocimiento del hombre y de la sociedad (Tarot, 1999:597). El ensayo sobre el don es el mejor ejemplo. Su aproximación pragmática multidisciplinaria le permitió operar una nueva comprensión del objeto y de los objetivos de la antropología. En la relectura que hoy por hoy se hace de esta obra, hay quienes afirman que la tesis maussiana sobre el intercambio abordada (“dar, recibir y devolver”) en ese ensayo constituye “el universal socioantropológico sobre el cual se han construido todas las sociedades antiguas y tradicionales” (Caillé, 2000:11).

Mauss opera una verdadera ruptura epistemológica con siglos de esencialismo, patente y latente en teología o en la filosofía de la religión. Esencialismo que tampoco está completamente ausente de lo sagrado durkheimniano. Lo mejor de Mauss es siempre el esfuerzo de pensar al mismo tiempo dos ideas que un análisis apresurado intenta separar y reducir. Las diferencias son tan importantes como las semejanzas, no hace falta elegir, ellas nos enseñan sobre la inserción de los hechos en sus contextos y por consecuencia forman parte del hecho mismo. He aquí como Marcel Mauss piensa en conjunto, a propósito del don, la espontaneidad y la obligación; he aquí el modo de pensar que explica su preocupación de respetar la totalidad, como lo señala Tarot. (1999:175).

### **¿Qué aporta la construcción maussiana del don como hecho social a una nueva teoría de los hechos sociales y a la antropología de lo simbólico?**

Los méritos de Marcel Mauss son muchos, en primer lugar consideremos: el de haber constituido la etnología científica en Francia, en segundo lugar el de ser un maestro por haber formado los primeros etnógrafos de campo y de haber ejercido una gran influencia en antropólogos como Clau- de Lévi Strauss, Roger Caillois, Georges Bataille, Louis Dumont, así como también, haber sido la fuerza de inspiración de Sartre y de Merleau-Ponty;

finalmente, es preciso remarcar como uno de sus méritos, el que todavía hoy siga inspirando a los especialistas que han continuado buscando en sus obras nuevos frutos y plasmar en sus pensamientos sus huellas como Alain Caillé, Camille Tarot, Marcel Fournier, Jacques Godbout, B. Karsenti, entre otros. Sin negar la influencia que el autor tuvo en otras latitudes, como, por ejemplo, en Mary Douglas en sus trabajos sobre el cuerpo, Y la que hemos recibido nosotros.

Si me tocase evaluar la obra del autor y sus aportes, creo que sin lugar a dudas confesaría que uno de los aspectos de la obra de Marcel Mauss que podemos remarcar como más significativa para la ciencia social es el haber puesto en escena la noción de simbolismo. Si bien Durkheim había ya señalado la idea que la sociedad debe ser concebida como una realidad de orden simbólico, como una totalidad unida por los símbolos, es Marcel Mauss, quien, yendo más allá de su tío, rompe con las rigideces conceptuales del sistema durkheimniano.

En cuanto, a los símbolos va también más allá de sólo los signos lingüísticos y picturales, para afirmar la naturaleza simbólica de las relaciones sociales y analizar las implicaciones negativas y positivas de esa situación. Recordemos, cuando el autor se interroga y responde al mismo tiempo sobre qué son las palabras, los saludos, los presentes, la obligación de dar, recibir y devolver, y se responde: “no son sino símbolos”; son “traducciones individuales, por una parte, y de una presencia del grupo, por otra”, son necesidades directas de cada uno y de todos de sus relaciones recíprocas. Como ya lo afirmaban los pobladores de Nueva Caledonia son el movimiento de la aguja que sirve para unir el techo de la casa de paja y hacerle un solo techo, una sola casa. (Karsenti; 1994:98). Según Marcel Mauss, la misma cosa se puede decir de los símbolos, pero también de los dones. (Caillé, 2000:33).

El análisis del don es revelador de la dimensión simbólica. En éste se mezclan hombres, y cosas, derechos y deberes, “lazos espirituales entre las cosas, que son en algún grado del alma y los individuos y los grupos que se tratan de alguna manera como cosas” (Mauss; 1950/1978: 163). El don es posible puesto que funciona, como otra imagen, sobre una fusión de personas y de cosas, una mezcla de lo animado y lo inanimado, la mezcla fundamental de lo humano y de lo material que hacen los signos: lo humano y lo material adherido, pegado, para transformar las cosas en signos. En estas mezclas se encuentran todas las capas sociales, todas las funciones reunidas,

todos los niveles. “Todo se toca y se confunde [...] La circulación de bienes, sigue a la de los hombres, a la de las mujeres y los niños, a la de las fortunas, a los ritos, a la de las ceremonias, a la de las danzas, y aún a las de las bromas y la de las injurias. En el fondo es lo mismo”. (id.).

Para descifrar los hechos sociales, es necesario leerlos como partituras musicales<sup>64</sup>. En su trabajo, Marcel Mauss seguía esta orientación y siempre busca, por lo menos, responder dos preguntas o buscar el sentido a dos niveles. En el ensayo sobre el don busca un objetivo doble, lo dice y subraya así: “¿Cuál es la regla del derecho y del interés, que en las sociedades antiguas o de tipo arcaico, hace que el presente recibido sea obligatoriamente devuelto? ¿Cuál fuerza hay en las cosas que se dan que hace que quien se le da lo devuelva?” (Id. 148). Así el objeto del don, hecho material reparable pero con una doble cara como un signo, se descubre de las redes del sentido y de las fuerzas que tienen en las redes familiares, tribales, entre otros. O bien, dicho de otra manera, es necesario observar los dones y ver la línea de obligaciones que revelan, pues en las sociedades arcaicas y aún en las antiguas (Grecia, Roma) “los intercambios y los contratos se hacen bajo la forma de regalos, en teoría voluntarios, pero en realidad obligatoriamente hechos y devueltos”. (id:147). Un planteamiento parecido ya había sido hecho por el autor en el ensayo sobre la magia, también allí está presente este mismo método de revisar varias cosas a la vez: el don, el mana, y ambos revisados en múltiples niveles; fuerza, potencia, sentido y causa. Lo importante para el lector de Mauss es seguir esos niveles de manera total, de conjunto; puesto que la manera de presentar el análisis de los fenómenos, responde a su concepción que todo hecho social, aun el más anodino, el más descuidado, es producto de una superposición de redes de significaciones.

Una de las conclusiones que se puede derivar de la obra de Marcel Mauss es que símbolos y dones son idénticos, o al menos coextensivos. (Caillé, 147). No hay don sino de aquello que excede por su dimensión simbólica la dimensión utilitaria y funcional de los bienes y servicios. De igual manera, qué son los símbolos, sino las palabras, los gestos, los golpes, los objetos, las mujeres y los niños que vendrán, y que son solemnemente donados creando la alianza, bajo la amenaza del conflicto sino hay cumplimiento. Existe, pues una coextensividad o una reversibilidad del don y del símbolo, en Marcel

64 Este consejo lo siguió al pie de la letra C. Lévi Strauss cuando propone leer como partituras musicales los mitos.

Mauss que como lo afirma Camille Tarot (1996), el símbolo maussiano del símbolo, no es la palabra o el fenómeno sino el don.

Ahora bien, el hecho de razonar una vez más, sistemáticamente y por principio, en términos de simbolismo, es suficiente para reabsorber y resolver las antinomias propias del durkheimismo. Estas antinomias le fueron útiles a Durkheim para abrir el camino, en la sociología, de la investigación sobre lo simbólico y sobre lo sagrado. Este camino, de ir más allá de su tío, lo inicia cuando se plantea la superación de la oposición central y constitutiva de la sociología de lo religioso que inaugura Durkheim, es decir definir el hecho religioso por la oposición entre lo sagrado y lo profano. Durkheim reconoció el rol importante y central que tenía lo religioso dentro de la sociedad, hasta tal punto que hay momentos en su obra que pareciera que todo puede ser explicado por la religión.

En el caso de Marcel Mauss, todo puede ser comprendido a partir del simbolismo, para él fue como una revelación darse cuenta, progresivamente, del rol que juega en la vida social lo simbólico. De allí que ya no sea necesario recurrir a la dicotomía de lo sagrado y de lo profano porque es suficiente la oposición simple de lo simbólico y de lo utilitario que es, en resumidas cuentas, a partir de lo cual se separa la distinción conceptual primitiva.

En principio, Mauss sustituye una oposición por otra (la de lo sagrado y lo profano, por la de lo utilitario y lo simbólico, la del interés y el desinterés), y la oposición entre sociología y psicología, por la de lo social y lo individual; pero para él, así como no hay separación ni ruptura sino un continuum, una graduación entre lo utilitario y lo simbólico, tampoco la hay entre individuo y sociedad. Porque de lo social a lo individual no hay ruptura sino graduación y traducción recíproca, los simbolismos constitutivos de uno de los planos, se deja traducir en el de los del otro (Caillé, 2000:35).

Pero, por otra parte, por razones metodológicas y por el curso mismo que siguió su investigación, descubre que la oposición entre las cosas y las personas no tiene sentido sino a los ojos del derecho moderno, y que, sin embargo, en todas partes, existe la confusión de dimensiones reales y personales que predomina en todos los hechos sociales; Lo que significa que verdaderamente los hechos sociales no pueden ser considerados como cosas sino como símbolos. Para decirlo en palabras de Marcel Mauss, los hechos sociales son hechos totales y no pueden ser considerados como cosas sino como símbolos.

Considerados como realidades de orden simbólico, los hechos sociales, devienen en totales, y siendo así, pueden ser sólo considerados como cosas en razón de su coextensividad con el don. En esta apreciación hay nuevamente una separación con Durkheim que creía que la “objetividad” de los hechos sociales se podía garantizar, con el hecho de la contricción. Para Mauss “hay obligación de someterse a la ley del simbolismo como a la exigencia de dar, recibir y devolver”. (Id. 36). Pero esa obligación, no tiene la característica que Durkheim le daba a los hechos sociales, la de la exterioridad, porque para Mauss del individuo a lo social no hay separación, sino relaciones de contradicción.

Además, la obligación es obligación de libertad. De esta afirmación deriva la concepción maussiana de causalidad social, que es completamente distinto a lo que planteaba Durkheim sobre el determinismo objetivista (sobre todo el de los primeros tiempos). Mauss, dando muestras de su holismo etnológico, señala que en las sociedades llamadas tradicionales donde “el trabajo es a la vez necesario y obligatorio y sin embargo voluntario, no hay ningún medio de contricción. El individuo es libre” (Mauss, 1947/1967: 130).

Sustituir el determinismo objetivista por una determinación por la libertad, o, mejor dicho, por una obligación a la libertad, tiene implicaciones metodológicas y de orden epistémico. Pues ya no se trata de explicar los hechos sociales, se trata de comprenderlos e interpretarlos. Se pasa de la consideración de las ciencias sociales –antropología y sociología– como ciencias explicativas a considerarlas comprensivas.

La pregunta que, un buen durkheimniano haría, y que yo aun cuando no lo soy la haré como abogada del diablo: ¿A partir de qué se comprenden y se interpretan los hechos sociales? La respuesta a la pregunta lleva a otra separación entre Mauss y Durkheim, ahora referida a la oposición entre lo normal y lo patológico que el maestro preconizaba, y con la que pretendía pasar de la ciencia a la moral. Mauss, ha encontrado cómo, y lo expone en la parte final de su ensayo sobre el don, cuando evoca esa “piedra fundamental de la moral eterna”, que prescribe, siempre y por todas partes, dar libremente y obligatoriamente a la vez, e igualmente, prescribe devolver. En otras palabras, “esa piedra fundamental de la moral eterna”, hace a la obligación en libertad y en espontaneidad. Con esto, el autor va más allá de la separación propuesta por su tío y maestro, y plantea como moralmente deseable aquello que el conjunto de las sociedades conocidas parecen poseer efecti-

vamente como tal: el núcleo invariable, común a todas las morales. Lo que deben hacer los seres humanos no es diferente de lo que ellos hacen.

Marcel Mauss, supera las dicotomías de Durkheim: las oposiciones entre lo sagrado y lo profano, entre sociología y psicología, entre individuo y sociedad, y entre lo normal y lo patológico. Sin embargo, no se trata sólo de superar las dicotomías, es dar pasos más allá de éstas, a las cuales debemos reconocerle su valor en el progreso en la formulación de problemas sociológicos y antropológicos; era necesario orientar la investigación de otra manera que fue lo que Mauss hizo: la búsqueda de la comprensión de lo simbólico. El adquirió la certeza de la naturaleza simbólica de la realidad social, y descubre en el Ensayo sobre el don, así lo deja ver, que existe un lazo estrecho entre el simbolismo y la obligación de dar, recibir y devolver.

Lamentablemente, Mauss sin exponer de manera clara y evidente, lo que es su gran descubrimiento, lo deja como si no tuviera consciencia clara de su conclusión: la coextensividad entre el don y el símbolo. Deja sin mucho anclaje explicativo y sin ampliar lo dicho en su hipótesis más importante: los lazos estrechos entre el don, la temática del simbolismo y su concepto de hecho o de fenómeno social total. Son otros, como Dominique Schnapper, B. Karsenti, Claude Lefort, C. Tarot, A. Caillé, J. Godbout, entre otros, quienes han –en estos tiempos de incertidumbre y postmodernismos- partido de esa hipótesis para guiar su trabajo y desarrollar lo que han llamado: “El paradigma del don”, abordando el don desde tres niveles: desde el punto de vista de los actores sociales, desde el punto de vista del simbolismo y sobre la dimensión el fenómeno social total.

## Capítulo IV

# La Antropología del sentido o antropología de lo simbólico: ciencia de lo concreto y ciencia del significado.

Con el *Ensayo sobre el don*, Mauss descubrió la estructura de la triple obligación, pero no pasó lo mismo con el simbolismo. Abordar los problemas del simbolismo en Mauss, como ya lo señalé, no es tarea fácil, porque, así como toda su obra ese es un territorio de riqueza y profundidad, pero de exploración, sin acabados, aun cuando lleno de promesas. Es, como dice Tarot (1999), hay que meterse en sus pasos, y como decía el mismo Mauss, “en la atmósfera de las ideas y de los hechos” (1950/1978:145). Seguir esa ruta, es ciertamente lo que debe hacerse, estando consciente que son múltiples y diversos los materiales simbólicos sobre los que trabaja y explora, pero también allí la dificultad de lograr una síntesis. Sin embargo, ya lo señalábamos en el capítulo anterior, como el genio de Marcel Mauss se da cuenta de que los simbolismos son una condición necesaria de todo grupo humano. Tarot lo remarca cuando afirma que: “El ser humano, de alguna manera despegado de la naturaleza, los desliza entre ésta y él” (Tarot, 1999:621). Desde ese momento la antropología, cuyo interés se centra en el ser humano en su doble vertiente biológica y cultural, no podía pasar por alto estas intuiciones de Mauss.

Puede afirmarse con seguridad que la antropología de lo simbólico nace en Francia en 1924, con el discurso de Marcel Mauss en la Sociedad de Psicología<sup>65</sup>. En esa oportunidad, el autor reconoció los aportes que la psicología había brindado a la sociología, resumiéndolos en cuatro nociones: el

---

65 Su intervención se tituló *Rapports réels et pratiques de la psychologie et la sociologie*. Las citas de este texto se hacen a partir de la edición de *Sociologie et Anthropologie*. (1950/1978). PUF. París.

vigor mental, la psicosis, el símbolo y la actividad simbólica del espíritu, y el instinto. Al referirse al símbolo el autor resaltó lo seductor de los últimos descubrimientos de los psicólogos así:

Que la mayoría de los estados mentales no sean elementos aislados (...); esto ya se ha entendido. Pero que la mayoría sea alguna cosa más que lo que significa la palabra “estado mental”, que sean signos, símbolos del estado general, y de una multitud de actividades y de imágenes, y sobre todo que ellos sean utilizados como tales para los mecanismos más profundos de la conciencia, esto es novedoso y capital para nosotros. Por otra parte esto no nos asombra; al contrario, introduce nuestras teorías en cuadros más generales. Porque ¿qué es la noción de símbolo?, es toda entera nuestra, salida del derecho y de la religión. Hace mucho tiempo que Durkheim nos enseñó que los hombres no pueden comulgar y comunicarse entre ellos sino por símbolos, por signos comunes, permanentes, exteriores a los estados mentales individuales, que son simplemente sucesivos, por grupos de signos de estados tomados como realidades. Nosotros llegamos inclusive a suponer por qué ellos se imponen: puesto que, desplazándose hacia atrás, por la vista y por la audición, por el hecho de cuando se escucha el grito, que uno siente y uno ve los gestos del otro, al mismo tiempo que los suyos, se toman por verdades. Desde hace mucho tiempo pensamos que una de las características del hecho social es precisamente su aspecto simbólico. En la mayoría de las representaciones colectivas, no se trata de una representación única de una cosa única, sino de una representación elegida arbitrariamente, o más o menos arbitrariamente, para significar otra y para comprender las prácticas (1950/1978:294).

Después de reconocer los puntos coincidentes de las dos aproximaciones, Marcel Mauss no sólo expresa su regocijo por la afirmación del simbolismo individual que hace la psicología, sino que afirma la evidencia de éste en lo colectivo y pone un ejemplo de un rito de los Aranda de Australia:

Esta idea de símbolo puede ser empleada concurrentemente con las precedentes. Y, todo este conjunto (después del análisis, viene la síntesis) pueden explicar los elementos importantes de los mitos, de los ritos, de las creencias, de la fe en su eficiencia, de la ilusión, de la alucinación religiosa, estética, de la mentira y del delirio colectivo y de sus correcciones (1950/1978:294ss).

En el ejemplo que Mauss da de los Aranda toma distancia de Durkheim, de quien reconoce el aporte y la originalidad en el uso y legitimación de la noción de símbolo; pero también, es un buen ejemplo para hacernos conocer su posición y consideración sobre dicha noción. Si bien no da una definición exacta del símbolo, hace una caracterización del mismo:

En un rito aranda o arunta (Australia central) para obtener agua, durante el rito los actores se dedican a punibles sangramientos –que simbolizan la lluvia– de coristas que cantan “Nagai... nagai... nagai...” (Strehlow, Aranda Stamme, III, p.132). Nosotros no desconocemos lo que quiere decir ese grito, ni siquiera que es una onomatopeya, si Strehlow no nos informa de lo que sus autores, los indígenas, le dicen que esas palabras imitan el sonido de las gotas de agua cayendo sobre la roca. Y aún más no sólo reproducen las gotas actuales, sino también las que hicieron las gotas de la tormenta originaria que desencadenaron los ancestros dioses del clan totémico del agua. Este grito ritual, es una onomatopeya, alusión al mito símbolo. Todo esto está en esa sílaba. La palabra, el verso el canto más primitivo, sirven sólo para el comentario que uno puede tejer alrededor de su mística. La actividad del espíritu colectivo es aún más simbólica que la del espíritu individual, pero ella se inscribe exactamente en el mismo sentido. En este punto de vista, no hay diferencia de intensidad, de especie, y no hay diferencia de género (1950/1978:294).

En este texto da una visión de los Aranda muy próxima de la experiencia etnográfica. El buen etnólogo observa, y traduce las palabras, los silencios y los gestos; él, como si estuviera desde el propio campo, nos hace comprender los discursos de los indígenas, los pone en un universo de sentido invisible recibido de ellos, que une, en este caso, una onomatopeya aparentemente sin importancia, típica del detalle donde se detiene el hecho maussioniano, con un mito de origen, como para presentarnos el esbozo de un hecho social total. Su presentación no es debida al azar, este texto está hecho con la intención de saber que va dirigido a los psicólogos, cumple la función de un tratado de paz entre las dos disciplinas, un llamado a la cooperación entre las ciencias, particularmente, entre las ciencias del hombre.

Todos estos problemas se reagrupan bajo el objetivo de una antropología de lo simbólico. ¿Qué quiere decir esto? Si bien es cierto que Marcel Mauss no utilizó esta expresión y que con tantas especializaciones que la antropología tiene en la actualidad, pareciera como si la antropología simbólica fuera una especialización más. Más no es esa exactamente la intención, ni de Marcel Mauss ni la nuestra. En principio, porque cuando Mauss hablaba de su trabajo, habla de sociología, de sociología religiosa y rehúye un poco el término de antropología porque en su época en Francia, este término se asociaba más con la biología y con la antropología física. Sin embargo, a partir de 1924, Mauss legitima el principio de una antropología que uniría los hechos sociológicamente construidos con el “fondo psíquico

de la humanidad”, que es necesario descubrir por procedimientos sociológicamente controlados en lugar de inducirlos por generalizaciones ingenuas y pretenciosas a partir del sentimiento inmediato de cada uno o de una teoría psicológica insuficiente.

No olvidemos que Mauss, desde sus primeros textos, se ocupó de una problemática antropológica, y es la orientación que sigue en sus estudios sobre la magia, donde se da cuenta que lo simbólico es la instancia que le permitiría articular el análisis sociológico con “el fondo psíquico de la humanidad”. Y más tarde en 1931 declaró, expresamente, que la “antropología, es el conjunto de las ciencias humanas”. Esto será así, sea porque se tome lo simbólico como el objeto formal, sea porque se le incluya como parte de su objeto material.

Además, tomarlo como el precursor de la antropología de lo simbólico o simbólica es reconocer que los problemas de una antropología y de lo simbólico están presentes en su obra desde el principio, tanto por la discusión con la escuela inglesa como por la naturaleza misma de los hechos etnológicos y religiosos que abordó. Con la mediación de Mauss y la nueva alianza que propone con la psicología y la misma biología se abre una nueva perspectiva de interdisciplinaridad en el seno de las ciencias humanas.

Todo esto exige una redefinición de las relaciones entre la sociología y la psicología, integrándolas en una antropología, que, según él, contiene la dimensión física: “La sociología como la psicología humana es una parte de esta parte de la biología que es la antropología, es decir el total de las ciencias que consideran al hombre como ser viviente, consciente y social” (1950/1978:285). La consecuencia directa de la integración de la sociología a la problemática antropológica es que aquella pierde su posición eminente y suprema (Durkheim) y se convierte en hermana gemela de la psicología sin poderla sustituir ni separarse de ella.

A partir de esta integración lo social no se puede comprender como un reino englobante de la naturaleza que una puede abordar con las mismas prácticas que los otros reinos; se convierte lo social en una dimensión de todos los fenómenos humanos, como lo es el psíquico y el biológico. Lo social no incluye ni engloba las otras dimensiones, sino que es coextensivo y contiguo. No es un imperio con sus fronteras y sus efectos de dominación y rechazo, es una dimensión de todos los hechos humanos. Lo psíquico y lo

social son dos modalidades y dos puntos de vista sobre la realidad humana del hombre total y del hecho social total. La simbolización tiene lugar en la interface de todas estas dimensiones, ésta no es propiedad exclusiva del sociólogo, sino que concierne tanto al psicólogo como al fisiólogo. En esta parte de su trabajo Marcel Mauss es completamente original, y se separa radicalmente de Durkheim, a pesar de su fidelidad.

Marcel Mauss no agota esta problemática y en 1934 en una carta dirigida a C. Serrus vuelve a abordarla, en esta oportunidad señala la posible relación entre la psicología de la inteligencia y la lingüística:

Pero hay –no obstante la abstracción relativamente válida, y provisionalmente válida de M. Lévy-Bruhul– en toda lengua, en todo símbolo escrito o no escrito, figurado o no figurado, pensado o solamente subconsciente, en toda manera de conducir o de pensar –y todos suponen en el hombre la vida común– hay siempre al lado de una lógica impuesta, una previa, animista algunas veces, que tiene otro valor. En un valor “común”, porque dicho símbolo, dicha significación común para los individuos –naturalmente agrupados– que aceptan ese símbolo, que lo han elegido más o menos arbitrariamente, pero con unanimidad, una onomatopeya, un rito, una creencia, un modo de trabajo en común, un tema musical, una danza. Hay en todo acuerdo una verdad subjetiva y una verdad objetiva; y en toda secuencia de acuerdos simbólicos, un mínimo de realidad, a saber la coordinación de esos acuerdos. Y aún más si los símbolos y las cadenas de los símbolos no corresponden sino imaginariamente y arbitrariamente con las cosas, ellos corresponden al menos a los humanos que los comprenden y creen en ellos, y a los cuales les sirven de expresión total, tanto de las cosas como de sus ciencias, de sus lógicas y de sus técnicas, así como de sus manifestaciones artísticas, y de sus afectividades. En cuanto las técnica y la artes –origen de las ciencias de manera más evidente que los mitos– sus símbolos tienen siempre algún valor, puesto que tienen siempre el efecto técnico o estético oculto (Mauss, 1934/1968:150-152).

Y continua más adelante...

Una consideración sociológica de todos<sup>66</sup> los elementos simbólicos de la representación nos conduce, creo yo –yo estoy seguro– a una manera concreta de plantear todos los problemas. Durkheim y nosotros creemos haber demostrado que existe el símbolo porque hay comunión, y que el hecho de la comunión crea un lazo que puede dar la ilusión de real, pero que es real. El juicio, cuando éste es de una colectividad, tiene la cualidad siempre de corresponder a lo real, al menos humano, y siempre corresponde a alguna

cosa. A partir de ese principio, se puede generalizar algunos aspectos, y profundizar el problema sin quitarle el dominio de los hechos, de la historia concreta. Entendida así la sociología es parte de la antropología, y postula la unidad (relativa) de la especie humana. Pero como la psicología aspira otra cosa: psicologías diferenciales de los pueblos y de las razas. Sólo en todas esas psicologías colectivas diferentes, se ve inmensos parecidos. Las músicas, las danzas, varían con los pueblos, con las familias de los pueblos (...) Nuestra música no es sino una música. Y, sin embargo, existe alguna cosa que amerita el nombre de “la música”. Ésta no es la de nuestra “gramática musical”, pero ésta última entra en aquella. Y así todos los grandes órdenes de hechos. Nuestras ciencias son efímeras y caleidoscópicas y, sin embargo, existe “la ciencia” y su lógica. Nuestras técnicas –muy poderosas y muy cambiantes en este momento a nuestro parecer– muy estancadas, muy nacionales y locales en otros tiempos –tienen los mismos fundamentos, o científicos (mecánicos, entre otros), o empíricos (etnobotánica, etnozoolo-gía, entre otros). Y existe la técnica. Como los derechos y las morales tienen un fondo humano, las gramáticas y las lógicas tienen otro. Aún la mística y la poesía existen, en tanto que tal, en general. No es suficiente decir que ese fondo común está presente porque los modos generales del pensamiento son obra de los hombres; es necesario decir que es porque estos modos son –aún diferentes– la obra de los hombres creándose sus representaciones comunes y aproximándose así hacia la racionalidad; puesto que estos hombres han comulgado –aún en la orgía y el éxtasis– con otra cosa que sí mismos (Mauss, 1934/1968:150-152).

Marcel Mauss no excluye, a nivel de la universalidad humana, lo que él llama, “una lógica impuesta y un fondo animista”, a partir de las cuales, y gracias a las cuales, las sociedades fabrican su especificidad, su consistencia sociológica. Subraya igualmente, el autor, la autonomía de los sistemas simbólicos en lo real, de lo cual intenta fijar su consistencia ontológica, como una realidad siempre “humana” y, sus “efectos” de lo real.

## **Símbolo**

No existe una teoría completa y sistemática del simbolismo en la obra de Marcel Mauss. El simbolismo es en su obra un terreno de exploración y el mejor ejemplo es que el material simbólico sobre el cual trabajó fue muy diverso. De todas sus obras es, sobre todo, en el ensayo sobre el don, donde de manera reveladora podemos observar parte de su exposición sobre la dimensión simbólica. Para él el don es la institución donde se da la mixtura entre hombres y cosas:

De derechos y deberes (...) de lazos espirituales entre las cosas que son en algún grado el alma y los individuos y los grupos que se comparten en cierta manera como cosas (1950/1978:163).

Los simbolismos son, simplemente, todos ellos una condición humana necesaria de todo grupo. El hombre de alguna manera desciende de la naturaleza, se coloca entre ésta y los simbolismos. Interiorizando y retomando los simbolismos que produce, el grupo accede a la conciencia de sí mismo. Es la definición del grupo en tanto que grupo:

Porque Durkheim, mismo, no separó jamás el totemismo del clan, del grupo, y el fondo de su teoría consiste precisamente en demostrar porqué y como el grupo, para concebirse, ha debido concebirse bajo las especies simbólicas (1969:99).

Cuando aborda los simbolismos y los símbolos, Marcel Mauss se inicia dentro de los parámetros que Durkheim ya había señalado, sin embargo, a medida que avanza y que va superado a su maestro va cambiando de dirección y se ubica en una posición mucho más interdisciplinaria. Comenzando porque reconoce la importancia de la filología, el psicoanálisis y la misma antropología en cuanto al tratamiento del símbolo. Veámoslo más en detalle. No hace una separación entre signo y símbolo; no plantea, tampoco, modelos dicotómicos. El símbolo debe concebirse fuera de la lingüística; él se ubicó lejos de las influencias de esta disciplina, particularmente de la influencia de Saussure quien fue uno de los lingüistas más importante de su época. Su planteamiento se basa en la filología y la sociología, y en el reconocimiento de los símbolos de un modo de ser sui generis.

Para el autor no hay que buscar leyes detrás de los hechos simbólicos; sino, en principio, lo que hay que buscar son hechos. Todos los hechos y los hechos como totalidad, porque los hechos son el lugar resistente y furtivo, condensado y sin fronteras donde reside el sentido, y que, como el filólogo, el etnógrafo de campo, es eso lo que debe abordar y fijar su particularidad.

La simbolización es natural en los seres humanos y necesaria, pero siendo cultural es un hecho cultural y particular a cada grupo. De allí la paradoja del simbolismo: producto de la naturaleza en un sentido, y gracias a él es que el hombre medio y se separa de la naturaleza: “La cultura y el símbolo están en la naturaleza, puesto que ellos son y están en la sociedad que está en la naturaleza. No hay intuición que esté separada de ellos” (Mauss; 1969: 99).

Para asir la riqueza del pensamiento de Mauss sobre los simbolismos, las representaciones, lo más recomendable es seguirle sus pasos: “en la atmósfera de las ideas y de los hechos” (1950/1978: 145). Como ya lo dijimos él no propone una teoría general del símbolo ni de la significación, él está convencido de la arbitrariedad de los símbolos:

Todo fenómeno social<sup>67</sup> tiene, efectivamente, un atributo esencial: sea que éste sea un símbolo, una palabra, un instrumento, una institución; sea que sea la misma lengua, aún la misma ciencia la mejor hecha; sea que sea un instrumento el mejor adaptado a las mejores y a los más numerosos fines, sea que sea lo más racional posible, lo más humano, pero también es, al mismo tiempo, arbitrario”. Todos los fenómenos sociales son, en alguna medida, obra de la voluntad colectiva, y quien dice voluntad humana dice elección entre diferentes opciones posibles (1968/1969:244).

Aún más, para el autor las representaciones colectivas:

La mayoría de la representaciones colectivas, ya no se trata de una representación única de una única cosa, sino de una representación escogida arbitrariamente, o más o menos arbitrariamente, para significar otras y direccionar las prácticas (1950/1978: 190).

La naturaleza primera de los simbolismos concretos, vivos, tal como se ofrecen a la observación, es la opacidad de una suerte de claro oscuro que contiene una polisemia congénita. Todo tiene sentido en el mundo humano, porque todo tiene múltiples sentidos. No se trata, pues, de polarizar la mirada sobre una línea de sentidos y olvidar los otros. Sino al contrario de abrir para dejar aparecer esta pluralidad dada pero implícita en el caos y en la movilidad del fenómeno. La complejidad de los hechos humanos, sea una sensación, una palabra o una mirada es originaria.

En líneas generales, puede decirse que, a menudo, estamos acostumbrados a asumir que todo símbolo significa y significar implica remitir una cosa a otra diferente, sea en el mismo plano de la realidad (por ejemplo, la relación indicada en un diccionario entre un verbo y su definición –moviéndose en un mismo plano lingüístico o la relación abierta cuyo mejor ejemplo es la interpretación freudiana de los sueños– aquí se mueve la significación en el mismo plano psicológico), sea entre diferentes planos (por ejemplo el clip clip del cruce de los automóviles que hace referencia a la intención del conductor de cruzar en la esquina próxima, el mapa o plan de una ciudad, de un país o de una región, entre otros).

---

67 Los subrayados son de Marcel Mauss

Si hay un campo de significación, un universo en el que esas remisiones son positivas e inteligibles, pareciera como si estuviese delimitado por otros dos dominios, uno que está por debajo del significado, por así decir, y el otro que está por encima. Fernando Giobellina Brumana (1983) en su trabajo sobre Marcel Mauss, llama al primero de estos dominios “naturaleza” y al otro “ruido”<sup>68</sup>. Señala Brumana, que en el primer plano las “cosas son lo que son”, por ejemplo, en la tautología “una rosa es una rosa”, o ejemplos de pares hipotéticos utilizados comúnmente: así el humo es señal de fuego, la gaviota para el marinero es la seña de que se aproxima la tierra. Pero, así como una rosa, por su sola presencia, no exige (tampoco tendría porque hacerlo) ser explicada, los pares mencionados son también acontecimientos, hechos. Lo natural, es, siempre, opaco, mudo; no significa, porque está fuera de toda posibilidad de articulación (Brumana, F; 1983:20).

El otro plano es el de los acontecimientos no-significativos, pero entretejidos con materias significantes (sonidos, gestos, acciones, entre otros). La expresión clásica en la teoría de la comunicación de “ruido en el canal”, indica que dada una forma de expresión (verbal, escrita, telegráfica, entre otros) y un código determinado, toda señal constituida por elementos de esa forma de expresión o bien se unen a esos códigos, y en ese sentido constituyen un mensaje, o no se unen a ellos, y no es significativo, es “ruido”. La frontera entre mensaje y ruido está marcada por la posibilidad de encontrar códigos (Brumana; 1983:20). La relación del hombre con la naturaleza y con los otros no es ni inmediata ni transparente, sino que está mediada por las simbolizaciones. Mauss reconoce el aporte de Durkheim para intuir este tipo de fenómeno, y afirmar que lo simbólico es al mismo tiempo un hecho natural y un hecho cultural, nuestro profesor agrega, que, siendo natural al hombre, es pues necesario, y siendo cultural, es particular a cada grupo:

La cultura y el símbolo están en la naturaleza, puesto que son y están en la sociedad, que al mismo tiempo está en la naturaleza. No hay intuición que sea separada de ellas. Esta es una de las más profundas enseñanzas de Durkheim (1969:258-262).

Como vemos, hasta aquí Marcel Mauss no resuelve los problemas de fondo sobre el simbolismo, pero nos enseñó que lo simbólico es un orden propio y funcionalmente necesario del mundo humano.

---

68 Brumana; F. (1983). *Antropologia dos sentidos. Introducao ás ideais de Marcel Mauss* Editora Brasiliense, Sao Paulo.

En el trabajo realizado con Hubert<sup>69</sup>, Marcel Mauss va un poco más lejos en su profundización sobre el simbolismo. En este trabajo afirma que sí los símbolos y los signos forman un orden propio, es porque ellos reenvían los unos a los otros y no sólo a las cosas, a los referentes que ellos designan; forman ‘cadenas’ como lo demuestra el caso del mago que busca o explora cosas ocultas. Este análisis de la teoría general de la magia debe subrayarse. Muestra que sus autores van más allá de los análisis clásicos del símbolo, realidad aislada y considerada aisladamente, para tener acceso a la idea de lo simbólico. Los símbolos no existen sino en redes, en conjuntos, conforman lo que constituyen los simbolismos, presentes en un rito, en una religión, en una cultura, en la práctica de una siembra, y que, en la antropología, se le denomina simbólico.

El símbolo o el signo significan no como el sustituto de la cosa, sino porque envían a todos los otros signos y a todos a la vez a un sistema de clasificación. Muestra así que la relación de semejanza o de similitud entre la imagen y la realidad es muy variable, que la analogía entre la figura y lo figurado puede ser apenas visible, de ninguna manera necesaria y a veces inexistente, que se puede inclusive no hablar de imagen propiamente dicha. Marcel Mauss en este aspecto hace un aporte esencial que lo aleja del empirismo subyacente de la concepción de Frazer, y demuestra que el simbolismo está ligado a una actividad del espíritu humano, que activa los elementos del mundo en relación.

Hay una serie de fenómenos sociales considerados como símbolos o como “hechos de significación o simbólicos”; como, por ejemplo, las categorías del pensamiento religioso, las cuales no van a tener sólo referentes en el plano ideacional, sino que remiten a las condiciones de su matriz constitutiva, las condiciones sociales en las que fueron generadas. Por eso ningún fenómeno social se agota en sí mismo, sino que se refiere a determinados principios de los cuales son la actualización. Sirva como ejemplo, la tecnología y la fisiología, no son hechos de la naturaleza, sino complejos culturales que permiten entrever el orden social que los subordina. Por otro lado, ese orden es un mensaje, una cadena sintagmática en la cual es posible y obligatorio distinguir sus unidades significativas, rastrear sus reglas de composición, su sintaxis, determinar su emisor y su significado.

Lo social simbólico es la representación arbitraria de todo, del mundo, de sí mismo. Todo grupo humano, toda sociedad tiene su simbolismo como

---

69 HUBERT, Henri y MAUSS, Marcel (1902 -1903). *Esquisse d'une théorie générale de la magie* in *L'Année Sociologique*.

condición necesaria. La textura, la especificidad de una sociedad está dada por el grado de refracción con la que se realice esa representación, su forma de separarse de un centro inexistente. No hay hechos sociales mudos, en su seno siempre hablará una representación colectiva: que es una opción, una modalidad, como decía Mauss. En última instancia, una sociedad, es en ese sentido, el perfil de sus opciones. Y esa arbitrariedad es idéntica en todos los hechos sociales: algunos pueden mantener una indeterminación restringida a otros. Así por ejemplo, la tecnología está determinada por la naturaleza, pero no es el caso del derecho y ni de la religión.

El símbolo traduce un estado afectivo colectivo, es un vehículo de fuerzas: es siempre motivado, opera una prelación existente no solamente de representaciones, como juicios sintéticos, sino pre –ligada a una representación afectiva.

Una consideración sociológica de todos (sic) los elementos de la representación nos conduce, yo lo creo -yo estoy seguro– a una manera concreta de plantear todos los problemas. Durkheim y nosotros creemos haber demostrado que hay símbolo porque existe la comunión, y que el hecho de la comunión crea un lazo que puede dar la ilusión de lo real, pero es de hecho real. El juicio, cuando es de una colectividad, tiene esta cualidad de corresponder siempre a lo real, a lo menos humano, y de poder corresponder a cualquier cosa (1969:151).

En sus planteamientos sobre el simbolismo se aleja también del empirismo sensualista que predominaba en el siglo XIX y del cual Frazer es un buen representante. Este rechazo es observable tanto en la crítica que hace a la “ley de similitud”, propuesta por el antropólogo inglés, puesto que considera que es un esquema reducido “un ideograma deformado”. Para Marcel Mauss, y hoy sabemos que es así, que en este caso se puede o no tener una imagen concreta propiamente dicha. El sustituto de la persona puede ser un pájaro, un gato o cualquier otro animal, una rama, una cuerda de arco, una aguja, entre otros. Es el símbolo o signo significante no porque sea el sustituto de la persona sino porque reenvía a otros símbolos, signos y al mismo sistema total de clasificación y significación. La relación de semejanza o de similitud entre la imagen y la realidad es muy variable, de manera tal que la analogía entre lo figurante y lo figurado puede ser apenas visible, no es ni siquiera necesario y hay casos donde puede no existir hasta tal extremo que se hace difícil hablar de imagen propiamente dicha. Podemos afirmar que Mauss, en esa crítica demuestra que el simbolismo es una actividad íntimamente ligada al espíritu humano, que pone activamente los elementos del mundo en relación.

Antes que la imagen el psiquismo humano procesa los sonidos, esto quiere decir que la imagen no es primaria en éste, tampoco es ella el doble de las cosas pobremente recibidas por la sensación. Aun la imagen mental es asida por mecanismos profundos, que la transforman en signos y la refieren a otros signos debidamente clasificados; de la crítica que le hace a Frazer, volvamos a la idea de “ideograma deformado”, tomemos la imagen del ideograma (grafía de una idea o representación de una idea abstracta mediante un objeto), Mauss con esta imagen deja entrever que el símbolo es una grafía, una letra, una escritura y envía no a las cosas, en un primer momento, sino al lenguaje. Bajo la imagen se oculta, siempre, una actividad mental que va a asir y a organizar activamente los datos perceptivos. La prueba que las imágenes mentales son la parte visible de la consciencia de un proceso de creación de signos, es que ellas significan, aun cuando hayan perdido toda semejanza con la cosa que evocan o que se dice que ellas representan; además son sustituibles una por otra. No es la icnografía, la semejanza lo que hace al símbolo, sino el proceso subyacente –que es comparable a la escritura–.

Por otra parte, nunca es todo el símbolo el que es simbólico, siempre es un rasgo, un trazo, una de sus cualidades, ya vimos como lo señala Marcel Mauss en el Ensayo sobre la magia, cuando dice que de los objetos elegidos como símbolos los magos, solo retienen, por ejemplo, la frescura, el peso, el olor, el color, la dureza, en el caso de la arcilla su blandes. Hay entonces, un trabajo de abstracción, de clasificación. No se trata pues de que el símbolo fotografíe lo significado, esa es parte de la arbitrariedad del símbolo, o dicho más claro, la arbitrariedad del significante con relación al referente. Para Karsenti (1994), la concepción de Mauss del símbolo escapa a la lógica de la representación de la concepción durkheimniana.

Lo que es evidente es que en el planteamiento del simbolismo de Marcel Mauss todo es potencialmente sustituible por la cosa y para nombrar la cosa; pero es el espíritu quien distingue el o los trazos o rasgos que le convienen. Esos rasgos no son tomados jamás todos juntos, sino algunos de ellos, se da siempre una selección y se forman, entonces, cadenas asociativas. Esta es una de las funciones particulares, que él ve, en el rito. En éste, sus funciones son marcar los contextos donde se ejecuta, seleccionar los rasgos que se retendrán, excluir las otras asociaciones posibles, y dirigiendo el empleo de los símbolos, limitar “las consecuencias de las asociaciones que, teóricamente [...] deberían ser ilimitadas”. (1950/1978: 62). Porque

recordemos que: “todas las cualidades del símbolo no son transmitidas a lo simbolizado”. Lo simbólico no es confuso, no mezcla las categorías; aun cuando las aproxima, las distingue.

Para Mauss todo empleo de los símbolos y todo comportamiento simbólico es así; por muy fuerte que sea la relación del símbolo con lo simbolizado, del signo con el referente, el símbolo sigue siendo un signo que no se confunde con las cosas y que no significa sino reenvía a un universo mental estructurado según clasificaciones. El mundo de los símbolos y de lo simbólico tiene su propia especificidad, su realidad propia, quizás extraña, pero inconfundible con el mundo de la experiencia. También su eficacia, sustituye a las cosas, añade una esfera novedosa, la de la cultura.

Cada cultura, cada sociedad está hecha de una gran multiplicidad de símbolos, en la vida social se expresan: “Vengamos ahora a esa abundancia (de símbolos) gigantesca de la vida social, ese mundo de relaciones simbólicas que tenemos con nuestros vecinos”. (Mauss, 1950:300). La condición para aprehenderlos es no tomar los simbolismos por simbólicos en el sentido vulgar de alegorías, superficiales que no sólo dominaban el contexto de los durkheimnianos, sino que, aún hoy, es de uso común. Mauss toma como ejemplo el mito:

El mito comienza con la simple concepción, imaginativa es verdad, de cosas religiosas, y completa en un sistema de imágenes y de nociones que lo encuadran. El mito es originariamente expresivo, significativo, no es en principio simbólico. Se hace simbólico naturalmente. En el principio, no es una especie de vestido alegórico con el cual los grupos sociales habrían revestido a la realidad, él es la realidad que no podía haber sido concebida de otra manera (Mauss, 1969: 284)<sup>70</sup>.

Mauss aspira que el mito sea considerado de manera diferente a como los especialistas dedicados al estudio de los mitos lo hacían. El mito hay que tomarlo tal cual como él se da, porque todo el problema estriba en el sentido literal. Es necesario tomar lo simbólico a la letra, es la sola manera de respetar su realidad... “si [el mito] es una simple expresión, sería como las palabras a favor de, susceptible de un número de sentidos ilimitado, el mito tiene una fuerza que lo puede llevar a que se convierta en algo aparte, autónomo, y se opone por otro lado a las cosas, como los símbolos”. (Id.). El mito es el código

70 MAUSS, Marcel (1969). *Mythologie grecque et théories des mythes selon Gruppe*; en **Œuvres II**. P.U.F., Paris. Este texto fue publicado por primera vez en 1903 en el No. 6 de *L'Anné Sociologique*.

que disponen aquellos que lo usan para hablar del mundo, en él se mezclan las cosas, las nombra, pero sin confundirse con ellas, porque como los símbolos en la magia, los mitos forman redes que tejen un orden específico de lo real que uno puede llamar lo simbólico, que los seres humanos imponen al mundo y aquél, a su vez se proyecta sobre ellos.

Esta imposición es social, es colectiva, lo simbólico es así simbólico en un doble sentido, es el simbólico de la sociedad misma. Este valor social del signo-símbolo:

Es un valor “común”, porque quien dice símbolo, dice significación común para los individuos –naturalmente agrupados– que aceptan ese símbolo, que han elegido más o menos arbitrariamente, pero con unanimidad, una onomatopeya, un rito, una creencia, un modo de trabajar en grupo, un tema musical, o una danza. Hay en todo acuerdo una verdad subjetiva y una verdad objetiva; y en toda secuencia de acuerdos simbólicos, un mínimo de realidad, a saber la coordinación de esos acuerdos. Más aún si los símbolos y las cadenas de símbolos no corresponden sino imaginariamente y arbitrariamente a las cosas, ellos corresponden a los humanos quienes los comprenden y creen en ellos, y a quienes les sirven de expresión total a la vez de las cosas y de sus ciencias, sus lógicas, sus técnicas, así como también sus artes y sus afectividades (Mauss, 1969:151).

Lo simbólico sugiere una especie de inducción de la sociedad sobre sí misma y sobre su cultura para la circulación y producción de signos que ella genera y a partir de los cuales se hacen los acuerdos y los intercambios, y en consecuencia la da sentido a la vida del grupo. Para Tarot (1999:624), esto hay que aproximarlos a lo que serían los valores.

La producción de los simbolismos está condicionada por lo social, sus expresiones son una condición sine qua non de lo colectivo:

Pudiera decirse seguramente que no es colectivo, aun cuando sea una representación pura, aquello que se materializa aun grado, aun cuando sea lejano: por ejemplo en un libro, en el comportamiento de una colectividad. Inversamente, en ninguna parte, aun en el arte y en el ejercicio más ocioso de la mística y de la imaginación o de la misma ciencia llamada pura, no hay ni ideación, ni sentimentalización (...) dignas del nombre colectivos sin que haya al menos comunicación, lenguaje; sin que haya un mínimo de actos colectivos, de repeticiones, de imitaciones, de autoridad, y nosotros añadiremos, sin una frecuencia mínima de imágenes representadas a los espíritus, de aprehensiones simultáneas e idénticas de ciertos aspectos, de ciertas formas (...), de las

cosas, de las ideas y de los actos que son el objeto de la representación colectiva. Así en sociología como en psicología, nosotros no estamos seguros que haya representación si no hay comportamiento (Mauss, 1969:211).

Para Marcel Mauss, el problema a resolver era cómo pasar de lo subjetivo a lo objetivo, cómo superar esa oposición, presente también entre lo espiritual y lo material, entre lo interior y el exterior. Para él era evidente las limitaciones si el investigador se quedase sólo con lo lingüístico, de allí el interés y la necesidad de la interdisciplinaridad: son útiles la lingüística, la sociología, la psicología de la forma, es decir la gestalt, y aún más hay que recurrir al acto. Pero la interrogante que inquietaba a Marcel Mauss en esta problemática era, ¿cómo pasar de la acción colectiva a la forma? Y en su reflexión analítica descubre que el símbolo crea su eco, es decir, se prolonga, reverbera. Hay un principio de repetición casi al infinito. De allí su pregunta sobre si los símbolos–signos, “¿No pueden ser comparados con la imagen mítica y, como ella, no se reverberan al infinito?”, en estos casos, “hay una reverberación mental donde la imagen se multiplica por así decir sin fin [...] Porque está allí uno de los puntos fundamentales a la vez de la vida social y de la consciencia individual: el símbolo –genio evocado – tiene su propia vida, y se reproduce indefinidamente” (1978: 300).

Esa prolongación al infinito de los símbolos se da en las danzas, en los ritos, en las fiestas, en las ceremonias, en los juegos... un grupo puede repetir así muchas veces todos los significantes que tenga así como utiliza los útiles y por repetición, no crea las formas sino que las retiene porque han sido creadas como sociales. La eficacia simbólica, experimentada en la repetición que fija la palabra o el gesto, reposa en la creencia general de la eficacia del rito, del gesto, de la palabra... El mismo gesto, la misma palabra repetidos, por horas si es necesario, crean el sentimiento de la eficacia creadora de la palabra, del gesto y sobre todo del ritmo. Donde mejor se puede observar esta situación es, por supuesto, en la oración. En la oración la forma está dada, atraviesa el cuerpo del individuo que la pronuncia, pero también el cuerpo social que es donde tiene el poder de manifestarse, y donde todos los cuerpos, al unísono, la ejecutan; de esta manera, la forma es socializada y toma forma en ese proceso donde ella socializa sus formas:

El carácter creador de las formas que la sociedad se impone no aparece en ninguna parte mejor que en la oración. Su virtud sui generis, la marca particular que las oraciones imprimen a los actos, lo pone en evidencia mucho mejor

que cualquiera otra institución. Porque la oración no tiene acción sino por la palabra y la palabra es lo que hay más formal en el mundo” (Mauss, 1968:383.

Mauss se preocupó de las formas puras, pero que son, además de lo señalado, también irremediamente, social, mental y corporal. El mejor ejemplo es el ritmo que se expresa particularmente en la danza. La danza obedece a movimientos respiratorios y cardíacos, musculares, idénticos en todos los danzantes, y al mismo tiempo ella supone una sucesión de imágenes. Es, en principio ritmo y sus efectos continúan durante mucho tiempo cuando los sujetos son impresionados por ésta. Marcel Mauss no tuvo la ocasión de observar personalmente las danzas de los pueblos reportados por la etnografía de su época; sin embargo, se impresionó a distancia por esos “estereotipos rituales formidables” con danzas repetidas día y noche con un mismo son que observaron y describieron otros etnógrafos. Mauss concluye que en la danza todo es físico, psíquico y social a la vez. Para él, el ritmo pareciera que es capaz de producir un significante compartido, porque efectúa una abstracción de las variaciones individuales, una “especie natural de experiencia de laboratorio que hace desaparecer los armónicos para no dejar, por así decir, más que el tono puro”. (Mauss; 1978:301).

En las tesis de Mauss sobre los simbolismos y lo simbólico una puede observar que sin él proponérselo directamente, cierra las interpretaciones limitantes y reduccionistas que eran un obstáculo para el abordaje sociológico y antropológico de las religiones. Sus tesis, como hemos visto, no conducen ni al figurismo ni a la alegoría, todo lo contrario. Su aproximación es sociológica y refiere a lo religioso y a lo social, definiendo a lo social como lo que es común a un grupo particular de seres humanos. Como puede verse, de sus explicaciones también excluye aquellas comunes apreciaciones de su época que explicaban el simbolismo como la impresión que dejaban los fenómenos naturales sobre el hombre desvalido o las otras, llamadas naturalistas, que señalaban que las deificaciones de los fenómenos naturales por los indígenas de los pueblos no occidentales eran debido a la imposibilidad de comprenderlos.

De igual manera, en su concepción, repitémoslo una vez más, se aleja del sociologismo de Durkheim, ya que en su propuesta el simbolismo es necesario a lo social, pero nunca afirma que ese simbolismo hable sólo de la sociedad. Para él la sociedad es por naturaleza polisémica. En esta perspectiva –a diferencia de la de Durkheim donde la sociedad es la máxima expresión de lo sagrada– lo sagrado tiene la función de limitar las significaciones que

son socialmente necesarias y de jerarquizarlas e imponerlas. Para Mauss el simbolismo es, primera instancia, un procedimiento hermenéutico previo a todo análisis sociológico, o también una manera de encontrar sentido a enunciados religiosos cuyo sentido literal no es posible aprehender. De tal manera que, el simbolismo refiere a la naturaleza de los hechos sociales y al funcionamiento del espíritu humano.

Es innegable que Mauss estuvo en contacto con los descubrimientos de los psicólogos y psicopatólogos de los años veinte del siglo pasado (sobre todo Head quien sintetizaba la especificidad humana bajo el término de "función simbólica"); de igual manera, conoció bien la crítica que el filósofo Bergson dirigió a los que atomizaban la psicología humana. De toda esa reflexión que estaba en el ambiente de su época, Mauss retiene que: la mayoría de nuestros estados mentales no son elementos aislados, sino que son inseparables del estado general del psiquismo, que hay un conjunto de actividades y de imágenes que son utilizados como tales por los mecanismos más profundos de la consciencia en un continuum sin ruptura. Un estado mental no es más que la presencia de toda nuestra vida psíquica en un momento dado, en una situación dada, que aparece cuando es necesario en la vida práctica; y por esto cada estado es signo o símbolo, parte visible consciente, de un todo que revela, que oculta, recuerda y reemplaza.

Sin embargo, la fidelidad a su maestro le lleva a reunir sus descubrimientos al lugar que Durkheim le había dado al simbolismo; aun cuando opino, al igual que Tarot, que esa herencia, particularmente en este caso, es forzada. Lo que sí está dentro de la herencia durkheimniana, pero que Mauss lleva más lejos y sigue explorando y explotando, es la intuición sobre el grupo efervescente, sobre el proceso de simbolización y resimbolización porque puede tratarse de resemantizar y repotenciar símbolos transmitidos o de crear nuevos símbolos. Detrás de los símbolos está oculta la vida instintiva de los seres humanos. Donde su concepción del símbolo es completamente nueva, original y diferente es cuando asume que los símbolos están integrados en redes continuas donde se reenvían. El símbolo en Durkheim es un tótem, un emblema, una bandera. Por el contrario, los símbolos de Mauss están tomados como un lenguaje, y en el lenguaje o, como en el caso del don, en un ciclo de intercambio y obligaciones que lo separa de la contingencia de su aislamiento. Así como también, en prácticas como el sacrificio y la magia que ponen en evidencia la complejidad de la actividad mental.

También fue Mauss más allá de Durkheim, en su tratamiento de lo simbólico y la religión, podemos apreciarlo cuando reconoce –sin dejar de hacerle críticas y señalar sus excesos– los aportes de la psicología de Wundt, quien desarrolló el lado expresivo de la vida religiosa y de la estética. De la misma manera, hizo lecturas de Cassirer, y a partir de ellas se interesó en el arte y la estética, en el parentesco entre la religión y el arte. Valoriza el aporte de los alemanes sobre esta temática.

Mauss reconoce que el pensamiento simbólico es la forma primera del pensamiento humano que está subyacente en todo pensamiento. Cuando el pensamiento racional aparece –o mejor dicho el control socio racional del pensamiento simbólico, porque Mauss no opone un pensamiento racional a uno pre racional o a uno irracional puesto que él habla de autoridad, de régimen, de funcionamiento- un régimen, no un pensamiento, reemplaza al otro.

El pensamiento humano ha pasado de una representación toda simbólica y empírica a demostración [...] Todo conocimiento reposa en principio sobre la autoridad del símbolo solamente; cuando la autoridad de la razón viene a añadirse, un paso muy largo se ha dado (Mauss, 1969:229).<sup>71</sup>

Este pensamiento simbólico, que surge por los cuerpos reunidos en sociedad, constituye una especie de mundo en sí que se añade al mundo de la naturaleza, como en las entrañas de la tierra la lava del volcán añade una nueva capa y una nueva edad a la geología del terreno donde está ubicado. (Tarot, 1999:638). En el juego combinado de esas fuerzas y de esas redes, que le dan su relativa, pero real, autonomía y especificidad, el pensamiento simbólico gana ese sentimiento, algunas veces imperioso de poder, de potencia y de voluntad, como mecánica, de orden en el desorden que está presente en la magia, y que también se encuentra en los mitos, y que es esa capacidad sui-referencial que Mauss, pero también los lingüistas, han reconocido de manera activa en las prácticas performativas del lenguaje<sup>72</sup>.

Mauss no analiza en profundidad los mecanismos más elementales de la significación, como si lo hace por ejemplo Lévi Strauss, pero mantuvo una percepción integral, estratigráfica, de los fenómenos sociales, una percep-

---

71 Mauss, Marcel (1969). *Débat sur les rapports entre la sociologie et la psychologie*; in **Œuvres III**. P. U. F. Paris. Este texto siguió las comunicaciones de Janet y de Piaget en la Tercera Semana Internacional de Síntesis, y fue publicado en 1933 en *L'Individualité*, Paris.

72 Lo performativo es sui referencial en tanto que el acto se identifica con el enunciado del acto, el significado es idéntico al referente.

ción novedosa (muy nueva para su época), extensiva a todas las dimensiones de la cultura. Pasa por alto los mecanismos inconscientes del pensamiento simbólico, pero ha reconocido su actividad (la del pensamiento simbólico) en todos los estratos de lo social:

Estas dos cosas esenciales, íntimamente ligadas, conocimiento y símbolos de todos los órdenes aparecen tal como son, ligadas a la totalidad de las actividades del grupo y a la misma estructura de éste y no simplemente a la tal o cual categoría de sus actividades. Porque existen símbolos y conocimientos en economía como religión, como en derecho, y no solamente en mitología o en arte (Mauss, M. 1969:229).

Este rechazo constante de nivelar lo social sobre un orden, de reconducirla a una sola capa o base es sin duda uno de los aportes más preciosos de Mauss y de su método eclético. Es necesario dejar bien claro que lo simbólico en su obra no es una capa entre las otras, olvidada por algún reduccionismo y reintroducida posteriormente, sino que para él, es lo que explica que lo social (y sin duda lo humano) está hecho de múltiples capas, que es una superposición de redes en conexión mutua. ¿Cómo es eso? ¿Cómo se explica? Aquí hay que tener cuidado porque la imagen común de amontonamiento puede surgir y podría inducirnos a la representación falsa de una relación estática, de capas separadas y sobre todo, la idea de una causalidad mecánica entre capas o de una relación orientada en una sola dirección, o en función de una base primaria; no, esa complejidad está presente y es de todas las capas que constituyen el objeto. Para Mauss lo que se da son relaciones de traducción entre todos los niveles de lo real, entre lo sociológico y lo psicológico, entre la sociedad y el individuo, y aún al interior de lo sociológico, entre la economía, lo social, lo político, lo religioso, lo estético, pero también, entre lo psicológico, lo sociológico, y lo biológico.

Esta última idea, la de traducción es muy importante, aun cuando no sea muy clara y completamente diferente a la de causa y efecto, a la de causa eficiente y a la idea mecanicista que rige a las ciencias llamadas duras y que ha sido durante siglos su arma explicativa. La idea de traducción se inscribe en la hermenéutica durkheimniana, que Marcel Mauss trasciende y la enriquece a partir de la inclusión de lo filológico que no sólo tiene un valor teórico sino también práctico.

Para él, hay que recomponer el todo antes de explicarlo, y para recomponerlo, es necesario respetar todos los niveles y ver que, como en una traduc-

ción, entre todos los niveles hay ganancias, pero también, pérdidas, déficits y añadidos, repetición y novedad, identidad y alteridad, transformación, sea a nivel de las fuerzas a nivel de los sentidos. Es necesario asir cada nivel como una totalidad. Lo inferior no es sólo un cimiento que entra en la construcción de lo superior, es una totalidad y a la inversa, lo superior no es sólo un efecto o una derivación de la base, sino que es otra totalidad. Sin ninguna duda, es esa noción de traducción la que obliga a pasar siempre de un nivel a otro y en todos los sentidos. Esto le da a la propuesta de Marcel Mauss un dinamismo absoluto, donde todo se mueve, todo cambia, todo está concebido en una movilidad asombrosa, no hay ni altos ni bajos, ni alto puramente espiritual ni bajos puramente material. Sólo existe la fuerza (de la energía) y el sentido (de la información) en todos los niveles que integran el todo.

Mauss ha identificado el mecanismo de producción de sentido que está en el seno de la vida social, y que, en cierta manera, le es anterior aun si éste no puede actualizarse, se realiza en y por ella. Para nombrar a ese mecanismo, toma de Head, la categoría de función simbólica. La función simbólica es el pensamiento humano que une y separa y, al mismo tiempo separa para unir. En su estudio, escrito con Hubert, sobre el sacrificio (*Essai sur le sacrifice*) lo dice de esta manera: “Sin intermediario no hay sacrificio. Puesto que la víctima es distinta del sacrificante y del dios, ella les separa completamente uniéndoles, ellos se aproximan sin entregarse enteramente el uno al otro” (1968:305). Fruto, también, del pensamiento humano, la víctima funciona como el fonema y el don, ella une y separa, ella separa uniéndoles, y como ellos, es símbolo de lo simbólico. Ella es el producto del mismo pensamiento humano que es simbólico, puesto que no puede aprehender nada, sino uniendo lo que está separado y separando lo que está unido, creando totalidades distintas y conjuntas.

Los grupos que son totalidades se crean por un doble movimiento componiéndose o aproximándose y oponiéndose o distanciándose, ellos se unen separándose y se separan uniéndose. Entre ellos existen relaciones de aglomeración y de oposición de voliciones, afectos e ideas, unos y otros traducen el esfuerzo que hace el grupo de: asimilación y de repudio, de identidad y de oposición, de amor y de odio. En otras palabras, ellos traducen el grupo, es decir, un todo un compuesto de individuos, pero éstos son también al mismo tiempo, totalidades, que piensan y actúan como tales (1978:302). El tabú, la división social del trabajo ponen de manifiesto ese

proceso, de la sociedad que se une dividiéndose y que se divide uniéndose. Estos procesos obedecen a la misma “formalidad”, al mismo proceso que permite su traducción en ordenes diversos, no significa que ellos operen por la sola potencia de la función simbólica. En la vida social, las formas duermen, a veces, en la violencia.

La unidad de un mismo funcionamiento y de la función simbólica se puede leer en los fenómenos, en el don, en la víctima sacrificial, en el tabú, en las prácticas, en la prohibición del incesto, entre otros, como lo señala Tarot (1999:644), el símbolo maussiano del símbolo, no es particularmente el fonema (como si lo es en Lévi Strauss) sino el don y el don es una distinción y no una oposición.

Los planteamientos de Mauss sobre lo simbólico han influenciado a la antropología, sobre todo a la escuela francesa –particularmente al estructuralismo- y sin dejar por fuera la historia de las religiones y las ciencias sociales de las religiones. Como su teoría sobre el don, su concepción y propuestas sobre lo simbólico ha influido a la posteridad en dos vertientes: la irracionalista y la estructuralista de Lévi Strauss.

## **Hombre total**

Mauss, no separa el hecho social total de sus raíces, sea que su tratamiento se haga desde la sociología o desde la etnología. El hecho social total está estrechamente ligado al hombre tradicional, arcaico, pero también al hombre normal, a seres humanos como ustedes o como yo. En un sentido cuando, él habla del hombre total y usa esta nueva categoría para hablar del hombre fundamental percibido en lo que éste tiene de no histórico. Para poderlo percibir es necesario exorcizarse de todo resabio y mirada evolucionista y aprehender aproximarse al fenómeno social total. El hecho social total es una totalidad concreta significativa, tiene todo el sentido de una totalidad concreta.

El primer hecho social total es, justamente, el ser humano en tanto que hombre total; puesto que éste es cuerpo viviente, consciente y miembro de una sociedad. Cada ser humano es siempre una totalidad, además de tal manera inagotable, que es único y siempre tiene algo por y para conocer, desde su singularidad individual y de sus diferencias que sólo pueden ser asidas sobre el fondo en el que las particularidades de su sociedad se desprenden del universal humano.

Esta noción de hombre total es una consecuencia de la necesidad de: por una parte, la necesidad de una ciencia concreta que no se puede construir sino a partir de las singularidades, de las variaciones, de los individuos, de las circunstancias, de los reencuentros, de las diferencias. Y, en segundo lugar, de una ciencia que busca lo general, lo universal, que no puede ser leída sino a partir de la aproximación, de la confrontación, de las tipologizaciones y clasificaciones. La investigación del hombre total pasa por el estudio de los duplicados, de los estereotipos, de los ritmos, de las repeticiones, de todo lo que es testimonio de la génesis de las formas, pero también por las estadísticas. Lo que debe quedar claro es que, si el hecho social total por excelencia es el hombre, tal cual como el existe espacialmente y temporalmente en todas las sociedades desde las más tradicionales a las más industrializadas, es por nuestra propia especificidad: animales humanos dotados de la función simbólica. Para Marcel Mauss, es precisamente esto lo que nos hace ser, seres totales.

Con Marcel Mauss (sin olvidar la herencia de Durkheim) se inaugura la versión, dentro de las ciencias sociales, que lo que separa al animal humano de los otros animales es esta capacidad propia de los seres humanos de crear un mundo de sentido que le es propio. Esa abundancia de símbolos que es la vivencia de la vida social convierte al mundo humano en otro mundo y el funcionamiento de esa capacidad y disposición a simbolizar nos provee de una gran plasticidad y una productividad inaudita, que está presente e informa a todo el mundo humano y que de generación en generación se les da a los más jóvenes, y éstos las reciben, las redonan, las recrean e inventan otras, que pasan a ser el mundo signifiante de sus actos, de sus pensamientos, de su cultura, de su sociedad.

Ni siquiera la dimensión biológica del hombre es indemne a la inserción en el mundo de la sociedad, de la cultura, en otras palabras, de los sentidos, de los significados, de los valores, de las costumbres, de las técnicas; puesto que la sociedad somete a los cuerpos y los reemplaza, como los primeros significantes de su orden, como los primeros lugares de su saber, como los signos sensibles de su operación.

Esta observación es también consecuencia de la propuesta de una ciencia social integral. La antropología es bueno repensarla en este sentido, hacer una ciencia sin separar los umbrales y los órdenes. Ni lo psíquico sostiene a lo físico ni viceversa, ni lo social y cultural está sobre los otros. Es necesaria la imbricación mutua e interdependiente de todos estos órdenes que es posible,

por procesos de traducción en todo sentido y uso que habiten a los otros. Conocemos la consciencia del otro por su cuerpo, o por el lenguaje que es social también, y se ve y va a la sociedad por los materiales de los objetos o por los individuos, o por sus gestos, o por sus sonidos.

En definitiva, es porque el mundo humano es el de los signos y los símbolos, de la comunicación y del intercambio entre una pluralidad de grupos y de niveles que se puede concluir señalando que cada ser humano es esa modesta concreción habitada de totalidades invisibles. El hecho social total primario es el hombre concreto, el enigma antropológico como tal, donde cada vez el todo no se da sino en las partes y las partes no se comprenden sino en todos aquellos a los cuales éstas reenvían tanto por su presencia como por su impotencia a darlas. Los lenguajes, los mitos, los ritos, las diferentes formas del arte, la moral, las prácticas productivas, las técnicas corporales, las reglas y leyes, la división del trabajo, entre otros, están estrechamente vinculadas con todas las instituciones sociales, con todas las estructuras sociales, de allí la dificultad de comprenderlas cuando, artificialmente, se les separa de su ambiente natural (Mauss, 1969:224).

Por su visión de lo simbólico y del acto, Mauss, fue capaz de reordenar sus temáticas y darle el lugar que se merecía, al gran olvidado de la antropología hasta hace muy poco: el cuerpo. En los años treinta del siglo pasado, él introduce en la ciencia antropológica una categoría nueva, la noción de técnica del cuerpo, esto dio lugar, a introducir dentro de la disciplina una cantidad de hechos que hasta ese momento habían pasado desapercibidos y estaban dispersos. Para construir la noción de técnica corporal busca su vieja noción de técnica, definida menos por el útil y el punto de aplicación sobre la cosa que por el arte adquirido. “Desde luego el cuerpo es el primero y el más natural instrumento del hombre” (1978:372). Así, allí donde el mundo europeo occidental que sólo veía en los cuerpos de las sociedades indígenas de las Américas, de África o de Australia sólo cuerpos desnudos carentes de civilización, cultura o educación, Marcel Mauss nos enseña a leer las emociones, las risas, las posturas, y todas las cosas que pueden ser deducidas sobre las emociones más complejas sólo con una mirada atenta a los cuerpos.

Desde este punto de vista el cuerpo se convierte en la materia prima de lo social, el lugar donde se inscribe lo social y que es necesario aprender a descifrar. Por esta introducción del cuerpo en la vida social, la consciencia individual sale de la soledad espiritual o reflexiva donde la tradición espiri-

tualista y el idealismo durkheimniano la habían encerrado, y la une al cuerpo y el cuerpo a la sociedad por el útil, por las técnicas y por el conjunto de signos y símbolos aprendidos. Toda socialización pasa por simbolizaciones aprendidas, a veces obligatoriamente y contractivamente. “Nosotros nos encontramos por todas partes en presencia de series de montañas físico-psico-sociológicas de actos” (Id.384). La risa, las lágrimas, los gritos, no son sólo expresiones “naturales” de los sentimientos, son también signos y símbolos colectivos. Son manifestaciones y calmas orgánicas, pero sobre todo son ideas y sentimientos socializados.

Es por estas cadenas de signos y de símbolos que la sociedad selecciona los comportamientos deseables y educa los sentidos, la vista, el gusto, los gestos, el caminar, las posturas, dirigidos a controlar las emociones, orientar las pulsiones y los afectos hacia los objetivos que ella juzgue útiles, resiste por el contrario a ciertas emociones, condiciona la consciencia, impone la atención, desarrolla ciertas aptitudes intelectuales:

Es gracias a la sociedad que hay una intervención de la consciencia. No es gracias a la consciencia que hay una intervención de la sociedad. Es gracias a la sociedad que hay seguridad de los movimientos preparados, dominación del consciente sobre la emoción y sobre el inconsciente. (Maus, 1978:386).

Este esfuerzo considerable por asir lo social en el hombre vivo, en el hombre de carne, hueso y emociones, la sociedad estructura y organiza el cuerpo, reemplaza el cuerpo en el corazón de los hechos sociales, la acción y la acción colectiva en el corazón de los agentes.

Es gracias a las cadenas de símbolos que orientan los comportamientos y socializan, que el lenguaje de la consciencia colectiva pierde su totalitarismo, sin que la sociedad cese de inspirar “una actitud mental y aun psíquica a sus miembros y esta actitud forma parte de su naturaleza”. (Maus, 1969: 225). Modelos penetran y orientan así los comportamientos individuales. La mayoría de nuestros comportamientos obedecen a modelos en cuanto al vestido, a los hábitos alimentarios, a los ritmos del sueño, para el habla, para trabajar, para aparearse, para llorar sus muertos, entre otros; modelos que son sociales y que seguimos sin cuestionarlos y sin dudar de ellos; porque “el comportamiento del hombre en tanto que sociable está más ligado a la consciencia colectiva que el comportamiento individual a la consciencia individual” (id. 120).

Todos estos aprendizajes pasan por el cuerpo, por los ritmos, por los

cantos, por los movimientos de la danza, y por el conjunto de prácticas colectivas. Porque cada sociedad enseña a sus miembros a servirse de su cuerpo y es por lo que las maneras de servirse del cuerpo cambian de una sociedad a otra, sea que se trate de cómo se marcha, de cómo se camina, de cómo se nada, de cómo se corre, de las posiciones de reposo, de las costumbres en la mesa, o de los hábitos de trabajo (Mauss, 1978: 365).

Para describir estas adquisiciones sociales, a la vez íntimas de cada uno y comunes a la sociedad, Marcel Mauss apela a la palabra latina *habitus* (categoría que ha sido retomada y redefinida por Pierre Bourdieu) que habla mejor de las costumbres, de los hábitos, de lo que es adquirido de manera común y compartido. Los *habitus* no varían simplemente con los individuos y sus imitaciones, varían con las sociedades, las formas de educación, las modas y los prestigios. (id:368). En los comportamientos más corrientes más cotidianos “la consciencia individual parece una capa bien delgada” que está entre la psicología común a la especie y las representaciones colectivas que socializan al individuo:

Risas, lagrimas, lamentaciones funerarias, eyaculaciones rituales, son tanto reacciones psicológicas como gestos y signos obligatorios, de sentimientos obligatorios y necesarios, o sugestionados o empleados por las colectividades con un objetivo preciso, considerado como una especie de intercambio físico y moral de sus expectativas, y físicas y morales también las de las colectividades (Mauss, 1978:289).

Hay pues, una acción de la sociedad sobre los individuos que tiene una doble dimensión: el cuerpo y el psiquismo. Va trazando la génesis de la noción de persona y del yo, que se desprende lentamente sobre el fondo de la empresa colectiva, sea que se refiera a la ancestralidad de las máscaras (desde la de los etruscos, por ejemplo, a la de los indígenas norteamericanos), que es el primer rostro del yo sumergido aún en el linaje, antes que sea especificado el rol de la persona y que se convierta éste en la metáfora del individuo. Hay pues, una génesis social de la idea misma de la persona y del individuo, hasta el punto que las personas y los yo que el hombre moderno cree ser espontáneamente son, largamente, el fruto de una interiorización de estos modelos que la sociedad le provee.

El hombre total se afecta en todo su ser desde la más mínima de sus percepciones a las más complejas y hasta el shock mental (Mauss, 1978:306). Ese hombre es el fondo del hombre, es su realidad misma. Mauss, hace hincapié

en que cuando se habla del hombre, una preocupación, “un affaire”, debe ser siempre su cuerpo, su mentalidad toda, dado todo en el mismo momento (1978:303). Es que el hombre, ciertamente, con grados de atención y de integración variables siente y acciona con todo su cuerpo (Mauss, 1969:203). El hombre vivo, “el hecho concreto, completo, es el todo: cuerpo y alma” (1969:213). Ni la sociología ni la antropología encuentran al hombre dividido en: hombre social, hombre económico, hombre religioso, hombre político, entre otros, lo que observamos en todas y por todas partes es a un hombre total, “es un hombre todo entero” (id:213).

En el fondo, cuerpo, alma, sociedad, todo aquí se mezcla. No son sólo hechos especiales de tal o tal parte de la mentalidad, son los hechos de un orden muy complejo [...] donde toman parte no sólo el grupo, sino también, por él, todas las personalidades, todos los individuos en su integralidad moral, social, mental, y sobre todo, corporal o material (Mauss, 1978:303).

Por esta razón ritmos y símbolos ponen en juego no sólo las facultades estéticas e imaginativas del hombre, sino “todo su cuerpo y toda su alma a la vez”. (id:305).

## Repensando la sociología

El hecho mismo de la posibilidad de una ciencia de la sociedad, de una sociología, implica la afirmación de la inteligibilidad de los hechos sociales, de su concreción. Esta inteligibilidad significa una subordinación “al principio del orden y del determinismo universal” (1968/1969:7). El orden y el determinismo están delimitados por el hecho que lo social se constituye como un universo autónomo e independiente. La autonomía de lo social rechaza toda explicación que no se base, y se exprese en términos exclusivamente sociales. Ninguna ciencia, ni siquiera la psicología, puede dar una explicación general de las posibilidades del hecho social, ni de sus necesidades y menos de los contextos específicos que adquiere cada sociedad. La independencia de lo social es la otra fase de su interdependencia.

Hay que recordar que Marcel Mauss vivió en un contexto donde existía una estrecha franja entre el empirismo y la metafísica. Ya Durkheim había dado las primeras lecciones para convertir la sociología en una ciencia, en la ciencia social y alejarla de la metafísica. Marcel Mauss, no es indiferente a esa situación, de allí su insistencia en buscar, indagar, en los hechos. Por eso: 1. Hay que hacer inteligible la realidad social y esto implica el distanciamiento

de la actitud desagregadora y atomista del historiador. No se trata de fotografiar los hechos sino de constituirlos. 2. El sistema social no es un dato a priori, sino una construcción de la investigación que debe comprender toda la complejidad de lo real. 3. La independencia de lo social es una fase de su interdependencia, lo que implica que todos los fenómenos sociales son manifestaciones de la vida del grupo como grupo. 4. La interdependencia de lo social, a su vez, supone que lo social forma un sistema orientado, es decir, los distintos fenómenos sociales se estructuran jerárquicamente, las diferentes instituciones dependen entre sí, y todas ellas dependen de la constitución del grupo. De esta manera, las instituciones son expresión de la vida concreta de los hombres. Y ese es el campo de interés de la sociología.

## **Etnología de las religiones**

Desde el siglo XIX en Europa occidental –particularmente en Alemania, Francia, Inglaterra y los Países Bajos– se observa un movimiento intelectual que refleja el interés por la historia intelectual y espiritual de los pueblos, así como también un interés para la investigación del hombre de las sociedades y de su vida social, moral y política, un ejemplo de esto lo refleja el que en cada uno de éstos países se conoce apelaciones diferentes para un mismo campo de interés: ciencias religiosas, ciencias de las religiones o de la religión, historia de las religiones, religiones comparadas, filosofía de la religión. En Francia, paralelamente a la instauración del laicismo se dio la institucionalización de las ciencias sociales de las religiones con la creación, en 1886, de la “Cinquième section dite des sciences religieuses”. Nace promovida por los protestantes (y algunos judíos) para sustituir las cátedras de teología católica que se dictaban en la Sorbona.

Las ciencias sociales de las religiones brindan, como disciplina, la posibilidad de un saber racional y positivo que toma el relevo de la filosofía de la religión. En ella confluyen diversas disciplinas (teología, filosofía, historia, etnología, filología, entre otros) lo que le da un carácter de multi, pluri y trans disciplinaridad. De igual manera, se abordaron nuevos territorios de especialización (China, Persia, India, Egipto, Asiria, las Américas, Australia, África, entre otros) que se sumaron a los territorios clásicos (cristianismo, luchas confesionales, religiones antiguas, islamismo).

En el desarrollo de las ciencias sociales de las religiones los durkheimianos tuvieron un rol preponderante, por sus polémicas con los alema-

nes e ingleses, pero, sobre todo, con los historiadores de las religiones. Es Durkheim, quien comienza la crítica en *L'Année Sociologique* (1897-1898), con su estudio sobre “De la definición de los fenómenos religiosos”, donde critica tanto a Max Muller como a M. Réville. Sus alumnos, y en particular Marcel Mauss, quien nos ocupa en este momento, también participaron en la ofensiva aun cuando un poco más tarde.

En el caso de Marcel Mauss en sus dos artículos, publicados en *L'Année Sociologique*, sobre la “introducción a la ciencia de las religiones”, reprocha a M. Tiele el querer hacer de la ciencia de las religiones una ciencia aparte, a causa de la naturaleza especial de su objeto, lo que indica definir las ciencias de las religiones por su contenido. De igual manera, critica que se pretenda darle un lugar a cada una de las religiones en el curso de la historia del progreso de la revelación. También dirige sus baterías a cuestionar otras proposiciones tales como: la clasificación de las formas religiosas propuestas (religión de la naturaleza, religiones étnicas, religiones universales), al finalismo cristiano, según el cual todo debería conducir al cristianismo como forma de religión superior, y finalmente a los representantes de la escuela de historia de las religiones, quienes en su opinión no saben encontrar el justo camino de lo universal y de lo singular.

Si M. Tiele., ha dado ese carácter filosófico a su investigación, si él ha intentado, cosa imposible, una ciencia de la religión<sup>73</sup> si él se ha apresurado a dar resultados muy generales, es que él no ha podido percibir el sesgo por el cual, en lo que concierne a los fenómenos religiosos, se puede satisfacer a la vez a las exigencias históricas y filológicas y a las necesidades de una explicación científica: este es el método sociológico. Gracias a éste los hechos de orden religioso aparecen como cosas objetivas y naturales; ellos tienen una existencia fuera de los instantes fugaces cuando el individuo los practica y los piensa; ellos forman parte de un todo real, el que constituyen las cosas sociales, y ellos tienen allí una función útil a cumplir. Gracias a la sociología, se les puede estudiar comparativamente empujando tan amplio como sea posible los análisis de los detalles que mantienen todo su valor. Todo permanece así en su lugar y sin embargo todo entra o puede entrar en un sistema indefinidamente perfectible; lo que constituye el carácter de toda ciencia (Mauss, 1968:544).

En el segundo artículo, Mauss es más preciso sobre la especificidad de la sociología durkheimniana, que, para algunos autores como Camille Tarot, es ciencia de las particularidades sociales. En una brillante exposición, Marcel Mauss señala:

---

73 Subrayado de Marcel Mauss

En conclusión M. T. procede como si, entre esa filosofía muy general que él llama ciencia de las religiones, y la historia concreta de las religiones particulares, no hubiera un medio; como si no hubiera posibilidades de vastas y vagas generalizaciones o de descripciones individuales. Ahora bien, en realidad, otros tipos de comparación pueden hacerse, más restringidos, más definidos, verdaderamente metódicos. Por el método sociológico, se puede dar a los hechos religiosos bastante consistencia, objetividad, para que ellos puedan ser observados y comparados de otra manera más no sólo desde un punto de vista muy concreto o muy abstracto. Pero entonces es necesario seguir una ruta diferente de la que ha seguido nuestro autor. El lado social de la religión, la propiedad que tiene todo fenómeno religioso de ser común a un grupo de hombres, se convierte en el carácter esencial. Partiendo de esto se puede seguir el hilo de los hechos y pasar de las manifestaciones más exteriores a las condiciones más lejanas y más íntimas de la vida religiosa. Pero cuando se intenta asir éstas de un solo golpe, por simple introspección, se cae en prejuicios, las impresiones personales y subjetivas toman el lugar de las cosas (Mauss, 1968:547).

En los dos artículos citados Mauss hace la propuesta del método sociológico (en estos textos todavía con mucha presencia durkheimniana, pero sin negar que ya en ellos se vislumbra la originalidad del sobrino y su propuesta) a los historiadores de las religiones.

Más allá de estos puntos de impacto del método sobre los hechos, Mauss, permanece apegado en su gran combate para la prolongación del tiempo histórico, para alargar el origen temporal, para demostrar que la historia de las culturas y de las civilizaciones del pasado es siempre más complicada de lo que se cree, y afirmar que esa es una de las razones por las cual el primitivismo es un error superado. En estos trabajos puede, pues, apreciarse un Mauss, que si bien sigue siendo durkheimniano en muchos de sus planteamientos (las particularidades sociales, la necesidad de atender las cosas mismas no la idea que uno se hace, la necesidad de abordar las religiones y lo religioso por lo sociológico, definiendo lo religioso como “lo que es común a un grupo de hombres”, entre otros) elabora una teoría propia, que nos conduce hacia un pluralismo de causalidad en las ciencias sociales de las religiones, inédito hasta ese momento; ya que en aquellas, generalmente, se practicaban reduccionismos teológicos, de lo humano a lo divino triunfante, siguiendo un principio de causalidad único, sin abrir el debate.

Lo novedoso en la propuesta de Mauss, es el peso que el autor pone a la palabra y al lenguaje, la sociología debe incluir el método histórico y el filológico,

es necesario llevar el análisis a los más pequeños detalles; él afirma la posibilidad de profundizar en lo religioso por lo social (aquí se desprende completamente de Durkheim, quien afirma que lo religioso no es sino lo social).

Al proponer a los historiadores de la religión el método sociológico para sus estudios entra en los problemas específicos. Resalta que los documentos bíblicos no son historia en el sentido estricto del término de allí que no se puede construir la historia de una determinada religión a partir de los relatos de los profetas. Pero uno puede gracias a ellos escribir otra historia, se les puede tomar como documentos indirectos, pero no de una historia de sucesos únicos e inaccesibles, sino de las sociedades; ellos hablan de las colectividades anónimas que los han producido y los mantienen.

Mauss, toma la idea de la escuela de Gunkel, que sostiene que detrás de la Biblia hay “toda una mitología, una teología –cosmogonía y espiritología- infinitamente más ricas que aquellas de las cuales se hace la exégesis tradicional” (Mauss, 1964). El problema clásico de la religión de los semitas y de los pueblos nómadas le ofrecieron los materiales para la rectificación y demostración que la historia de las culturas y de las civilizaciones es siempre compleja. Se puede observar que el autor en toda su argumentación remarca la importancia de los hechos de la lengua.

Nosotros estamos muy lejos de los salvajes tal como se los representaba Mac Lennan, o de los rústicos como los entendía Renan. Además, en esta opinión, desde su entrada en la historia, aún la más antigua lengua semita que se pueda leer, aún en la fuente que se pueda reconstruir, todo en la civilización semítica señala un alto progreso. Un rico vocabulario técnico, el uso relativo de las palabras que va hasta lo trilateral, quedándose allí, la extrema simplicidad de la sintaxis usada y no primitiva, sobre un territorio el cual, de Elam a Biblos y de Biblos a Abidos, se descubre como uno de los más antiguo y ricos en cosas, hombres y en civilización, que es, actualmente, rico en ruinas eternas, los Semitas, aun los que habitaban en tiendas, siempre fueron civilizados (Mauss, 1964:530).

Para Marcel Mauss, lo único que la sociología puede hacer es expresar sus reservas sobre la posibilidad de dar cuenta de la evolución religiosa por una ley o por una finalidad que conduzca hacia alguna religión en particular, como algunas veces se señala cuando se asume que el cristianismo es la etapa superior de la línea evolutiva de la religión. De igual manera, expresa sus reservas sobre el recurso que se hace al sentimiento religioso para explicar la religión en su esen-

cia profunda como en sus manifestaciones particulares. Como también debe expresar sus reservas sobre aquellas historias religiosas o de las religiones que permanecen bajo la dependencia de algún tipo de teología, y en consecuencia están mediatizadas por la pertenencia confesional –sea que ésta sea tolerante y poco sectaria como el protestantismo liberal– particular que le impedirá lograr la universalidad y la impersonalidad científica.

En las reservas que la sociología debe tener, descritas en el párrafo anterior, vemos que en el modelo propuesto es claramente durkheimniano. En el modelo hay una ruptura entre lo que es ciencia y lo que ella no es. A partir de éste se piensa que puede resolverse el problema de la interpretación sólo dentro del discurso científico, particularmente dentro de la sociología.

Sin embargo, es oportuno señalar aquí que esta posición está ligada a la concepción y al lugar que en la propuesta de los durkheimnianos tienen las representaciones y el lenguaje. Para Durkheim el lenguaje es un revestimiento del pensamiento y por sus esfuerzos críticos, el pensamiento racional sólo reproduce la representación adecuada. Si ésta es imaginativa, ella puede ser falsa. Pero en un trabajo lógico sobre la representación misma se puede obtener una representación que no deba nada al lenguaje y que sea pura imagen mental de la cosa, un doble puramente inteligible de lo real, que se clasifica lógicamente con los otros según su comprensión y extensión para obtener el concepto puro. Separada de la exterioridad del lenguaje, ésta es la misma más allá de todos los lenguajes y es suficiente para significar otra cosa y para ser traducida en los sistemas solamente formales, por las simples convicciones de escritura.

En Durkheim el símbolo, cosa o representación que está allí por otra, no puede tener sino un solo sentido verdadero. El cual se agota en la relación de un representante y lo representado. Su concepción del símbolo es alegóric, y éste siempre traducible en el lenguaje, el cual remite a su sentido propio. Diferente, como hemos visto a la de Marcel Mauss.

Años más tarde, Marcel Mauss, por una vía diferente –y no dentro de la polémica sobre la enseñanza de la historia de las religiones– replantea el problema de la representación y el lenguaje, y hay en ella una propuesta más humanista. En la crítica al evolucionismo, aplica el método que podemos llamar maussiano: remontando hacia la complejidad originaria de los hechos, es decir hacia las fuentes del lenguaje y del sentido, con todas sus con-

secuencias identitarias, por ejemplo. Marcel Mauss propone una relación al texto (sagrado, religioso) más compleja que la de Durkheim, basada en otra concepción del símbolo como mediación del sentido (como ya se explicó en páginas anteriores). En 1924, el autor señala:

En la mayoría de las representaciones colectivas, no se trata de una representación única, sino de una representación elegida arbitrariamente, o más o menos arbitrariamente, para significar otras cosas, y comandar prácticas (1978/1950:294).

En esta posición Marcel Mauss rompe con la concepción de las representaciones y de símbolo propuesta por Durkheim. No niega el autor su valor dinámico, tanto es así que para él el símbolo dirige, impulsa las prácticas. De allí que su finalidad sea más la acción que la teoría. Aquí subyace la idea que la sociedad es en principio práctica social. Pero lo más importante que debe resaltarse es la ruptura que plantea con la univocidad de la representación.

Para Marcel Mauss, todas las representaciones colectivas son multívocas sin que se les pueda enviar a un sentido propio, único y solo conforme a lo real. La representación pierde su privilegio clásico de poder devenir adecuada a la esencia; entra en el juego de reenvío de un signo a un signo, puesto que una palabra explica otra, la cual hace referencia a otra, sin que se pueda verdaderamente cerrar y totalizar el proceso de explicación, luego de comprensión. La representación está doblemente sometida a la dependencia de los signos, no sólo porque ella representa la cosa, sino en principio porque el hecho o la cosa reenvía a otras representaciones: puede ser que ella no indique en principio la cosa y jamás la cosa sola, pero ella no indica la cosa sino en tanto que reenvía necesariamente a otras representaciones, las cuales también tienen o reenvían a signos diversos. Entre la representación y el objeto se desliza todo el lenguaje, y éste es una cosa social. En conclusión la representación, se convierte en símbolo en la perspectiva maussiana. Un símbolo solitario que no reenvíe a otros símbolos no es un símbolo. Lo simbólico es esta concatenación de símbolos, su estructura es una red. Lo simbólico es la muerte del símbolo aislado.

Marcel Mauss explica este hecho de la siguiente manera: porque hay una sociedad de signos-símbolos (no hay representación aislada de cosas aisladas que les den un sentido único, sino que ellas forman totalidades o ellas forman un sistema), la sociedad se presenta y se abre, activamente en nues-

tras representaciones más generales, es decir en las aparentemente más abstractas; como por ejemplo: espacio, tiempo, persona, poder, y todo lo que forma eso que llamamos cultura y religión; y Marcel Mauss agrega “ hasta nuestro propio cuerpo”. El mundo nos puede aparecer como un mundo, es decir, como una sociedad de cosas clasificadas, categorizadas y relacionadas y, no sólo como una cantidad de objetos esparcidos y de estados discontinuos. Las representaciones son simbólicas porque ellas forman conjuntos o totalidades que tejen una red propia, una tela de araña donde una representación llama a la otra y no sólo a su objeto, donde el lenguaje reenvía al lenguaje y no sólo al mundo, donde los símbolos invocan, en lugar de lo simbolizado por definición ausente y siempre últimamente indecible, la red de sus preenvíos mutuos, a lo que le permite significar aún en el vacío de cosas.

Con este giro que da el autor al interesarse por el símbolo y lo simbólico, así como también, por darle la importancia que tiene el lenguaje y el psiquismo en la vida social, Mauss inaugura la línea de investigación que hoy conocemos con el nombre de Antropología de lo simbólico o Antropología Simbólica. De igual manera, el centrar su interés en temas como el origen común de magia y religión (las engloba, afirmando que no es ni la una ni la otra, sino la condición de posibilidad de la existencia de ambas), de igual manera, extendiendo la analogía lingüística pudo buscar hasta donde se compenentran psicología y sociedad para la comprensión del intercambio significativo (en el estudio sobre el don). Sin negar, el peso de sus estudios sobre: el sacrificio, su hipótesis sobre el mana y lo sagrado y su reconocimiento de la importancia del mito y del rito en la vida social, estaba el autor marcando las líneas de investigación que han seguido las problemáticas centrales de la etnología de las religiones.

Marcel Mauss, hasta los últimos días de la primera guerra mundial del siglo XX, trabajó sociológicamente las temáticas que eran comunes y clásicas a los historiadores de las religiones y a quienes se dedicaban a estudiar etnológicamente las llamadas religiones primitivas. En algunos de sus planteamientos, de esa etapa, está muy apegado a las tesis de Durkheim, para ellos (Mauss y Durkheim) la religión es la más primitiva de todas las instituciones y la laicización se hace de manera “analítica” a partir de la “nebulosa inicial” (Tarot, 2008:292); este fenómeno de la laicización, está, para ellos, asociado con la división social del trabajo que es lo que permite el individualismo moderno.

En 1896, en una crítica que hace del libro *L'Évolution des croyances et de doctrines politiques* de G. Greef (publicado en 1895), critica que se disminuya el rol de la religión de Egipto sobre el Estado y piensa que el error está en la ignorancia de algunas fuentes históricas; aprovecha Marcel Mauss la recensión a esa obra para afirmar la importancia de la religión en la vida política, para él es un hecho “la forma religiosa de todas las creencias políticas de las sociedades llamadas primitivas y su gran persistencia en la vida política y de las llamadas sociedades superiores”. (Mauss, 1997:69). A diferencia de Durkheim, Marcel Mauss no afirma la consubstancialidad de lo social y lo religioso, sino que afirma que los hechos religiosos tienen tal especificidad que no pueden ser deducidos de ninguna otra cosa u otro hecho y que desde el principio han estado presentes en toda la vida social. De igual manera, afirma que los hechos religiosos pueden marcar toda la realidad social, revestir las instituciones. (id:71). Asimismo, sin dedicar mucho tiempo ni profundidad al análisis, plantea la probabilidad histórica del origen religioso del Estado, particularmente el monárquico. Pero también acota, el surgimiento y la importancia de la secularización; cuando el Estado se constituye, afirma, deviene cada vez más jurídico y deja escapar al individuo, para reducirse a su rol de órgano político, en la división social del trabajo.

Durante ese mismo período, pero en una recesión a otro libro, el de Steinmetz, *Études ethnographiques sur le développement primitif de la peine* (1896), afirma que la venganza y la pena (castigo) pública son reacciones del sentimiento religioso, “La venganza privada [es un] efecto de la naturaleza religiosa de la familia; la pena pública [es un] efecto de las prohibiciones rituales” (1969:681). La pena y la venganza tienen para el autor un origen religioso. Para él la solidaridad del clan es el verdadero antecedente de la mayoría de los casos de venganza. (id:685). Para esta afirmación se basa en la creencia que “la sangre llama la sangre”. (id:687). Interpreta esta creencia como Frazer interpretó lo de la magia (la ley de la semejanza); sin embargo, no hay que olvidar que para Mauss magia y religión no son exclusivas y añade que este es el fondo sobre el cual se apoya la ley del talión (“ojo por ojo y diente por diente”), además basándose en textos bíblicos muestra que estas ideas fueron fundamentales en la legislación hebraica, para impedir tanto el comer o beber sangre y todo contacto con la sangre menstrual. En conclusión, para Mauss, no es la religión la que castiga la venganza de sangre, sino la sociedad.

La otra fuente del derecho criminal para el autor son las prohibiciones rituales, éstas “forman el fondo de la vida moral y jurídica de las sociedades más simples” (id.269); la solidaridad del clan es el primer antecedente de los ritos funerarios. Religiosa la venganza de sangre, es también familiar y privada “No es la sociedad quien castiga, es el grupo quien se defiende. De allí que sea necesario buscar otra fuente del derecho criminal propiamente dicho” (id:689). Esa fuente “son las prohibiciones rituales, éstas son la forma de la vida moral y jurídica de las sociedades más simples” (id:690). En casi todos los pueblos el que viola un tabú pone en peligro la existencia del grupo, del clan:

Es siempre la reacción difusa del clan contra un insulto hecho a sus sentimientos religiosos, porque sus sentimientos forman el principio mismo de su existencia moral, y porque su integridad exige la presencia de una penalidad que la defienda. Así la represión que sigue todo crimen religioso en las naciones melanesianas es absolutamente inmediata. En Nueva-Caledonia, un hombre que ha roto un tabú se convierte en tabú él mismo, por consecuencia, en peligroso; si el toca uno de los suyos, él recibe un golpe de hacha sobre el cráneo [...]. Así mismo, las sociedades secretas de Melanesia vigilan celosamente los tabús que ellas imponen. Las infracciones son misteriosamente y súbitamente castigadas. En todos estos casos, la represión es inmediata; responde con el golpe a la falta. Profundamente instintiva, es religiosa en sus motivos, es religiosa en su forma. Se podría comparar mejor con las acciones de una multitud de fanáticos contra aquellos que vendrían a contrariar los sentimientos que los mueven (Ibid.692-693).

Como puede verse Mauss, defiende y sostiene que el verdadero motor de la evolución jurídica y del derecho penal es la satisfacción dada a los motivos religiosos. Visto de esta manera la tesis del autor es muy próxima a lo que señalaban Robertson Smith y James Frazer sobre la importancia del tabú en el origen del derecho y de la norma. El mismo Marcel Mauss lo reconoce y señala:

Smith y Frazer han maravillosamente comprendido y probado que las nociones de puro e impuro, de sagrado y manchado se confunden primitivamente en una sola: son las cosas prohibidas, separadas; el “tapu”<sup>74</sup> se opone al

---

74 Palabra de origen polinesio que fue traducida en las lenguas latinas y germánicas como tabu, taboo, tabú en español. Tiene dos sentidos y usos: uno específico en las culturas de donde es originario el término – en Tonga tabou, en Tahití tapu, etc. – y el otro general y comparativo utilizado en otros contextos para significar lo prohibido o la prohibiciones. Este término se conoció en occidente, a partir del viaje a Togo del Capitán Cook en 1777, quien había encontrado jefes de las tribus que no podían comer ni bañarse ni sentarse “porque eran tabou”; Cook se da cuenta que el término se usaba para señalar todo lo que estaba prohibido; 20 años más tarde encuentra el término en Tahití en su forma polinesia tapu . Desde ese momento el término

“noa”<sup>75</sup>, como la cosa de uso religioso a la cosa de uso común. Ahora bien, las primeras reglas penales tuvieron precisamente ese carácter religioso que da el tabú (id:692 -693).

A continuación, se comporta Mauss como un buen etnólogo, porque a partir de estos hechos compara con otras sociedades. Así señala:

Algunas aproximaciones de estos hechos con la institución de lo sacer en la antigua Roma son un complemento de prueba al mismo tiempo que reunirán toda esta legislación religiosa a nuestro propio derecho público [...]. Es sagrada toda cosa retirada del uso común [...]. El carácter religioso de la más antigua legislación penal de Roma se convierte en la evidencia, así como sus analogías con el derecho más primitivo. Hay más, la consecratio ha conservado en Roma el carácter ambiguo que tenía el tabú en Melanesia [...]. Todo el desarrollo del derecho penal romano ha consistido precisamente en disminuir poco a poco el rol de los pontífices y de la religión y a convertirse, con los emperadores, en absolutamente laico y administrativo (id:697-698).

En este texto una puede remarcar que Mauss, está poniendo sobre el tapete aspectos, que luego fueron abordados por Durkheim, así por ejemplo: a) la afirmación de lo sagrado en las religiones de las sociedades “tradicionales” y su carácter antiguo; b) remarca el origen de la pena en la existencia del clan y reafirma así el origen religioso de ella, para llegar a la conclusión que el tapu (tabú) = sacer y esto le permite llegar a la otra premisa concluyente de religión = sagrado.

Marcel Mauss integra claramente la noción de sistema en la definición de religión, concepto que presenta en su trabajo sobre la oración (trabajo realizado en 1909): “Una religión, es un sistema orgánico de nociones y de prácticas colectivas que están relacionadas con seres sagrados que en ella se reconocen como tal”. (1968: 377). En este trabajo se anuncia ya el rol que jugaría el autor en el reconocimiento de la sistematicidad<sup>76</sup> de las religiones primitivas y su aporte va a enriquecer el reconocimiento de la existencia de los sistemas simbólicos. Como Durkheim sigue manteniendo la separación

---

entró en el lenguaje de las ciencias sociales y de los estudiosos de las religiones con dos finalidades, por una parte, en un sentido comparativo cuando se comparaba el tapu en la religión y las sociedades oceánicas, y por el otro, cuando se le usa para comparar las formas de prohibición del mundo entero.

75 “noa” es lo que no es prohibido, es opuesto a tapu.

76 Desde 1903, Durkheim y Mauss en un ensayo escrito en común (*Algunas formas primitivas de clasificación*) franquearon el reconocimiento de la sistematicidad del pensamiento primitivo al cual se le negaba esa posibilidad.

entre sagrado y profano, para corroborar su tesis utiliza los rituales de los esquimales que ya abordamos en páginas anteriores.

Otro de sus aportes es en cuanto a la consideración del mito y el rito. Durkheim había hecho hincapié en los dos medios de figuración que los seres humanos tienen: la palabra y el gesto, en muchos de sus textos da la anterioridad a la palabra y los gestos les deja en un segundo plano, pero en su obra mayor: "Las formas elementales de la vida religiosa" (1912), a partir de la ceremonia australiana del intichiuma, concluye que el gesto no es menos natural que surge espontáneamente del organismo y que algunas veces se adelanta a menudo a la palabra o sino, en todo caso, la acompaña. Esa misma oscilación al respecto de la anterioridad del mito -la palabra- al rito -el gesto- la tuvo Mauss, durante mucho tiempo, sin embargo, casi al final de su vida tuvo una posición diferente y explora otras vías.

Veamos la evolución de su pensamiento al respecto. En 1899, sostuvo (en su trabajo sobre la oración) que no todos los mitos tenían correspondencia con los ritos, así como también afirmó que ciertas creencias en grandes dioses no tenían, aparentemente, ninguna incidencia en ningún contexto ritual. (1968: 140). Sin embargo, ya en 1902, vacilaba, sobre estas opiniones y afirmaba que: "En el totemismo [...], la noción que el grupo social tiene de sí mismo está dado por el mito totémico, cuyo rito, no es en general, sino la representación dramática". (1902 in 1968:90, 1969:189). También opinó que entre mito y rito hay complementariedad: "El mito le da sentido al rito, el cual le da su realidad". (1968: 352). Añade, igualmente, la necesidad de estudiar el mito no como un documento sociológico sino como hechos sociales, porque el mito no existiría, sin "el cuerpo de prácticas que lo contienen". (1969: 222). En el manual de etnografía (1967), señala la necesidad de no separar el estudio de las representaciones (mitos) de los ritos.

Pero el paralelismo, entre mito y rito, se rompe cuando señala que el rito se borra o desaparece menos rápidamente que las representaciones y da paso a una posición más ritualista del origen de los mitos. Al final orienta su trabajo hacia una pragmática del lenguaje religioso, de manera tal que el problema es comprender la génesis de las formas a partir de las prácticas y en primer lugar de las prácticas corporales. El lenguaje deja de estar al servicio exclusivo de la representación, del pensamiento, para entrar en la producción de las formas sociales por coordinación de los gestos en la repetición colectiva, hablar es a la vez acción y pensamiento. (1968:258).

Finalmente, en sus últimos años de vida, vuelve sobre la temática y se critica, si acaso no fue demasiado ritualista y preocupado por las prácticas (1969: 144-146), llama la atención porque el ritualismo no explica la complejidad de muchos mitos, y no responde a todo (1969:238). Hay mitos que no han salido de los ritos, sirvan como ejemplo el culto a Thetis. Es necesario estudiar los mitos por sí mismo y hacer estudios comparativos (aquí le dio una pauta que después siguió Claude Lévi Strauss), la autonomía del mito prelude, quizás su degeneración hacia la leyenda y el cuento. (1969:212). El enrarecimiento de los rituales se acelera con su espiritualización en las grandes religiones universalistas. (1969: 172). Podemos concluir diciendo, que no se puede calificar, la relación mito-rito de unívoca, es no predecible.

Como hemos visto el trabajo de Marcel Mauss, es diverso y múltiple, por su sentido de complejidad de los hechos y por su capacidad de apertura de espíritu para ver muchas posibilidades para las ciencias sociales y el conocimiento de los seres humanos. Su obra está llena de intuiciones que nos ha dejado abiertas. De igual manera, su obra puede ser objeto de muchas lecturas a partir de las cuales generar un sin número de opiniones.



## Referencias

- BONTE, Pierre & IZARD, Michel (Dir). (1991). *Dictionnaire de L'ethnologie et de de l'anthropologie*. P.U.F., París.
- BRUMANA; Fernando Giobellina (1983). *Antropologia dos sentidos. Introducao ás ideáis de Marcel Mauss*. Editora Brasiliense, Sao Paulo.
- CAILLÉ, Alain (2000). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Desclée de Brouwer, París.
- CHEVALIER, Jean (Ed.). (1976). *Las Religiones*. Ediciones Mensajero, Bilbao.
- CLIFFORD, James; (1988/1996). *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*. École national supérieure des Beaux – Arts, París.
- DUCHET, Michèle (1971). *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Maspero, París.
- DURKHEIM, Émile. (1912/1968). *Les Formes élémentaires de la vie religieuses*. P.U.F., París.
- FOUCAULT, Michel (1968); *Les Mots et les Choses*. Gallimard, París.
- FRAZER, James (1910). *Totemism and Exogamy. A treatise on certain early forms of superstition and society*. MacMillan, London,
- FRAZER, James (1911-1915). *The golden bough. A Study in Magic and religion*. London, MacMillan, 12 vol.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly (2007). *La profesionalización en antropología: una problemática poco discutida en la antropología venezolana*. **Boletín antropológico**, enero – abril, año/vol. 25, No. 069, pp. 7-28.

- GIRARD, René (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, editorial Anagrama
- GODBOUT, Jacques (1997). *El espíritu del don*. Siglo XXI editores, México, D.F.
- GODELIER, Maurice. (1998). *El enigma del don*. Paidós Ibérica, Barcelona.
- GREEF, Guillaume de (1895). *L'évolution Des Croyances Et Des Doctrines Politiques*. Mayolez & Audiarte, París.
- HARRIS, Marvin (2004). *Introducción a la antropología general*. Alianza editorial, (7ma edición en español), Madrid.
- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel (1902-1903) *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. **L'Année Sociologique**, VII: 1-146.
- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel (1968). *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*; en **Œuvre I**. Les éditions de Minuit, París.
- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel (1968). *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*; en **Œuvres, I**. Les éditions de Minuit, París.
- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel (1968). *Notes sur le totémisme*; en **Œuvre I**. Les éditions de Minuit, París.
- IACONO, Alfonso (1992). *Le Fétichisme, histoire d'un concept*. P.U.F., París.
- KARSENTI, Bruno (1994). *Marcel Mauss, le fait social total*. Les éditions de Minuit, París.
- LÉVI STRAUSS, Claude (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton & Co. París-La Haya.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1950/1978). *Introduction à l'oeuvre de M. Mauss*; en MAUSS, Marcel. **Sociologie et anthropologie**; P.U.F., París.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958/1974). *Anthropologie Structurale*. Plon, París. (Hay versión en español).
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962/1980). *Le totémisme aujourd'hui*. P.U.F. París.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1971/1983). *Le regard éloigné*. Plon, Paris.
- MAUSS Marcel (1968). *Sociologie et anthropologie*. P.U.F., Paris.
- MAUSS, Marcel (1947/1967). *Manuel d'ethnographie*. Payot, Paris.
- MAUSS, Marcel (1964). *L'esprit de Dieu dans l'Ancien Testament*; en **Œuvres II**. Les Éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1964). *Les Masai*; en **Œuvres II**. Les Éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1968). *Philosophie religieuse, conceptions générales*; en **Œuvres I**. Les éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1968). *La prière*; en **Œuvres I**. Les éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1968). *La religion de l'Amérique centrale*; en **Œuvres I**. Les éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1969). *L'art et le mythe d'après de Wundt*; en **Œuvres III**. Les éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1969). *Leçons sur l'étude comparative des institutions juridiques et religieuses*; en **Œuvres III**. Les Éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1969) *Œuvres III*. Les Éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1969). *Catégories collectives et catégories pures*, en **Œuvres II**. Les éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1969). *Comentario al trabajo de: Seligman, The Melanesians of British New Guinea, (Cambridge 1910)*; en **Œuvres III**. Les Éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1969). *Débat sur les rapports entre la sociologie et la psychologie*; en **Œuvres III**, P. U. F., Paris.
- MAUSS, Marcel (1969). *Divisions et proportions de la sociologie*, en **Œuvres, III**. Les éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1969). *Divisions et proportions de la sociologie*; en **Œuvres III**. Les éditions de Minuit, Paris.
- MAUSS, Marcel (1969). *L'art et le mythe d'après de Wundt*; en **Œuvres III**. Les éditions de Minuit, Paris.

- MAUSS, Marcel (1969). *L'ethnographie en France et à l'étranger*. Les éditions de Minuit, París.
- MAUSS, Marcel (1969). *L'obligation de rendre les présents*; en **CŒuvres III**. Les éditions de Minuit, París
- MAUSS, Marcel (1969). *Métier d'ethnologue, méthode sociologique*; en **CŒuvres III**. Les éditions de Minuit, París.
- MAUSS, Marcel (1969). *Mythologie grecque et théories des mythes selon Groupe*; in **CŒuvres II**. P.U.F., París.
- MAUSS, Marcel (1969). *Sociologie*; en **CŒuvres III**. Les Editions de Minuit, París.
- MAUSS, Marcel (1974). *Le problème des classifications en Afrique Occidentale*, en **CŒuvres II**. P.U.F., París.
- MAUSS, Marcel (1978). *Les techniques du corps*; en **Sociologie et anthropologie**. Les éditions de Minuit. París.
- MAUSS, Marcel (1978). *Rapports réels et pratiques de la psychologie et la sociologie*; en **Sociologie et Anthropologie**. P.U.F., París.
- MAUSS, Marcel (1997). *Écrits politiques*. Fayard, París.
- MAUSS, Marcel. (1996). *L'œuvre de Marcel Mauss par lui-même*. **Revue européenne des sciences sociales**. XXXIV, No. 105, pp. 225-236.
- MEILLASSOUX, Claude (1977). *Terrains et Théories*. Éditions Anthropos, París.
- MOLINER, María (1999). *Diccionario de uso del español*. Gredos, Madrid.
- REINACH, Salomon. (1900/1996). *Phénomènes généraux du totémisme animal*; en **Cultes, mythes et religions**, Tome I, Éd. Ernest Leroux, París.
- SILVA SANTIESTEBAN, Fernando (1998). *Antropología. conceptos y nociones generales*. Fondo de cultura económica, Universidad de Lima, 4ta. Edición. Lima.
- TAROT, Camille (1996). *Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss un changement de paradigme?*; **La Revue du MAUSS semestrielle**, No. 8, 2do semestre.

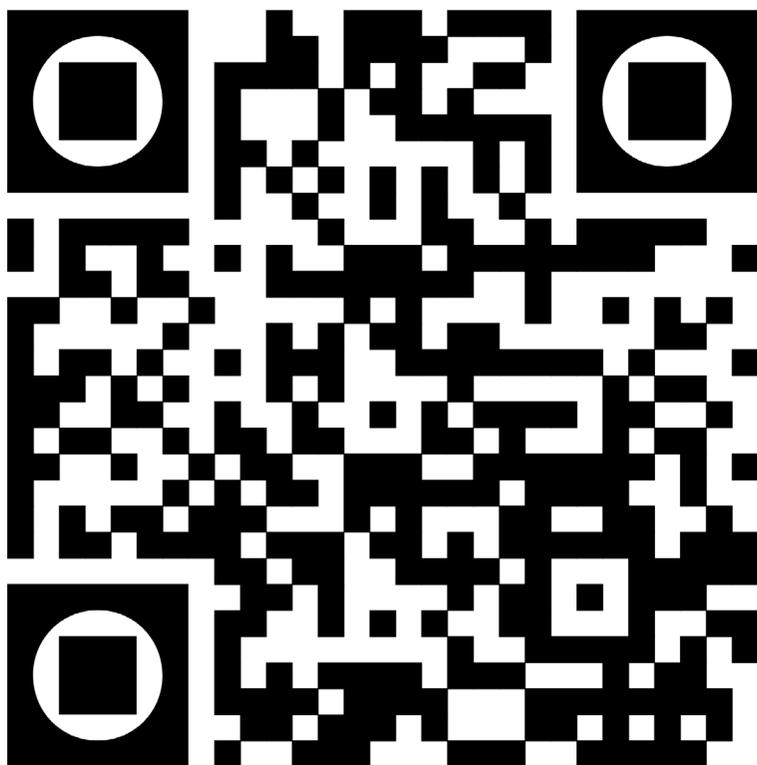
- TAROT, Camille (1999). *De Durkheim a Mauss l'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*. Éditions La Découverte, Paris.
- TAROT, Camille (2003). *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*. Éd. La Découverte, coll. Repères, Paris.
- TAROT, Camille (2008). *Le symbolique et le sacré; théories de la religion*. Éditions la découverte, textes à l'appui/bibliothèque du m/a/u/s/s. Paris.
- THIOLLIER, Marguerite–Marie (1966/1971). *Dictionnaire des religions*. Larousse, Paris.
- VAN GENNEP, Arnold (1920). *L'État actuel du problema totémique*. Ernest Leroux, Paris



Publicación digital de Ediciones Clío.

Maracaibo, Venezuela,

Enero 2023



Mediante este código podrás acceder a nuestro sitio web y visitar nuestro catálogo de publicaciones

## FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución académica que procura la promoción de la ciencia, la cultura y la formación Integral de las comunidades con la intención de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural en aras de formar de manera individual y colectiva a personas e instituciones interesadas. Ayudar en la generación de capacidades científicas, tecnológicas y culturales como herramientas útiles en la resolución de los problemas de la sociedad es nuestra principal visión. Para el logro de tal fin; ofrecemos un repositorio bibliográfico con contenidos científicos, humanísticos, educativos y culturales que pueden ser descargados gratuitamente por los usuarios que tengan a bien consultar nuestra página web y redes sociales donde encontrarás libros, revistas científicas y otros contenidos de interés educativo para los usuarios.

Dr. Jorge F. Vidovic

Director Fundación Ediciones Clío

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Nota: Para contactarnos puede dirigir su comunicación a:

[edicionesclio.es@gmail.com](mailto:edicionesclio.es@gmail.com) - [jorgevidovicl@gmail.com](mailto:jorgevidovicl@gmail.com)

Web: <https://www.edicionesclio.com/>

ISBN: 978-980-7984-57-7

