

GODELIER, Maurice *El enigma del don*
Barcelona: Paidós, 1998, 315 pp. (Traducció d'Alberto López Bargados)

Carles Salazar

Infinitat d'investigacions en antropologia social han estat directament o indirecta basades en l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss. La prova de què les idees que aquest autor va exposar en el seu conegut assaig continuen essent a hores d'ara font d'inspiració per a noves propostes teòriques la trobem en el llibre objecte d'aquesta ressenya. El que Maurice Godelier ens proposa en aquest el seu darrer llibre és repensar Mauss. No es tracta, però, de portar a terme simplement una exègesi de les seves idees sinó de repensar-lo críticament, tal i com va fer Lévi-Strauss en el seu dia. El llibre de Godelier, excel·lentment traduït al castellà per Alberto López Bargados, és un llibre complex, molt ric en teories i síntesis etnogràfiques d'alta qualitat no sempre fàcils d'assimilar. Les principals tesis que Godelier presenta a *El enigma del don* havien aparegut ja el 1995 (un any abans que sortís l'edició francesa del llibre) en dos articles publicats a la revista *Social Anthropology*, parts 1 i 2 del volum 3. En el llibre trobem essencialment els mateixos arguments exposats en aquells dos articles però molt més desenvolupats, treballats i arrodonits, encara que a voltes potser també una mica més "enigmàtics".

La proposta de Godelier s'origina, i d'una manera molt directa i explícita, en la qüestió fonamental que Mauss va adreçar en el seu assaig: què és el que al llarg de la història i en les més diverses societats ha obligat sempre els homes a donar, a rebre i a retornar allò rebut? Vet aquí "l'enigma del do". La resposta a aquesta pregunta té una importància teòrica extraordinària, donat que en les obligacions que genera el do Mauss va creure haver-hi descobert l'origen de la societat humana. Ara bé, el gran mèrit de Mauss radicaria, segons molts dels seus crítics, no en la resposta sinó en el plantejament de la pregunta. Mauss va identificar per primer cop què calia investigar si volíem descobrir el fonament últim de les relacions socials. I ho va aconseguir tot

formulant la pregunta clau, la pregunta sobre les obligacions del do. En aquest punt, tots els analistes de l'obra de Mauss semblen estar d'acord. Però, d'altra banda, també sembla que hi ha un acord general alhora de criticar la resposta que Mauss proporciona a l'interrogant que ell mateix ha formulat. Mauss sostenia que la raó última de l'obligació generada pel do radicava en el que ell anomenava l' "esperit" o l' "ànima" de la cosa, allò que els polinesis anomenen *hau*, d'acord amb la coneguda explicació del savi maorí Tamati Ranaipiri, recollida per l'etnògraf Elsdon Best i utilitzada per Mauss en el seu llibre. El vincle que s'estableix entre donant i donatari, on es fonamenten totes les obligacions del do, sorgeix perquè allò donat no és merament un objecte material sinó que és un objecte posseït per un esperit, pel *hau* o esperit de la cosa, que tendeix sempre a tornar al seu lloc d'origen, ja sigui a través de la mateixa cosa donada o a través del seu equivalent.

L'explicació que planteja Mauss per l'enigma del do és molt similar a la que ell mateix, juntament amb Henri Hubert, havien proposat uns anys abans en la seva teoria general de la màgia. Allà era el terme també polinesi de *mana* el que pretenia donar resposta al misteri de les creences màgiques. Mauss entenia que l'antropologia social havia de servir per eixamplar el nostre pensament mitjançant el desenvolupament de la nostra capacitat de comprensió de les societats humanes; d'aquí el seu recurs constant als conceptes nadius alhora de construir les seves explicacions. Mauss veia l'antropologia social com una autèntica fenomenologia sociològica. Per això no és estrany que un crític tan obstinat del pensament fenomenològic com és Lévi-Strauss refusés de ple l'explicació que proposava el seu mestre. Mauss havia estat mistificat pels propis sistemes de creences que pretenia explicar, sentència Lévi-Strauss. Per entendre quina és la raó de les obligacions del do, com per entendre qualsevol institució cultural, cal anar més enllà de les aparences, és a dir, cal transcendir les formes conscients a través de les quals els homes perceben la realitat i cercar en les estructures inconscients subjacents. És a través d'aquestes estructures com els éssers humans confereixen significat a la realitat i construeixen les seves institucions, estructures que es basen en la lògica universal de l'intercanvi i la reciprocitat. Com observa amb precisió Godelier, per Lévi-Strauss allò que mou els homes a donar, a rebre i

a retornar és el mateix que permet el llenguatge crear significats. Dit d'una altra forma, la lògica social i la lògica simbòlica són dues cares d'una mateixa lògica, sorgida d'aquelles estructures inconscients de la ment que en darrera instància són un producte de les estructures del propi cervell humà. La proposta de Godelier es fonamenta en bona mesura en una crítica a aquesta teoria.

Godelier ens diu que vol tornar a la idea inicial de Mauss, que consistiria en buscar l'explicació del do en la realitat social i no en les estructures de la ment. Com és possible, es pregunta retòricament Godelier, que l'explicació última de les relacions socials es trobi en les estructures de la ment humana, si aquelles varien al llarg de la història i de cultura en cultura mentre que les estructures de la ment, el cervell humà, sempre serien les mateixes a tot arreu? Com podem explicar el singular per l'universal, el variable per l'invariable? Cal tornar a Mauss, doncs, però tornar a Mauss no significa recuperar la fenomenologia enganyosa i ingènua de les seves teories sinó recuperar les explicacions sociològiques. Les obligacions del do sorgirien, planteja Godelier, de la necessitat involuntària que tenen els homes de produir i reproduir les seves relacions socials. Els fets socials han de ser explicats per altres fets socials, sembla voler dir Godelier, enarborant la proclama del vell Durkheim contra les "mistificacions" mentalistes de Lévi-Strauss. Doncs bé, què és el que descobrim si cerquem l'explicació a l'enigma del do des d'aquesta perspectiva?

En la producció i reproducció de les seves relacions socials els homes han de produir a l'ensem quelcom que Lévi-Strauss sembla haver passat per alt: els homes han de produir i reproduir llur identitat individual i col·lectiva. Per satisfer aquesta necessitat Godelier entén que totes les societats han de sostreure determinats objectes del fluxe dels intercanvis, totes les societats han de posseir determinats objectes que siguin béns inalienables. Godelier reconeix que la importància teòrica d'aquests béns que no poden ser intercanviats ja va ser apuntada no fa gaires anys per l'antropòloga nordamericana Annette Weiner en el seu llibre *Inalienable Possessions* (1992). Igual com pretenia Weiner, però d'una manera potser una mica més sistemàtica, Godelier intenta a partir de la teoria dels béns inalienables proposar una nova

teoria sobre la societat humana alternativa, d'alguna forma, a la teoria simbòlica del l'intercanvi formulada per Lévi-Strauss. Es tracta d'una proposta fonamentada també en els camins oberts per la investigació de Mauss, fonamentada en els interrogants que Mauss va saber formular tan magistralment però que va respondre, aparentment, amb bastant menys encert. Tornem així a l'enigma del do: què obliga els homes a donar, a rebre i a retornar? Certament, no és l' "esperit de la cosa" però sí quelcom que s'hi assembla misteriosament: és el fet que els béns donats siguin inalienables. Els objectes que es donen es diferencien de les mercaderies pel fet que els primers mai són alienats, és a dir, el donant conserva el dret de propietat sobre allò donat. Això significa, d'alguna forma, que les coses donades són més que simples objectes materials car posseeixen un cert "esperit", l'esperit del seu propietari. Però aquest "esperit" no té res de mistificant o sobrenatural sinó que és simplement l'objectificació del subjecte que els ha donat. Per això diem que igual com a les societats on predomina l'intercanvi de mercaderies les persones són tractades com objectes, allà on predomina l'economia i la moral del do els objectes són tractats com persones. El do crea un deute que obliga el donatari a retornar allò donat o quelcom d'equivalent. Però aquesta obligació no prové d'una enigmàtica força sobrenatural, l' "ànima de la cosa", que la faria retornar al seu lloc d'origen, sinó de quelcom bastant més prosaic: del fet que el donant mai es va desprendre del seu dret de propietat, és a dir, del fet que allò donat era un bé inalienable. És així com la teoria dels béns inalienables ens resol, segons Godelier, l'enigma del do.

La idea que els béns donats són inalienables no és original de Godelier, però tampoc ho és de Weiner, sinó que ja havia estat formulada anteriorment per Christopher Gregory en el seu llibre *Gifts and Commodities*, publicat el 1982. El que sí és original de Weiner i Godelier, com ja he indicat abans, és l'intent de construir una nova teoria sobre l'origen de la societat que es fonamentaria no tant en l'intercanvi, com planteja la teoria estructuralista clàssica, com en el no-intercanvi, en l'inalienable. Hi tornaré més endavant. Però fixem-nos ara com Godelier explica el sorgiment de l'inalienable. Altre cop Mauss ens dóna la pauta. A l'*Essai sur le don* Mauss ja havia constatat l'existència d'aquests béns inalienables. Però en cap cas se li va ocòrrer relacionar-los

amb els dons, amb la lògica de les donacions. Mauss pensava que els béns inalienables no podien ser objecte ni d'intercanvi mercantil ni de donació. La puntualització de Godelier és important: cal diferenciar el dret de propietat del dret de possessió. Hi ha objectes en els quals la inalienabilitat afecta ambdós drets, aquests són els objectes sagrats, els que podríem anomenar inalienables "absoluts". A l'altre extrem hi trobaríem els objectes de comerç, els alienables absoluts, els quals són alienables tant pel que fa al dret de possessió com el dret de propietat. Entre uns i altres hi hauria els objectes que són inalienables només pel que fa al dret de possessió però no al dret de propietat. Aquests serien els objectes del do, que Godelier identifica a voltes com a "objectes preciosos". d'aquesta manera Godelier vol resoldre la paradoxa que havia apuntat Weiner anteriorment, la paradoxa del *keeping while giving*: com és possible que els objectes del do hagin de ser guardats i donats al mateix temps? El que es dona és la possessió, el que es guarda és la propietat. La inalienabilitat afecta de manera absoluta els objectes sagrats i de manera parcial els objectes preciosos. Els objectes sagrats són inalienables absoluts perquè han estat entregats als homes pels déus, creant d'aquesta manera un deute que mai no podrà ésser satisfet i, com a conseqüència, establint així una relació jeràrquica entre homes i déus característica de totes les religions. Una vegada més, Godelier constata com Mauss també se n'havia adonat de l'existència d'aquestes relacions d'intercanvi entre homes i déus. Aquestes relacions sorgien del que ell anomenava la "quarta obligació del do", que consisteix en l'obligació de donar als déus mitjançant ofrenes, sacrificis, etc. Però tampoc aquí sembla que Mauss hi va saber veure totes les conseqüències teòriques que se'n derivarien. En particular, el fet que la inalienabilitat absoluta d'objectes sagrats i la inalienabilitat parcial d'objectes preciosos tinguin un mateix origen: ambdós objectes incorporen algun tipus de "personalitat" o "esperit". Però mentre que en els primers es tracta de la personalitat d'éssers totpoderosos i imaginaris, els déus, en els segons es tractaria de la personalitat d'éssers humans reals, que serien els seus propietaris originaris.

Aquest seria, des del meu punt de vista, l'argument central de *El enigma del don*. A Godelier li agrada presentar les seves idees ben fornides de dades

etnogràfiques que enriqueixen molt la seva exposició però a voltes compliquen innecessàriament la lectura. A banda d'això, trobem que al costat de l'argument central s'hi afegeixen d'altres arguments que podríem qualificar de més o menys secundaris o addicionals, estretament relacionats amb el primer, però que no sempre apareixen nítidament plantejats ni contribueixen a aclarir millor les idees principals. Potser un dels arguments secundaris més interessants i més clars el trobem a la segona part del segon capítol, que està dedicada íntegrament a explicar perquè en determinades societats l'economia i la moral del do entra en una fase "agonística", els anomenats sistemes *potlatch*. En aquest cas la hipòtesi de Godelier sembla prou entenedora. El *potlatch* apareix quan es donen unes determinades relacions socials: un sistema polític en el qual determinats càrrecs o títols siguin objecte de lliure competició i un sistema matrimonial en el qual la pràctica del *bridewealth* hagi substituït a l'intercanvi directe de dones. L'anàlisi d'aquest cas concret és una il·lustració d'una de les idees principals de Godelier, la de què l'explicació última de l'economia del do l'hem de cercar en les relacions socials. Però aquest és un dels arguments secundaris més senzills que apareixen en tot el llibre, n'hi ha d'altres en els quals l'exposició és força més confusa. Aquest és el cas de la misteriosa referència al concepte del sublim (pàgs. 194-198) o la vinculació que s'insinua entre els objectes preciosos i els orígens de la moneda (pàgs. 237-240). Les idees són suggerents però estan pobrament desenvolupades. Per altra part, en moltes ocasions el text de Godelier adquireix un to notablement discursiu i quasi doctrinari, com quan entre les pàgines 281 i 283 l'autor pretén allisonar-nos sobre quina ha de ser la "funció crítica de les ciències socials". No és precisament l'originalitat el que millor caracteritza aquest apartat, encara que estigui estretament relacionat amb la manera com Godelier conceptualitza el sagrat i que veurem tot seguit. L'aplicació de la teoria de l'alienació en la definició d'allò sagrat, que trobem desenvolupada al capítol tercer, recupera de manera intel·ligent els vells arguments de Feuerbach i l'esquerra hegeliana. Els homes inventen éssers imaginaris, els déus, que apareixen com els creadors ideològics de llurs creadors reals. Recordem de passada que Marx acostumava a ridiculitzar aquestes teories car entenia que aquest tipus de crítica "desmitificadora" de les creences religioses ja no tenia sentit.

Aquesta definició dels éssers sagrats com a éssers imaginaris per bé que no és molt original és important, però, perquè ens remet a una nova, i força original, teoria sobre l'origen de la societat humana. Entrem així a la part més abstracta i complexa de tota l'anàlisi de Godelier. En el plantejament estructuralista clàssic, la consideració de l'intercanvi com el nucli de la sociabilitat humana comportava una accentuació de la naturalesa simbòlica o semàntica d'aquesta sociabilitat. L'intercanvi de dons crea un vincle entre donant i donatari a partir del contrast entre les respectives categoritzacions socials dels dos subjectes: donant i donatari, creditor i deutor, posseïdor i no posseïdor, etc. De la mateixa manera que el significat el crea el contrast entre fonemes combinats d'acord amb determinades regles. Dos individus aïllats estableixen un vincle entre ells a través del do i així deixen de ser individus aïllats, éssers biològics, i esdevenen éssers socials, deixen de ser "sons" i esdevenen "fonemes". A primera vista Godelier no refusa aquest enfocament en la seva totalitat, simplement diu que cal afegir-hi alguna cosa més. La societat humana no es fonamenta només en l'intercanvi sinó que té un origen doble: l'intercanvi i el no-intercanvi. L'intercanvi crea efectivament el vincle entre els individus, però per entendre una relació social cal tenir en compte no només aquest vincle sinó també la identitat dels subjectes vinculats, i és aquesta identitat el que proporciona justament allò no intercanviable, els béns inalienables. L'intercanvi genera diferència, el no-intercanvi genera identitat. A més, Godelier apunta que aquesta identitat dels subjectes socials, objectificada en els béns no alienables, seria d'alguna forma anterior o precedent al contrast o a la diferència que sorgeix fruit de l'intercanvi. Amb això Godelier inverteix els termes del plantejament estructuralista clàssic. L'intercanvi és un fet derivat del no-intercanvi. Ara bé, si ens fixem en l'origen del no-intercanvi, és a dir, en l'origen dels béns inalienables hi trobarem una altra forma d'"intercanvi", encara que en aquest cas no es tracta d'un intercanvi real sinó d'un intercanvi imaginari, de l'intercanvi entre éssers humans i déus. Per això Godelier entén que l'origen de la societat humana no es troba en el simbòlic, en la diferència, o intercanvi real, com havia plantejat Lévi-Strauss, sinó en l'imaginari, en la identitat, o intercanvi fictici. En l'origen de la societat no hi ha la mera producció de significats sinó la invenció

d'èssers imaginaris que a partir d'aleshores apareixeran com els autèntics creadors de l'èsser humà, quan en realitat no són més que el fruit de la seva ment. En la base de la societat humana hi descobrim per tant la primera "mistificació" que fa desaparèixer de la consciència la presència activa de l'èsser humà en l'origen d'ell mateix. No n'hi a prou de dir, amb Durkheim, que el sagrat s'origina en la societat, sinó que cal afegir a més que el sagrat oculta la vertadera naturalesa d'allò social, ho travestitza i ho torna opac (p. 247). Vet aquí el sentit de la funció crítica de les ciències socials a la que aludíem més amunt: destronar els éssers imaginaris i tornar a situar l'home a l'origen d'ell mateix. Caldria, potser, que Godelier expliqués més clarament quina mena de societat serà aquesta sense "imaginari col·lectiu" (sense identitat?), societat a la qual ens conduirà indefugiblement el desenvolupament de les ciències socials "crítiques".