

Intercambio y don

*César González Ochoa**

Es verdad que en toda sociedad fundada sobre relaciones económicas de intercambio, como la nuestra, las relaciones de comunicación no pueden evitar una cierta implicación económica. Cuando se discuten los aspectos relacionados con la comunicación, en particular sobre la naturaleza de los modernos medios masivos, encontramos por todas partes una gran insistencia en los aspectos que están regidos por aspectos de mercado, de finanzas, etcétera., en suma, por consideraciones de tipo económico.

Hablar de tales medios masivos, especialmente de la televisión, es reconocer el carácter industrial de su producción, y ello es lo mismo que reconocer la naturaleza económica de ese proceso: la producción y distribución de mensajes está siempre sometida a reglamentaciones generales del tipo de precios de costo, salarios, cálculos financieros, etcétera. Sin embargo, sería una simplificación pensar todo en términos mercantiles, pues si lo esencial de los mensajes se encontrara en el hecho de tener el carácter de mercancías, entonces tales mensajes debían tener una equivalencia en cualquiera otra clase de mercancía y circular en el marco del proceso

La producción y distribución de mensajes está sometida a reglamentaciones.

*Investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Se pretende enfocar el fenómeno comunicativo como una modalidad del intercambio

general de intercambio. Al no tener en realidad un valor de cambio, es decir, al no circular bajo la forma de un proceso de intercambio, un mensaje difícilmente puede definirse como mercancía.

Este argumento valdría para aminorar el énfasis en lo económico en el estudio de la comunicación, incluso visto desde la teoría del valor. En este trabajo se pretende enfocar el fenómeno comunicativo desde un ángulo diferente, pensarlo, sí, como una modalidad del intercambio, pero en un intercambio donde el valor deja de ser el elemento central.

Es necesario pensar el intercambio fuera de los límites de nuestras sociedades

En términos generales, la concepción de la comunicación está regida siempre por el esquema productivista, y la productividad, sea que tenga fines objetivos, sea que se despliegue por sí misma, es en todos los casos una forma de valor; y hablar de valor es lo mismo que referirse a la ley de la equivalencia. Una concepción tal del intercambio está basada en el esquema de la producción y de su correlato, el consumo. Para intentar cambiar el ángulo de estudio del intercambio es necesario pensarlo fuera de los límites de nuestras sociedades, en las cuales parece natural la consideración desde la producción y el consumo. En las sociedades que llamamos primitivas el intercambio no funciona de acuerdo con el principio de equivalencia sino que se basa en una reciprocidad incesante e ilimitada; allí el trabajo no se piensa como una pura inversión que se recupera con un valor multiplicado al final del proceso productivo, sino que es más bien algo semejante a un ritual, como algo dado y perdido, sin relación con la compensación. No se piensa que el producto de la cosecha -por ejemplo- sea un resultado lógico del trabajo invertido, sino que, como señala Baudrillard (1980a: 87), lo cosechado viene como un añadido al mantenimiento del intercambio, de la coherencia del grupo con los dioses o con la naturaleza. Por ello una porción del producto obtenido se destina al proceso de gasto improductivo o sacrificio con el propósito

de preservar ese movimiento simbólico que no se interrumpe: no se toma nada de la naturaleza sin calmar a los dioses a través de un contradón o de un sacrificio.

Es en estas sociedades en las que Mauss concibe el intercambio de una manera generalizada, como el común denominador de todas las actividades sociales, en apariencia heterogéneas. Dice que en las economías propias de dichas sociedades nunca se comprueban simples intercambios de bienes, de riquezas o de productos en el transcurso de un mercado entre individuos. No son los individuos sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que intercambian o contratan; las personas presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos enfrentados en el terreno mismo, ya sea por medio de sus jefes, ya sea de las dos formas a la vez. Lo que se intercambia no son exclusivamente bienes y riquezas, muebles o inmuebles, cosas económicamente útiles; son sobre todo cortesías, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado no es más que uno de sus momentos, y en donde la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente (Mauss, 1950: 150-151).

Parece particularmente importante el estudio de la obra de Mauss para el análisis del intercambio ya que, como dice Lévi-Strauss, en el pensamiento de Mauss lo social deja de ser materia de descripción moralizante o de comparación erudita para convertirse en un sistema "entre cuyas partes podemos encontrar conexiones, solidaridades y equivalencias". Las partes de un sistema tal serían, en primer lugar, los productos de la actividad social: técnica, económica, ritual, estética o religiosa; es decir herramientas, productos manufacturados, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos danzas y mitos, los cuales se hacen comparables entre sí no por ser equivalentes

Mauss concibe el intercambio como el común denominador de todas las actividades sociales.

Todo discurso es una circulación de objetos de valor.

(o sea, no por estar regidos por la ley del valor), sino "por ese carácter común que poseen de ser transferibles según modalidades que pueden ser analizadas y clasificadas". Son sustituibles, pero no por ser iguales o por encarnar un mismo valor ya que valores diferentes pueden remplazarse en una misma operación.

Un principio fundamental en nuestra concepción occidental del intercambio y de la comunicación es la equivalencia de valores o de los objetos intercambiados. En la concepción de una de las corrientes teóricas que se han preocupado más por el problema del intercambio y del valor en la comunicación -la de la semiótica narrativa- se asume que todo discurso es una circulación de objetos de valor. Todo relato, dice Greimas, "puede definirse como la circulación de objetos, donde cada transferencia constituye un pivote narrativo a partir del cual todo puede volver a empezar"; así, encontraríamos una especie de sintaxis elemental en la que las transferencias de objetos están recubiertas por configuraciones discursivas tales como intercambios, pruebas, raptos, estafas, dones y contradones. (Greimas, 1980: 12) Esta circulación de objetos presupone que previamente se han definido los sujetos que los manipulan y sus lugares; es decir, una estructura de comunicación dentro de la cual los objetos circulan a manera de mensajes.

El objeto es un concepto sintáctico.

Tenemos que preguntarnos aquí qué significa para la semiótica narrativa esta noción de objeto. Según Greimas,

Hablar de objetos en sí no tiene sentido. Sólo la puesta en escena sintáctica da cuenta del reencuentro del objeto y de los valores que se encuentran en él investidos [...] el objeto es un concepto sintáctico, un término que limita nuestra relación con el mundo, pero al mismo tiempo uno de los términos del enunciado elemental que es un simulacro semiótico que representa, bajo la forma de un espectáculo,

esta relación con el mundo. No obstante, la aprehensión del sentido [...] no encuentra en su camino más que los valores que determinan el objeto y no al objeto mismo" (Greimas, 1973: 16).

¿Y el objeto, qué es? El mismo Greimas da algunos de sus rasgos: A. no es cognoscible en sí mismo más que por sus determinaciones; B. estas determinaciones aparecen como diferencias perfiladas sobre el objeto; C. aún cuando sea incognoscible en tanto que tal, el objeto se presupone como soporte para la existencia de valores. En resumen, el objeto "aparece como un espacio de fijación, como el lugar de reunión ocurrencial de determinaciones-valores" (Ibid: 15).

El objeto no es mas que el proyecto de un sujeto.

Pero no solamente el objeto está definido por el valor, pues el objeto no es más que el proyecto de un sujeto: el objeto sólo puede reconocerse por los valores que lo manifiestan, y el reconocimiento del valor permite presuponer al objeto en tanto que lugar de su manifestación. Por tanto, "fijado en el lugar denominado objeto y presente para manifestarlo, el valor se encuentra en relación con el sujeto". Así, si el enunciado elemental es la relación que engendra sus dos términos relacionantes, sujeto y objeto, entonces, el valor investido en el objeto considerado semantiza de alguna manera el enunciado completo y se convierte de golpe en el valor del sujeto que lo encuentra apuntando al objeto, y el sujeto se encuentra determinado en su existencia semántica por su relación con el valor" (Greimas, 1973: 16).

El valor se encuentra en relación con el sujeto.

Como en el caso de la teoría económica del valor, el problema en esta teoría semiótica del valor es saber cómo se establece la equivalencia, sobre qué bases algo se piensa como intercambiable con otra cosa. Según Greimas, el establecimiento de la equivalencia entre los valores de intercambio presupone un saber previo relativo al 'valor' de los valores, y el cambio equilibrado reposa por ello en una confianza

recíproca; dicho de otra forma, sobre un contrato fiduciario, implícito o explícito, entre los participantes del intercambio.

Los destinatores garantizan la circulación de valores.

Esta posición de la semiótica narrativa asume que el universo de los valores es un universo cerrado donde no hay pérdidas ni hallazgos, ni origen ni destrucción de valores; en tal universo los valores circulan de un sujeto a otro de manera uniforme. El resultado es que se produce una necesidad lógica de algo trascendente a este universo que garantice la circulación de valores. Greimas le asigna esta función a los llamados destinatores.

El don como un hecho social total.

Sin entrar en mayores detalles, podemos ver este modelo del intercambio y de la comunicación como totalmente preso en la lógica de nuestras sociedades contemporáneas. Para cambiar el punto de vista parece necesario replantearlo sobre otras bases, distintas a la equivalencia en las cuales tenga un lugar el sacrificio (es decir, pensar el sacrificio como una modalidad del intercambio), pero también la fiesta, el regalo, la destrucción, la poesía, en fin, todas esas prácticas que podemos catalogar como aestructurales y para las cuales Mauss nos ofrece un esquema general, el del don considerado como un "hecho social total". Se denominan totales porque constituyen hechos sociales que en algunos casos ponen en juego a la totalidad de la sociedad, aunque en otros sólo a un amplio número de sus instituciones. Dice Lévi-Strauss que por acto total no hay que entender la simple reintegración de aspectos discontinuos como son el familiar, el técnico, el económico, el jurídico o el religioso, ya que el hecho en su totalidad podría considerarse sólo desde alguno de estos aspectos; se requiere también que dicho acto quede encarnado en una experiencia individual, y ello desde dos puntos de vista diferentes: dentro de una historia individual que permita estudiar el comportamiento general, y dentro de un sistema de interpretación que dé cuenta simultáneamente de los

aspectos físicos, psíquicos, fisiológicos y sociológicos de toda conducta.

Mauss extrae sus conclusiones acerca del fenómeno del don a través del estudio de dos sociedades de las que llamamos primitivas: el realizado por Malinowski en las islas Trobriand, en el Pacífico occidental, y el realizado por Boas en los grupos kwakiutl del noroeste americano. El *kula* es un gran sistema de intercambio intertribal que se extiende sobre todas las islas Trobriand de la Polinesia por medio del cual se hacen circular tanto objetos preciosos como objetos de uso cotidiano, pero también alimentos, fiestas, servicios rituales y sexuales, hombres y mujeres, como si estuvieran en un círculo y siguieran un movimiento circular que se desarrolla tanto espacial como temporalmente. Este comercio, el *kula*, es noble y, al menos en apariencia, desinteresado; se distingue del simple intercambio económico de mercancías que se conoce como *gimwali*. El objeto esencial de los intercambios o donaciones del *kula* son los *vaygu'a*, que pueden ser de dos tipos: los *mwali*, bellos brazaletes tallados en concha y que se usan en las grandes ocasiones, y los *soulava*, collares de nácar. Los dos tipos de *vaygu'a* están provistos, según la descripción de Malinowski, de un movimiento circular, pero cada uno con un sentido particular: los brazaletes se transmiten de oeste a este, los collares al contrario (Mauss, 1950: 176-179).

El *potlatch*, que es como se llama este fenómeno de intercambio en el oeste norteamericano, adopta diferentes formas, algunas de ellas relacionadas incluso con la destrucción; por ejemplo, se sacrifican esclavos, se queman aceites preciosos, se tiran al mar valiosos objetos de cobre, se queman mansiones suntuosas, y todo ello no sólo para manifestar potencia o riqueza, sino "también para sacrificar a los espíritus y a los dioses, confundidos de hecho con sus encarnaciones vivas, los portadores de sus títulos, sus aliados e iniciados", (Ibid: 167).

El *kula* es un gran sistema de intercambio en las islas Trobriand.

El *potlatch*: sistema de intercambio en el oeste norteamericano.

Dar, recibir y restituir, son obligaciones en el *potlatch* y el *kula*.

El *potlatch*, lo mismo que el *kula*, consiste para unos en dar y para otros en recibir; los que en un momento son donadores, en el siguiente son donatarios. En realidad, las obligaciones son tres: dar, recibir y restituir. La primera es lo esencial: un jefe debe dar por él mismo, por sus hijos, por sus muertos; sólo puede mantener la autoridad sobre su pueblo y su familia, sólo puede mantener su jerarquía entre los demás jefes si prueba que está frecuentado y favorecido por los espíritus y por la fortuna; que es poseído por ella y que él la posee; y no puede probar esta fortuna más que gastándola, distribuyéndola, humillando a los otros y poniéndolos 'a la sombra de su nombre' (Ibid: 206).

La segunda obligación, la de recibir, es igualmente comprometedora: no se tiene el derecho de rechazar un don a riesgo de manifestar que se teme tener que restituir y quedar disminuido en tanto que no se restituye.

Con la destrucción se domina, se ejerce el poder.

Como ya se dijo, en algunos casos no se trata tanto de dar y restituir como de destruir para que parezca que no se desea la restitución; con la destrucción de los bienes más preciosos se domina, se ejerce el poder, se aplasta al rival, y esto hace que quien destruye se sitúe en una jerarquía más alta, y lo mismo su familia. Esta forma suntuaria, puramente destructiva, da el aspecto de un puro gasto, de prodigalidad, pero en opinión de Mauss (la cual será más adelante cuestionada) estos dones, estos consumos furiosos, estas pérdidas y locas destrucciones de riquezas no son en ningún sentido desinteresados:

Por medio de estos dones se establece una jerarquía entre el jefe y sus vasallos, entre los vasallos y sus mantenedores. El dar es signo de superioridad, de ser más, de estar más alto, de *magister*; aceptar sin devolver o sin devolver más, es subordinarse, transformarse en cliente y servidor, hacerse pequeño, elegir lo más abajo (*minister*).

Mauss ve, pues, el don como una especie de contrato que obliga a la devolución o restitución con suplemento. Y lo mismo ocurre con Bataille; según éste, el don está constituido por una donación considerable de riquezas ofrecidas ostensiblemente con objeto de humillar, de desafiar y de 'obligar' a un rival. El valor del intercambio del don resulta del hecho de que el donador, para borrar la humillación y recoger el reto, debe satisfacer la obligación contratada por él cuando la aceptó, de responder posteriormente con una donación más importante, es decir, corresponder con usura (Bataille, 1974: 34).

Y este desafío se realiza no sólo por medio de un regalo al desafiado sino también con la destrucción; es en este sentido como el don se emparenta con el sacrificio religioso.

El don obliga a la restitución con suplemento.

Bataille proporciona una especie de explicación de este hecho. Según él, la actividad humana no puede reducirse únicamente a los procesos productivos; por ello tenemos que pensar la noción de consumo como formada de dos partes: una "está representada por el uso del mínimo necesario, para los individuos de una sociedad determinada, para la conservación de la vida y para la continuación de la actividad productiva"; es la condición de la producción. La otra parte (la llamada parte maldita) está representada por los gastos llamados improductivos: el lujo, los lutos, las guerras, los cultos, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, actividad desviada de la finalidad genital), todas ellas actividades que tienen su finalidad en sí mismas (Ibid: 27-28). A esta segunda parte del consumo le da el nombre simplemente de "gasto", y se caracteriza por el hecho de que, en todas sus manifestaciones, "el acento se sitúa sobre la 'pérdida', que debe ser lo más grande posible para que la actividad adquiriera su verdadero sentido". A diferencia del "gasto", el consumo está relacionado con la

El dar se puede convertir en adquirir un poder. producción, es decir, tiene una función externa, una finalidad.

La tesis de Bataille, que de algún modo recoge y prolonga la de Mauss, es que, ante un regalo y para borrar la humillación, es necesario que el donatario recoja el desafío, que reconozca la obligación contratada y la acepte; es decir, se obliga a responder con otro don, más generoso que el recibido. "El don sería insensato -dice- si no tomase el sentido de una adquisición. Es menester, pues, que dar se convierta en adquirir un poder" (Ibid: 112). Cuando hay destrucción de bienes, -continúa-, ésta tiene que ser ostensible porque de otra manera no habría más que desprendimiento de poder; pero si se destruye delante de otro, el que da toma, a los ojos del otro, el poder de dar y de destruir; a partir de allí ese sujeto "es rico por haber consumido ostensiblemente aquello que no es riqueza si no es consumado".

La posición de Bataille y Mauss es etnocentrista.

Esta posición de Bataille respecto al intercambio es, con toda evidencia, una posición etnocentrista, lo mismo que la de Mauss, aunque se trate de un etnocentrismo difícil de prescindir. Se trata de una contaminación por el discurso productivista que tal vez es algo más que una simple infección metafórica sino que, como dice Baudrillard, "significa una real imposibilidad de pensar más allá o fuera del esquema general de la producción, es decir, en contradependencia del esquema dominante". (1980a: 10) Este tipo de contaminación se manifestaría en pensar que en el don está presente siempre la restitución con excedente; es aquí tal vez donde estaría el equívoco: en pensar en función de excedentes en las sociedades llamadas primitivas. El hecho de que tales sociedades produzcan para satisfacer sus necesidades pero que no produzcan más, que no crezcan, es algo impensable para nuestras mentes de hombres occidentales, que nos hace verlas como anormales. Pero son precisamente los intercambios que se realizan en las sociedades tradicionales, que no están regidos

por la ley del valor, los que dan como resultado o son la base de toda relación social; son precisamente ellos los que excluyen toda posibilidad de excedente, pues éste sería "todo aquello que, no pudiendo ser intercambiado simbólicamente, quebraría la reciprocidad e instituiría poder" (Ibid: 83). Por ello parece justa la crítica de Duvignaud a estas posturas productivistas ya que somos nosotros, los miembros de las sociedades occidentales o modernas los que hablamos de derroche o de despilfarro en las sociedades tradicionales; para los integrantes de esas culturas tales nociones no tienen sentido puesto que se trata de otra forma de actividad.

Convendría analizar más detalladamente el calificativo que le damos a las sociedades diferentes a la nuestra: sociedades de subsistencia. Subsistir significa vivir precariamente, en la permanente fragilidad entre las necesidades de alimentación y los medios para satisfacerlas. Desde este ángulo, una sociedad con economía de subsistencia sería aquella que apenas logra alimentar a sus elementos y que, por ello, está a merced de cualquier accidente de la naturaleza. Dicho de otra manera, sería una sociedad en la que ocurre un interminable combate contra el hambre debido a la incapacidad de producir excedentes, ya sea por carencias tecnológicas o por carencias culturales. No hay nada más arraigado que esta idea de las sociedades tradicionales pero, como dice Clastres, tampoco hay nada más falso: "la idea de economía de subsistencia querría ser un juicio de hecho, pero engloba en realidad un juicio de valor sobre las sociedades así calificadas: evaluación que destruye de inmediato la objetividad que pretende alcanzar" (1978: 15).

Pierre Clastres, aunque interesado en el análisis político, también se refiere a la visión economicista occidental de la que ya hemos hablado; según él, los grupos indígenas dedican en términos generales poco tiempo a lo que nosotros llamamos trabajo, pero

eso no significa que no satisfagan sus necesidades de alimentación sino que indica más bien que esa economía de subsistencia -si insistimos en seguir llamándola así- no corresponde a una sociedad dedicada angustiosamente a buscar alimentos sino a una limitación voluntaria del tiempo dedicado a las actividades productivas. No se trata, por tanto, de pensar en una "incapacidad inherente a este tipo de sociedades y a su tecnología, sino por el contrario el rechazo de un exceso inútil, la voluntad de concertar la actividad productiva con la satisfacción de necesidades" (Ibid: 171). En estas sociedades sí hay excedentes, pero se consiguen dentro del tiempo normal de trabajo, es decir, sin un sobretrabajo, y tales excedentes son consumidos, gastados durante fiestas, visitas, etcétera. Para el hombre de estas sociedades, las actividades productivas se delimitan por las necesidades que debe satisfacer; en otras palabras, es la vida como naturaleza quien -salvo en el caso de los bienes consumidos socialmente durante la fiesta-funda y determina la cantidad de tiempo dedicado a reproducirla. Es decir, que una vez que se ha asegurado la satisfacción global de las necesidades energéticas, nada podía incitar a las sociedades primitivas a querer producir más, a alienar su tiempo en un trabajo sin destino, cuando ese tiempo está disponible para el ocio, el juego, la guerra o la fiesta (Ibid: 172).

El hombre empieza a producir para los demás.

Pero todo cambia en el momento en que los hombres dejan de ser dueños de su actividad, cuando dejan de controlar la circulación de sus productos, que es el momento cuando la actividad de producción se desvía de sus objetivos y, en lugar de producir para sí mismo, el hombre empieza a producir para los demás, sin intercambio y sin reciprocidad. Allí nace el trabajo, cuando la actividad productiva se hace alienada, contabilizada e impuesta por quienes van a disfrutar de sus productos; y es exactamente cuando esa sociedad deja de ser primitiva puesto que

ha dejado de exorcizar lo que está destinado a matarla: el poder y el respeto al poder. "Sólo nosotros, los occidentales -dice Duvignaud- pensamos que Dios responde, y que todo ese 'gasto', ese 'sacrificio' sirve de algo, así fuese a las fantasías de una restitución milagrosa" (1979: 124).

Gastar para obtener más, dar para tener una restitución con excedentes: es ésta la manera en que se opera en las sociedades occidentales modernas, que nos impide pensar que existan otras formas. Se trata de una reducción productivista de la que el propio Mauss no es ajeno, pues considera que, al menos en las sociedades que él estudia, "los dones circulan con la certeza de que serán devueltos", y no en igual cantidad, sino incrementada pues la obligación de restituir está en la naturaleza misma del don; el prestigio de quien recibe es lo que obliga a devolver con usura. El don, continúa Mauss, nunca es desinteresado, pues, aunque no se logre un excedente de bienes, una usura respecto a la cosa dada, sí se obtiene algo en aumento: superioridad o prestigio.

El don nunca es desinteresado.

El don, junto con el juego, la fiesta, la risa, fenómenos que antes hemos llamado aestructurales, son algunas de esas "zonas de sombra que sólo la literatura ha tratado de experimentar", (Duvignaud) y son irreductibles al sistema de reglamentaciones y normas; son como saltos al vacío que no se pueden conceptualizar porque escapan al discurso social, que los rodea sin penetrarlos. Son actividades que revelan un exceso de dinamismo o de vitalidad, que distinguen al hombre de las otras especies; son actividades ajenas a cualquier valor y que constituyen "el sacrificio inútil, la apuesta a lo imposible, el porvenir, el don de nada, la mejor parte del hombre" (Duvignaud, 1979: 8). Son actividades sacrificiales, del mismo orden que otras tales como pelear sin matar encauzando la violencia hacia la habilidad o la danza, hacer el amor sin procrear, encauzando la sexualidad hacia la voluptuosidad, tirar el dinero por

la ventana o lo poco que se posee en una apuesta (Ibid: 131); por medio de todos esos actos se hace el inútil don de nada puesto que son elementos rebeldes de la vida social que se oponen a toda acumulación, a toda constitución de un ahorro o de una economía de mercado.

Esta visión del problema nos permite rechazar el modelo del intercambio como algo basado en la equivalencia, en la ley del valor, pues tanto el don como los demás actos señalados no tienen ninguna finalidad; no son ni siquiera autotélicos sino más bien antitélicos; no remiten al sistema social sino que los desbordan. Simplemente están allí como testimonio en el hombre del proceso de aniquilamiento natural. Tal vez una formulación de Baudrillard establezca un compromiso entre las dos posiciones; es un rasgo de lo que él denomina intercambio simbólico: la ausencia de gratuidad, la eterna presencia del desafío y la reversión del intercambio. Cuando esta reversión se rompe por la posibilidad de dar unilateralmente (que supone la de acumular el valor y transferirlo en un solo sentido), la relación propiamente simbólica muere y aparece el poder: después se desplegará en el dispositivo económico del contrato (Baudrillard, 1980b: 49).

Él no cree que exista en el don un total desprendimiento porque es impensable para los elementos de las sociedades primitivas aislar un segmento o un momento del intercambio: ellos saben que no hay nada jamás sin contrapartida, pero no en el sentido contractual, sino en que un proceso de intercambio es inexorablemente irreversible. Si nosotros basamos nuestro orden en la posibilidad de separar y autonomizar dos polos en el intercambio -y con ello tenemos dos posibilidades: intercambio equivalente, que es el contrato, o intercambio sin contrapartida, que es el don- ellos basan sus relaciones en una incesante compensación de la ambivalencia.

En nuestras sociedades encontramos una actividad productiva donde aparecen algunos rasgos del intercambio simbólico; es la labor artesanal, en la que no sólo el proceso es controlado por el productor sino que permanece como interno al grupo, donde productores y consumidores son las mismas personas, definidas por la reciprocidad de grupo. Es cierto que los bienes producidos tienen una finalidad de uso y un valor, pero algo queda del intercambio simbólico que permite separar las funciones de producción y consumo. En la labor artesanal deja de existir la separación entre productores y consumidores, deja de haber una brecha entre una fuerza de trabajo y un producto; el artesano vive su labor en una relación de intercambio simbólico, es decir, como abolición de la definición de él mismo en tanto que 'trabajador' y del objeto en tanto que 'producto de su trabajo'. Algo en la materia que labra es una respuesta incesante a lo que hace, algo escapa a toda finalidad productiva [...]. Algo escapa a la ley del valor y atestigua una suerte de prodigalidad recíproca. También aquí lo invertido es perdido, dado y devuelto, gastado y liquidado, abolido y, precisamente, no 'invertido'" (Baudrillard, 1980a: 105).

Más radical que en la artesanía es la separación entre obra de arte y trabajo: en la primera están inscritas la muerte, la pérdida, la ausencia; en ella se niega el trabajo, se niega la ley del valor, se pasa por la destrucción del valor. La obra de arte lleva inscrita la pérdida de finalidad del sujeto y del objeto, el juego de una ambivalencia de la cual el producto del trabajo no puede ser portador puesto que allí sólo está presente el valor.

La obra de arte lleva inscrita la pérdida de finalidad.

Un punto intermedio entre las sociedades llamadas primitivas y las nuestras tal vez sean las sociedades del occidente medieval y lo que ahora consideramos como el arte de dichas sociedades. Es necesaria una aclaración obvia: lo que nosotros llamamos arte no coincide con lo que los medievales

La fiesta rompe las fronteras de lo cotidiano.

entendían por esa palabra; designaba para ellos todo procedimiento manual, instrumental o intelectual capaz de transformar la materia y de hacerla apta para los diversos usos. Las artes eran las formas de domesticar la naturaleza o, como decimos ahora, de convertirla en cultura. Si examinamos los diversos usos de la palabra arte, veremos que los hombres medievales "no distinguían ninguna discontinuidad a lo largo de una cadena que, partiendo de las operaciones más inmediatas utilitarias, alcanza los dominios en donde la ética y la estética se confunden" (Duby, 1981: 13). Es en esta última zona, que está regida por obligaciones distintas u opuestas a las que operan en la vida cotidiana, en donde ocurren esas experiencias que nosotros llamamos artísticas, que se ubican en una especial región del comportamiento como elementos de la fiesta. Desde nuestro punto de vista occidental o moderno, la fiesta y el arte son fenómenos gratuitos pues no tienen más función que ellos mismos; en realidad la fiesta y su elemento superior, el arte, son operaciones tan necesarias como aquellas que pretenden compensar por lo que tal gratuidad no es tal pues están reguladas por rituales. Así, la obra de arte es objeto de adorno, pero también es exceso, desbordamiento y, por tanto, siempre establece contactos con lo sagrado.

La fiesta es una tentativa de transgredir los límites entre el mundo visible y ese otro mundo. A través de las representaciones, del canto, de la danza, la fiesta rompe las fronteras de lo cotidiano y se pretende fertilizante.

Consume los frutos del trabajo de ayer para que sean más abundantes los del trabajo de mañana. Renueva también el orden social ajustándolo a ese orden subyacente, enmasacrarado, inmaterial que el mito narra y del que el ceremonial brinda representación (Duby, 1981: 14).

En la Edad Media los objetos artísticos ya no son sólo fiesta sino que asumen varias funciones: en

primer lugar, proporcionan la ornamentación necesaria a las ceremonias sagradas; los ritos cristianos quedan así rodeados de un decorado que manifiesta la omnipotencia de Dios. En segundo lugar es sacrificio, consagración de una parte de las riquezas. Por medio de esa ofrenda, por su belleza, se rinde alabanza al creador; funciona, pues, como un don, que espera como respuesta un contradón: al dar gracias, pretende atraer nuevos beneficios, pretende someter al beneficiario del don, obligarlo a la reciprocidad. Así, la obra quiere ser fertilizadora, y tanto más activa cuanto más bella; con ello ayuda a la salud de la comunidad. "Ninguna inversión podía procurar un beneficio más seguro que invertir en las empresas de arte sacro".

La ofrenda funciona como un don.

Además de ornamento y ofrenda, la obra de arte funcionaba también como un emblema: quería sobrevivir a la fiesta y a su instantaneidad, a lo fugitivo y perecedero. La obra de arte, reflejo de este mundo, prefigura el otro; los arrebatos fugaces de la fiesta tienen valor de mediación. La obra de arte, que los prolonga y los prepara, también. Se propone al hombre como el instrumento dócil de un exceso, como una salida siempre abierta para evadirse de lo que hay de constringente y empobrecedor en el curso de la vida (Duby, 1981: 17).

¿Qué queda actualmente de sacrificio en el arte, en la literatura de nuestras sociedades? Mucho, tal vez todo. Para circunscribirnos a una sola área, podemos ver en el campo del lenguaje la existencia de un intercambio simbólico; es en el lenguaje poético, lugar de exterminación del valor. La poesía se opone a las demás formas de discurso en que todas éstas son procesos de acumulación, de producción y de distribución de lenguaje como valor, como significación. Recordemos que Saussure daba dos dimensiones al intercambio de los términos de la lengua; un elemento lingüístico opera de la misma forma que una moneda: ésta, en primer lugar, debe poder inter-

El lenguaje poético es el lugar de exterminación del valor.

cambiarse por algún bien y, en segundo, debe poder correlacionarse con los demás elementos del sistema monetario. A este segundo aspecto reservaba el término de valor, el cual estaba dado por oposiciones distintivas. Así, en el discurso no poético, donde la significación es lo fundamental, al estar impuesta la finalidad de sentido, las palabras no se corresponden; pero si se anula la instancia del sentido éstas vuelven al flujo de intercambio simbólico, es decir, a un tipo de intercambio donde no está presente la fuerza o la ley.

Lo poético es irreductible al modo de significación.

La lingüística, sin embargo, no está dispuesta a dejar libre esa parcela de la lengua, e intenta ver lo poético como otro tipo de discurso en el cual también lo esencial es la significación y el valor. Pero la poesía es un proceso de exterminación del valor y no, como en los demás tipos de discurso, un proceso acumulativo del lenguaje como valor. Lo poético, dice Baudrillard, es irreductible al modo de significación, que no es sino el modo de producción de los valores del lenguaje. Y por esto también es irreductible a la lingüística, que es la ciencia de ese modo de producción (1980b: 224).

Así como en el don, todos los términos del poema se consumen en una reciprocidad total. Es esta exterminación de sus elementos lo que posibilita la circulación en el interior del poema, lo que devuelve el lenguaje al goce y lo que hace que el resultado sea la nada.

En los discursos no poéticos hay siempre un residuo.

A diferencia del poema, donde todos los elementos puestos en juego se consumen, en los discursos no poéticos hay siempre un residuo pues los elementos no se consumen en la reciprocidad, como en el don; en tales discursos hay un remanente que permanece en la operación misma del texto. Este resto, este remanente es el valor, lo que recupera la ciencia de la significación; allí es donde nos comunicamos, donde intercambiamos los términos, los valores, el sentido, y todo ello bajo la ley del código. En estos

discursos procedemos por acumulación y por intercambio de términos, cuya verdad es exterior a ellos y está en la equivalencia de lo que quieren decir.

La palabras que han servido no se volatilizan, se acumulan.

Nuestro contacto cotidiano con la lengua es el de un uso sin obligaciones ni responsabilidades: cada cual es libre de tomar cualquier material fónico en función sólo de lo que quiere expresar. Y esta posibilidad de tomar y usar la lengua sin devolver nada, sin sacrificar nada con objeto de asegurar su reproducción simbólica, lleva a entender la lengua como una naturaleza inagotable que opera bajo los mismos principios que rigen la producción de bienes materiales. Este consumo discursivo, sostenido por lo imaginario de la profusión, da lugar a una inflación prodigiosa que deja, a semejanza de nuestras sociedades de desarrollo incontrolado, un residuo igualmente prodigioso, un desecho no degradable de significantes consumidos, pero nunca extintos. Porque las palabras que han servido no se volatilizan, se acumulan como un desecho (Ibid: 229-230).

La única manera de contrarrestar esta acumulación de desperdicio es a través del lenguaje poético, que sería algo similar al circuito del *kula*. Tendríamos, entonces, dos tipos de uso de la lengua con dos circuitos paralelos: por un lado, el de las palabras que pueden usarse a voluntad, que circulan como valor, a semejanza de la esfera de los *gimwali* en el intercambio económico; por el otro, el de las palabras controladas, el del material restringido al uso simbólico donde las palabras no tienen valor ni son acumulables. En este último circuito no interviene el principio de equivalencia; por tanto, no es susceptible de ser estudiado por la lingüística, que se ocupa sólo de la articulación lógica y racional de los signos de la lengua.

Las palabras en el lenguaje poético tienen el mismo carácter que los objetos y bienes preciosos de las sociedades primitivas: no están disponibles para todos en todo momento. En las palabras mágicas

pronunciadas por los chamanes, por ejemplo, es la restricción lo que preserva su eficacia simbólica; tales fórmulas están contadas, son limitadas cuidadosamente, y su eficacia no está en el significado sino en la exactitud literal y rítmica como se pronuncian. También el lenguaje poético opera con corpus restringidos y apunta no a la producción de significados sino a la disolución de su material. En eso el lenguaje poético es revolucionario, en que subvierte un orden en el cual ni las palabras ni los hombres, ni su cuerpo ni sus miradas tienen derecho a comunicarse directamente, sino que deben transitar como valores a través de los modelos que los engendran y los reproducen en medio de una extrañeza total de los unos para con los otros" (Ibid: 233).

El poema, la obra de arte, el desafío y el don son instancias del intercambio simbólico.

El poema, el don, el desafío, son lo opuesto del contrato, del intercambio regulado por la ley; en ellos opera un pacto convencional, ritualizado, donde está presente la obligación de responder. Por medio del desafío o del reto se "suscitan y resucitan las fuerzas del mundo y las de los dioses; a través del desafío se les exorciza, se les seduce, se les atrapa, se resucita el juego y la regla del juego" (Baudrillard, 1984: 88-9). El poema no argumenta, no convence, no analiza; su acción es seducir. Y lo que lo hace seductor no es un sentido oculto sino su misma apariencia; lo seductor es la circulación aleatoria o sin sentido o ritual de sus signos superficiales, sus inflexiones, sus matices. En el fondo de la seducción está la atracción por el vacío, no el desciframiento de un mensaje. No hay nada más seductor que el desafío, que no puede dejarse de responder porque establece una relación muy distinta a la que ocurre en la comunicación.

El poema, la obra de arte, el desafío, el don, son, pues, instancias del intercambio simbólico, son lugares en donde se reanuda la relación entre los hombres, el ciclo ininterrumpido del dar y del devolver, que en el intercambio llega a la consumación de los

excedentes cuando la acumulación (la cosa no intercambiada sino tomada sin restitución, la cosa ganada sin pérdida, producida y no destruida) amenaza con la ruptura de la reciprocidad.

Bibliografía

- Bataille, Georges, *La parte maldita*, Edhasa, Barcelona, 1974
- Baudrillard, Jean, *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona, 1980a.
- *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte vila, Caracas, 1980b.
- *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 1984.
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Monte vila, Caracas, 1978.
- Duby, Georges, *San Bernardo y el arte cisterciense (El nacimiento del gótico)*, Taurus, Madrid, 1981.
- Duvignaud, Jean, *El sacrificio inútil*, FCE, México, 1979.
- Greimas, A. J., "Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur", en: *Langages*, núm. 31, 1973.
- "Las adquisiciones y los proyectos", introducción a J. Courtés, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva*, Hachette, Buenos Aires, 1980.
- Lévi-Strauss, Claude, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, París, 1950.
- Mauss, Marcel, "Essai sur le don. Forme et raison d'échange dans les sociétés archaïques" (1923-24), en: *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, 1950.