

LA RECIPROCIDAD SUPERADA POR LA EQUIDAD, EL AMOR Y LA AMISTAD

Ignasi TERRADAS
*Universitat de Barcelona*¹

ABSTRACT: *The starting point of this paper is an analysis on the seminal work by Marcel Mauss L'Essai sur le Don. A discussion of Mauss' thesis based on a comparative perspective and on historical ethnographic data bring to light a new and critical interpretation of the notions of gift and reciprocity.*

Más y menos que reciprocidad

La perspectiva que queremos desarrollar con este artículo es la siguiente: el concepto de reciprocidad es útil para confrontar diversas cuestiones de Antropología Social, y especialmente algunas de naturaleza sociojurídica. Pero, la interpretación práctica de la reciprocidad nos lleva a unos ámbitos de carácter específico mucho más que a una teoría general de la reciprocidad. Es más: estos ámbitos, o son más complejos, y poseen unas características que reinterpretan y superan la reciprocidad de manera no extrapolable a otros ámbitos; o son más simples y discretos, y no alcanzan ni la idea de reciprocidad tal como la concibió Mauss, con sus tres fases obligatorias (dar, aceptar y retornar)².

Partamos de la *reciprocidad estricta*: la que Mauss define con las tres obligaciones o deberes y su conocimiento práctico. Es la reciprocidad que parece más general y aplicable a distintas situaciones. Sin embargo, nos parece, como aca-

¹ Proyecto de investigación PB98-1238, Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento.

² Y casi siempre se trata de *saber dar*, *saber aceptar* o *recibir* y *saber devolver* o *retornar*, o acrecentar el don.

bamos de decir, que, por el contrario, esta reciprocidad es más bien un ideal formal. El cual, se halla superado o disminuido por los ámbitos reales en los que ocurren las cosas que nos hacen pensar en esa reciprocidad. Asimismo, no nos parece que exista una cuarta obligación aparte³, sino que en términos de lógica normativa, la teoría maussiana es completa y consistente con sus tres obligaciones.

Nuestra crítica al uso de la reciprocidad estricta, parte de considerar que precisamente los ámbitos que parecen ejemplificarla con más perfección y de manera positiva, tales como el de la amistad, el amor y la equidad, en realidad la superan o trascienden en complejidad y con características que les son muy propias.

La idea de reciprocidad estricta tiene también a nuestro parecer un defecto de tipo general. Para que realmente actúe la reciprocidad, dando un sentido y valor determinados a la vida social, ha de poseer forzosamente una dimensión ética y otra normativa. Es decir, y esto es algo que Mauss parece reconocer de manera más implícita que explícita, ha de tener eficacia moral, e incluso, con independencia de ésta, normativa o jurídica. Y para eso requiere unas cualidades que la superan en complejidad y propiedad. Nos referimos principalmente a la generosidad como iniciativa moral y a la responsabilidad y garantía para una obligación que proceden de toda una normativa social o jurídica.

Lo mismo ocurre con la *reciprocidad estricta negativa* que es característica del ámbito, que siguiendo a Verdier⁴ denominamos de *justicia vindicativa*, diferenciándola de la justicia vindicadora (con composición) y de la penal (las diferenciamos, pero no las oponemos). El valor moral y jurídico que impregna esta reciprocidad negativa, superándola, es el de la misma justicia con todos sus fuertes matices de equidad, derecho, deber, cumplimiento, bondad, etc.

En tercer lugar, hemos de hablar de una *reciprocidad agonística* (a veces *equivoca*) que no es conforme a la reciprocidad estricta positiva. Esta reciprocidad es característica del *Potlatch* y de ámbitos de patronazgo, jerarquización, liderazgo, eminencia y caciquismo. La rivalidad, la magnanimidad, el señorialismo dadivoso y la servidumbre agradecida son las actitudes morales que caracterizan a esa reciprocidad.

³ En una futura publicación pensamos argumentar esta cuestión. Vid. Maurice GODELIER: «L'énigme du don», *Social Anthropology*, vol. 3, partes 1 y 2, 1995.

⁴ (Ed). *La Vengeance*, París: L.G.D.J., 1980, 1984.

Como contrapartida específica de la anterior, reconocemos una *reciprocidad equívoca y de ficción agonística*. Es la que Mauss menciona cargada de «interés y mentira». Apenas da formas o instituciones sociales persistentes. Su existencia es casi siempre oculta y sus manifestaciones físicas y sociales son muy puntuales. Estamos hablando de la enemistad, la venganza sin normativa ni procedimiento social, la pura traición, la hipocresía en el uso de las demás reciprocidades...

Podría incluirse en esta última, la que Paz Moreno y Susana Narotzky⁵ ejemplifican con los campos de concentración del nazismo. Pero cuando nos hallamos frente a simulacros de reciprocidad, cuyo objetivo principal es la demolición de la voluntad, la identidad y la capacidad propia de vivir, somos partidarios de excluirlos del concepto de reciprocidad que Mauss explica como «moral de reciprocidad», y que a Polanyi le sirve para oponerla a la sociedad dominada por el mercado (reciprocidad positiva o negativa). Si en una relación de tortura o en cualquier degradación sistemática de capacidades humanas para vivir, se da una formalidad de reciprocidad, creemos que nos hallamos sólo frente a un simulacro. Lo que entonces resalta de esa reciprocidad es su carácter equívoco y su ficción agonística y ni siquiera posee la capacidad de desafío de un *potlatch* o un duelo.

Entendemos que hay cosas que son *menos* que reciprocidad, porque son más simples y discretas que las tres fases de la reciprocidad, con sus valores y normas necesariamente implicados en ellas. El contrato es de los que son menos, puesto que no lo caracteriza ninguna de las tres obligaciones (de la reciprocidad estricta) como tales. Sin embargo, hay que admitir, que algunas nociones como la de «intercambio matrimonial» (con o sin contrato), referida a una reciprocidad restringida o generalizada⁶, sí que correspondería formalmente a una reciprocidad estricta. Aunque, también, como veremos, estos intercambios pertenecen a ámbitos que sobrepasan dicho criterio formal.

Vamos a decir que hay *más* que reciprocidad —y esto nos aleja de Mauss— cuando algunos actos «de reciprocidad» tienen lugar en unos ámbitos que la redefinen para cada uno de ellos, y la superan también de manera particular. La amistad es uno de estos ámbitos. Podemos enumerar, además, los siguien-

⁵ (2000): «La reciprocidad olvidada: reciprocidad negativa, moralidad y reproducción social». Hispania.

⁶ Nos referimos a la que LÉVI-STRAUSS elabora a partir de Mauss en sus *Structures élémentaires de la Parenté*, Paris: Mouton. 1968.

tes: encuentros de paz y reconciliación; tratos de alianza, sucesiones y herencias primitivas; la igualdad en el socialismo (que Mauss expondrá), el amor y la solidaridad en varias relaciones de tipo conyugal; el arraigo y el apego, la identidad; la equidad en la justicia; la fiesta y la conmemoración social; los ecorituales...

En síntesis, estimamos que son unos ámbitos con sus peculiaridades los que pueden dotar de sentido a una teoría de la reciprocidad, la cual, por sí misma, debe de ser forzosamente orientativa, una teoría-guía. Necesaria, sin embargo, puesto que sin un refinamiento analítico de la misma, no podremos comparar (contrastar) con eficacia comprensiva lo que nos dicen las etnografías.

La equidad

La equidad es un valor y un para qué de la reciprocidad muy importante, que a la vez que la supera, la redefine para contextos específicos.

Sin el para qué de la reciprocidad en vistas a la equidad, conceptos como el de «moral de reciprocidad» de Mauss, y especialmente sus corolarios de reforma social, carecerían de fundamento.

La equidad que vamos a tratar ahora es la de una igualdad equitativa. Es decir, aquella en la que la igualdad social no perjudica la situación específica, personal, que apela a la equidad del caso. Aquella en la que no es necesaria «una dichosa rectificación de la justicia rigurosamente legal»⁷. Esta concepción de la equidad como igualdad equitativa, la que trata de superar la disyuntiva entre igualdad («ante la ley») y equidad («ante el caso o la persona»), se inicia en la Antropología Social contemporánea con Bachofen.

Bachofen⁸ concebía el origen de la justicia como una extensión de la maternidad natural. Veía en las primeras mitificaciones de la Maternidad, lo mismo que en las de la Tierra, la creencia en una misma disposición para todos los hombres: la igualdad que emanaba del sentimiento materno, la necesidad equitativa. Era la de cualquier madre para con todos sus hijos, sin distinción, atenta a la circunstancia de cada hijo (equidad específica) y al respeto de la

⁷ ARISTÓTELES: *Moral nicomaquea*, cap. X.

⁸ 1996 (1861): *Le Droit maternel*, Lausanne: L'Age d'homme, p. 268

igualdad entre todos ellos. El origen de la Justicia, la primera, la divinizada en femenino materno, Némesis, debía unir forzosamente «la actitud propia de una madre para con sus hijos» y la «idea de un reparto justo y equitativo».

En principio, pues, el derecho materno según Bachofen y la equidad que necesariamente implicaba, se desprendían del sentimiento natural de la madre para con sus hijos.

Esta equidad de familia ginecocrática o matriarcal —aceptando la hipótesis de estos paraísos de amor materno— fue proyectada por Bachofen sobre todo el conjunto de la sociedad. Para él, esta proyección constituía una *reciprocidad natural* (y un derecho natural): de manera recíproca las madres y sus hijos tenderían a darse entre todos ellos un trato justo y equitativo, conforme a lo aprendido en el seno de cada maternidad.

Bachofen hizo de esta ficción de reciprocidad natural, también la primera ficción de reciprocidad civil y política: la observancia de la equidad entre madres e hijos, de maternidades distintas, establecía el derecho civil y político como un derecho a la igualdad. Y solucionaba el problema de la equidad con la presunta indisponibilidad de la equidad, al ser el mismo amor materno tenido por un hecho absolutamente natural y humanamente necesario.

De este modo, la imaginación de la igualdad para la primera sociedad humana —la ginecocracia a partir del hetairismo, según Bachofen— tomaba una expresión simbólica en el ejercicio social y político de la maternidad. La reciprocidad mutua y generalizada entre hogares maternos establecía una igualdad que parecía equitativa por necesidad, y por necesidad era un bien natural. El sentimiento y el cuidado maternos dotaban de *sentido y valor* a estas primeras relaciones sociales, es decir de derecho y trato político. Y aunque Bachofen quede sólo en la imaginación y el símbolo, su investidura moral del primer lazo social constituye una doctrina de reciprocidad según el derecho y la filosofía política. Bachofen es el primer antropólogo contemporáneo que elabora una «moral de reciprocidad» en el sentido de Mauss: un contenido ético (el valor de la relación materno-filial) para lo que es fórmula sociológica y ficción jurídica a la vez, la de la correspondiente responsabilidad mutua entre hogares maternos.

Pero esta aparente «moral de reciprocidad» se fundamenta en algo que puede considerarse bastante ajeno a la misma, y a su vez, sin embargo, la inspira y trasciende.

Lo primero, porque para otras imaginaciones del primer nexos social, el foco materno-filial constituye materia de aislamiento, neutralidad u oposición frente al orden social primigenio.

Para Maine⁹, lo indiscutible en la génesis del primer nexos social y orden político, es el patriarcado, el cual podría ser un equivalente de la reciprocidad matriarcal. Pero a diferencia de Bachofen, Maine no postula una reciprocidad equitativa entre las familias patriarcales, sino jerarquía, autoridad y obediencia. La equidad, para Maine —junto con la legislación y las ficciones legales— ya pertenece a un ejercicio instituido de la justicia, en una sociedad con Estado, o en corporaciones primitivas dotadas de la «autoridad patriarcal de un jefe»¹⁰.

Una moral de la jerarquía, de la diferencia de estatus, del despotismo patriarcal y de la conciencia del rey, sería la que caracterizaría el nexos y el orden de la sociedad. En vez de las tres obligaciones de la reciprocidad, el ámbito patriarcal y la autoridad real obligarían a servidumbres, subyugaciones de conquista, esclavitudes, vasallajes, etc. Esta no es la moral de la reciprocidad que describe Mauss y que da vida a sus tres obligaciones.

Una vez establecidas las diferencias de estatus, pueblo conquistado o clase social, la reciprocidad estricta, positiva y negativa, y la equívoca y agonística se introducen entre los miembros privilegiados de la sociedad, y entre éstos y algunos de sus subalternos. Pero sus ámbitos sociológicos y sus contextos históricos, trascienden lo que pudiera entenderse solamente en términos de una teoría de la reciprocidad estricta. Así, por ejemplo, la justicia vindicativa en la historia antigua y medieval —el «derecho de venganza»— es *otorgado* (como ya insistió en ello Fustel de Coulanges)¹¹ por una autoridad, y según un procedimiento judicial, que supera la reciprocidad estricta negativa.

Pero, el concepto de reciprocidad sigue resultando indispensable en Antropología. Lo que le puede parecer en buena medida ajeno —las relaciones de clase, el patronazgo o la equidad— inspiran y superan a la vez el concepto. Centrarse un rato en la reciprocidad, no sólo ayuda a ver de qué modo resulta inspirada y superada, sino que ayuda a caracterizar mejor a los ámbitos sociológicos e históricos que le otorgan lo propio y complejo de la vida humana.

⁹ MAINE, H.S. (1965) (1861): *Ancient Law*, Londres: Everyman's Library.

¹⁰ Op. cit., pp. 78 y s.

¹¹ (1905): *Histoire des Institutions Politiques de l'Ancienne France. La Monarchie Franque*, París: Hachette.

Después de considerar la equidad como un ideal en la formación del pensamiento antropológico contemporáneo (Bachofen, Maine), vamos a considerarla como hecho histórico y jurídico.

Lo que aquí nos interesa, como preámbulo a una lectura crítica del *Ensayo sobre el Don*, es tomar nota de que el valor ético de la reciprocidad, aquello que desde Mauss se denomina «moral de reciprocidad», ha venido inspirado, en realidad, por la idea y sentimiento de equidad. Lo cual, sobrepasa, supera, la reciprocidad estricta, la de las tres obligaciones.

Porque si pudiéramos hablar con Mauss con franqueza, le preguntaríamos si hubiera tenido necesidad de escribir el *Ensayo sobre el Don*, sin contar con el espíritu de equidad que informa su «moral de reciprocidad», y, muy particularmente, su corolario de propuestas de reforma social para la Europa contemporánea.

Nos referimos a la equidad en su sentido más completo de igualdad equitativa. Es decir, por un lado, la tendencia a subsanar tratos desiguales ante la ley y la justicia, y por otro, la de hacer valer las circunstancias históricas y los dictados de conciencia que hacen de cada caso un juicio particular.

Analicemos ahora una de las prácticas más antiguas de la equidad. Se trata de una equidad que se ha practicado **explícitamente** como excepcional. Lo cual nos parece muy interesante, porque se reconoce, por lo menos, lo difícil que resulta alcanzar la equidad, lo pretencioso de creer que una legislación, un gobierno y una magistratura pueden observarla y hacerla observar constantemente.

La equidad, la justicia más perfecta, la que hace que la ley sea justa, como decía Aristóteles en su *Moral nicomaquea*, es algo así como una creación original de arte, algo que no se ve cada día. Y cuando se es consciente de ello, se sabe que la equidad no se puede promulgar o realizar de una vez por todas, sino que hay que alcanzarla en momentos proclives a ella.

La recurrencia de ciertos ciclos en la historia política y jurídica de algunos reinos de la Antigüedad y de la Edad Media, promovieron un acercamiento eventual a la equidad. Concretamente, el acceso de un nuevo monarca al poder iba acompañado de una legitimación que no era estrictamente sucesoria, dinástica. El nuevo rey debía afirmar su carisma y su virtud, distinguiéndose de su antecesor, en asuntos de gobierno y justicia, puesto que nos referimos a reyes que también eran jueces supremos. Y una forma de *instaurar*, a pesar de continuar,

era la de expeditar juicios, desplazar privilegios, atajar algunos abusos y derogar contratos que desde la perspectiva de la equidad constituían abusos de derecho.

Este último proceder es el que ahora va a interesarnos porque muestra tres cosas fundamentales en relación con la «moral de reciprocidad». Primera, que el contrato se ha realizado históricamente como bastante opuesto a la equidad, a pesar de la igualdad con que lo representa la ideología del derecho positivo, y que, en la medida en que la equidad inspira a la reciprocidad, ésta tiene que ver poco con el contrato.

Segunda, que la excepcionalidad histórica de la equidad debe llevarnos a pensar también sobre la excepcionalidad histórica de la reciprocidad cuando ésta tiende a observar la equidad.

Tercera, que difícilmente hallamos ejemplos histórico-etnográficos en los que aparezca un trato de equidad sin una autoridad instituida, sea cabeza de linaje o clan, sea rey-juez supremo. Esto va en contra de la idea de que la equidad es propia de sociedades con igualdad política más absoluta. Al contrario, por ejemplo, durante la Revolución francesa, se apela al carácter revolucionario de las leyes para eximirse de la exigencia de equidad. De manera similar, en las sociedades con gobiernos y cámaras dogmáticas, se sacrifica la equidad a la incontinencia legislativa, para que la justicia no salga de los moldes de estos poderes.

Pues bien, estas tres cosas aparecen en la aplicación de los decretos de *Misarum* y *Andurarum*, característicos de la época paleo-babilónica¹². Según estos autores, los edictos de *Misarum* «designan la justicia en el sentido de restauración de la equidad». Estos edictos emanaban directamente de los monarcas al acceder al trono, aunque podían «renovarse más tarde durante el mismo reinado, si se consideraba necesario»¹³. Su objetivo era la anulación de deudas y ventas, que bajo la presión económica del mercado (en cosechas y efectos comerciales) habían abusado de la posición de ventaja de unos en detrimento de otros. Esta anulación afectaba tanto a contratos entre particulares, como entre éstos y la administración real¹⁴.

Dominique Charpin nos dice¹⁵ que cuando se quería alabar la justicia de un rey babilónico, se utilizaban dos apelativos, *kittum* y *misarum*. Ambos sig-

¹² JOANNES, CHARPIN, VILLARD (2000): *Rendre la justice en Mésopotamie*, Presses Universitaires de Vincennes.

¹³ CHARPIN: op. cit., p. 89.

¹⁴ JOANNES et al.: op. cit., p. 260.

¹⁵ ID.: p. 88 y 89.

nificaban justicia, pero bajo dos aspectos distintos, y aún opuestos: «*kittum* es la justicia como garantía del “orden establecido”, en función del cual, quien obtiene un préstamo, tiene la obligación de reembolsarlo al acreedor, mientras que *mísarum* es la justicia como “restauración de la equidad”, por la que, quien está oprimido por el peso de sus deudas, debe ser aliviado».

El *Anduraruru* era una medida jurídica análoga, que significaba el «retorno a una situación inicial», y existió desde la época paleobabilónica hasta la neasiria¹⁶.

La época paleobabilónica comprende una duración aproximada de cuatro siglos, desde el 2004 al 1595 a.C. La neasiria se establece entre los años 1000 y 610 a.C. En el transcurso de estas épocas se promulgan varios edictos *mísarum*.

Dominique Charpin, nos detalla que hacia 1900 a. C. sobresalen numerosos archivos patrimoniales que permiten documentar diversos contratos, instancias judiciales y decretos reales aplicados a causas civiles. En estos documentos puede apreciarse el valor y la eficacia de los edictos de equidad. Pero antes examinemos algunas cuestiones colaterales a los mismos.

Para empezar, en la época paleo-babilónica no había prescripción adquisitiva. Con lo cual, al cabo de muchos años, se podía presentar una demanda, reivindicando la reapropiación o uso de un bien, o parte del mismo, que previamente había sido enajenado. Así, podemos pensar en algún fundamento relativo a la vinculación de bienes patrimoniales, o también, simplemente, que un comprador de mala fe podía ser denunciado, aún al cabo de más de una generación, como atestiguan los documentos¹⁷. Ambas cosas pueden estar muy conexas, puesto que sólo la vinculación patrimonial, con su principio de integridad en relación con los miembros de una familia, suele explicar históricamente este género de reivindicaciones y la nulidad de una prescripción adquisitiva.

Por otra parte, podemos hablar de un derecho registral paleo-babilónico, el cual estuvo pensado para hacer valer contratos y concesiones a lo largo de varias generaciones. Pero, a diferencia de nuestros registros públicos, se confiaba al archivo del patrimonio privado el registro protocolario de su incumbencia. El Estado no ofrecía, de modo directo, una garantía o responsabilidad respecto al derecho registral. Sólo lo hacía en la actuación judicial procedente a demanda. Es decir, que por una parte, el patrimonio «privado» ejercía y detenta-

¹⁶ JOANNES: op. cit., p. 257.

¹⁷ CHARPIN (2000): op. cit., p. 72.

ba el derecho registral, y por otra, en caso de litigio, la justicia del reino determinaba la autenticidad de los protocolos. Éstos eran conservados, pues, en principio, a modo de titularidad patrimonial.

La inscripción material¹⁸ de este tipo de registro privado era congruente con su carácter de prueba legal. Así, los contratos se hallaban inscritos en tablillas y encerrados en un envoltorio de arcilla. Tanto la tablilla interior, como el envoltorio exterior, tenían inscritos el texto del contrato. Si se falsificaba el texto del envoltorio, no se podía falsificar el de la tablilla interior sin romper gran parte del envoltorio, revelándose así la falsificación. Hacerlo todo nuevo era prácticamente imposible, puesto que debían falsificarse firmas y rúbricas (incluyendo las de testigos y jueces) que la autoridad judicial comprobaría, precisamente, ante cualquier demanda.

Además, para evitar que pequeños daños en el envoltorio repercutieran en la tablilla interior, se hacía corresponder el anverso del envoltorio con el reverso de la tablilla, y se colocaban, haciendo coincidir el comienzo del texto del envoltorio con el final del de la tablilla.

Esta particularidad registral ofrecía tres posibilidades conjuntas. Primera, la posesión de contratos y títulos registrales en archivos privados, como garantías patrimoniales, y a plena y constante disposición de sus correspondientes titulares. Segunda, la previsión de una duración temporal larga, encargándose la autoridad judicial (única intervención «notarial») de renovar envoltorios y tablillas en caso de pérdida o deterioro. La renovación total de la tablilla exigía un juramento solemne de partes y testigos. Tercera, en caso de litigio, la autoridad judicial revalidaba o anulaba, de tal manera, que no podían conservarse documentos anulados (las tablillas se destruían como parte del proceso). Los casos de falsificación de estos documentos parecen haber sido escasos, arqueológicamente nulos. Esto confirma, una vez más, que «contrariamente a una idea admitida —vinculada al tenaz prejuicio del “despotismo oriental”—, el sistema judicial mesopotámico no estuvo forzosamente manipulado por un poder político poco respetuoso con el Estado de Derecho»¹⁹.

En otra dirección, hemos de destacar, algo que antecede, con intenciones contrapuestas, al menos en parte, a los edictos de equidad. Así, sobresalen las tablillas

¹⁸ ID.: p. 72.

¹⁹ LAFONT: en JOANNES, Op. cit., p. 15.

de «no reivindicación»²⁰. Éstas eran ofrecidas a quien se le reconocía su derecho, por parte de quien lo perdía. Dichas tablillas, como los formularios civiles de renuncia de derechos, implicaban, o bien el cese perpetuo del litigioso, o bien la propensión hacia un abuso de hecho o de derecho. En este segundo caso, el edicto de equidad equivalía a una interposición que casaba la renuncia de derechos.

Pero, aparte de esta aplicación específica, vamos a contemplar en general la anulación de contratos de compraventa y deudas por parte de los edictos de equidad.

Entrando ya en la práctica, observemos primero un caso²¹, en el que gana un dictamen opuesto a los edictos de equidad.

Yahgunum, después de vender un terreno a Etel-pî-Marduk, trata de impedir que éste edifique una casa en dicho terreno. Con este fin, consigue hacerle jurar el cese de la edificación. El juramento que hace tiene validez procesal. Es un juramento solemne por el rey y, al parecer, obligaba por lo menos como una *stipulatio* romana. Hasta aquí podemos pensar que la reivindicación de Yahgunum procedía, por lo tanto, de acuerdo con alguna legitimidad. ¿Podía tratarse de un bien patrimonial que al construirse en éste una residencia, disipaba la esperanza de su reintegración patrimonial? ¿Existiría alguna expectativa legisladora o consuetudinaria para impedir la renuncia a dicha reintegración? ¿Se estimaba como una especie de venta a carta de gracia, con pacto de reserva o retracto, o sea como una deuda hipotecaria, bajo la ficción de una compraventa, en la que las partes quedaban *vinculadas* por esta opción, tanto como por el vínculo jurídico del endeudamiento? Si fuera así, sería diferente de los casos análogos que nos brinda la historia moderna de Europa. No estamos ante la ficción jurídica de la venta a carta de gracia. Más bien, el texto paleo-babilónico nos indica un acto jurídico con validez procesal —el juramento—, sin recurrir a ninguna ficción jurídica, y cuya eficacia sólo puede ser contradicha por otro proceso.

Nuestro parecer es que, en un principio, la reclamación del vendedor es perfectamente legítima. Que existía un vínculo que se establecía en caso de tradición de un bien patrimonial²², y que daba lugar a determinadas opciones o reservas a favor de la reintegración de este bien.

²⁰ CHARPIN: op. cit., p. 71.

²¹ CHARPIN: op. cit., Caso n.º 35, p. 77.

²² Análogo seguramente al admitido en derecho romano en la tradición de bienes de vinculación patrimonial.

Pero en este caso paleo-babilónico, la autoridad judicial *dictaminó* a favor del comprador. Aconsejó al vendedor que desistiera en su demanda, diciendo que ésta contravenía la ley «a su favor», y que supiera que cualquier otro tribunal sería de la misma opinión. Añadió, además, que no era lícito ocasionar pérdidas a la inversión de Etel-pî-Marduk.

Los edictos de *mîsarum* iban en dirección contraria a dictámenes como el que acabamos de mencionar. Precisamente, ofrecían la doctrina jurídica opuesta. La de que la venta de bienes en circunstancias forzosas lesionaba la equidad (y no sólo por el precio, sino por el derecho sobre la cosa) y, en virtud de dicha lesión, contenía la nulidad del contrato. El edicto de equidad sacaba a la luz dicha nulidad, por abuso de derecho y de hecho.

Dicha anulación procedía, causando instancia, a la demanda de quien creía que podía acogerse al edicto de equidad.

Los fallos de los tribunales, al aplicar estos edictos, parece que siempre (por las tablillas halladas), o casi siempre, eran irrevocables, inapelables e imprescriptibles. Incluso, hay casos en los que el edicto es confirmado por un reinado posterior y distinto. Parece que existía una voluntad de hacer trascender el Estado de derecho, al menos en cuestiones civiles, por encima de importantes cambios políticos.

Por ejemplo, cuando Hammurabi de Babilonia anexiona el reino de Larsa, se interpone una demanda contra un edicto de *mîsarum* promulgado por el anterior rey de Larsa, Rîm-Sîn²³. La nueva sentencia, bajo el reinado de Hammurabi, confirma a todos los efectos el anterior edicto de *mîsarum*. Entonces, el demandante debió hacer renuncia jurada y solemne de su reivindicación. La que se juraba por la divinidad principal de la Ciudad, por la de la Justicia, por la del Reino y por el Rey. Estos juramentos se inscribían y rubricaban en las tablillas. Se hacían delante de las armas o emblemas de las divinidades, cuyas apelaciones figuraban como rúbricas. Éstas eran imperativos de justicia: la de Marduk era «Arma sin clemencia», la de Zababa, la «que atrapa al perjuro». De esta manera se garantizaba la autoridad del juicio en caso de nuevas demandas, puesto que con estos juramentos inscritos —que exigía el edicto— los jueces debían ratificar los mismos fallos²⁴.

²³ ID.: caso n.º 38.

²⁴ LAFONT: op. cit., p. 28.

Ya hemos dicho que los edictos de equidad no correspondían necesariamente al inicio de un reinado. Y también existen pruebas²⁵ de que después de promulgados, eran retocados y completados. Así se convertían en auténticos procesos legislativos, promovidos quizás, por la colisión entre el objetivo general del edicto de equidad y los intereses apremiantes de grupos de civiles, o de la misma política del reinado (cosas que no dudamos, podían viciar los objetivos iniciales de los edictos de equidad). En este sentido, la excepcional ausencia de rectificaciones o cambios en el Código de Hammurabi, podía deberse a su monumentalización política (o ético-política), ajena, en parte, a la jurisprudencia de las tablillas estudiadas por Charpin²⁶.

Podemos dividir la fórmula del edicto de *mîsarum*²⁷ en cuatro partes. La primera, en la que se hacían constar las circunstancias históricas del edicto (tiempo de sucesión al trono, renovación o revisión de otro edicto).

La segunda, en la que se establecía el objetivo estatal del edicto, que era el refuerzo o seguridad en la tributación fiscal. Aquí se podría pensar que el edicto de equidad no cumplía otra función que la de incrementar la recaudación fiscal, mediante la condonación de deudas privadas. Y ciertamente, en parte, era así, pero como que el valor de las deudas no equivalía al de las sustracciones en la recaudación a favor del tesoro público, cabe otro planteamiento. Es el planteamiento de Polanyi, Glick, Palerm, Boehm y otros²⁸ sobre la economía «redistributiva» de este tipo de Estados. Se trata de un gasto público en infraestructura —obras hidráulicas en muchos casos— y en empresas militares y suntuarias, que exigen presupuesto y reservas. Este tipo de economía es expansiva, pero sólo a partir del crecimiento productivo agrario. Y éste, o bien debe gestionarse comunalmente o patrimonialmente. De una u otra manera se asegura la estabilidad y concordancia entre unidades productivas y tributarias. Así, se pueden calcular presupuestos y reservas, incluso para varios años. Es una «racionalidad» contable que no es de mercado, sino de «mayordomía» como señalaba Polanyi. Tiene que ver con políticas económicas de conservación de gestiones patrimoniales (privadas y reales) o comunales, o con una mezcla de ambas. El caso es que si la base productiva agraria (o agropecuaria) está constituida jurídicamente

²⁵ CHARPIN: op.cit., p. 87.

²⁶ ID.: p. 87.

²⁷ CHARPIN: op. cit., p. 89.

²⁸ Cf. B. BOEHM (1986): *Formación del Estado en el México Prehispánico*, El Colegio de Michoacán.

por fincas cuya existencia *como patrimonio* incluye activos y reservas a largo plazo (varios ejercicios), solamente esta base puede asegurar también una recaudación fiscal para empresas que requieren excedentes producidos por activos ordinarios y reservas. Insistimos, sólo una base patrimonial (o comunal con igual par económico) puede asegurar esta fiscalidad. Así, la conservación de la integridad productiva de patrimonios privados era un interés tanto público (o real) como privado. No existía un mercado, que preponderadamente generara valores añadidos sobre los que aplicar la capacidad fiscal.

Por otra parte, hay que decir, que en algunas sociedades capitalistas se ha protegido la concordancia entre empresas privadas con un patrimonio y unas reservas voluntarias importantes, y una fiscalidad con derramas de guerra o para determinadas obras.

Hecha esta digresión, diremos que la tercera parte del edicto de *mîsarum* refiere la remisión de deudas de pastores, cultivadores y carniceros, así como la rotura de tablillas de deudas de militares y civiles. Ya hemos hablado de la importancia de este gesto de anulación.

La cuarta parte contenía la fórmula: «He instituído el *mîsarum* en el país»²⁹. Aquí Charpin interpreta *mîsarum* como desagravio-rehabilitación del endeudado. La fórmula iba acompañada de una orden a todo poder jurisdiccional para no contravenir el derecho al *mîsarum* de toda persona civil o militar³⁰.

También, la eficacia del *mîsarum* superaba más de una artimaña. Así, si el acreedor declaraba haber extraviado la tablilla, entonces se destruía en su lugar un pedazo de tierra y una sentencia ordenaba la anulación de la tablilla anterior y su destrucción, en caso de que apareciera.

A veces, en vez de la reintegración de la tierra (especialmente si ya se había edificado en ella) a su patrimonio anterior, se acordaba sustituirla por otra, o por un segundo pago, y el «doble» vendedor renunciaba solemnemente a reclamar la propiedad. Así, pues no se trataba únicamente de anular deudas en metálico, sino de obtener la reintegración de bienes —quizá hipotecados con ficción de venta—; y a falta de éstos, el edicto de *mîsarum* estimaba necesaria una segunda venta. El edicto de equidad restituía pues el bien patrimonial u otorgaba una compensación añadida al precio de la venta considerada injusta. Con ello nos acercamos a

²⁹ CHARPIN: op. cit., p. 89.

³⁰ Dejamos para un trabajo futuro la reflexión sobre las analogías entre estos edictos y los estudiados por Fustel de Coulanges durante la dinastía merovingia.

un principio de derecho vindicatorio. Puesto que el segundo pago procedía de una composición amical³¹ que reconocía la pérdida o el daño ocasionados por la primera compra. Así, no se trataba simplemente de ajustar un precio justo con un segundo pago, sino de reconocer un daño o pérdida causados por la compraventa en sí misma. *Es de este modo*, y a pesar de los intereses fiscales de los *mîsarum*, *que se alcanzaba un fundamento de equidad, porque se reconocía la necesidad de componer una injusticia*. Y ésta era debida a una acción perfectamente legal, pero cuyas circunstancias de hecho, la transformaban en abuso de derecho.

También se daría el caso del abuso del edicto de *mîsarum*, haciendo pasar por injustas, unas ventas que no suponían una enajenación impelida por el empobrecimiento. Seguramente por este motivo, para aplicar los edictos de *mîsarum* se establecían unos tribunales especiales con jueces de la jurisdicción local y de jurisdicciones de la capital o corte del reino.

La equidad de los edictos de *mîsarum* incidía plenamente también en los casos de «fusión de derechos sobre cosas y personas», el régimen jurídico tan señalado por Mauss, y que en la época paleobabilónica³² coexistía con el de separación de estos derechos. Así³³ el edicto podía liberar de la cárcel a una hija —quien a pesar de estar casada— se hallaba en la cárcel por las deudas de su padre.

Por otra parte, la equidad de los *mîsarum* era un fundamento jurídico que podía aplicarse aún sin el edicto. El caso 66 de Charpin muestra como una venta forzada en período de crisis es recompuesta, quince años después, con otra cantidad. El protocolo registra una fórmula de acuerdo (*tamgurtum*), y no es resultado, ni de la aplicación de un edicto de *mîsarum*, ni de un fallo judicial.

La protección del contrato contra la equidad

Vayamos ahora a otro contexto histórico para conocer el afianzamiento de los contratos privados frente a edictos de equidad análogos a los de la Antigua Babilonia. Con ello queremos mostrar cómo el contrato diverge de la equidad, y cómo ésta, aunque la trasciende, es la más cercana a la reciprocidad, entendida como ética y jurisprudencia.

³¹ CHARPIN: op. cit., p. 91.

³² CHARPIN: op. cit., casos 55, 49, 58, etc.

³³ ID.: caso 49.

Se trata de un caso estudiado por Traianos Gagos y Peter van Minnen³⁴ para la Baja Edad Antigua de Egipto. Procede de un acta notarial de Antinópolis que se protocolizó, entre los años 527 y 538, como «acuerdo resolutivo». El cual parece equivaler a una transacción extrajudicial influenciada por los consejos de varios mediadores.

El contenido —algo complejo y aventurado en interpretaciones— no nos interesa propiamente. Lo que sí nos concierne es el hecho de que se discute en varias fases temporales la relación entre la posesión de una parcela de cultivo y su valor de propiedad y mercado. Y que al fijar las condiciones de la transacción, éstas se formulan irrevocables frente a cualquier «edicto de equidad». Los términos son los siguientes: «Reconozco que no tengo capacidad en ningún tiempo ni momento (es decir, época o circunstancia) para proceder contra ti o contra tus herederos en los tribunales de justicia, sean locales o superiores, ni tampoco fuera de los mismos, ni por mí mismo ni a través de alguien autorizado a representarme, ni a través de un intermediario (*persona interposita*), sin consideración a que esta transacción o parte de ella, pueda resultar ineficaz por la munificencia imperial, o por un decreto, edicto o mandato imperial, o por una argumentación jurídica (dictamen?) o por cualquier otro procedimiento...»³⁵ (paréntesis nuestros). La transacción incluye una cláusula penal multando y haciendo reo de perjurio al transgresor de todas y cada una de las obligaciones del contrato.

Así pues, se nos viene a decir que el contrato civil o mercantil podía ser revocado hasta su anulación por un «edicto de equidad». Y que existía un formulario imperial bastante prolijo (decreto, edicto, mandato, acción munificente). Con lo cual, se nos da a entender claramente la importancia y frecuencia de esta práctica jurídica por parte del emperador de Constantinopla, cosa que, a falta de más conocimientos comparados, encuentran rara los autores de la publicación de esta transacción³⁶.

La cuestión que surge para nosotros es la siguiente: ¿de dónde procede la autoridad de un contrato civil que puede interponerse con imprescriptibilidad frente a un decreto imperial de equidad?

³⁴ (1994): *Settling a Dispute. Toward a Legal Anthropology of Late Antique Egypt*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

³⁵ ID.: p. 57.

³⁶ ID.: pp. 105-106.

Para responderla no se nos ocurre otra explicación que ésta: en el contexto histórico de la Baja Edad Antigua de Egipto, se aceptaba el «blindaje» de contratos civiles frente a los edictos de equidad, si se juraba su cumplimiento según determinada fórmula de juramento solemne. Esta fórmula juraba «por la substancial y Santa Trinidad y por la victoria y piedad del glorioso y victorioso señor de todo el orbe, Flavio Justiniano, el eterno y augusto Emperador».

Con lo cual, el juego de los intereses de mercado o privados también resultaba sancionado por la autoridad imperial. En un principio, debieron coexistir estos contratos más estrictamente privados y los aún sujetos a revocaciones imperiales (si no, no tendría sentido la concurrencia de los edictos de equidad). Pero ya comenzaba un camino que iría dividiendo el derecho subjetivo y el objetivo, el privado y el público, el social y el político... El camino interrumpido en buena medida durante la Edad Media y reemprendido a partir de la Moderna y Contemporánea.

La autoridad que restauraba la equidad se veía pues comprometida para favorecer las transacciones privadas que podían vulnerarla. Seguramente, el Emperador tuvo que hacer frente también a las demandas abusivas que buscaban amparo en sus decretos de equidad. Pero, es el contrato en sí mismo, entendido con absoluta libertad de forma, como lo civil excluyente, lo que realmente se opone históricamente a la equidad. Y ha sido la autoridad del Estado quien ha decidido en distintas épocas históricas inclinarse a favor del contrato o de la equidad. Porque las condiciones imposibles de hecho y de derecho, que existen en toda época histórica, hacen que la equidad sea frecuentemente opuesta al contrato. Y por esta razón, la «moral de la reciprocidad» de Mauss (sobre todo en su contexto de prestación total o de reforma socialista), se halla mucho más cercana de la equidad que del contrato (en contra de la interpretación de Weiner³⁷).

El rey o emperador, con sus edictos de equidad, ha realizado históricamente más la reciprocidad (via patronazgo si se quiere) que el contrato. Para el contrato, la autoridad no es tanto una vigilancia de la equidad como una garantía de la libertad de forma. Y en la medida en que la moral de la reciprocidad requiere una vigilancia de cierta equidad, la cual hace que la reciprocidad sea un hecho moral, la propia reciprocidad debe estar inspirada y superada por la

³⁷ Cf. La crítica de Mark MOSKO (2000): «Inalienable ethnography: keeping-while-giving and the Trobriand case», *JRAI*, vol. 6, n.º 3.

equidad. En cambio, el contrato se ha prestado históricamente más a una «economía del contrato» que a una «moral del contrato». Esto es debido a que en el contrato, la libertad de forma no está inspirada ni superada por la equidad. Y otro corolario: el principio de equidad es más congruente y dependiente históricamente de la eficacia de la autoridad que el contrato. La libertad de forma requiere que la legitimidad que la autoridad adquiere con la equidad se quiebre constantemente, siempre a favor del interés privado que dicha libertad de forma puede producir.

Así, lejos de ciertas ideologías, en la Historia, la equidad resulta más propia de la conjunción entre autoridad y contrato, derecho privado y público, que de su separación. Y la equidad apenas se halla en el contrato en sí mismo, y nada por sí mismo.

Marcel Mauss: la reciprocidad entre sus más y sus menos

Al abordar la obra de Mauss, nos percatamos —como obra clásica— de que las críticas que podemos achacarle, se ven muy sobrepasadas por sus muchas enseñanzas. Vamos, pues, a emprender una tarea crítica sin desplazarnos de nuestra condición de estudiantes del *Ensayo sobre el Don*.

Nuestra crítica general a la perspectiva de Mauss es que su teoría formal de la reciprocidad (las tres obligaciones) desfigura bastante los distintos ámbitos que le dan significados propios y que superan la reciprocidad estricta o de las tres obligaciones (equidad, reconciliación, amistad, matrimonio, hospitalidad, fiesta, etc.).

Somos del parecer, que como el *bien* en la *Ética nicomaquea*, la reciprocidad sería otro fenómeno sin unidad genérica. El cual, por sí mismo, no aportaría casi nada al conocimiento de las relaciones humanas. Sus parecidos analógicos habrían creado —de la mano de Mauss y posteriores antropólogos—, la búsqueda, y aparente hallazgo, de una común sustancia. Pero ésta consistiría en una reciprocidad sumergida y dotada de significado humano vivo sólo gracias a un contexto o ámbito específico, el de *una* amistad, *un* amor o el de *una* equidad... La cual, por la naturalidad con que se nos presenta parece fácilmente universalizable. Sería como si la imagen del bien genérico nos fuera dada en realidad —nos parece que lo es— por un ámbito, el moral, que se confundiera con más naturalidad con la noción de bien, a expensas del «bien economi-

co», el «bien estético», etc. En el caso de la reciprocidad, aunque el mismo Mauss proporciona contextos que le parecen ser los más propios, se extiende a otros, creando una teoría e ilusión genéricas, universalizables.

Por otra parte, el holismo de Mauss, la incrustación de todos los aspectos de la vida social, y todos, con las cosas y las personas, nos parece que tiene dos defectos y una gran virtud. La gran virtud, que Mauss conocía como nadie, es el significado contrastado de esta incrustación entre distintas civilizaciones (el «*embedment*» de Polanyi). Cosa que permite describir y teorizar sobre el objeto primordial de la Antropología Social, el conocimiento de cualquier vida social o expresión cultural en el contexto de la variedad humana de todas ellas.

Pero, al mismo tiempo, el holismo de Mauss puede presentarse como una ideografía borrosa y algo dogmática, como la «solidaridad mecánica» de Durkheim. Entonces, sirve más bien para no tener que dar explicaciones o descripciones, dejando implícito un significado, tan borroso, que parece metafísico.

Y también ese mismo holismo contribuye a la «imitación y negación del Derecho», puesto que la reciprocidad se convierte en un dogma normativo universal, pero esconde las realizaciones en las que la reciprocidad escribe historias singulares con responsabilidades concretas, obligaciones muy personales, opciones que hacen la historia de cada vida... El derecho vivido. Mauss no lo tiene suficientemente en cuenta. De otro modo, se hubiera percatado de cómo, por ejemplo, una determinada práctica de equidad, hospitalidad, reconciliación, etc. transforma, en términos de su propio contexto, la reciprocidad estricta (la de las tres obligaciones) o las «prestaciones totales».

En un artículo de profunda reflexión sobre la historia de la Antropología, Louis Assier-Andrieu³⁸ expresa la idea de «imitación y negación del Derecho» por parte de la Antropología. De entrada, nos aclara que el menosprecio real hacia otras formas de ordenamiento jurídico y político por parte de las más poderosas en el mundo, guarda relación con la marginación de la Antropología Social en los estudios de Derecho y Política. Y al mismo tiempo, buena parte de antropólogos aceptan ese poder intelectual sobre lo marginado, generando simulacros de concepción jurídica y política de la sociedad, y haciéndolos pasar por teoría antropológica. Pensamos, con Louis Assier-Andrieu, que buena

³⁸ (1999): «L'anthropologie, entre la négation et l'imitation du droit. Contribution à une approche pluridisciplinaire des politiques normatives», en *La juridicisation du politique. Leçons scientifiques*, París: Librairie Générales de Droit et Jurisprudence.

parte de las teorizaciones sobre reciprocidad tienen este defecto. Especialmente, cuando la Antropología quiere retener la reciprocidad como concepto explicativo propio, y trata de evitar trascendencias que la abocan seriamente hacia otras disciplinas.

Entonces se produce la negación e imitación del Derecho y de cualquier ordenamiento jurídico.

Assier-Andrieu explica históricamente este estado de cosas. En primer lugar, se produce una insoslayable hegemonía del Derecho académico sobre cualquier otra disciplina sociológica, habida cuenta del *ejercicio* del Derecho en toda la sociedad, ordenándola de modo formidable.

Esto hace que, en cualquier empresa pluridisciplinaria, la disciplina que no es el Derecho deba situarse en posiciones subordinadas o incómodas. La más frecuente es la de que esta otra disciplina deba recrear conceptos que el Derecho se resiste a formular o a reformular (la reciprocidad sería uno de ellos). O que el Derecho se niegue a «prestar» conceptos. Así ocurre con el de *fuentes del derecho*. Entonces la Antropología lo imita y disgrega, cuando utiliza el de *costumbre*, que en nuestro caso sería el de «costumbre» o «cultura de reciprocidad» sin su referente *histórico y jurídico*³⁹.

Otro defecto que señala Assier-Andrieu, en este proceso más o menos intermedio de imitación y negación, es el de la pretendida especialización. Dice Assier-Andrieu: «la Antropología Social y Cultural, esa ambiciosa ciencia de la unidad del hombre y de la diversidad de las culturas, se ha construido abandonando la cuestión del derecho en una especie de espacio impreciso, el de la “Antropología jurídica”»⁴⁰. Esta especialización no significa otra cosa que el hecho histórico de que «se encuentra poco espacio en cada gran etapa de la construcción teórica de la Antropología para el objeto “derecho” o para el ámbito de lo normativo». Así, la especialización «Antropología Jurídica» se ve obligada a surgir de una negación que la Antropología, con sus ideas más dominantes, hizo en su día. Con lo cual, la especialidad es en realidad algo que fue negado por la teoría antropológica hegemónica.

³⁹ El ejemplo contrario pero bastante desapercibido por la teoría antropológica es el del mismo Louis ASSIER-ANDRIEU: (1987): *Le peuple et la loi*, París: L.G.D.J. (1999): «Le temps et le droit de l'identité collective: le destin anthropologique du concept de coutume», *Sociologia del Diritto*.

⁴⁰ «L'anthropologie entre la négation et l'imitation...», p. 5.

Así, la teoría de la reciprocidad se ha estimado general para la Antropología Social, y aunque Malinowski y Mauss postularan la reciprocidad en estrecha relación con una reformulación jurídica de la Antropología⁴¹, la reciprocidad no se ha convertido en el plato fuerte de la Antropología jurídica como especialidad.

Luego, sin embargo, sobreviene la imitación, «porque esas etapas teóricas de la Antropología están marcadas por los mismos referentes dogmáticos que definen el ámbito jurídico en el pensamiento occidental»⁴². Aquí la imitación sería, por ejemplo, la que realiza A. Weiner⁴³, reformulando la reciprocidad en términos de contrato, cosa que confunde aún más el significado histórico de ambos términos. Y en Mauss, nos atrevemos a decir que la «moral de reciprocidad» imita ideas de equidad y derecho natural, sin exponerlas, generando también alguna confusión.

Siguiendo a Louis Assier-Andrieu, hemos de reflexionar sobre la etapa crucial del surgimiento de la Antropología Social contemporánea. Es la generación de Bachofen, Maine, Morgan, Fustel de Coulanges... Si se hubieran seguido sus pasos, el Derecho y la Antropología Social hubieran confluído, y se hubieran desarrollado de otra manera, especialmente, los ámbitos del Derecho comparado, la Historia del Derecho, el Parentesco y las Instituciones sociales.

Pero, por un lado, la Antropología abandonó el interés primordial por el estudio del derecho en la sociedad como *institución* de la vida humana⁴⁴, o como el «tejido de ficciones operatorias que predicán el sentido y valor de la vida (en sociedad)»⁴⁵. Y por otro lado, el Derecho dejó de hacer suyo el objetivo de la «inteligibilidad mutua de las culturas y de la pluralidad de dimensiones de la existencia de grupos humanos»⁴⁶.

La escasa preocupación jurídica por tipificar el etnocidio, y sólo como parte implícita del delito de genocidio, es un resultado significativo de esta di-

⁴¹ En *Crime and Custom...* y en el *Essai sur le Don*.

⁴² Cf. ASSIER-ANDRIEU (1999): op. cit., p. 6.

⁴³ (1992): *Inalienable Possessions: the paradox of keeping-while-giving*, Berkeley: Univ. of Cal. Press. Cf. la crítica de Mark S. MOSKO (2000): «Inalienable ethnography: keeping-while-giving and the Trobriand Case», *Journal of the Royal Anthropol. Inst.*, 6.

⁴⁴ VITAM INSTITUERE (1999): *Pierre Legendre. Sur la question dogmatique en Occident*, París: Fayard, pp.106 y s.

⁴⁵ François OST (1999): *Le temps du droit.*, París: Ed. Odile Jacob, p. 13.

⁴⁶ ASSIER-ANDRIEU (1999): «L'anthropologie entre la négation et l'imitation...», p. 7.

sociación histórica entre el Derecho y la Antropología. Así, en el Convenio de N.U. de 1948 sobre «prevención y castigo del delito de genocidio» no se habla de etnocidio. Este queda parcialmente recogido, pero no tipificado, cuando se menciona «la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso» (Art.II). Es decir, que la destrucción o incapacitación para vivir unas instituciones sociales y culturales no constituyen un daño que tipificaría el etnocidio, sino que si el daño también recae como lesión a la integridad de la persona como miembro del grupo étnico, etc., y sólo por esta razón, este daño tipifica al genocidio. El Derecho internacional sigue incapaz de reconocer que la incapacitación para vivir instituciones étnicas (recogemos el término del mismo Convenio de N.U.), el etnocidio, no es otra cosa que la alevosía agravante en el sometimiento de una población, que así se ve más impedida para reaccionar y defenderse, con lo cual, su vida disminuye hasta producirse un genocidio parcial o total. Y en este sentido, la articulación jurídica entre etnocidio y genocidio, obligaría a interpretar como genocidas muchos actos y tentativas etnocidas. Porque acaba por matar lo que no deja expresar una vida, aunque la permita subsistir.

Desgraciadamente, también nos hallamos lejos de aquella época en la que, como nos recuerda Assier-Andrieu⁴⁷, un jurista de reconocido prestigio, Llewellyn, podía decir que la experiencia histórica Cheyenne llevaba a repensar los problemas del Derecho.

Por parte de la Antropología, y abundando en la crítica que hace Assier-Andrieu a *Las Estructuras Elementales del Parentesco* de Lévi-Strauss, podemos decir que la sustitución formal de objetos de Derecho por parte de la Antropología, ha redundado en detrimento del conocimiento histórico de los antropólogos, y en saber explicar (comprender si se prefiere) todo lo que de él depende. Porque, como dice Assier-Andrieu⁴⁸, Lévi-Strauss articula una tesis entre una prohibición (incesto) y una obligación (reciprocidad exogámica). Pero, al no interesarse por las posiciones «civiles» de las personas, en términos de la adquisición de derechos y sus conflictos, no puede explicar la variedad histórica de las sociedades humanas. Esta surge precisamente de resultados desiguales en la adquisición y ejercicio de prácticas y tratos que adquieren sentido (histórico por lo tanto) al confrontarse como derechos. El por qué y el para qué de unas u otras prácticas y tratos humanos, sus matices, que a veces explican un mayor o menor bienestar

⁴⁷ ID.: p. 11.

⁴⁸ IBID.: p. 12.

de las personas, éstos deben ser el objeto de confluencia de las Ciencias Humanas y el Derecho. De otra manera, los hechos consumados, los intereses creados, los derechos adquiridos, los abusos, todos, sin saber cómo, ni por qué, ni para qué, son el plato del día de un Derecho y unas Ciencias Humanas a su ciego servicio.

No proponemos una versión puramente pragmática de la reciprocidad. Pero, entre su percepción abstracta (buscando una semántica lógica) y su práctica (a lo Bourdieu), está la historia. Es decir, el encuentro entre formas de pensar y vivir, idear y hacer, con intereses y reacciones humanas diversas y contradictorias. De esta diversidad y contradicción surgen contextos históricos específicos de justicia, equidad, arraigo, apego, amistad, igualdad, alianza política, paz, vindicación, jerarquización, patronazgo... Estos ámbitos históricos, que afortunadamente Mauss recrea hasta cierto punto, nos indican el alcance teórico real del concepto de reciprocidad, y a la vez, nos lo sitúan en contextos de valor y sentido, vividos. Entonces, la reciprocidad es siempre para algo, que la inspira y supera a la vez.

En la sección IIIª del *Ensayo sobre el don*, Mauss regresa a la reciprocidad más estrictamente jurídica. La de saber cumplir con las obligaciones de dar, aceptar y retornar. Aclaremos que, jurídicamente, dar no es obligarse recíprocamente con otro para entregar y obtener cosas conocidas de antemano. Eso es contratar. Dar —como don y no como donación— no pertenece a la lógica recíproca estipulada y protocolizada en los contratos. Dar es una iniciativa opcional que se da en contextos peculiares —ámbitos— de hospitalidad, parentesco, amistad, etc. Su carácter «obligatorio» no es jurídico sino moral, y por eso es jurídicamente libre. Este es el sentido de la «moral de la reciprocidad» en Mauss. Y lo mismo puede decirse del aceptar y retornar.

Pero Mauss no parece discernir esto, que, sin embargo, está implicado en su *moral de reciprocidad*. Sigue confundiendo la reciprocidad, que es toda una cultura de la reciprocidad, con «formas de contrato»⁴⁹, aunque esta confusión, insistimos no es tan exagerada como en las interpretaciones tipo Weiner.

Y en otro orden, lo que Mauss presenta como moral de la reciprocidad, nos parece que es la moral de la hospitalidad, de la paz, de la amistad, de la familia... De los ámbitos que superan con hechos singulares y por derechos singulares⁵⁰ y generales a la misma reciprocidad. Porque para cada uno de esos ámbitos, lo que

⁴⁹ Cf. op. cit., p. 161 a propósito de los clanes polinesios.

⁵⁰ Esto se ve claramente en las fraternidades de sangre y de armas.

impulsa a la obligación de dar, aceptar y retornar es distinto, y distintos son los valores que crean o no crean estas obligaciones. Entonces, la lógica de la reciprocidad, en vez de ser un principio general con gran poder ético y que explica el por qué y el cómo de todas esas acciones sociales, deviene una idea abstracta que no atiende a la fuerte conexión entre la ética y los derechos, las interacciones tácitas y las costumbres rituales, que son específicas de cada ámbito, y que por ello, no lo olvidemos, generan conflictos entre las lealtades o pertenencias a cada uno de los mismos. Es así como la pertenencia a una familia entra en conflicto con la pertenencia a una relación mercantil o de amistad. Y este conflicto no se puede superar o aunar en un solo principio de reciprocidad. Al contrario, es un conflicto entre las conductas de reciprocidad si se quiere, pero que son distintas, peculiares, de cada uno de los ámbitos. Por esa razón, lo que se escoge, no es una trascendencia del conflicto por la reciprocidad (como principio jurídico, ético o político), sino la trascendencia de un ámbito por encima de los demás, se escoge una pertenencia (familia, amigos, socios...) en menoscabo de las demás, adquiriendo con ello la reciprocidad peculiar del ámbito escogido.

¿Es la noción de *don* la más propicia para concebir la reciprocidad? Mauss ha pasado a la historia y teoría antropológicas por su teoría y moral de la reciprocidad, pero sus palabras —el título y concepto recurrente en su obra— no es la reciprocidad, sino el *don*. Y, aunque critique el *don puro* (que en principio Malinowski admitió entre los trobriandeses), para introducir cualquier *don*⁵¹ en relaciones de reciprocidad, hay que superar a la reciprocidad. Veámoslo.

En el lenguaje ordinario, religioso, moral y filosófico, y desde hace bastantes siglos, la palabra *don* se halla demasiado asociada al *disfrute* —más que a la concesión, aceptación o retorno— de algo gratuito y extraordinariamente agradable, placentero, repleto de bondad. Es lo que se dice en expresiones como «don del cielo», «don de Dios», «tener el don», etc. Y también en uno de los dones más interpretados en términos de reciprocidad, *el don de la hospitalidad*. Porque existe todavía, y ha existido, ese don puro, absolutamente gratuito, de quienes sienten el placer de ofrecer hospitalidad a forasteros que nunca más verán, y una hospitalidad que ellos nunca recibirán. Es un sentimiento moral y sociable que personas y sociedades enteras conocen o desconocen.

⁵¹ Que no sea una donación contractual. Recordemos que el ámbito contractual ciñe la «reciprocidad» a objetos u objetivos estipulados en el contrato, mientras que el ámbito propio de la reciprocidad (saber dar, recibir y devolver) es el de vinculaciones personales indeterminadas ante objetos o intereses concretos.

Al existir la reciprocidad más estricta, cabe preguntarse, si ha sido ésta —como aparece en el intercambio teórico Mauss-Malinowski— la que ha forzado a interpretar toda iniciativa de *don* en términos de reciprocidad debida, o si ha sido el *contrato* el que ha incapacitado la comprensión del *don puro* y ha forzado también a interpretar la reciprocidad siempre en términos de interés.

El don puro según Sebastián de Covarrubias

No podemos soslayar la importancia histórica del don puro, el que es precisamente ajeno a las expectativas de reciprocidad. Sebastián de Covarrubias⁵² decía: «Don... es lo que se da gracioso, sin tener dependencia, ni consideración de que sea en premio o pago de beneficio hecho o esperanza de retribución». Y si se impone la relación don-retribución, entonces hay que juzgarla con desconfianza, averiguando «qué le ha movido a hacer aquella demostración de amor». Covarrubias opina que si el don retribuye una buena obra y no empobrece a quien lo da, ni apabulla a quien lo recibe, «debeíslo tomar con buena gracia». Y que también, estando necesitados, podemos tomar de los amigos cualquier cosa, «pagándola cuando pudiéredes». Pero, para el resto, aconseja: «de todos los demás nos debemos recatar, que jamás dan sin pretensión y que dan aguja para sacar reja».

Así, el don-retribución está siempre en una tensión de reciprocidad para la sagacidad humana, mientras que el don puro no se da con esa tensión —y es lo que lo hace *don*—. Con lo cual, el don propiamente dicho —según la tradición histórica que recoge Covarrubias— carece precisamente de las convenciones del trato de reciprocidad.

Y sigue Covarrubias, «en otra significación vale gracia, dada graciosamente de la mano de Dios al hombre...». Aquí sí que los dones del Espíritu Santo deben ser distribuidos por quien los recibe a todos los demás.

Pero resulta significativamente antropocéntrico, que al hablar del don como gracia divina, Covarrubias observe que «tener uno particular don, es tener singular gracia».

⁵² (1993) (1611): *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona: Alta Fulla, pp. 482-483.

Luego, en el vocablo donativo, Covarrubias reafirma la diferencia entre el don puro y el recíproco: «Díjose donativo porque al principio se ofreció gracioso y después fué obligatorio, en lo qual diferencia del don». Seguramente aquí, Covarrubias se refiere a los donativos que recibía la Iglesia, que se daban como «reconocimiento», pero que obligaban jurídicamente, canónicamente como tributo, como las primicias. Este «donativo obligatorio» que recibía la Iglesia ha poseído una historia y una definición jurídica más claras —como primicia, como diezmo—, que el «don-tributo», el cual a partir de Mauss ha cobrado un significado más ambiguo.

Abundando en la acepción antropocéntrica y pura del don, Covarrubias nos dice a propósito del *donaire*, que «en lenguaje antiguo castellano, es lo mismo que don y gracia». Y, citando una de las *Partidas*: «Palabra es donaire que han los omes tan solamente e non otra animalla alguna». Covarrubias la interpreta como «don y gracia hecha de Dios al animal racional hombre».

Propiedad, sacrificio, limosna

La reciprocidad debe pues entenderse de manera mucho menos estricta a como la concibiera Mauss. No es sólo una fórmula jurídica. Puede serlo, pero normalmente es más. La interpretación maussiana, al confundir la reciprocidad con la donación civil, fuerza a comprimir la reciprocidad en términos prácticamente contractuales: «se da porque uno se ve forzado a hacerlo, porque el donatario tiene una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al donador»⁵³. Con ello se invierte el nexo romano, pero subsiste la obligación: quien debe recibir se cree en la propiedad de obtener. Es la inversión del nexo romano creado por la deuda: quien ha prestado se cree con la propiedad de quien ha recibido su préstamo. Por esto se cree con derecho a alienar, «a hacerse», con su propiedad.

Así, Mauss reifica esta idea de don como otro nexo romano, y lo eleva a categoría metafísica: «esta propiedad se expresa y se concibe como un vínculo espiritual»⁵⁴.

Con esta visión, la reciprocidad queda tan centrada en sí misma —como obligación pareja a un endeudamiento— que hace pensar en la reificación de

⁵³ MAUSS: op. cit., p. 163.

⁵⁴ ID.: p. 163.

la propiedad y del valor de cambio que expuso Marx. Porque tanto en un caso como en otro las personas se someten a cosas que son a la vez dogmas metafísicos. Así lo reconoce el mismo Mauss, quien después de la cita anterior (propiedad/vínculo espiritual) afirma que «los individuos y los grupos se tratan en algún grado como cosas». No llega a proponer una alienación como Marx, pero está cerca de ello.

Luego, en la teorización del sacrificio, Mauss⁵⁵ redundante en la reciprocidad más rudimentaria, el contrato. Parece increíble que Mauss no advirtiera alguna contradicción entre unas obligaciones que *existen* «recíprocamente» *porque existe* un tercero que las garantiza⁵⁶, y otras iniciativas que se sustentan sin esa garantía.

El sacrificio a una divinidad es precisamente un caso claro de ausencia de terceros, toda vez que una de las partes aparece con un poder extraordinario. Si el sacrificio exige generosidad —retorno— por parte de la divinidad, no es, ni por el poder de quien sacrifica, ni por el de un tercero, sino por el poder inmenso —desbordante— de quien recibe el sacrificio. Así, ni la divinidad está obligada a responder a una supuesta reciprocidad, ni ésta puede comprarse a un dios necesitado, por más que Mauss lo pretendiera⁵⁷. Pero la prevalencia de la lógica positivista del contrato fuerza a Mauss a interpretar el sacrificio como un contrato ventajoso, aunque no hay ningún tercero que lo sancione: «sacrificio contrato... estos dioses que dan y devuelven, están dónde están para devolver algo grande a cambio de algo pequeño»⁵⁸.

Asimismo, Mauss redefine la limosna como «el fruto de una noción moral del don y de la fortuna, por una parte, y por otra, del sacrificio»⁵⁹. Con ello se entiende que la limosna es un retorno que se hace a Dios por sus dones, a través del prójimo. Esto si descartamos el marco político y económico del prestigio, la liberalidad prepotente y el sacrificio hipócrita. Pero aún hay más. Mauss quiere relacionar la limosna con la justicia⁶⁰, diciendo que en la acción de la limosna, la «vieja moral del don se convierte en principio de justicia». Pero este principio de justicia, de igualdad equitativa, no es

⁵⁵ ID.: pp. 166-169.

⁵⁶ El caso más claro es el del poder del Estado que garantiza los contratos civiles.

⁵⁷ Cf. op. cit., pp. 167-168.

⁵⁸ Op. cit., p. 168.

⁵⁹ Op. cit., p. 169.

⁶⁰ Op. cit., pp. 169-170.

alcanzable ni con la práctica de la reciprocidad ni con la de la limosna. Una vez más: para que la limosna —y así deja de serlo, igual que sucede con la reciprocidad estricta— para que la limosna, pues, consiga la justicia, para que sea resolución de justicia, debe dejar de ser limosna y convertirse en indemnización, reparación, multa, compensación o reconocimiento de deuda. Pero es sabido que la limosna no ocurre en cumplimiento de una de esas acciones jurídicas. Es otra cosa.

La interpretación que Mauss hace de la limosna, relacionándola con la justicia, adolece seguramente de otro defecto que en su época no pudo corregir. Como apoyo a su doctrina, nos dice que la palabra hebrea con que se designa limosna, *çedaqa/cédeq* significaba originalmente justicia⁶¹. Sin embargo, la Biblia de la escuela bíblica de Jerusalén⁶² opina que la traducción que se hacía habitualmente de *çédeq* por justicia, debe sustituirse por la de *victoria*, en el sentido de «éxito que se relaciona con el reestablecimiento del orden que Yavé desea». Y *çedaqa* correspondería también al mismo sentido de liberación de un yugo extraño al de Yavé. La «justicia» sería pues, a lo sumo, el triunfo de un régimen político teocrático. Por lo tanto, la derivación de limosna es simplemente la de un mandato divino que hay que obedecer, significando el imperio de una religión. Es un mandamiento. Algo que parece más claro en el Corán.

De hecho, parece que Mauss reclama un híbrido para su teoría del don-intercambio o de la reciprocidad⁶³. Algo que se halla entre «la prestación puramente libre y gratuita» y «la producción y el intercambio de lo útil por puro interés». ¿Híbrido o simplemente distinto? Y aún, en la práctica, el interés capaz de representar o mistificar el don como pura liberalidad. Históricamente podemos hablar de dones sin reciprocidad y de mercados de trabajo, dinero y de toda capacidad productiva (Polanyi), también sin reciprocidad. Pero, en estos mercados se exigen unas responsabilidades y fidelidades *como si* existiera *realmente* una moral de reciprocidad. Y aún se representa esa moral por encima de la expropiación, la apropiación y la ganancia, dando a entender que el contrato (capitalista) es congruente con una generosidad absolutamente amistosa y desinteresada. Pero esta ficción se derrumba ante cualquier exigencia *de hecho* del propio contrato.

⁶¹ ID.: p. 170.

⁶² *La Sainte Bible*, París: Cerf. 1961. Cf. Nota b y otras notas en Isaías 45,8; 41,2; 13; 24; 25.

⁶³ *Essai sur le don*, op. cit., p. 267.

El amor y la fe. La reciprocidad incluso como ofensa

Mauss⁶⁴ critica a Malinowski porque en sus *Argonautas* admite la existencia del don puro entre los esposos trobriandeses. Efectivamente, Malinowski⁶⁵ dedica un apartado de su libro a los *dones puros*. Los define como donaciones sin expectativas de retorno o gratificación. Los considera excepcionales entre los trobriandeses, puesto que «al ser concebidos como actos bien definidos por su significado social, más que como transmisión de objetos, resulta, entonces, que si los deberes sociales no los prescriben, raramente se dan». Con todo, Malinowski afirma que este tipo de *don puro*, o *propiamente don*, se da entre esposos y entre padres e hijos.

El Parentesco trobriandés se caracteriza por su matrilinealidad y régimen matrimonial de separación de bienes. En este contexto, el padre y esposo ejerce su liberalidad por puro amor. Algo claramente distinto de las obligaciones matrilineales regidas por la reciprocidad. *Así, el don puro se ofrece por contraste con la reciprocidad* (en nuestra sociedad sería más bien por contraste con el contrato).

Pero, luego, Malinowski cambió de opinión al conocer la teoría de Mauss, en uno de los casos más memorables de conclusión etnográfica corregida por una teoría etnológica.

En la *Vida sexual...* (1929) leemos bajo el título de «El aspecto comercial del amor» que «en el transcurso de cada asunto amoroso el hombre debe ofrecer constantemente pequeños obsequios a la mujer»⁶⁶. «Para los nativos, la necesidad de este pago unilateral resulta evidente». *Self-evident*, dice Malinowski, para añadir que «esta costumbre implica que la relación sexual, incluso cuando hay un apego mutuo, es un servicio que el varón recibe de la hembra. Y como tal debe de ser cobrado, en congruencia con la regla de reciprocidad o de dar y recibir que pervade la vida tribal». Así, la regla general de reciprocidad —expuesta como dogma jurídico y moral en *Crime and Custom*⁶⁷— suplanta la anterior interpretación del don puro, todo un cambio de perspectiva acorde con Mauss.

⁶⁴ Id.: p. 267.

⁶⁵ (1922): *Argonauts of the Western Pacific*, Londres: Routledge, p. 177.

⁶⁶ Bronislaw MALINOWSKI (1929): *The Sexual life of savages in North-Western Melanesia*, Nueva York: Eugenics Publishing Company, p. 319.

⁶⁷ (1926): *Crime and Custom in Savage Society*, Londres: Kegan Paul.

Esta interpretación de Mauss-Malinowski establece la dependencia del ámbito específico de la sexualidad y el amor respecto de una normativa general del derecho y la sociedad civil, *la reciprocidad*⁶⁸. Esto quiere decir que de manera análoga (o equivalente según Malinowski) deberíamos basar todo don o regalo entre amantes o esposos en la juridicidad del contrato, como partes obligadas y compelidas a la obligación. Es decir, que los trobriandeses obsequiarían a sus parejas por sentirse obligados según la relación jurídico-moral que instituye todo orden civil (y político) de su sociedad, la reciprocidad. Y los europeos, entre otros, harían lo mismo, según el contrato, por ser también la base instituyente del orden civil más generalizado.

Pero veamos más de cerca esta cuestión. *Buwa* es la palabra trobriandesa que designa el aparente pago de una prestación sexual en *Sexual life...* (1929). Pero, luego, en el más informado *Coral gardens...* (1935)⁶⁹, Malinowski nos dice que «el pago que se da por servicios eróticos se llama *buwana*, y este nombre creo que es un derivado del término para la nuez de betel, *buwa*». Los obsequios de nueces de betel se dan también (entre otros obsequios) a los magos de los huertos; los jefes los distribuyen entre sus adictos y parientes, especialmente en los trabajos comunales; se ofrecen también como una contribución más en la competición de cosechas (*buritila'ulo*), y, en general, la nuez de betel ha sido en las Trobriand «el típico obsequio que se ofrece en los encuentros sociales». Como en otros lugares, los jefes lo consumían a menudo y estaban obligados a regalarlo toda vez que no lo ocultasen⁷⁰.

Tenemos pues que el «pago» o «retribución» con nueces de betel en régimen de reciprocidad o/y patronazgo es generalizado.

Ahora, si regresamos al texto de *Sexual life...* después de *Coral gardens...*, Partiendo de que *buwana* es la designación del «pago por favores sexuales», vemos que Malinowski entra en más detalles. Resulta que el sufijo añadido a *buwa* para estos «pagos» denota «nearest possession». Malinowski opina: «Esto es quizá un arcaísmo gramatical. Si no lo es, entonces expresa una relación extremadamente cercana (¿podría decir íntima?) entre el obsequio y ambos, ob-

⁶⁸ Aquí utilizamos la terminología con que Malinowski hace equivalentes ciertos derechos y costumbres sociales entre los trobriandeses y los europeos.

⁶⁹ *Coral Gardens and their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Nueva York: American Book Company, 2 vols., p. 301.

⁷⁰ ID.: p. 301, y BERAN (1988): *Betel-chewing equipment of East New Guinea*, Haverford-west: Shire Publ., p. 61.

sequiador y obsequiada: en otras palabras, que el obsequio es una parte esencial de la "transacción", y efectivamente lo es»⁷¹.

Retengamos la especificidad verbal de la nuez de betel cuando es ofrecida en una relación sexual, *su conexión íntima con esta relación, y no con otra*.

Malinowski prosigue: «Considerando la gran libertad de las mujeres y su igualdad con los hombres en todos los asuntos, especialmente en el de la sexualidad, considerando también que los nativos se dan plenamente cuenta de que las mujeres están tan inclinadas como los hombres a la actividad sexual, uno esperaría que la relación sexual por sí misma fuera percibida como intercambio recíproco»⁷². Pero, una vez que llega hasta aquí, Malinowski no continúa indagando en esta dirección, sino que, abruptamente, establece una discontinuidad propia del tratamiento «comercial-universal» del sexo: «Pero la costumbre, arbitraria e inconsecuente aquí como en otras partes, decreta que es un servicio de las mujeres a los hombres, y que los hombres deben pagar».

A partir de esta posición, Malinowski observa que según el tipo de relación sexual, se da un pago distinto por parte del hombre. Los más jovencitos regalan pequeños obsequios, los mayores dan más. Si el hombre resulta mezquino, la mujer le objeta, usando el término específico para este «pago de sexualidad», *buwam*. Cuando la relación se orienta hacia el matrimonio, en vez de regalar un pequeño obsequio cada mañana, se ofrecen regalos más importantes de vez en cuando. Es decir, que el ritmo y la calidad de lo ofrecido tiene que ver con el tipo de relación establecida, no con una retribución del acto sexual.

Luego, después de celebrado el matrimonio, este «pago» queda subsumido en todo el sistema de reciprocidades que implican, además de los esposos entre sí, a los parientes matrilineales de la mujer, y a todos ellos en relación con los hijos. Estamos frente a una cosa muy alejada de una supuesta retribución del acto sexual. Ante la presencia de los hijos, la cualidad del «pago» cambia sensiblemente. Pero Malinowski no contempla estos cambios cualitativos, y específicos de distintas situaciones, sino que lo disuelve todo en la reciprocidad estricta, y aún, para la que hablar del «aspecto comercial del amor» tiene sentido⁷³.

⁷¹ Op. cit. (1929): p. 319. Paréntesis y entrecorillado nuestros.

⁷² ID.: p. 320.

⁷³ IBID.: p. 321.

Malinowski se retracta⁷⁴ de lo dicho en los *Argonautas...* (y criticado por Mauss) respecto del *don puro* que ofrece el padre a sus hijos, o que se da entre esposos⁷⁵.

Parece que Malinowski no piensa que el amor, la vida conyugal y el trato entre parientes, puedan dar lugar a interacciones en las que quizás el don puro no exista, pero tampoco la reciprocidad estricta o propia de otros ámbitos.

Nuestro parecer es que la importancia de la cuestión reside en los vínculos personales creados en cada caso, y cuya generalización en términos de reciprocidad (incluso de moral de reciprocidad) oblitera su razón de existir con sentido y valor propios en una sociedad humana.

Es decir, la interacción y vinculación significadas en ramos de flores o nueces de betel, que un enamorado ofrece a su amada; en regalos más importantes entre jóvenes convivientes o prometidos; en víveres y obsequios entre parientes que practican la hospitalidad, etc., son distintas entre ellas, pero no son pagos al «servicio sexual». Y en esta distinción hay que ver también una mayor o menor reciprocidad —incluso su ausencia—. ¿Por qué? Pues precisamente porque las mismas relaciones, que a veces entendemos ligadas a una reciprocidad estricta, se legitiman a menudo por su ausencia, por la generosidad más estricta.

De hecho, Malinowski se acerca bastante a esta perspectiva al tratar los usos trobriandeses, distinguiéndolos de la prostitución. Para los trobriandeses, el «aspecto comercial» carece del significado y función que la prostitución obtiene en las «culturas más elevadas»⁷⁶. En este contraste se acerca al don puro, puesto que afirma: «La institución (trobriandesa) es mucho más parecida a nuestra costumbre de dar regalos a la novia o a alguien a quien admiramos sin más, que a la institucionalización de servicios sexuales, simplemente comercializados, que son la esencia de la prostitución». Pero Malinowski vuelve a aferrarse al «pago en reciprocidad por el servicio sexual».

En fin, lo que queremos destacar es lo que con Covarrubias se nos decía: que la reciprocidad como interpretación de interacciones sociales puede o no

⁷⁴ (1929): nota 1, p. 321.

⁷⁵ La primera rectificación aparece en *Crime and Custom...* (1926), pp. 40-41.

⁷⁶ (1929): op. cit., p. 321.

puede ser la clave de su sentido y valor. En unos casos la reciprocidad estricta (las tres obligaciones de Mauss) desvirtúa el ámbito y los vínculos que se tratan de crear. Así, si decimos que Dios otorga la gracia porque está interesado en ser por siempre alabado, estamos *degradando* la fe. La magnanimidad omnipotente de Dios no está pendiente ni de la obligación ni del derecho de reciprocidad. O si decimos que en determinados contextos de amor y amistad, el obsequio u ofrecimiento es para exigir una reciprocidad, estamos *ofendiendo* la relación que precisamente se tiene por desinteresada. En cambio, en otros casos sucede lo contrario.

Ante estas cosas, no se puede teorizar una reciprocidad que vencería cualquier intencionalidad. Si la misma reciprocidad no se entiende bien sin una «moral de reciprocidad», ésta debe aceptar morales de pura generosidad y otras excepciones a la reciprocidad. Hemos de comprender, que de la misma forma que la moral de reciprocidad se cumple como una virtud social, esa misma moral puede ofender o degradar otras virtudes sociales, que no están pendientes de las obligaciones y derechos de la reciprocidad.

También, la moral de reciprocidad, aún la más estricta, puede resultar ofendida por su degradación a intercambios de puro cálculo e interés económico. Así, nos parece que teorizaciones como la de Firth⁷⁷, degradan tanto la idea de Malinowski como la de Mauss respecto a la reciprocidad en el *Kula*. Firth pretendía hacer comprender el *Kula* como un «conjunto de relaciones macroeconómicas implicando mecanismos de formación de precios»⁷⁸.

En cambio, en este sentido, Chris Gregory⁷⁹ se esforzó, por lo menos, en distinguir frente al dominio de las interpretaciones económicas estrictas del *Kula*, las naturalezas diversas del intercambio de dones y de mercancías. Para ello destacó que los primeros son indicadores de rango, y que las segundas de valor de cambio, que los primeros pueden intercambiarse con otros que indican mayor rango o prestigio, pero no más interés financiero, como entre valores de cambio... Algo así como el *Kula* explicado a economistas empedernidos.

⁷⁷ (1983): «Magnitudes and values in kula exchange», en J. W. LEACH y E. LEACH (Eds.): *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press.

⁷⁸ Id.: p. 89.

⁷⁹ (1983): «Kula gift exchange and capitalist commodity exchange: a comparison», en LEACH & LEACH, op. cit.

Individualismo y amistad en el Havamal. La selección y las omisiones de Marcel Mauss

Marcel Mauss⁸⁰ comienza su ensayo con una cita del *Havamal* de la *Edda* escandinava. Lo que refiere el fragmento del poema parece, en principio, ilustrar a la perfección el concepto maussiano de reciprocidad: la de saber recibir y devolver la hospitalidad; saber agradar con los obsequios dados y recibidos; mantener en buen estado la amistad, con regalos y favores recíprocos; retornar con cautela los engaños y con astucia las traiciones; si el amigo es bueno, además de regalos y visitas, es grato comulgar con su espíritu, pero si es malo, hay que devolverle su malicia con disimulo y astucia. En definitiva, el valor y la generosidad mejoran la amistad, mientras que la cobardía y la codicia la estropean.

La cuestión que nos parece que Mauss oblitera bastante con su introducción, es la de saber que esta concepción del don-reciprocidad adquiere su significado y valor más prácticos en el ámbito de la amistad. No nos parece la aplicación de un derecho, o costumbre de trato humano más general (reciprocidad), al caso concreto de la amistad; sino más bien, que es la relación de amistad, tal como la plantea este poema, la que genera quizá algo, que, en todo caso, si lo llamamos reciprocidad, difícilmente podría extrapolarse a otros ámbitos, sin distorsionar buena parte de su sentido y valor.

El *Havamal* procede de la *Edda* poética —*Codex Regius* de 1230—. La noción de don posee en las *Eddas* toda una gama de significados difíciles de reducir a un sólo ámbito, a una sola moral o a una sola lógica. Términos como *gaefa* o *gifta* —derivados del verbo *gefa* (dar)— pueden significar fuerza interior, «don de oportunidad», fortaleza personal, aptitud para la paz o para la victoria en el combate. Es decir, el don como la cualidad individual de sobresalir entre los demás, la dotación, el talento⁸¹.

Los fragmentos que extrae Mauss del *Havamal*, proceden de su primera parte. Ésta existía antes de 980 y seguramente en Noruega⁸². No es un poema sobre la reciprocidad o sobre la reciprocidad entre amigos. Es, ante todo, un

⁸⁰ «Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1989) (1923-1924)», en *Sociologie et Anthropologie*, París: Quadrige/PUF.

⁸¹ Nos basamos y apoyamos en la traducción y comentarios de Régis BOYER (1974): *Les Religions de l'Europe du Nord*, París: Fayard-Denoël.

⁸² ID.: p. 65.

poema consagrado por Ódinn. Su título significa «Los dichos del Altísimo». Sus contenidos son de carácter ético, de la ética de los vikingos⁸³. Consta de seis partes y una conclusión. La primera parte, de la que Mauss extrae unas estrofas, es por lo menos anterior a 950⁸⁴. Mientras que las demás partes son bastante posteriores, y no resultan tan propias del contexto histórico islandés de la Alta Edad Media como la primera. Con todo, Boyer es del parecer que la quinta parte manifiesta costumbres germánicas de las más antiguas.

La ética que inspira el *Havamal* puede explicarse, en parte, por influencias diversas, incluyendo las cristianas, pero también refleja una historia social bastante específica (con algunos universales éticos). La primera parte, la que nos interesa más directamente, por preludear el *Ensayo sobre el don*, abunda en reflexiones morales personales que son voces de experiencia. No es un manifiesto de doctrina religiosa o de ideología de clase o estamento social. Esto otro se nota más en la segunda y tercera partes. La primera parte refleja más bien la iniciativa personal de alguien que desconfía de la ideología y las maneras más aristocráticas y privilegiadas de su sociedad. Según como, puede parecer un conjunto de máximas para que la persona como individuo actúe con cautela ante la sociedad. La «reciprocidad» aparece más bien como un episodio social («situacional»), en el que cada persona debe saber discernir las consecuencias de sus actos individuales. No aparece constituyendo un contexto ético o jurídico de por sí.

Para Boyer, el *Havamal*, en su conjunto, refleja la filosofía y la ética vikingas caracterizadas por: «Un arraigo muy fuerte a la vida y el mundo presentes, sin perspectiva heroica alguna, con egoísmo o cinismo deliberados, siguiendo un popurri de proverbios y dichos de la época, alcanzando la obra, en su conjunto, sin una fe trascendente, al hombre que se encuentra solo, al individuo. Sólo él cuenta. Los bienes, el rango social, incluso la familia, al fin y al cabo, todo eso tiene poca importancia: uno está solo consigo mismo»⁸⁵. Es decir, que Mauss nos introduce en la reciprocidad social con un poema centrado en un mundo individualista, resignado y cavilante desde la soledad.

En este mismo mundo, la tradición religiosa es observada «con un respeto teñido de conmisericordia» («no te rías del viejo Thulr») y la magia se practica con «más curiosidad que veneración»⁸⁶.

⁸³ ID.: p. 145.

⁸⁴ IBID.: p. 146.

⁸⁵ IBID.: p. 146.

⁸⁶ BOYER: op. cit., p. 146.

Pero, justamente este contexto nos puede desvelar más usos históricos y reales de la reciprocidad que su idealización en una única «moral de reciprocidad».

Tenemos, pues, que el ámbito de la reciprocidad en el *Havamal* está orientado hacia la acción social desde una posición individualista (un individualismo, claro está, de una época que no hay que confundir con el individualismo de otra, como la presente, por ejemplo). En este individualismo de la Islandia altomedieval, la fama, la buena reputación, se presenta como el objetivo social y moral al que se debe tender. Aquí reencontramos el *Ensayo sobre el don* pero con una rectificación: la reciprocidad está al servicio de una carrera entre individuos (cercana a la agonística del potlatch), pero sin más participación social necesaria. Puede ser —y normalmente es— una relación diádica, afectando sólo a dos personas. Y si afecta a más, lo hace siempre bajo el vínculo de dependencia según el vasallaje o la servidumbre propios de un orden feudal.

En otras palabras, la reciprocidad del *Havamal* es propia de amistades interindividuales comprometidas con un orden feudal. No implican acciones de *redistribución* de valores o bienes adquiridos según obligaciones para con los miembros del clan o aldea, sino según un criterio de *recompensa* al vasallaje y a servicios militares prestados.

La lectura del *Havamal*⁸⁷ nos sumerge en una atmósfera de preocupación individual por el rol social a desempeñar. Eso sí, en una sociedad que valora muy positivamente la sociabilidad. En este contexto, la principal recomendación es la prudencia. Así se disfruta de la paz con los demás y del bienestar propio. La reciprocidad sólo tiene sentido cuando es practicada entre buenos amigos. No es una obligación política de la magnificencia, ni una constatación de la igualdad, la cooperación o el mutualismo solidario. Los ritos de la reciprocidad afectan por la amistad, y en particular por la fe jurada entre hombres libres. Estas lealtades son las que edificarán el honor y la fama de cada uno. Las estelas rúnicas serán con frecuencia el testimonio de esta buena fama que se tendrá por perenne.

La primera estrofa del *Havamal* comienza recordando la circunspección que debe observar la persona que como invitado, huésped o amigo entra en la reunión habitual de los hombres libres. Ésta tenía lugar en la casa de cualquiera de ellos. El espacio para estas veladas acostumbraba a disponerse de manera rectangular. El centro, perpendicular a la puerta de entrada, estaba ocupado

⁸⁷ ID.: pp. 147 y ss.

por una larga y estrecha fosa en la que ardía el *hogar*. A ambos lados estaban los bancos o asientos. «El recién llegado debía mantenerse en silencio en el extremo del rectángulo hasta que era invitado a sentarse (y el lugar que se le asignaba indicaba la calidad del honor con que se le distinguía, habiendo dos sitios de honor —siales— en medio de cada banco). Hasta entonces era inútil e imprudente tomar la palabra (poner a prueba la reputación)»⁸⁸. La segunda estrofa del *Havamal* es clara al respecto, caracterizando al invitado como «Aquel quien, al amor de la lumbre, / Quiere poner a prueba su reputación».

La entrada del invitado en este contexto contrasta con la primera recepción del *Kula* o con otras formas de reciprocidad melanésica. No se trata de un apaciguamiento ritual que abre una amistad más o menos competitiva con implicaciones colectivas, sino de una prevención individual, real y sostenida, respecto a enemigos ciertos: «Ya que nunca se sabe / En qué sitio los enemigos / Están sentados en los bancos de la sala»⁸⁹.

No debemos imaginar necesariamente una reunión de aristócratas o de personas preparadas para ofrecer y recibir magnánimos obsequios. El *Havamal* hace referencia más bien a hombres libres, pero de condición modesta. Quien se acoge a esta hospitalidad, puede ser un viajero cansado y hambriento que busca reposo, comida y ropa seca antes que nada. Puede ser alguien poco conocido, incluso un desconocido. Socialmente busca «la bienvenida cordial / Afable; / Si se le ofrece, / Y que callen los demás cuando hable»⁹⁰.

Pero para demostrar el buen uso de su condición libre debe ser sagaz: «Debe poseer sagacidad / Quien viaja lejos; / En casa, todo es fácil»⁹¹.

A partir de esta situación concreta, siguen los consejos del *Havamal*: ni ostentación ni verbosidad, prudencia, inteligencia moral y tranquilidad. El invitado debe estudiar la situación: «...Oído fino y en silencio, / Que escuche con discernimiento / Que vea examinando, / Así averigua quien es sabio y cuerdo»⁹².

En las siguientes estrofas abundan los consejos dirigidos a quien debe mostrar una personalidad individual y fuerte. Se habla de obtener reputación y estima por uno mismo, no por dependencia o asociación con otros. El autor del *Ha-*

⁸⁸ IBID.: p. 148, nota 94.

⁸⁹ 1.ª estrofa del *Havamal*.

⁹⁰ 4.ª estrofa del *Havamal*.

⁹¹ *Id.*: 5.ª estrofa.

⁹² Estrofa 7.ª

vamal considera que la buena reputación individual sustituye la riqueza, y hace que el hombre libre que es pobre pueda sentirse cómodo en la sociedad. Así, pues, la «reciprocidad» no procede de un intercambio u ofrecimiento de obsequios, sino de actitudes y palabras que se juzgan como virtudes morales del individuo.

La condición libre, aunque humilde, la casa propia, aunque pequeña, consiguen una especie de preferencia, o por lo menos reconocimiento moral en el *Havamal*⁹³.

También, en contraste con otras celebraciones de reciprocidad, aquí hay que estar muy despierto y consciente ante el trato moral. Por este motivo el *Havamal* recomienda la temperancia y la frugalidad. En consecuencia, no viene al caso el deber de aceptar toda la comida y bebida que se le ofrece a uno como norma de reciprocidad⁹⁴. Lo contrario indica más bien respeto e interés por escuchar a los demás y enterarse de sus cosas. Incluso se aconseja que, al acudir de invitado a un banquete, se haya desayunado lo suficiente para no llegar hambriento y poderse mostrar con vigor y tranquilidad⁹⁵.

Los hijos de los jefes son considerados particularmente vulnerables a la bravuconería y a los impulsos abusivos. El *Havamal* vela por su educación como líderes guerreros: que su responsabilidad les haga tan valerosos en el combate como prudentes y razonables en todo lo demás.

La estrofa 16 especifica el desprecio a la cobardía, diciendo que quien espera disfrutar de una vida longeva eludiendo combatir, por más armas que posea, siempre será derrotado por la vejez.

A partir de la estrofa 17 las máximas revierten al lugar paradigmático de la hospitalidad, la sala del gran hogar. Se amplían y matizan los primeros consejos. Así se ridiculiza la imagen del bobalicón que se queda boquiabierto cada vez que entra alguien y murmura y se distrae cuando los demás hablan. Es el mismo que pierde toda sensatez al primer trago de cerveza.

También se critica al panzudo, esclavo de la gula, considerando que come para estar enfermo⁹⁶. Se le tiene por más tonto que el animal que pasa mucho tiempo en los pastos, pero que aún así conoce cuando debe dejar de comer.

⁹³ Estrofas 36-37.

⁹⁴ Estrofas 11-14.

⁹⁵ Estrofa 33.

⁹⁶ Estrofa 20.

En medio de tales consejos resurge el tema de la realidad y simulación de la amistad que va a ser crucial para las estrofas que entresacará Mauss del *Havamal*. Así se dice que el ignorante cree que todos los que ríen con él son sus amigos, desconociendo que es objeto de críticas y que no va a recibir apoyo en el lugar de los juicios. También, que hay quien confunde la sagacidad con la apatía y el arrinconarse. Con ello desaparece la prontitud y oportunidad de las buenas preguntas y respuestas.

La verdadera sabiduría se halla entre este extremo de misantropía y la verbosidad impertinente.

Con todo este contexto llegamos a la estrofa 39, la primera de la serie que cita Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el Don*. La inmediatamente anterior a ésta, la 38, no parece tampoco prologar una «suite» de reciprocidad de dones. Es una advertencia acerca de que nunca hay que descuidar los posibles ataques de los demás. Precisa que ni aún en terreno llano y despejado puede uno despojarse de sus armas y dejarlas a un lado. Nunca puede descartarse el ataque por auténtica sorpresa.

Si interpretamos la estrofa 39, el punto de arranque de Mauss, de acuerdo con la precedente y con el contexto anterior y posterior de esta primera parte del *Havamal*, no coincidimos con la que hace Mauss. Después de que el autor del *Havamal* previene sobre la necesidad de ser cauteloso y muy sagaz, y de no hallarse nunca desprevenido ante un posible ataque, la estrofa 39 matiza a favor de la confianza y el reconocimiento de la generosidad, porque sin ellas no puede labrarse la amistad. Esta nos parece la interpretación más correcta según el contexto, no la que hace Mauss en términos de una normativa general de reciprocidad, que conlleva la obligación de aceptar, y la de retornar, o reconocer con otro bien, el don ofrecido. Es decir que el *Havamal* habla de cómo desarrollar la amistad a partir del encuentro de hospitalidad en la sala colectiva, en la que, en principio, uno debe mostrarse con buena reputación y cordura social. Se trata pues de una construcción de la sociabilidad y la amistad en términos interpersonales. Para ello, lo que Mauss entendiera como sistema de don o de reciprocidad sería un medio, una parte *abstracta* de la interrelación y poco normativizada.

Lo que dice la estrofa 39 —siguiendo siempre la traducción de Boyer— es que si se encuentra un hombre realmente generoso, éste no rechaza lo que se le ofrece, y que, a su vez, trata de corresponder con otro ofrecimiento. A continuación, la estrofa 40 —que Mauss omite— aclara aún más el sentido casuís-

tico y no general de esta «reciprocidad». En ella se nos dice que es mejor consumir el dinero y los bienes recibidos, que ahorrarlos para obsequiar a alguien que fácilmente puede ser nuestro enemigo. En contrapartida, la estrofa 41 —con la que Mauss reemprende su doctrina— expone que el intercambio generoso de regalos hace que la amistad sea feliz y duradera.

Se trata, pues, de saber desarrollar la amistad interpersonal en un contexto individualista, en el que uno se juega la reputación, la libertad y la vida. No se trata de cumplir con una costumbre de reciprocidad instituida, para la cual la amistad sería simplemente uno de sus catalizadores.

A partir de esta concepción de la amistad, que ha surgido de un trato de hospitalidad, se plantea una alineación propia de los registros vindicativos y vindicatorios del derecho⁹⁷. Ello tampoco se ajusta a la alianza según una reciprocidad generalizada o de contraprestación total, sino más bien a alianzas faccionales y de clientela feudal o banderiza. Así aparece claramente en la estrofa 43 —que Mauss omite— en la que se dice que hay que ser amigo de todos los amigos del que se tiene por verdadero amigo, y enemigo de todos los amigos del que se tiene por enemigo.

En la estrofa previa, la 42, la traducción de Boyer difiere de la de Cahen que es utilizada por Mauss. La de Boyer distingue el trato entre amigos y el trato «entre hombres», es decir, entre individuos que no se reconocen como amigos. Así, mientras que entre los primeros se habla de que la amistad debe cultivarse con obsequios mutuos, entre los segundos sólo hay que corresponder a la sonrisa y conviene devolver con falso agradecimiento cualquier mentira o fraude. Esta distinción no aparece en la versión que da Mauss. Y es importante porque discrimina, no sólo a favor del carácter faccional de la amistad, sino también en detrimento de todas las demás relaciones que no son de amistad. *Así, la reciprocidad adquiere un sentido y un valor sólo para la amistad. No se trata, pues, de un principio social o jurídico general que valoriza con su peculiar sistema de obligaciones a todas las relaciones en las que entra.* En el *Havamal*, es precisamente la reciprocidad despertada por la amistad, la que adquiere mayor sentido social. Y esto es porque ocurre en una sociedad que no está regida o inspirada mayoritariamente por una moral o un trato de reciprocidad.

En análoga dirección podemos hallar los orígenes del valor de la *moral de la reciprocidad* en nuestra sociedad actual: por ir contracorriente, no por estar inte-

⁹⁷ Cf. VERDIER (Ed.) (1980) y (1984): *La vengeance*, París: L.G.D.J.

grada positivamente en el régimen contractual. Y cuanto más positivo es el contrato, resulta menos positiva la moral de la reciprocidad, tal cual la entendiera Mauss. Pero, sin embargo, esta moral es necesaria para la vida social, y si no impera, se refugia en ámbitos concretos como la amistad, o sólo es apropiada y destruida por el contrato. Y en cualquier caso, observemos que cuando se impone el principio de equidad en un caso de abuso contractual, se impone esgrimiendo una reciprocidad contra el contrato, alcanzando incluso su perfecta anulación.

Por otra parte, la estrofa 44 del *Havamal*, establece el carácter de *vinculación* de la amistad. Es una *vinculación personal*, no es el vínculo de un contrato o de una asociación para cumplir con la «moral de la reciprocidad». Es así como se dice que al tener un amigo de confianza y desear que la relación sea exitosa, hay que fundir las almas, intercambiarse obsequios y visitarse a menudo. En el contexto que venimos contemplando, entendemos que éstos son consejos para fortificar la vinculación de la amistad. Y son específicos de esta vinculación. Porque, aunque el intercambio de obsequios tiene sentido en otros contextos, su inclusión junto con el tema de fundir las almas y visitarse más frecuentemente que en otras relaciones, *distingue* la amistad. Sin embargo, el énfasis de Mauss es otro. Para él, expresiones como éstas de fundir o mezclar las almas e intercambiar obsequios, muestran que el *Havamal* es un centón que reúne máximas de procedencia jurídica y que objetivan la norma de reciprocidad⁹⁸.

Las siguientes estrofas (45 y 46) enseñan cómo proceder en caso de falsa amistad: a partir de no tener confianza con alguien, y desear sin embargo algún bien que él nos puede proporcionar. Conviene dirigirle buenas palabras, sonreír con él, pero siempre con la conciencia alerta, tratando con astucia su malicia. Entendemos que se trata también de un consejo para interacciones interpersonales, en las que la amistad, la enemistad y sus psicologías particulares rigen deberes y matices. No lo hace un principio general de reciprocidad.

Mauss omite la estrofa 47, la cual, nos parece que con toda claridad, evoca la amistad en su valor afectivo y de solidaridad por empatía, lejos de la reciprocidad como normativa. Dice así: «Joven fui, en otro tiempo / Solitario anduve; / Entonces, perdí mi camino; / Luego me sentí rico / Cuando hallé compañía: / El hombre es la felicidad del hombre».

La 48, la penúltima estrofa que cita Mauss, opone la generosidad y la audacia a la avaricia y cobardía. El avaro aparece como un cobarde ante la generosi-

⁹⁸ MAUSS: *Ensayo...*, p. 146.

dad. No habla de cumplir de manera simétrica con una reciprocidad restringida o generalizada, sino de *ser* más valientes y generosos, constatando que así se *vive mejor*. La reflexión es de una moral más ontológica que sociológica. No está pendiente de cumplir con una obligación social, sino de vivir, con unas virtudes que no calculan dones o riesgos cuando se trata de disfrutar la vida.

Las estrofas siguientes a las citadas por Mauss, continúan desarrollando el tema de lo propio de la amistad: que una buena amistad no se hace sólo con obsequios, sino con buena disposición afectiva⁹⁹; que la paz sólo es duradera entre buenos amigos¹⁰⁰; que el misántropo es como un muerto¹⁰¹; que el fatalismo no se hace querer¹⁰²; que la sensatez y la diligencia son prendas imponderables¹⁰³; Que nunca debe perderse la compostura, aún en situaciones humillantes¹⁰⁴... Todas las estrofas de esta primera parte describen situaciones sociales, de protagonismo individual, en las que los amigos leales y el valor personal son los bienes más preciosos. Algunas, como la 68, alaban incluso cierto aislamiento social por encima de la capacidad para actuar en régimen de reciprocidad. La sencillez de un vivir plácido se antepone a la sociabilidad de los fastos recíprocos: gozar de un buen fuego, de días soleados, de salud, y todo eso sin ningún oprobio.

El *Havamal* admite también diversidad en el sentido de la vida: «Incluso si no hay salud: / Algunos son felices por sus hijos, / Otros por sus padres, / Algunos por riqueza abundante, / Otros por buenas acciones»¹⁰⁵. Conteniendo aún algunas influencias de moral cristiana, el *Havamal*, transige con una diversidad de valores y un apego a la vida, ajenos a la doctrina cristiana¹⁰⁶. La rueda de la fortuna y el amor a la vida se imponen a las esperanzas cristianas¹⁰⁷. La vida vivida es la que cuenta: «Es al atardecer cuando hay que alabar el día, / La mujer, el día de su incineración, / La espada, después de blandirla, / La virgen, cuando ya está casada, / El hielo, después de atravesarlo, / La cerveza, luego de beberla»¹⁰⁸.

⁹⁹ Estrofa 52.

¹⁰⁰ Estr. 51.

¹⁰¹ Estr. 50.

¹⁰² *Id.*: 53-56.

¹⁰³ Estr. 57-60.

¹⁰⁴ *Id.*: 49, 61.

¹⁰⁵ Estrofa 69.

¹⁰⁶ *Id.*: 70-72.

¹⁰⁷ *Id.*: 73-78.

¹⁰⁸ *Id.*: 81.

En otro orden, el *Havamal* distingue dos lenguajes rúnicos, el de las runas dedicadas a los padres¹⁰⁹ y el de las runas «venidas de los dioses»¹¹⁰. En ambos, la reciprocidad está supeditada a la trascendencia propia de la experiencia religiosa. Así, las runas que se inscriben a la memoria de un padre, no contemplan una lección de reciprocidad entre padre e hijo, sino la necesidad de la conmemoración religiosa: «Es mejor tener un hijo / Aunque nazca demasiado tarde, / Incluso habiendo muerto su padre; / Porque es raro que la piedra conmemorativa / Se levante al lado del camino / Si el pariente no lo hace a su pariente».

Y las runas que vienen de los dioses, sólo *indican* el destino, sin que haya don, recepción y propiciación o contestación. El trato de reciprocidad no ayuda a comprender esta imaginación del destino, que Boyer analiza a través de toda la ética vikinga.

La primera parte del *Havamal* finaliza¹¹¹ reflexionando escuetamente sobre la eficacia del saber oportuno y del propio trabajo.

La segunda parte¹¹² continua con el tono individualista, con varios tópicos misóginos y algo más banales y fatalistas que en la primera parte.

La tercera parte¹¹³ comienza alabando nuevamente el espíritu comunicativo y la memoria feliz para disfrutar de la hospitalidad. Luego, relata cómo *Odin* se hizo con la poesía del saber.

En la cuarta parte se precisan los deberes para una categoría de amistad, la fraternidad de armas (*fóstbraedralag*)¹¹⁴. La estrofa 124 nos dice: «Para que haya fraternidad de armas / Hay que decir / todo lo que pensamos a uno sólo; / Eso es mejor / Que lo que hace el corazón deshonesto; / No es amigo de verdad quien nos lo aprueba todo.»

La fraternidad de armas o de sangre se consagraba con el ritual de renacimiento que nos describe Boyer: se levantaban dos capas de tierra con césped y se apuntalaban entre sí. Debajo, se instalaban los dos amigos. Se hacían un corte en una vena y mezclaban su sangre en el seno de la tierra. Se abrazaban las manos y pronunciaban una fórmula de fraternidad sagrada. Boyer concluye

¹⁰⁹ Estrofa 72.

¹¹⁰ Estrofa 80.

¹¹¹ Estrofas 82-83.

¹¹² *Id.*: 84-102.

¹¹³ Estrofas 103-110.

¹¹⁴ BOYER (1974): op. cit., p. 169, nota 130.

que «después de esto quedaban atados de por vida, debiéndose mutuamente la absoluta obligación de vengar la muerte del otro».

La relación directa, la prueba casi, de la amistad jurada, se hallaba, en éste y en otros casos, en la obligación vindicativa.

Parece pues, que la «reciprocidad negativa» que se ha atribuido al derecho vindicativo, debería sustituirse por la legitimación positiva que este deber de amistad procuraba. Es decir, que era por la fuerza positiva de la amistad por lo que uno se obligaba a dar compensación al amigo por el mal recibido. No se trataba de una devolución negativa de la enemistad. Este proceder a partir de instituciones como la *föstbradealag*, pone de manifiesto que las *vinculaciones* primordiales del derecho vindicativo eran los parientes y amigos del ofendido con éste, no éste o aquellos con su ofensor.

La quinta parte del *Havamal* está dedicada a la magia y el valor de las Runas¹¹⁵. Comienza con la iniciación de *Odín* al saber rúnico. Para obtenerlo, se sacrifica a sí mismo en el árbol *Yggdrasill*. Así crea el arte rúnico. La estrofa 144 enumera las operaciones sagradas que se hacen en las runas: tallar, interpretar, pintar, sentir, invocar, sacrificar, ofrecer, inmolar. Es decir, ejercitar la talla de la piedra y la caligrafía rúnica, teñirlas con sangre de animales sacrificados y con ocre, interpretar los signos, y recitar sus envíos espirituales y plegarias. El último verso de la estrofa formula la pregunta de si se saben hacer bien todas estas operaciones.

En este contexto viene la estrofa 145, que es la que cita Mauss para ilustrar su introducción general a la reciprocidad: «Más vale no pedir (rogar) / que sacrificar demasiado / Que haya siempre recompensa al don. / Vale más no ofrecer ("enviar" las runas a su destinatario) / Que inmolar demasiado». Se termina entonces la quinta parte del *Havamal*, recordando que todo lo dicho fue grabado por *Odín* (en las runas) antes del origen de la humanidad, cuando volvió a la vida después de su sacrificio.

El contexto de la estrofa 145 no parece revelarnos una máxima general de reciprocidad social como infiere Mauss. Sino que en ella se aconseja (lo hace el mismo Dios) contra el abuso del culto rogativo. Que no se pida e inmole con demasiada frecuencia, que no se envíen las runas en vano. Por ello, es mejor no pedir, que esmerarse en inmoluciones que acompañan a las frecuentes peticio-

¹¹⁵ BOYER: *Id.*, pp. 172, 556.

nes. Que el respeto a las runas obliga a un culto comedido. Así corresponderán mejor los ruegos y las concesiones.

La sexta parte del *Havamal* enumera los casos en los que conviene utilizar algún conjuro (con una divinidad se supone): en las desgracias personales, los litigios, la guerra, las enfermedades, la brujería, el incendio del lugar en el que se halla un grupo solidario, el encono de los hijos de los *potentiores* o *godis*, los naufragios, contra las brujas, para derrotar al enemigo, para liberar cautivos...

Aquí hay que decir, que aunque Boyer muestra claramente el carácter común y poco épico-heroico del *Havamal*, no obstante, *Los dichos de Odín* debieron ser tan influyentes, que alcanzaron en parte al gran ciclo épico-heroico de *Sigurdr*. Cuando *Sigurdr* (*Siegfried*) despierta a *Sigrdrifa* (*Brinhild*) en el *Sigrdrifumal*, ésta le revela el saber rúnico y le da unos consejos que coinciden con los del *Havamal*¹¹⁶. La moral del *Havamal* también influyó sobre otros poemas, incluso sobre algunos de los más cristianos¹¹⁷.

Boyer¹¹⁸ concluye sobre el conjunto del poema: «Prudencia, desconfianza, sensatez, astucia y magia: ciertamente, nos hallamos lejos de la imagen convencional del vikingo transmitida por la tradición romántica...¿Dónde están las hazañas guerreras, las proezas, la burla de la muerte...?... No, aquí no cabe confundir el vikingo con el caballero cortés».

Todo parece indicar que son el individualismo y la amistad históricas las que dotan de mayor sentido al *Havamal*, y superan como ámbitos específicos —toda vez que la inspiran— la reciprocidad maussiana.

¹¹⁶ BOYER (1974): op. cit., p. 557.

¹¹⁷ ID.: p. 592.

¹¹⁸ IBID.: p. 178.