

Lazo social y conflicto en la sociedad capitalista actual: apuntes para el debate.

Julián Fanzini

Mayo de 2013

I. Introducción

La pregunta por el origen y la reproducción del lazo social ha suscitado desde los principios de la modernidad intensas y acaloradas reflexiones plasmadas en prolongados debates. Las diferentes condiciones históricas y el recorrido personal de algunos de los principales protagonistas de tales debates han devenido en variadas hipótesis respecto al lazo social. Es así que desde el siglo XVII se ha discurrido en torno a ideas que involucraban explicaciones de carácter contractual apoyadas en la tesis sobre la existencia de un tránsito de un estado de naturaleza a un estado en sociedad por parte de las personas, tales explicaciones han sugerido la necesidad de un Estado producto de un deseo de poder incontenible de las personas (Hobbes, (1992) [1651]), la existencia de una propensión natural a intercambiar que conduce inevitablemente a la sociedad industrializada (Smith, (2010) [1776]) y el paso al estado de sociedad producto de la división del trabajo y la renuncia a la autosuficiencia del hombre en estado de naturaleza (Rosseau, (1988) [1762]), como elementos claves para comprender el lazo social en las sociedades modernas.

Hoy más que nunca, los variados desarrollos teóricos originados en torno a esta temática desde entonces, nos ubican necesariamente, frente a las preguntas tendientes a la comprensión del lazo social en las sociedades capitalistas actuales, que aún nos interpelan con intensidad. El interés por aquello que genera en estas sociedades una forma de cooperación específica en la que se ve implicada un sistema de necesidades recíprocas, de obligaciones vinculantes y, en última instancia, de prestaciones sociales mutuas, hoy resurge con la urgente necesidad de una comprensión de cómo aquello, a la vez, resquebraja y desgarra a esta sociedad, de cómo aquello que se encuentra en el corazón mismo de la sociabilidad capitalista se constituye, en un mismo momento, el motor del conflicto inherente a su funcionamiento. La necesidad de comprender la forma en que el conflicto se encuentra, por momentos sutilmente y por momentos cruelmente, en la constitución misma de los vínculos sociales bajo el capitalismo asume creciente relevancia en relación a la manifestación creciente de la conflictividad social en estas sociedades, visible tanto en expresiones que situamos fuera de nosotros, como aquellas que suceden todos los días en las calles, en nuestros lugares de trabajo e incluso en nuestros hogares, como en aquellas que interiorizamos y que se involucran con lo más profundo de cada uno de nosotros al penetrar nuestras categorías y nuestras propias prácticas.

En este sentido, para aproximarnos aunque sea parcialmente a la comprensión de la forma en que el conflicto resulta un elemento constitutivo de la dinámica misma de la sociabilidad capitalista, resulta interesante abordar, desde la economía política, algunas nociones centrales propuestas por la antropología clásica, en particular, aquellas referidas en los desarrollos de Mauss (1971[1924]) y Malinowski (1991[1926]). A partir de la década de 1920, estos autores interpelan críticamente el desarrollo que, hasta el momento, había tenido el debate en torno al lazo social. El reconocimiento de nuevas dimensiones de la actividad social y la introducción de material empírico, antes nunca considerado en tal debate, abrió el camino para escapar, aunque sea parcialmente, del etnocentrismo propio de las explicaciones precedentes. Los principales trabajos que sientan las bases para agudas reflexiones e intensos debates en torno al lazo social en la antropología moderna son el 'Ensayo sobre el don. Motivo y formas de intercambio en las sociedades arcaicas' publicado por Marcel Mauss en 1924 y 'Crimen y costumbre en la sociedad salvaje' publicado por Bronislaw Malinowski en 1926. Por un lado, Mauss, interesado por el régimen de derecho contractual y por los sistemas de prestaciones económicas, dedicará gran parte de su trabajo al rasgo profundo que él considera característico de los sistemas de prestaciones económicas entre las sociedades que analiza y que importa de una forma casi explícita la pregunta por el lazo social: “el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado de estas prestaciones” (Mauss, 1971[1924]:157). Por otro lado, esta misma pregunta se trasluce de una forma aún más clara en los interrogantes que orientan a Malinowski en su análisis sobre la ley y el orden de las sociedades que observa: ¿Por qué ciertas reglas de conducta, por duras, molestas o desagradables que sean, son obedecidas? ¿Qué es lo que hace transcurrir tan fácilmente la vida

privada, la cooperación económica y los sucesos públicos? (Malinowski, 1991[1926]:22). Estos trabajos se constituyen en la base para el desarrollo de una parte importante de la elaboración teórica de la antropología social desde la década del '40 en adelante, dejando asentados los conceptos de 'don' y 'reciprocidad' como nuevos elementos a ser considerados para la comprensión del lazo social.

Ambos autores han esbozado las respuestas a sus inquietudes identificando, al menos, dos tipos de lógicas muy diferentes. En rasgos generales, podemos afirmar que existe una distinción entre las lógicas que predominan en diferentes tipos de intercambios o en los diferentes momentos de los sistemas de prestaciones totales analizados (Mauss, 1971:160). Por un lado, la que podríamos denominar *lógica del don*, que da cuenta de una serie de derechos y obligaciones que se originan a partir del intercambio de dones extendido en el tiempo, que por lo general asume la forma de regalo generoso y desinteresado aunque en el fondo es rigurosamente obligatorio. Y por otro lado, la que podríamos denominar *lógica mercantil*, que da cuenta de un intercambio que es instantáneo y que busca la equivalencia exacta entre los objetos intercambiados, aquí pueden resultar explícitos el interés y la usura como principios orientadores de tales prácticas.

En el presente trabajo abordaremos tales conceptos ubicándolos en dirección al análisis en torno al lazo social en la sociedad capitalista actual. Para ello, el análisis aquí propuesto importará algunos elementos centrales de la crítica de la economía política realizada por Marx (2008), de alguno de sus desarrollos teóricos contemporáneos, como aquel trabajado por Holloway (2010), y retomará algunos de los conceptos producidos desde la perspectiva de la etnografía económica, como lo son aquellos propuestos por Callon (2011). Con este instrumental teórico considero que podremos, aunque sea, dar un primer paso en la dirección propuesta y abordar parcialmente lo que se constituye la pregunta problema que orienta el presente trabajo: ¿Qué relación existe entre la *lógica del don* y la *lógica mercantil* en la sociedad capitalista actual? ¿Son dimensiones de un mismo proceso? ¿Existe una relación interna entre ellas? Y con ello, a la vez, avanzar en el análisis de lo que compone la hipótesis del mismo: bajo el capitalismo, uno de los rasgos profundos que caracterizan al lazo social es la existencia de un proceso de fetichización que involucra a la *lógica del don* y a la *lógica mercantil* como sendas dimensiones de un mismo proceso, que constituye entre ellas una relación 'interna' de lucha y desborde permanente manifestada en la forma de la *lógica mercantil-capitalista*¹.

Para avanzar en los interrogantes que nos sugiere esta pregunta problema y la consecuente hipótesis, en lo que sigue abordaremos: en la segunda sección, un esbozo de los elementos centrales de los trabajos de Mauss (1971) y Malinowski (1991) que nos sirvan para establecer una base para la discusión en torno al lazo social en la sociedad capitalista actual; en la tercera sección, una caracterización de esta sociedad, centrada principalmente en la fetichización de las relaciones sociales propuesta por Marx (2008) y en donde, además, tomaremos elementos desarrollados por Holloway (2010) y Callon (2011); en la cuarta sección, el entrelazamiento de algunos de los elementos desarrollados en las secciones anteriores, que nos posibilitarán considerar que el lazo social en las sociedades capitalistas actuales se constituye en una *lógica mercantil-capitalista*, que implica un lazo social permanente pero fragmentado; en la quinta sección, el delineado de algunas preguntas que tenderán a aproximar los análisis de Mauss y Malinowski a las consideraciones

1. Creo que puede resultar preciso hacer algunas observaciones respecto a la utilización de conceptos construidos desde la observación hacia otras sociedades para el análisis y la comprensión de la sociedad moderna. Por un lado, muchos de los antropólogos aquí citados construyen teoría intentando achicar la distancia supuesta entre un 'nosotros' y un 'ellos', entre las sociedades occidentales y aquellas no occidentales, por lo que los conceptos creados muchas veces se constituyen con intención de reflejar la sociedad moderna de la cual la disciplina antropológica es hija (Mauss, 1971:223). Por otro lado, rescato las observaciones de Viveiros de Castro (2010:14) y hago manifiesta una intencionalidad epistemológica, es decir política, de poner en relieve la necesaria alianza entre el 'sujeto' observador y el 'objeto' observado en la construcción del conocimiento antropológico crítico, alianza con frecuencia olvidada que abre la posibilidad de pensarnos en un 'nosotros colectivo', de deshacer la diferenciación ilusoria que construye dualismos antagónicos y posiciones cerradas en sí mismas.

realizadas en la sección anterior, con la intención de que tales preguntas sean insumo en una reflexión colectiva en torno a los temas aquí tratados; y, por último, en la sexta sección, algunas consideraciones finales que retomarán alguno de los elementos desarrollados en el trabajo para dejar asentada la inquietud por el lazo social en el capitalismo y, con ella, la inquietud por la trágica situación presente, con la esperanza de que este trabajo se torne, al menos, insumo de una reflexión/acción colectiva en torno a ella.

II. La *lógica del don*

En esta sección haremos un breve recorrido por los trabajos citados de Mauss y Malinowski para poner en relieve las explicaciones del lazo social por ellos realizadas y para dar contexto a algunos de los conceptos por ellos elaborados. Tales conceptos nos servirán como base y fundamento del desarrollo posterior del presente trabajo. En particular, nos concentraremos en las nociones de 'lazo entre almas' y 'reciprocidad' elaborados por Mauss y Malinowski respectivamente al analizar sociedades de la Papuesia, la Melanesia y del noroeste americano, entre otras.

II. a. El lazo entre almas

Interesado por el carácter voluntario, libre y gratuito pero a la vez obligatorio e interesado de las prestaciones sociales totales, Mauss (1971), se pregunta por la norma de derecho y de interés que hace que el regalo recibido sea obligatoriamente devuelto. Siguiendo un método comparativo intenta dejar sentados los elementos para la justificación de su tesis: en el derecho de las sociedades analizadas existe una indisociación entre personas y cosas, entre el derecho civil y el real, que establece una forma permanente de moral contractual a la vez que denota las formas e ideas que han presidido siempre, al menos en parte, el cambio y que sustituyen la noción de interés individual (:157).

Mauss retoma su investigación realizada con Davy en la cual ya existe una conceptualización de estas formas de contrato y en particular de las prestaciones económicas en el noroeste americano, norteamérica, Melanesia y Papuesia. A tales prestaciones las denominan sistemas de prestaciones totales pues se caracterizan por expresar de una vez todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas, morales y económicas, son momentos en los que todo queda mezclado y lo que se intercambia no es exclusivamente bienes y riquezas, sino sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en que el mercado es sólo un momento más y en las que las prestaciones y contraprestaciones asumen la forma de presentes y regalos (:160). A la vez, reconoce una forma típica de estos sistemas de prestaciones totales a la que denomina 'potlatch'. Lo que caracteriza y particulariza a esta forma es el principio de rivalidad y antagonismo que domina a las prácticas. Ellas se encuentran revestidas de un carácter agonístico para quienes las practican pues implica una lucha que constituye jerarquías entre los clanes participantes (:161).

El autor describe y analiza estos sistemas de prestaciones totales de las sociedades de Polinesia, Melanesia y del noroeste americano y los derechos que considera fundamentales, para dar cuenta de las diversas formas que asume este sistema y por lo tanto la forma que asume la identificación del derecho civil con el real en él. Es así que en la 'Primera conclusión' (:222) menciona que se ha identificado, en las sociedades analizadas, la circulación de cosas con la circulación de derechos y personas. Es precisamente sobre esta observación que descansa la noción de la existencia de un lazo entre almas.

Mauss introduce, a modo de aclarar su posición, la noción de *hau*² para dar cuenta de cómo en la

2. Si bien la noción de *hau* se ha constituido en el epicentro de gran parte de la discusión en torno al 'Ensayo sobre el don', es importante tener presente que la cuestión de la indisociación entre personas y cosas en las sociedades analizadas constituye la temática fundamental dentro de este trabajo y la explicación a partir de la noción de *hau* es sólo una forma

Polinesia y particularmente en Samoa y en Nueva Zelanda la cosa que se da no es algo inerte, sino que por el contrario es en sí misma una especie de individuo, animado por el *hau* del donante, del clan o del bosque, que tiende o bien a volver a su lugar de origen o bien a producir, ya sea en propiedades, trabajo o comercio, un equivalente o un valor superior que la remplace. Siguiendo al autor esta noción es importante por que aclara al menos dos sistemas de fenómenos sociales que suceden en la Polinesia e incluso fuera de ella, aunque no en todos lados se recurre a la noción de *hau*. En primer lugar, remarca que la naturaleza del lazo jurídico, en este caso observada en el derecho maorí, se caracteriza en que la obligación por las cosas es una obligación entre almas, de lo que se deriva que ofrecer una cosa a alguien es ofrecer algo propio. En segundo lugar, remarca que la naturaleza del cambio por medio de dones puede observarse mejor en este caso, en el que se comprende clara y lógicamente que hay que dar a otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia (:168).

Es en este sentido que orienta sus observaciones hacia las sociedades de la Melanesia y del noroeste americano reconociendo la existencia de muchas prácticas de individualización de los objetos intercambiados, que suponen la obligación de dar y por lo tanto la regla del cambio-don (:176). En todas las sociedades analizadas, en unas más acentuadas que en otras, encuentra que existe una combinación donde se mezclan las cosas con las almas y alrevés, donde la permanencia de la influencia personal sobre las cosas objeto de cambio traduce casi directamente la forma en que los subgrupos de estas sociedades quedan continuamente implicadas, sintiendo que se deben todo (:195).

Es posible identificar en este recorrido la respuesta a su pregunta inicial: la norma de derecho y de interés que hace que el regalo recibido sea obligatoriamente devuelto reside en que existe un 'canal abierto' entre las personas constituido y transitado por las cosas intercambiadas. El vínculo entre almas se constituye en la existencia misma de tal canal y la obligatoriedad de devolver es la forma en que tal vínculo se expresa. En esto consiste la *lógica del don* y la explicación de Mauss, aunque tan sólo sea implícitamente, del lazo social.

II. b. La reciprocidad

Malinowski (1991) se interesa por el mecanismo que subyace a la ley y el orden en las sociedades que analiza. Se posiciona en contra de aquellos que proponen la sumisión automática a las reglas de la costumbre por parte de las personas en tales sociedades, tesis muy difundida a principios del siglo XX, y para refutarla profundiza su análisis sobre la sociedad melanesia orientado por preguntas que avanzan en comprender el cómo y el por qué ciertas reglas de conducta, por duras, molestas y desagradables que sean, son obedecidas (:22).

Las observaciones realizadas durante su trabajo de campo en las Islas Trobriand le sugieren la existencia de un principio que permea toda la vida tribal: el principio de reciprocidad. Malinowski da cuenta que en todas las relaciones sociales y en todos los varios dominios de la vida tribal existe un mecanismo que genera obligaciones vinculantes (:35) y éstas no se producen de cualquier forma, sino que presentan un ordenamiento sociológico que las hace extremadamente estrictas (:28). Utiliza el concepto de reciprocidad para dar cuenta de la existencia de un sistema completo de prestaciones mutuas, en el que existe una definida división de funciones y un sistema rígido de obligaciones mutuas, en el que se sitúan en un mismo plano un sentido del deber y el reconocimiento de la necesidad de cooperación, es decir, se ven involucrados deberes, privilegios y servicios mutuos que constituyen, finalmente, aquello que liga a los asociados entre sí y al propio objeto (:26-27).

La fuerza que hace a la sanción de las obligaciones vinculantes es preciso buscarla en la concatenación de estas obligaciones (:46), es decir, en el hecho de que están ordenadas en cadenas

de reciprocidad en las que, en cada una de ellas, se ven implicadas reglas que son consideradas como obligaciones de una persona y derechos de otra (:42). Malinowski observa que este dar y tomar se extiende sobre largos períodos de tiempo y cubre amplios aspectos de interés y actividad.

El autor introduce la simetría de la estructura social como base indispensable de las obligaciones recíprocas. Esta noción le permite, en primer lugar, comprender el mecanismo de sanción de las obligaciones respaldadas sólo por motivos, intereses y sentimientos complejos, es decir, sin que ellas estén reforzadas por una autoridad central, y, en segundo lugar, dar cuenta de la función social que tal noción conserva como salvaguarda de la continuidad y adecuación de los servicios mutuos (:28). Observa que la simetría de la estructura social se expresa en la existencia de un dualismo sociológico que proporciona la sanción de cada regla, pues éste propicia el hecho que dos partes intercambien servicios y funciones a la vez que posibilita a cada una de ellas cuidar que la otra cumpla su parte del compromiso y se conduzca con honradez. Este principio de dualidad es el resultado íntegro de la simetría interna de todas las transacciones sociales, de la reciprocidad de servicios, sin la cual no hay colectividad que pueda existir (:28). Sin embargo observa también que el principio de dualidad no es el único que asegura la sanción de cada regla, sino que la forma pública y ceremonial en la que se llevan a cabo usualmente estas transacciones combinada con la extrema ambición y vanidad de los melanesios se suma a las fuerzas que salvaguardan la ley y el orden en esta sociedad.

En este marco, Malinowski realiza una definición antropológica del derecho en la que, por un lado, diferencia a las reglas involucradas en él de otras reglas sociales y toma a estas reglas jurídicas como una categoría bien definida dentro de un cuerpo amplio de costumbres (:41) y, por otro lado, entiende a estas reglas jurídicas como una ley positiva que gobierna todas las fases de la vida de la tribu y que consiste en un cuerpo de obligaciones forzosas consideradas como justas por unos y reconocidas como un deber por los otros, cuyo cumplimiento se asegura por un mecanismo específico de reciprocidad y publicidad inherentes a la estructura de la sociedad (:43).

Observamos aquí la respuesta a su pregunta inicial: el derecho así definido y, por lo tanto, el mecanismo que lo hace posible, es el responsable de asegurar un tipo de cooperación basado en concesiones mutuas y en sacrificios orientados hacia un bien común (:45). Es decir que, además del interés propio y la ambición social, puesto que tal mecanismo involucra el amor propio y el deseo de autoafirmación (:46), y además de la fuerza de la costumbre, puesto que ésta no es suficiente cuando choca con el interés personal u hostiga a acciones desagradables (:45), es preciso, para que el derecho pueda cumplir su tarea, una fuerza artificial, culturalmente creada, una fuerza que liga a una persona, distrito o comunidad con otra: la reciprocidad (:27).

III. La sociedad capitalista

Tanto 'el don' como 'la reciprocidad' se han constituido como elementos claves de gran parte de la discusión antropológica desde la década del '40 en adelante. Ambos conceptos intentan comprender la naturaleza de la cooperación en las sociedades analizadas y su ordenamiento específico o, más precisamente, los elementos que dinamizan y constituyen el lazo social. Tal como lo expresa Godelier (1998: 11), considero que es necesario retomar la discusión del don, reconocer su papel en la producción y reproducción del lazo social y el lugar que el mismo ocupa en las distintas sociedades que coexisten en la actualidad, en particular en la sociedad capitalista actual. En este sentido es que en la presente sección intentaré dar cuenta de alguno de los elementos que constituyen la sociabilidad capitalista y que considero permitirán ubicarnos muy próximos a los conceptos elaborados por Mauss y Malinowski.

III. a. El proceso de fetichización.

La caracterización de la sociedad capitalista actual la realizaremos en torno a uno de los elementos centrales con el que muchos autores la identifican: el proceso de fetichización inherente a su funcionamiento. Este proceso constituye la objetivación de las relaciones sociales, el quiebre de la sociabilidad del 'trabajo social en su conjunto'³, característica constitutiva del capitalismo y que resulta transversal a todos los elementos que lo caracterizan.

El fetichismo de la mercancía es uno de los elementos centrales con los que Marx (2008) caracteriza al modo de producción capitalista, y por ende, a la sociedad capitalista en su conjunto. Este implica la separación entre el hacedor y lo hecho, entre sujeto y objeto, entre el proceso de constitución y lo constituido y ésto resulta, precisamente, lo que constituye la singular característica de la forma mercantil. La mercancía es un objeto producido por nosotros pero situado fuera de nosotros, es decir, es un objeto exterior, que existe fuera de quien lo produce, independiente de él y se le presenta como un poder externo (Marx, 2006:106), en definitiva, es el punto de fractura del 'trabajo social en su conjunto', pues su misterio consiste en que refleja ante las personas el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global como una relación social entre los objetos existentes al margen de los productores (Marx, 2008:88).

Marx enfatiza que es posible rastrear en el peculiar carácter social del trabajo que produce mercancías el origen de esta singular característica de la forma mercantil (:89). La ruptura entre el hacer y lo hecho y, por ende, el carácter fetichista que adquieren las mercancías, proviene del hecho que ellas son productos de trabajos privados ejercidos independientemente, es decir, de trabajo alienado que resulta, finalmente, trabajo indirectamente social. Los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, de forma que los atributos específicamente sociales de estos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio, es decir, “que los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores” (:89). En este sentido es que podemos afirmar que la forma de producción capitalista implica necesariamente una objetivación de las relaciones sociales, pues ahora, las relaciones sociales entre los productores se ponen de manifiesto como relaciones de cosas con las personas y relaciones sociales entre las cosas, lo que no es más que la fetichización de las relaciones entre los hacedores que, a la vez, puede considerarse como la negación de su carácter de relación social, al negar, precisamente, la subjetividad propia de cualquier relación social. La peculiaridad del carácter social del trabajo que produce mercancías consiste, pues, en una negación, en una fragmentación, en el quiebre del 'trabajo social en su conjunto'.

Sin embargo, tal fragmentación no es un hecho ya consumado, el fetichismo no se produjo una vez hace tiempo, en los orígenes del capitalismo, y ya no es posible hacer nada con él, sino que se constituye en un proceso continuo, de lucha permanente (Holloway, 2010:137). Es precisamente a ésto lo que hace referencia la noción de *fetichización-como-proceso* trabajada por Holloway (2010). Ella implica reconocer el movimiento constante de imposición del quiebre del 'trabajo social en su conjunto', es decir, la existencia de una lucha continua entre un proceso que tiende a objetivar y otro que tiende a subjetivar. Esta noción permite abrir el concepto de fetichismo y considerarlo como un proceso continuo de separación de sujeto y objeto, del hacer y de lo hecho, siempre en antagonismo con el movimiento opuesto de anti-fetichización, que da cuenta de la subjetividad inherente de todo lo hecho, y por lo tanto emprende la lucha para reunir sujeto y objeto, para recomponer el hacer y lo hecho (:137). En definitiva, es la comprensión de este continuo movimiento lo que abre la posibilidad de la crítica y la superación de la idea clásica de fetichismo como hecho consumado,

3 Resalto esta categoría pues es aquella que utiliza Marx (2008:89), a la cual nos referiremos en breve.

como un hecho ya ocurrido, que comprende la objetividad de toda subjetividad ya consumada, la realidad 'como es'. La *fetichización-como-proceso* da cuenta de lo que resulta una contradicción en la sociedad capitalista actual, es decir, que las cosas 'son' y 'no son' al mismo tiempo, o para ser más precisos, que se encuentran en un constante proceso de génesis. Por el contrario, en el capitalismo, tales cosas existen como su propia negación, es decir, con su propia génesis negada.

Esta breve caracterización de la sociedad capitalista actual nos abre el camino para ubicarnos en dirección al análisis en torno al lazo social en esta sociedad, pues ya nos permite dar cuenta de una forma de sociabilidad peculiar, una forma de 'cooperación' específica en la que la negación, y con ella la fragmentación, constituye su característica primordial; en la que se ve implicado un sistema de necesidades recíprocas, de obligaciones vinculantes y, en última instancia, de prestaciones sociales mutuas fundamentado en el quiebre del 'trabajo social en su conjunto'.

En lo que sigue trabajaremos con las nociones de 'flujo social del hacer', 'subjetividad' e 'identidad', presentes en Holloway (2010), y con las nociones de 'enmarcado' y 'desborde', abordadas por Callon (2011), para analizar, aunque sea parcialmente, a algunos de los elementos que constituyen esta peculiaridad de la sociedad capitalista moderna: el proceso de fetichización inherente a su funcionamiento. Tales elementos nos permitirán introducirnos subrepticamente en los análisis de Mauss y Malinowski desde un nuevo ángulo de análisis, para esbozar en la siguiente sección, aunque sea parcialmente, la forma que asume el lazo social en el capitalismo.

III. a. a. El flujo social del hacer

El reconocimiento de que el hacer, la facultad de hacer, es siempre social, pues siempre como condición previa del hacer de unos es el hacer de otros, implica reconocer el hacer como parte de un flujo social del hacer. Holloway (2010) retoma, con esta noción, la idea de Marx (2008:89) de 'trabajo social en su conjunto'⁴. La perspectiva del flujo social del hacer da cuenta que la facultad de hacer nunca es individual y se definirá de acuerdo a cómo se constituya la sociabilidad, es decir, de acuerdo a cómo ella se introduce en el flujo social del hacer (Holloway, 2010:50). En este sentido es que podemos afirmar, junto al autor, que el hacer es inherentemente social, plural y colectivo. Esto no es que todo hacer se lleva a cabo colectivamente sino, más bien, que la condición de existencia misma del hacer de unos siempre es el hacer de otros. El hacer pasado se constituye como el medio del hacer presente. Existe una comunidad del hacer, una colectividad de hacedores entrelazados en un flujo social del hacer a lo largo del tiempo y del espacio (:50).

Esto no quiere negar la materialidad de lo hecho, es decir, que una cosa existe como cosa en sí, sino más bien que quiere resaltar el carácter social del hacer. La cosa en sí existirá como tal, es decir, será objetivada en el sentido de ser exteriorizada de su productor, siempre que observemos ese hacer como un acto individual. La perspectiva del flujo social del hacer observa la objetivación del hacer subjetivo como algo efímero, pues basta hacerla medio del hacer presente para reincorporarlo al flujo social del hacer (:51). Siguiendo al autor, afirmamos que el hacer es la constitución material del nosotros, el entrelazamiento de nuestras vidas, que implica un reconocimiento mutuo de cada uno de los otros como hacedor, como sujeto activo.

Observamos que la perspectiva aquí sugerida conserva un estrecho vínculo con la noción de 'lazo entre almas' presentada por Mauss. Existe un 'canal abierto', constituido por el hacer de cada uno y producto de una indisociación de los haceres individuales, de las cosas y las personas, del objeto y

4 Es importante resaltar que Holloway (2008) hace una diferenciación crucial entre 'trabajo abstracto' y 'trabajo concreto' o 'hacer'. Aquí no es la intención entrar en la forma en que el autor trabaja esta diferenciación, que nos sugiere más de un camino interesante, pero sí es importante resaltar que tomaremos, al igual que Holloway, la noción de 'hacer' en referencia a una noción de trabajo emancipado, entendido éste como anti-alienación o en los términos de Marx (2006) como 'actividad vital consciente', en oposición a 'trabajo abstracto' o 'trabajo alienado' que sólo puede realizarse como social a través del intercambio y por lo tanto se encuentra ligado necesariamente a la producción de valor y plusvalor, y por ello de capital (Holloway, 2008).

el sujeto, de lo hecho y el hacedor, que se conjuga en una cadena de reconocimientos mutuos, en un flujo social del hacer. Precisamente, Mauss, dando cuenta de la obligatoriedad de dar y recibir, observa la existencia de derechos y deberes simétricos fundamentados en una mezcla de lazos espirituales entre las cosas, que en cierto modo forman parte del alma, de los individuos, y que se consideran sólo hasta un cierto punto como cosas (Mauss, 1971:170). Continúa afirmando que estas obligaciones sirven para expresar un hecho: “[el de] que todo, alimentos, mujeres, niños, bienes, talismanes, tierra, trabajo, servicios, oficios sacerdotales y rangos, es materia de transmisión y rendición. Todo va y viene como si existiera un cambio constante entre los clanes y los individuos de una materia espiritual que comprende las cosas y los hombres” (:171). Este ir y venir, este dar y tomar, esta circulación indisociada entre personas y cosas, sucede como si fuera pasible de ser comprendida desde una perspectiva del flujo social del hacer, así como si ésta última se pudiera encontrar comprendida por la perspectiva del lazo entre almas.

Sin embargo, el elemento central con el que hemos caracterizado al capitalismo, la fetichización, no implica al flujo social del hacer sino que a su proceso de ruptura, es decir, al proceso de separación entre lo constituido y su génesis, del hacedor y lo hecho, del trabajador y el producto de su trabajo (Holloway, 2010:75). Una vez más podemos recurrir a Mauss, que da cuenta de algo similar al observar que tanto negarse a dar como negarse a aceptar es negar la alianza y la comunión y, por lo tanto, equivale a declarar la guerra (Mauss, 1971: 169). Sucede que el donatario posee una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al donante, propiedad que se manifiesta y se concibe como una especie de lazo espiritual (:170). Esta especie de derecho de propiedad es pasible de ser comprendida no como una objetivación de todo lo que posee el donante que luego es apropiado, sino que, por el contrario, como una subjetivación de todo ello, como el reconocimiento de un nosotros colectivo que se resquebraja en 'la negación de la alianza y la comunión'.

III. a. b. Subjetividad e Identidad

Partimos ahora del movimiento inherente a la perspectiva del flujo social del hacer. El hacer es claramente movimiento: las cosas son y no son, el mundo es y no es, uno es y no es, pues el hacer es el ir más allá de uno mismo, en el hacer el mundo se mueve más allá de sí mismo (Holloway 2010:94). El hacer lleva consigo el ir más allá de lo que existe, el reconocimiento de un proceso de génesis constante en el que las cosas son y no son, pues se encuentran en proceso de ser constituidas, y por lo tanto conservan incertidumbre, indefinición.

La fetichización, la ruptura del flujo social del hacer, es quitarle al hacer su movimiento. El hacer presente se subordina al hacer pasado, lo hecho se impone ante su proceso de constitución, de manera tal que el hacer se detiene y se transforma en ser. Ahora, fuera de toda incertidumbre, el hacer pasa a ser algo completamente definido. Este es el reino de la identidad, en el que todo se encierra en una continuidad de lo que existe, en el que todo se mantiene sobre rieles, todo solamente es.

En este sentido, Holloway remarca que en la base de la organización social capitalista, reside este simple principio: la identidad (:109). Retomando a Marx es posible dar cuenta de cómo la identidad, el ser un “individuo” independiente de todos los otros, es el complemento necesario del intercambio de mercancías, pues para que la enajenación propia de toda mercancía sea recíproca, es decir, pasible de hacerse efectiva en un intercambio que involucra a más de una mercancía, las personas no necesitan más que enfrentarse implícitamente como propietarias privadas de esas cosas enajenables, enfrentándose, precisamente por eso, como personas independientes entre sí (Marx, 2008:107). La idea de que el ser alguien no depende de nadie más, que no depende del reconocimiento de ningún otro, o lo que es lo mismo, que el reconocimiento social es algo externo al ser, está arraigada en la separación cotidianamente repetida de lo hecho respecto del hacer. La comprensión que una persona es algo sin la simultánea comprensión de que no es ese algo está

fundamentada en la ruptura del flujo social del hacer.

En este sentido lo que observamos y vivimos en el capitalismo es una subjetividad colectiva desgarrada por la separación del hacer respecto de lo hecho. Aquí, la subjetividad, se presenta como la negación de la identidad, como el reconocimiento del vínculo intrínseco entre las relaciones sociales que, desde una perspectiva identitaria, aparentan ser externas. La subjetividad es el movimiento, es la negación de la identidad, es el reconocimiento de la trama del hacer social (Holloway 2010:112).

Podemos introducir en este punto la observación de Mauss respecto a las prácticas de individualización, o podríamos decir subjetivación, de los objetos intercambiados en los sistemas de prestaciones totales. Observamos que esta individualización se aleja de lo que acabamos de presentar como identidad, pues ella no está expresando un quiebre, una separación acabada. Por el contrario, la individualización a la que se ven sometidas algunas cosas intercambiadas en las sociedades analizadas por Mauss es posible de ser comprendida desde la subjetividad, pues él mismo da cuenta que esta práctica refiere más específicamente a una asociación que a una separación, es decir a un reconocimiento de que la cosa donada conserva una “materia espiritual” que constituye un lazo entre el donador y el donatario (Mauss, 1971:171). En definitiva, es precisamente ésto lo que constituye uno de los argumentos principales de Mauss: existe una asociación de la cosa donada con el alma del donatario, es decir, una no separación entre el objeto intercambiado y el sujeto que lo intercambia.

III. a. c. Enmarcado y desborde

En el capitalismo esta subjetivación existe en su forma negada, resquebrajada, en la forma de identidad. Ahora bien, vemos en este esquema que lo que es identificado son tanto sujetos como objetos. La fetichización implica la objetivación de la relación entre personas pues extirpa el carácter social de los objetos, es decir, presenta las características propias del carácter social del trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo. Así, la mercancía se presenta como lo que es: un objeto aislado de toda relación social. El intercambio de objetos a través del mercado capitalista está caracterizado, precisamente, por ser un vínculo instantáneo, efímero y exacto, expresión de una separación casi total entre tales objetos y toda relación social. Ésta es la forma en que ellos pueden ser apropiados, es la forma en que pueden ser medidos, la forma en que es posible valorizarlos. Es necesaria la identificación, la definición, la exactitud, pues sólo así es posible eliminar la incertidumbre propia del movimiento del flujo social del hacer, del ser y no ser.

Desde la perspectiva de la etnografía económica, Callon observa y propone, justamente, la existencia de un proceso de aislamiento de todo objeto intercambiado en el mercado capitalista, un proceso de enmarcado del objeto que intenta desvincularlo de cualquier relación social, desenredarlo del entrelazamiento propio de una red social en la que cualquier entidad se encuentra atrapada (Callon, 2011:28), en definitiva, aislarlo del flujo social del hacer. El enmarcado es lo que permite la definición, clasificación y ordenamiento de agentes, objetos, bienes y mercancías, permite separarlos entre ellos, disociarlos. Siguiendo al autor podemos decir que la construcción de estos marcos hace posible la existencia del mercado capitalista (:28), pues la definición de distintos agentes y distintos objetos, resultado de estos marcos, posibilita la disociación de los primeros, que les permite presentarse entre ellos como agentes apropiadores independientes, y la disociación de los segundos, que permite la posibilidad de observar los objetos como apropiables.

El autor sugiere que el proceso de enmarcado consiste en el posicionamiento de un conjunto de elementos que se constituyen como objetos-frontera, objetos que a la vez son puntos de fuga donde puede ocurrir el desborde, es decir, la conexión entre elementos que se encuentran dentro del marco con aquellos que se encuentran fuera de él (:29). El enmarcado, es decir la identificación, implica necesariamente los puntos de fuga y, con ellos, la posibilidad del desborde. En este sentido es que

decimos que existen siempre relaciones que desafían el enmarcado, que implican un desborde de cualquier marco. Ésta es, precisamente, la forma en que se expresa, en última instancia, el carácter social de lo constituido, en palabras de Callon: “el simple hecho de enmarcar la transacción en la medida en que moviliza o compromete objetos y seres dotados de una autonomía irreducible, es una fuente de desborde” (:30). Esta 'autonomía irreducible', tanto de los objetos como de los seres, es pasible de ser comprendida al referenciarla precisamente con el carácter social de lo hecho, es decir, con la relación constitutiva que existe entre el hacer y lo hecho, entre el hacer presente y el hacer pasado, entre los hacedores entrelazados inherentemente en un flujo social del hacer a lo largo del tiempo y del espacio.

Sin embargo, es necesario dar cuenta que el desborde no representa al flujo social del hacer, y mucho menos al proceso orientado a subjetivar con el que hemos caracterizado a la *fetichización-como-proceso*, sino que es la expresión fetichizada del movimiento que conlleva el proceso de lucha constante propio de la *fetichización-como-proceso*, es el punto acabado donde se expresa, desde la perspectiva del proceso orientado a objetivar, el enfrentamiento con su opuesto, aquel orientado a subjetivar, es decir, de ninguna manera el desborde expresa el proceso de fetichización en su totalidad. En este sentido, observamos que, en el esquema de Callon, el desborde acarrea una trágica consecuencia: es lo que permite que todo se termine de encerrar en una continuidad de lo que existe, en el andar sobre rieles propio del capitalismo.

Tal como nos sugiere el autor, decimos que el desborde es lo que hace posible la re-enmarcación como forma de internalizar lo que quedó por fuera del marco (:29), y precisamente por ello el desborde también necesita de definiciones exactas. Al volverse la fuente de la posibilidad de re-enmarcar, el desborde sólo es posible si presenta como punto de partida la identificación propia de un marco y si, a la vez, podemos identificar lo que ha quedado fuera de él, es decir, lo que el marco debe internalizar. En este sentido, observamos que, una vez re-enmarcado, aquello que se observaba externo al marco ahora se encuentra dentro de él, pero no deja de estar identificado. El desborde es lo que permite avanzar en un proceso que enmarca y que, dentro de este marco, establece relaciones específicas que no dejan de ser entre identidades, es decir, relaciones fetichizadas. Lo que finalmente resulta de este proceso es un agregado de individuos discretos, de cosas puntuales, donde el punto de partida no es el entrelazamiento de las personas a través de su hacer, sino que el individuo como una persona con su propia identidad distintiva.

IV. El lazo social en el capitalismo

Aquí es donde resulta intrigante la pregunta por el lazo social, ¿cómo es posible pensar el entrelazamiento de las personas en una comunidad en donde existe una ajenidad recíproca, una unión de seres acabados en lugar del flujo de haceres? Lo que observan tanto Mauss como Malinowski en las sociedades por ellos analizadas es la existencia de obligaciones vinculantes, la existencia de una cooperación necesaria, expresada ya sea en sistemas de prestaciones totales o en un sistema de derecho, una cooperación fundamentada en el reconocimiento mutuo. Es decir, tanto en la forma de un intercambio de materia espiritual, que implica el lazo entre almas, como en la de la existencia de un principio, como el de la reciprocidad, podríamos decir que en estas sociedades existe un reconocimiento mutuo, algo similar a aquello que sugiere la perspectiva del flujo social del hacer, que hace posible el entrelazamiento social y la existencia de una comunidad.

Con los elementos que hemos desarrollado hasta aquí, en la presente sección abordaremos, aunque sea parcialmente, la pregunta problema que orienta el presente trabajo: ¿Qué relación existe entre la *lógica del don* y la *lógica mercantil* en la sociedad capitalista actual? ¿Son dimensiones de un mismo proceso? ¿Existe una relación interna entre ellas? Daremos cuenta de la estrecha relación que existe entre la *lógica del don*, referenciada por el lazo entre almas y la reciprocidad, y la *lógica mercantil*, referenciada por proceso de fetichización inherente al capitalismo. Estos primeros pasos

en la comprensión del proceso en el que se ven involucradas ambas lógicas permitirá darnos cuenta de la existencia de un lazo social capitalista caracterizado por un proceso de fetichización que involucra a *la lógica del don* y a *la lógica mercantil* como sendas dimensiones de un mismo proceso, que constituye entre ellas una relación 'interna' de lucha y desborde permanente manifestada en la forma de la *lógica mercantil-capitalista*.

Por lo pronto podemos aventurar que el elemento central con el que aquí hemos caracterizado al capitalismo actual, es decir, el proceso de fetichización inherente a su funcionamiento, nos sitúa del otro lado de la comprensión que realizan Mauss y Malinowski respecto al lazo social. La ruptura del flujo social del hacer implicada por el proceso de fetichización, es decir, la construcción de marcos que intentan desvincular tanto personas como objetos de cualquier relación social, nos sugiere la no existencia de un reconocimiento mutuo en las sociedades capitalistas actuales, o más precisamente, la existencia de un quiebre de este reconocimiento en una multiplicidad de unidades encerradas en sí mismas, relacionadas entre ellas a través de vínculos aparentemente externos o que se presentan como existentes por fuera de la unidad que conserva su identidad distintiva.

IV. a. La *lógica mercantil-capitalista*

Como dijimos, la *fetichización-como-proceso* da cuenta precisamente del movimiento constante de imposición del hacer pasado sobre el hacer presente, del proceso de ruptura del flujo social del hacer. Sin embargo esta imposición, esta ruptura, no es instantánea ni de una vez para siempre, sino que implica un proceso, un movimiento tendiente a la objetivación de las relaciones sociales, a la separación de lo constituido de su proceso de constitución. Este proceso indefectiblemente es una lucha, una lucha continua entre un proceso que tiende a la fetichización, objetivación de todo, y un proceso de anti-fetichización, que representa la subjetividad inherente a todas las cosas. Expresados en términos de Callon, podríamos referirnos a ellos como movimientos opuestos, de desenredo y enredo, que explican cómo nos acercamos o nos alejamos al régimen de mercado (Callon, 2011: 31).

Ahora bien, cada uno de estos procesos pueden estar expresando específicamente a lo que nos hemos referido como *la lógica mercantil* y *la lógica del don*. Por un lado, el proceso que tiende a la fetichización intentará objetivar, enmarcar, desenredar, extirpar el carácter inherentemente social de cada persona, objeto, bien o mercancía para hacer de ellas algo medible e identificado, es decir, intentará enfrentarse al mundo mediante una lógica que lo calcula todo, la lógica de la exactitud, la *lógica mercantil*, en donde no hay lugar para la indefinición, para el ser y no ser, para el movimiento, sino que, por el contrario, conserva como fundamento de su accionar a la identidad, al individuo u objeto independiente. Por otro lado, el proceso que tiende a la anti-fetichización expresará la apertura de aquello que se encuentra encerrado entre los marcos que constituyen a un individuo u objeto independiente, expresará la relación constitutiva entre lo hecho y su génesis, es decir, el reconocimiento mutuo de los hacedores en una colectividad entrelazada inevitablemente por la trama social del hacer, en última instancia, expresará la conexión inherente entre el sujeto que hace y el objeto hecho, la mezcla siempre presente entre las personas y las cosas que hace posible el entrelazamiento de almas propio de la *lógica del don*.

El resultado de este proceso continuo de imposición de una lógica sobre otra es lo que constituye a la *lógica mercantil-capitalista*. Este enfrentamiento de una lógica contra la otra, este proceso de lucha, se constituye como una forma de lazo social permanente pero fragmentado, es decir, como un lazo social resquebrajado y vuelto a unir, en el que los únicos vínculos que se reconocen son aquellos que se presentan externos al individuo o, más precisamente, en el que el carácter social de lo constituido se olvida, pero está.

Esta forma de lazo social propiciado por la *lógica mercantil-capitalista*, al igual que aquellas que observan Mauss y Malinowski, se expresa en una forma de cooperación en la que se ve implicada un sistema de necesidades recíprocas, de obligaciones vinculantes y, en última instancia, de

prestaciones sociales mutuas, pero tanto las necesidades recíprocas y las obligaciones vinculantes como las prestaciones sociales mutuas se encuentran fragmentadas, es decir, identificadas. Sus relaciones se nos presentan exteriorizadas, su dinámica mediatizada. La valorización propia del capital, y con ella la fetichización inherente a su funcionamiento, se encuentran en el corazón de esta forma de lazo social.

Sin embargo, nos preguntamos ¿cómo es esto posible? ¿cómo se sostiene una forma de sociabilidad que niega el entrelazamiento propio de las personas que la constituyen? Con los elementos que hemos desarrollado hasta aquí podemos proponer, al menos, que lo que sucede es que el entrelazamiento existe, pero objetivado. La posibilidad constante de desborde, a la que ya hemos hecho referencia, permite sostener una continuidad perpetua, avanzar constantemente en un proceso que objetiva, que enmarca, que crea y define sujetos y objetos independientes y sus relaciones específicas. El desborde, que nace del enmarcado y el re-enmarcado, es lo que otorga al capitalismo de un movimiento encerrado en lo que existe, olvidando lo que no existe, haciendo a un lado al hacer. En este sentido, decimos que el desborde se constituye como elemento clave del proceso de sociabilidad capitalista.

Sin duda que la utilización del término 'desborde' resulta conflictiva, pues generalmente lo asociamos con aquello que es incontrolable para una sociedad que lo identifica todo, lo asociamos con aquello que está por fuera de la *lógica mercantil-capitalista*, es decir, con aquello que es irreducible a la identificación impuesta por ésta. Sin embargo, de la forma en que lo estamos utilizando aquí conserva sólo en parte esta acepción. El desborde por definición precisa un marco y es por ello que aquí decimos que éste es la expresión del punto acabado donde se expresa, desde la perspectiva del proceso orientado a objetivar, el enfrentamiento con su opuesto, aquel orientado a subjetivar. Así, el desborde, se sitúa como el primer paso de un proceso que tiende a objetivar, el primer paso de una identificación, pues hace visible en los términos propios de la *lógica mercantil-capitalista* tal conflicto, dando inicio a un proceso que avanza en su delimitación, medición, etc. por parte de ésta. En este sentido es posible pensar el desborde como la forma en que la sociabilidad capitalista se sostiene sobre rieles, pues es ésta la forma en que ella comienza a identificar y a crear relaciones también identificadas, es la forma en que comienza el proceso de exteriorización de aquellas relaciones que son intrínsecas, es la forma que le permite moverse, pues a través de ella comienza la identificación. En definitiva, el desborde, conceptualizado de esta manera, es lo que le permite a la sociedad capitalista actual encerrarse sobre sí misma y reproducirse de ésta forma, constituyéndose, como ya hemos observado, en un mero agregado de individuos discretos y de cosas puntuales, donde el punto de partida no es el entrelazamiento de las personas a través de su hacer, sino que el individuo como una persona con su propia identidad distintiva.

V. La *lógica del don* fetichizada: apuntes para el debate

Lo desarrollado hasta aquí nos permite, al menos, delinear algunas preguntas a los trabajos de Mauss y Malinowski que tiendan a profundizar el análisis en torno al lazo social en el capitalismo actual. Las siguientes preguntas están orientadas, en particular, a la forma en que es posible caracterizar en los términos de estos dos autores una *lógica mercantil-capitalista* como si fuera una *lógica del don* fetichizada. Con ánimos de abrir una reflexión colectiva sobre los temas aquí tratados, las breves reflexiones que acompañan a las distintas preguntas sólo se presentan como propuestas a ser consideradas en el tratamiento de las preguntas formuladas.

En primer lugar, el análisis de Mauss nos sugiere la siguiente pregunta: ¿es posible pensar esta sociabilidad capitalista como un sistema potlatch fetichizado? Hemos sugerido que el lazo social capitalista se expresa en una 'cooperación' que implica la existencia de un sistema fragmentado de prestaciones mutuas, es decir fundamentado en la identidad, en el no reconocimiento, o lo que podríamos llamar un reconocimiento por oposición. En este sentido, el carácter agonístico con el

que Mauss caracteriza el potlatch puede estar implicado en el capitalismo, pues, el punto de partida de éste, la identificación, es una forma de recortar el carácter social de lo constituido y atribuírselo a algo que se definirá precisamente por lo contenido en este recorte, es decir, existe una apropiación por parte de aquello que es identificado de lo que en realidad resulta del carácter social de eso mismo. Existe un ejercicio de poder, en el sentido negativo del término. Existe una imposición que hace posible extirpar el carácter social de lo identificado, y expresar este mismo carácter como una propiedad natural de eso mismo, es decir, existe una expropiación del carácter social del hacer. Observamos entonces la existencia de una rivalidad entre el proceso de fetichización y aquel de anti-fetichización, rivalidad que se expresa en la relación entre personas, pues, por ejemplo, se constituye en la forma de jerarquías, hace a unos propietarios y a otros mano de obra, otorga a unos la capacidad de decidir y a otros los condena a esas decisiones, en definitiva, esta rivalidad se constituye como un carácter agonístico propio de la sociabilidad capitalista.

En segundo lugar, el análisis de Mauss nos sugiere otra pregunta: ¿es posible observar en el capitalismo una ruptura o transformación de la obligatoriedad de devolver? En el trabajo del autor la obligación de devolver descansa en el hecho de que existe algo como un 'canal abierto' entre las personas constituido y transitado por las cosas intercambiadas. Es decir, esta obligación descansa en la existencia de un vínculo social, un vínculo entre almas, que se expresa en esta obligación de devolver. Ahora, ¿qué sucede cuando un vínculo de este tipo se quiebra? El proceso de fetichización implica un quiebre del flujo social del hacer y con esto la constitución de marcos que intentan separar, desvincular, disociar al sujeto y al objeto de cualquier relación social. Aquí la obligación de devolver, cuando menos, se transforma, pues este vínculo social fracturado ahora puede expresarse como una obligación de devolver fetichizada, en donde el mercado sustituye al don, la exactitud a la equivalencia y el temor al castigo por parte de un estado al compromiso por la cooperación.

En tercer lugar, es necesario poner en juego una idea central en el trabajo de Mauss: la indistinción entre derecho real y civil observada por él en las sociedades estudiadas. En este sentido, es preciso realizarnos la siguiente pregunta: ¿la posibilidad de que se dé un reconocimiento genuino, que evite la fetichización de las relaciones sociales, puede residir en la identificación del derecho real con el civil (y no sólo en términos jurídicos sino que también, y sobre todo, en las prácticas)? Esta pregunta nos orienta a la realización de un seguimiento exhaustivo de cómo la distinción entre derecho real y derecho civil juega un papel constitutivo en la fetichización de las relaciones sociales en el capitalismo.

En cuarto y último lugar, aunque no por esto menos importante, el análisis de Malinowski nos sugiere la siguiente pregunta: ¿es posible pensar que esta sociabilidad capitalista conserva algo así como un principio de reciprocidad fetichizado? Para avanzar en una respuesta, podríamos preguntarnos por la existencia o no de una simetría de la estructura social en el capitalismo, característica que el autor considera como la base indispensable de las obligaciones recíprocas en las sociedades por él analizadas. Como vimos, Malinowski introduce la noción de simetría de la estructura social para dar cuenta de un mecanismo de sanción de las obligaciones que se expresa en la existencia de un dualismo sociológico que proporciona la sanción de cada regla, es decir, un mecanismo de sanción de las obligaciones que prescinde del refuerzo de una autoridad central. Este dualismo sociológico descansa sobre la posibilidad de que cada una de las partes pueda cuidar que la otra cumpla con su compromiso, es decir, en el hecho de que ambas partes se encuentran vinculadas en un sistema de prestaciones mutuas al estar involucradas en cadenas de reciprocidad, que implican a su vez, en última instancia, el reconocimiento mutuo. En el capitalismo este reconocimiento se encuentra fragmentado, el principio de la identidad separa, crea individuos independientes, desvinculados con cualquier trama social y, con esto, de las distintas cadenas posibles de reciprocidad. En este sentido, la búsqueda de una simetría de la estructura social en el capitalismo nos enfrenta inmediatamente con otra pregunta: ¿es posible la asimetría como fundamento de una sociabilidad fragmentada? Esta pregunta nos sugiere un análisis más profundo

del sistema capitalista que aborde las posibles distintas formas de asimetrías de la estructura social capitalista.

VI. Consideraciones finales

Como hemos introducido en la primera sección, hasta aquí hemos desarrollado, en la segunda sección, un esbozo de los elementos centrales de los trabajos de Mauss (1971) y Malinowski (1991) que nos sirvieron para establecer una base para la discusión en torno al lazo social en las sociedades capitalistas actuales. En la tercera sección, realizamos una caracterización de esta sociedad centrada principalmente en la fetichización de las relaciones sociales propuesta por Marx (2008) en donde, además, se han tomado elementos desarrollados por Holloway (2010) y Callon (2011). En la cuarta sección, en base a las secciones anteriores, hemos esbozado algunos elementos para considerar que el lazo social en las sociedades capitalistas se constituye en una *lógica mercantil-capitalista*, que implica un lazo social permanente pero fragmentado. En la quinta sección, hemos delineado algunas preguntas que tienden a acercar los análisis de Mauss y Malinowski a las consideraciones realizadas en la sección anterior, con la esperanza de que tales preguntas sean insumos en una reflexión/acción colectiva. En esta última sección, sin volver sobre estos pasos, considero preciso realizar un breve comentario sobre el camino recorrido para terminar de hacer explícita la intencionalidad última del presente trabajo.

Hemos partido en dirección de comprender la forma en que el conflicto resulta un elemento constitutivo de la dinámica misma de la sociabilidad capitalista y para ello hemos dado un primer paso al abordar la siguiente pregunta problema: ¿Qué relación existe entre la *lógica del don* y la *lógica mercantil* en la sociedad capitalista actual? ¿Son dimensiones de un mismo proceso? ¿Existe una relación interna entre ellas? En relación a ella, a lo largo del trabajo hemos intentado sentar algunos elementos que nos permiten darle un sustento a la hipótesis formulada inicialmente: bajo el capitalismo, uno de los rasgos profundos que caracterizan al lazo social es la existencia de un proceso de fetichización que involucra a la *lógica del don* y a la *lógica mercantil* como sendas dimensiones de un mismo proceso, que constituye entre ellas una relación 'interna' de lucha y desborde permanente manifestada en la forma de la *lógica mercantil-capitalista*. En particular, hemos observado la forma en que es posible pensar un lazo social en el capitalismo que permita una reproducción y una permanencia de las sociedades capitalistas en el tiempo, para lo cual hemos tomado el concepto de desborde, trabajado por Callon (2011), como un elemento central para la comprensión de tal reproducción y permanencia.

Ahora bien, no considero que el desborde, así conceptualizado, nos encierre en una encrucijada sin salida. Más bien creo que la existencia del mismo no es más que un síntoma de un proceso conflictivo que transcurre en lo más profundo de cada uno de nosotros y que resulta irremediable desde la *lógica mercantil-capitalista*, lo que no nos deja otra alternativa, para la consecución de un cambio de la trágica situación presente, que buscar la superación de esta lógica tomando como punto de partida un reconocimiento continuo de la existencia permanente de tal conflicto en las sociedades capitalistas y no sólo los momentos de desborde. En este sentido considero necesario poner en relieve que la intención del presente trabajo no es sólo aportar en la reflexión y en la comprensión de esta situación en las sociedades capitalistas actuales, sino que, sobre todo, dar cuenta de la urgente necesidad de un trabajo colectivo que propugne un cambio de esta situación, un cambio orientado al reconocimiento mutuo y genuino, al reconocimiento del flujo social del hacer, al reconocimiento de la subjetividad inherente a todo lo hecho y, en definitiva, a la superación de la *lógica mercantil-capitalista* en una reflexión/acción que vaya *en-contra-y-más allá-del capital*.

VII. Referencias bibliográficas

Callon, M. (2011) “Los mercados y la performatividad de las ciencias económicas” en Revista Apuntes de Investigación N° 14, pp. 11-65.

Godelier, M. (1998) *El enigma del don*, Buenos Aires: Editorial Paidós.

Hobbes, T. (1992) [1651] *Leviatán o la materia, forma y poder de una República*, México: Fondo de Cultura Económica.

Holloway, J. (2010) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

Holloway, J. (2008) “Mayo 1968 y la crisis del trabajo abstracto” en *Revista Herramienta* N° 38, Buenos Aires. (Disponible online: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-38/mayo-1968-y-la-crisis-del-trabajo-abstracto>)

Malinowski, B. (1991) [1926] *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona: Ariel.

Marx, K. (2008) [1867] *El capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción de capital*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Marx, K. (2006) [1932] *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires: Colihue.

Mauss, M. (1971) [1924] “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas” en Mauss, M. (1971) *Sociología y antropología*, Madrid: Editorial Tecnos.

Rousseau, J. (1988) [1762] *El contrato social: o los principios del derecho político*, Madrid: Editorial Tecnos.

Sigaud, L. (1999) “As vicissitudes do 'Ensaio sobre o dom'” en *Mana. Estudos de Antropologia Social* 5 (2), pp. 89 – 122.

Smith, A. (2010) [1776] *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México: Fondo de Cultura Económica.

Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales*, Buenos Aires: Katz.