

## La mujer como sujeto u objeto de intercambios<sup>337</sup>

Johanna Andrea Bernal Mancilla<sup>338</sup>

En el libro *Las Estructuras Elementares del Parentesco* (1949), del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss aparece el intercambio de mujeres en las “sociedades primitivas”<sup>339</sup> como un mecanismo que permite: cumplir con la prohibición del incesto y, dar cuenta de la manera en que se estructuran los parentescos y las nuevas alianzas entre las comunidades.

Esta práctica ha sido objeto de debate al interior de la antropología y de los estudios feministas. Así, existen trabajos antropológicos de autoras como Gayle Rubin, Annette Weiner y Marilyn Strathern, entre otros, que aportan diferentes perspectivas de análisis sobre el intercambio de las mujeres en las “sociedades primitivas”. Es-

---

337 Este artículo hace parte del primer capítulo del proyecto de investigación “Del objeto, la mujer y lo femenino”. Trabajo investigativo que empezó a desarrollarse en la maestría en filosofía en la Universidad del Rosario bajo la dirección del profesor Adolfo Chaparro Amaya, y que ahora continúa bajo la dirección de la profesora Telma de Souza Birchall en el doctorado en filosofía, Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil).

338 Magíster en filosofía del Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario. Licenciada en Psicología y Pedagogía de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora en el Grupo de Investigación Filosofía, Educación y Pedagogía, Categoría B reconocido por Colciencias.

339 Se usa el término sociedades primitivas entre comillas siguiendo la terminología en los estudios antropológicos cuando se refieren a las comunidades étnicas asentadas, entre otros lugares, a América y Oceanía. Sin embargo, es importante aclarar que el uso de la palabra “primitivo” está siendo reevaluado.

Pierre Clastres indica que el término “sociedades primitivas” remite a la idea de unas comunidades que en su organización económica, política, social y cultural estarían atrasadas -serían una formación embrionaria- en relación con la evolución de las sociedades occidentales. Esta mirada resulta problemática, pues responde a la idea de un pensamiento evolucionista que produce discriminaciones. Para Clastres, estas comunidades no están atrasadas, ni remiten a un estado de barbarie. Más bien, ellas conjuran la centralización del poder, es decir, la formación del Estado, y conservan en sus intercambios el principio de reciprocidad conjurando el principio de producción. Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*. Argentina: Terramar ediciones, 2008, 167-186.

En el transcurso del texto se utilizan los términos sociedades primitivas entre comillas, o categorías como sociedades del don y el contra-don o sociedades de una economía del don, propuestas por algunos antropólogos como Strathern.

tos trabajos mantienen algunas aproximaciones y, a su vez, crean unas distancias, sobre las cuales nos ocuparemos en el transcurso del texto, cuando exponen las implicaciones que tiene para la mujer ocupar el estatuto del sujeto o del objeto de intercambios.

En el caso de Rubin Gayle, la antropóloga cultural estadounidense señala que los intercambios de mujeres exponen las raíces de la cultura patriarcal y una de las primeras formas de dominación y desigualdad basada en el sexo. En esas transacciones, las mujeres al ocupar el lugar del objeto son expropiadas de su cuerpo, de su sexualidad y de la posibilidad de ocupar el estatuto del sujeto de intercambios.

Sin embargo, los planteamientos de Rubin son discutidos por las antropólogas como Marilyn Strathern y Annette Weiner, quienes indican que en las sociedades del don y el contra-don, las mujeres pueden ocupar el estatuto tanto del objeto como del sujeto de los intercambios. Ambas antropólogas cuestionan la premisa de que a la mujer se le prohíbe liderar intercambios y, en consecuencia, ser partícipes de los espacios sociopolíticos en sus comunidades. El propósito del artículo es retomar la discusión sobre el estatuto de la mujer como sujeto u objeto de intercambios en las “sociedades primitivas”, a partir de los trabajos antropológicos de Gayle Rubin, Marilyn Strathern y Annette Weiner, la teorización del intercambio simbólico de Jean Baudrillard y el análisis sobre el “intercambio primitivo” de Gilles Deleuze.

Esto con el fin de mostrar que las sociedades basadas en la lógica del don y el contra-don<sup>340</sup>, develan una nueva mirada sobre el objeto y sobre los intercambios. Pues, en ellas, el objeto adquiere el estatuto del don y el escenario de los intercambios toma la forma de un circuito que envuelve elementos económicos y políticos, pero también, elementos jurídicos, mitológicos, mágicos que no se pueden minimizar, ni desconocer. Es decir, este escenario no sería la forma “embrionaria” del intercambio mercantil y capitalista.

La estructura argumentativa del texto se divide en cuatro momentos. En el primer momento, se exponen los argumentos de Rubin, quien indica que la dominación de la mujer no es un hecho

---

340 Mauss en su texto *Ensayo sobre los dones* (1925) señala que las “sociedades primitivas” mantienen un intercambio basado en el principio de reciprocidad: dar, recibir y devolver los dones. Esto significa que la persona o el clan que recibe una prestación debe devolver una contraprestación igual o mayor a la recibida, de modo que, nadie puede acumular dones. La capacidad de devolver dones aumenta o disminuye el honor del donatario o de la comunidad. Este principio de reciprocidad se desarrolla más adelante en el texto.

innato, biológico; ni se encuentra en el corazón del capitalismo (argumento de algunos estudios feministas marxistas). La dominación que experimentan las mujeres es un constructo social que las “sociedades primitivas” heredan a las sociedades modernas.

En un segundo momento, se presentan los trabajos de Annette Weiner en las sociedades de los Trobriand<sup>341</sup> y de Marilyn Strathern en las sociedades de Melanesia (comunidades *Daulo* y *Hagen*)<sup>342</sup>. Dado que, ambas antropólogas muestran que las mujeres, no solo son objetos de intercambio, sino que, ellas también participan como sujetos de intercambios. En un tercer momento, se presenta la teoría del intercambio simbólico de Jean Baudrillard con la noción de objeto-símbolo del don y la teorización sobre el “intercambio primitivo” de Gilles Deleuze. Por último, se presentan algunas consideraciones finales.

### La lectura de Rubin Gayle sobre el intercambio de mujeres

La antropóloga norteamericana Gayle Rubin, en su ensayo *El tráfico de mujeres: Notas sobre una economía política del sexo* (1975), se pregunta por las relaciones que mantienen a la mujer en un estado de dominación. Frente a esta pregunta, ella encuentra respuestas siguiendo dos hipótesis. La primera hipótesis sostiene que el capitalismo no es el primer escenario donde se establecen relaciones de desigualdad, pues existe un escenario anterior donde las mujeres entran en relaciones de desigualdad frente a los hombres por causa de su sexo. Es decir, antes de la desigualdad de clases sociales, existe el sexismo, esa primera forma de desigualdad heredada de las sociedades no capitalistas como se muestra en los relatos etnográficos o en la Europa pre-capitalista y feudal<sup>343</sup>.

La segunda hipótesis de la antropóloga cultural estadounidense es que el sexo no es simplemente un “segundo aspecto de la vida material” que permite la reproducción de los seres humanos -como

---

341 Annette Weiner (1933-1977), antropóloga norteamericana que realiza su trabajo en las Islas Trobriand, localizadas al Oriente de la costa de la Isla de Nueva Guinea. En su trabajo se indaga por el lugar que tiene la mujer en los intercambios que se ofrecen a los muertos.

342 Marilyn Strathern (1941), antropóloga británica que estudia, entre otras cosas, las relaciones de género en comunidades como los *Daulo* y los *Hagen*, situados en Islas de Melanesia.

343 Gayle Rubin, (março de 1993). *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política do sexo”*. Recife: Edição S.O.S Corpo. Tradução: Christine Rufino Dabat. Edileusa Oliveira da Rocha e Sonia Corrêa, 1993, 4-5.

afirmaban Engels y Marx. La sexualidad, no solo es un elemento biológico y natural, más bien, esta responde a un sistema de producción cultural e histórico. En consecuencia, la opresión de las mujeres tampoco puede ser visto como un destino de la naturaleza o de la biología, sino como una producción de la cultura que puede ser desenmarañado<sup>344</sup>.

A partir de esa visión constructivista de la sexualidad, Rubin sustituye el término de Patriarcado por el término *Sistema sexo/género*, el cual, ella califica como neutro. A su modo de ver, el término patriarcado evoca la idea de una naturalización de la sexualidad y, en consecuencia, una naturalización de la dominación de la mujer. Las mujeres al encontrarse destinadas a la maternidad (actividad reproductiva), estarían destinadas a vivir en una situación de subordinación frente a los hombres, quienes serían los encargados de las labores productivas. El término *sistema sexo/género*<sup>345</sup>, por el contrario, se refiere al modo, por el cual, las sociedades logran moldear la sexualidad biológica (materia prima) para convertirla en deseos, fantasías sexuales, actitudes, saber, en una identidad de género.

La desigualdad sexual tiene raíces, según Rubin, en las “sociedades primitivas”. En el momento en que las mujeres sirven como objetos de intercambio entre los hombres, como lo expone Lévi-Strauss, se produce la primera forma de dominación. Para la autora, estos sistemas de parentesco no solo muestran la organización de las actividades económicas, políticas, ceremoniales de las “sociedades primitivas”. Ellos también ponen en evidencia el *sistema sexo/género* que se establece en las comunidades<sup>346</sup>.

El antropólogo francés, Lévi-Strauss señala que una comunidad renuncia a una mujer con la promesa de que en el futuro la otra comunidad devuelva otra mujer. Un hombre renuncia a su hermana o a su hija con la condición de que otro hombre renuncie a su hermana o a su hija. La mujer intercambiada sería un don preciado y el intercambio sería el mecanismo para establecer nuevas alianzas

---

344 Para Rubin, el psicoanálisis da cuenta de los mecanismos sociales que producen una identidad sexual y de género en los niños, quienes luego se convertirán en hombres y mujeres.

345 En palabras de Rubin el *sistema sexo/género* es “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” Rubin, *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política do sexo”*, 2.

346 Rubin, *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política do sexo”*, 7.

y parentescos<sup>347</sup>. Rubin, quien toma distancia de Lévi-Strauss, dice que aunque tales intercambios se vean envueltos en la lógica del don y el contra-don: dar, recibir y devolver. Esto no permite explicar: ¿por qué las mujeres se deben tornar en los objetos a intercambiar, mientras que, los hombres se mantienen como los sujetos del intercambio?<sup>348</sup>.

Aquello que ilustra el intercambio de mujeres es la desigualdad que hay entre hombres y mujeres<sup>349</sup>, desigualdad que se reproduce en las sociedades capitalistas. La mujer no puede ser compañera del hombre, ni participar activamente en los intercambios, dado que, para participar como sujetos ellas requieren detentar algún bien, tener algo que ofrecer. Sin embargo, como las mujeres no tienen nada para dar, ni siquiera pueden darse a sí mismas porque no son dueñas de sus cuerpos, entonces, ellas son relegadas a ocupar la posición del objeto de intercambio<sup>350</sup>.

Estos sistemas de parentesco, afirma Rubin, establecen un intercambio simbólico, no solo material, basado en el derecho de los hombres de poseer a las mujeres. Los hombres adquieren el derecho de tener acceso sexual sobre sus hijas, hermanas, sobrinas y, con ello, también tienen acceso a los estatutos genealógicos, ancestrales, a los nombres de linajes. En cambio, las mujeres no pueden ser dueñas ni de sí mismas, ni de sus parientes femeninos<sup>351</sup>.

La lectura que hace Rubin sobre el intercambio de mujeres resulta ser interesante en tanto que la autora sitúa tal intercambio en la economía del don y el contra-don. Es decir, ella reconoce que estas sociedades realizan sus transacciones sobre un plano económico distinto al capitalismo. Sin embargo, algunas de sus críticas mantienen en el fondo argumentos del orden capitalista como son: la "propiedad de bienes" y la superioridad del sujeto frente al ob-

---

347 Claude Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução Mariano Ferreira. São Paulo: Petrópolis, vozes USP, 1976, 101-102

348 Rubin, *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política do sexo"*, 9.

349 Otra forma de opresión que dejan ver los sistemas de parentesco, según Rubin, tiene que ver con la negación de la homosexualidad. Pues, si una comunidad quiere mantener y acrecentar las relaciones con otros clanes, se requiere de casamientos heterosexuales. Ahora, para mantener esos casamientos heterosexuales se requiere de transformar a los machos y a las féminas en hombres y mujeres, es decir, se necesita instaurar un sistema heterosexista que garantice tales alianzas. Entonces, anterior al tabú del incesto, existe el tabú contra las uniones homosexuales en estas comunidades. Rubin, *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política do sexo"*, 12.

350 Rubin, *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política do sexo"*, 9.

351 Rubin, *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política do sexo"*, 10.

jeto. A su modo de ver, las mujeres no pueden ser sujetos de intercambios porque ellas han sido expropiadas de todos sus bienes, incluyendo su cuerpo<sup>352</sup>. Esta expropiación explicaría por qué las mujeres están cohibidas de ocupar el estatuto del sujeto.

La explicación ofrecida por la autora puede refutarse cuando se toma en cuenta que en la lógica del don y el contra-don se hace una ruptura con una serie de principios, entre ellos, la idea de una superioridad del sujeto frente al objeto y la acumulación de bienes. Sin embargo, ahora vamos a proseguir con otras lecturas antropológicas sobre la mujer como sujeto u objeto de intercambios.

### Las mujeres como sujetos de intercambio

Retomando la pregunta sobre el lugar que ocupa la mujer en los intercambios de las comunidades basadas en la lógica del don y el contra-don, también encontramos los trabajos de Annette Weiner y Marilyn Strathern. Las etnografías de ambas antropólogas muestran como las mujeres pueden desplazarse del estatuto del objeto al de sujeto de intercambios. Así, la norteamericana Annette Weiner, muestra que en comunidades como los *Trobriand*, las mujeres ocupan el lugar del sujeto de intercambios.

En su libro *Women of value, men of renown. New perspectives in Trobriand exchanges* (1976), Weiner relata que a su llegada a la tribu de los *Trobriand* en Papúa Nueva Guinea (1971), específicamente en la aldea *Kwibwaga*, ella se encuentra con una ceremonia fúnebre que llama su atención. La razón es que en dicha ceremonia el intercambio de los bienes de riqueza de las mujeres -como las faldas y las bolsas de red- constituye un hecho social importante dentro de la comunidad. Esto le muestra que en estas ceremonias fúnebres, las mujeres tienen una participación activa e importante, en tanto que, ellas deben cuidar de los espíritus y mantener los intercambios entre los vivos y los muertos.

En el trascurso de su trabajo, Weiner afirma, que en los *trobriand* el poder es ejercido tanto por hombres como por mujeres. En el

---

352 Este argumento coincide con los argumentos de la teórica feminista Luce Irigaray cuando ella señala, por un lado, que durante los intercambios las mujeres son expropiadas de su cuerpo, condición que les impide participar como sujetos en los intercambios, ya que ellas no son dueñas de nada. Por otro lado, que en las "sociedades primitivas" se construye una economía falo-céntrica que convierte a la mujer en un objeto disponible para satisfacer las necesidades de los hombres.

caso de las ceremonias fúnebres, las mujeres lideran el intercambio de sus bienes de valor como son las faldas y las bolsas de red. Estos bienes incorporan cualidades simbólicas como la fertilidad o la mortalidad, ellos entrarían en la categoría de bienes femeninos. Esto muestra, que las mujeres, en esos rituales, mantienen un grado de poder, entonces, este último no sería exclusivo de los hombres<sup>353</sup>.

Para Weiner, en las comunidades *Trobriand*, existe un poder de dominio masculino y un poder de dominio femenino. Las mujeres no son solo peones en los intercambios como se escribe en los relatos de antropólogos como Malinowski o Lévi-Strauss. En estas comunidades, el poder de las mujeres opera en un tiempo cósmico que corresponde con los ciclos del nacimiento y la muerte; mientras que, el poder masculino corresponde con el campo sociopolítico de acción<sup>354</sup>.

Las ceremonias fúnebres son un ejemplo de ese poder femenino. Por medio del intercambio de los bienes de riqueza que ofrecen las mujeres, el muerto es liberado de todas sus obligaciones. En otras palabras, las mujeres son las encargadas de cuidar y responder por la permanencia del *baloma*, esto quiere decir, mantener la pura esencia ancestral; mientras que los hombres deben cuidar de la tumba y de cada parte del cuerpo del difunto después de la exhumación. Estos cuidados tienen un periodo de duración entre cinco y diez años (o más), y quienes cuidan del muerto reciben pagos periódicos por parte de los parientes<sup>355</sup>.

Weiner resalta que esos intercambios fúnebres sirven, por un lado, para regenerar las redes sociales que fueron violentadas en el momento de la muerte. Por otro lado, para controlar el “tiempo histórico”, dado que, estos rituales permiten dar continuidad a las relaciones con y entre las generaciones<sup>356</sup>.

Otro intercambio de bienes femeninos y masculinos, se da en el momento de organizar los matrimonios. En este tipo de intercambio, resalta más la figura de los hombres. Weiner indica que para estas comunidades, la sexualidad y el matrimonio son aspectos de la vida que implica no solo a los individuos, en otras palabras, al novio y a la novia, sino que además incluye a los padres, parientes

---

353 Annette Weiner, *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*. Austin: University of Texas Press, 1994, 14.

354 Weiner, *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*, 19.

355 Weiner, *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*, 22.

356 Weiner, *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*, 22-23.

y los *dala* (espíritus) del clan. Entonces, las intenciones de un futuro matrimonio solo se hacen públicas cuando las comunidades de ambas partes aprueban dicho ritual.

El intercambio se da cuando el padre y los parientes de la novia envían ñame cocido al padre y a los parientes del novio, este intercambio se llama *Katuvila*<sup>357</sup>. Si la joven no tiene padre, en su reemplazo actúa el hermano de la madre, dicho de otro modo, el tío materno asume la obligación de entablar el intercambio. El ñame cocido recibido por parte del padre del novio es repartido entre los parientes y *dala*.

Luego, los parientes del novio retribuyen los dones recibidos a los parientes de la novia con presentes como hojas de hacha, collares de conchas, ollas de barro o dinero. Este retorno se llama *takola*. De este modo, antes del matrimonio se realizan los intercambios de bienes de riqueza entre el padre del novio, sus parientes *dala*, y el padre de la novia y sus parientes *dala*<sup>358</sup>. El intercambio de ñame y de los objetos de valor puede continuar tiempo después del matrimonio. Así cuando la nueva esposa llega a vivir en la aldea de su esposo, ella recibe faldas de colores hechas por las mujeres del clan de su marido y comida por parte de la madre del joven. Los parientes de cada clan siguen intercambiando ñame crudo y ñame cocinado hasta por un año. A los jóvenes solo se les permite comer juntos públicamente después de cumplir con estos intercambios<sup>359</sup>.

Como el matrimonio es un evento que afecta al clan, el novio primero debe asegurarse que el padre y sus parientes aprueban a la futura esposa, y que el clan posee los suficientes bienes de valor para entregarle al padre y a los parientes de la novia. En el caso de la novia, el padre antes de dar la aprobación públicamente, primero tiene que hablar con el tío materno, quien es la persona encargada de negociar el valor del futuro matrimonio<sup>360</sup>.

La manera en que se realizan los acuerdos matrimoniales muestra que tanto el novio como la novia dependen de la aprobación de sus padres, parientes y parientes *dala*. Esto deja ver que el matrimonio, no es una decisión entre individuos libres y autónomos. La aprobación de dicho ritual pasa por ser una decisión de la comunidad, ya que allí se pone en juego la estabilidad del clan, al igual

---

357 Weiner, *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*, 177.

358 Weiner, *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*, 178.

359 Weiner, *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*, 184-185.

360 Weiner, *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*, 175-177.

que, las buenas relaciones con las aldeas vecinas y con los espíritus (*dala*). Alrededor de estos intercambios fúnebres o matrimoniales, dice Weiner, se da un ordenamiento en las relaciones que trasciende el aspecto social, político o económico. Los trobriand con sus rituales ponen en juego un intercambio simbólico de bienes masculinos y bienes femeninos que muestra que las mujeres, como ocurre en las ceremonias fúnebres, pueden tener un dominio de poder y de participación política importante.

Para continuar con la discusión sobre el papel de la mujer en las transacciones de las “sociedades primitivas”, también llamadas «sociedades del don y el contra-don», se recupera el trabajo que realiza Marilyn Strathern. La antropóloga británica señala que, en las islas altas de Nueva Guinea, especialmente en la comunidad *Daulo* -ubicada en la región oriental- y en la comunidad *Hagen* -ubicada en la región occidental-, las mujeres lideran o participan de intercambios con sus propios bienes de riqueza o dinero. Estos bienes son derivados de sus plantaciones.

En el caso de las sociedades *Daulo*, las mujeres manejan un sistema de intercambio llamado *wok meri* (trabajo, empresa de mujeres) donde las mujeres crean empresas bancarias para depositar colectivamente su dinero, de esta forma evitan que sus esposos lo gasten. Ese capital colectivo es usado por otras mujeres para hacer nuevos emprendimientos o inversiones. De este modo, el dinero de las madres sirve para patrocinar los intercambios que realizan sus hijas. Los hombres, por su parte, pueden ayudar a las mujeres de la comunidad *Daulo* dando consultoría especializada o sirviendo como contadores<sup>361</sup>.

En la comunidad *Hagen*, las mujeres también tienen sus propios negocios por cuenta de los cultivos de café, pero ellas no lideran ninguna gran transacción económica. En estas comunidades, las mujeres ceden sus pequeñas economías para incrementar los bienes valor de los hombres, quienes se quedan con las sumas de dinero y lo administran<sup>362</sup>. A partir de estas dos experiencias, Strathern se cuestiona si en estas dos formas de trabajo, las mujeres sufren alguna forma de explotación. Especialmente, en el caso de la comunidad *Hagen*, ya que allí las mujeres ceden sus bienes de riqueza a los

---

361 Marilyn Strathern, “Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné” En: *O efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, 112-114.

362 Strathern, “Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné”, 112-114.

hombres. La antropóloga británica también cuestiona si las mujeres al ser tratadas como objetos en los intercambios, se convierten en un objeto de propiedad de los hombres, como afirman algunas teóricas feministas<sup>363</sup>.

Para Strathern, sociedades como la comunidad *Hagen* tienen una idea distinta sobre la “propiedad” de los objetos. La propiedad no implica objetivación del mundo. La autora indica que los bienes de riqueza que circulan en una economía del don y el contra-don, no se apropian como objetos en el sentido occidental, es decir, estos no aparecen como cosas escindidas de las personas. En tales comunidades, los bienes de valor personifican metafóricamente<sup>364</sup> algún aspecto del donador, bien sea, su prestigio, su honor o su espíritu<sup>365</sup> como ya lo había señalado Marcel Mauss<sup>366</sup>.

Además, en tales sociedades, dice Strathern, no aparece la concepción de persona como un “un sujeto agente, que por tanto debe ser reconocido por sus derechos; y eso debería incluir el control sobre el producto de su trabajo”<sup>367</sup>. En estas comunidades no opera esa se-

363 Strathern, “Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné”, 117.

364 Strathern señala que el don metonímico sirve de mediador en una relación donde los compañeros del intercambio conservan sus distintas identidades, un ejemplo de ello se da en los *Orokaiva*. En esta comunidad, el coco es un bien que representa la sexualidad masculina y la palma de areca es un bien que representa la sexualidad femenina. Cuando hombres y mujeres intercambian bienes, la mujer le regala al hombre areca y el hombre, a su vez, le regala coco. En ese intercambio, que es anterior al don, no se modifica ninguna identidad.

Respecto al don metafórico, este establece una relación de dependencia que permite aumentar o disminuir el prestigio de los donadores, en consecuencia, se modifica las identidades de quienes participan del intercambio. Un ejemplo del intercambio de dones es el *kitoum*. Allí, el objeto incorpora el trabajo del donador, o sea, carga con el nombre y el prestigio de quien lo entrega. Strathern indica que los objetos que sirven como dones metonímicos, dependiendo del circuito de intercambio, pueden convertirse en dones metafóricos. Marilyn Strathern, *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia* (2ª reimpressão). São Paulo: Editora UNICAMP, 2013, 294, 305.

365 Strathern retoma parte de las ideas del antropólogo Gregory Christopher, quien dice que en la economía del don predomina una producción consuntiva. Esto quiere decir, el consumo de las cosas permite la producción de las personas. En esta economía se da un proceso de personificación donde los objetos cargan con el trabajo y el prestigio de sus poseedores. Esto interfieren en la identidad de las personas. En cambio, en una economía mercantil ocurre un proceso de objetivación, es decir, se producen cosas escindidas de la identidad de las personas, los objetos solo incorporan fuerza de trabajo. Strathern, *O gênero da dádiva*, 222-223.

366 Strathern, “Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné”, 118.

367 La traducción es mía. Strathern, “Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné”, 116.

paración entre quien realiza el trabajo y el producto del trabajo, división y separación que responde al modo de producción capitalista.

En la racionalidad mercantil y capitalista, la mercancía es un objeto que tiene valor por sí mismo en el mercado, esta se encuentra escindida de las fuentes sociales que la producen y tiene un equivalente general. En este circuito económico, el trabajador se separa del producto. En la economía del don y el contra-don, el bien nunca puede ser escindido de quien lo fabrica, todo lo contrario, el objeto conserva sus orígenes sociales. Y este no puede ser medido o cuantificado por un criterio común, en este sentido, no aparece la oposición entre el trabajo concreto (doméstico) y el trabajo abstracto, ni el equivalente general.<sup>368</sup>

Strathern va a resaltar que en la economía del don y el contra-don existe un proceso continuo entre la producción de los bienes y su circulación. Por ejemplo, los hombres de la comunidad *Hagen* reconocen que las mujeres aportan bienes de riqueza - como son los tejidos o los alimentos cultivados- para que ellos participen en los intercambios. En otras palabras, ellos saben que muchas de sus riquezas dependen de esas relaciones sociales a las que pertenecen sus esposas o sus hermanas. En consecuencia, durante los intercambios los hombres no actúan en nombre propio, sino que, ellos hacen los intercambios en nombre de su clan. Y, a su vez, ellos asumen la obligación de reponer los bienes gastados.

Para Strathern, el trabajo de la mujer no sufre alienación en estas comunidades. Las mujeres pueden participar de los intercambios de manera directa como ocurre en la comunidad *Daulo* y como también lo muestra Weiner en las ceremonias fúnebres de los *Trobriand*. Y de manera indirecta como ocurre en la comunidad *Hagen*, cuando la mujer entrega los bienes de riqueza a los hombres de su comunidad (hermanos, esposos). Pues, ella recibe de vuelta los beneficios de tales intercambios.

La antropóloga británica recalca que en las sociedades de Melanesia, los intercambios se realizan para fortalecer las relaciones sociales entre parientes (hermano y hermana, esposo y esposa) del mismo clan o de clanes distintos. Y no para servir a un intercambio entre sexos, aunque, ella no descarta la idea de que en esos intercambios un

---

368 Strathern, *O gênero da dádiva*, 235.

sexo puede llegar a englobar al otro sexo<sup>369</sup>. Pero, tal englobamiento no implicaría un estado de dominación. Así, lo femenino y lo masculino son términos que están más allá de una sexualización del cuerpo, más bien, ellos hacen referencia a los poderes que pueden ser aprehendidos estéticamente por hombres y mujeres.

Respecto al intercambio de mujeres, Strathern va a señalar que en la Tierras Altas de Papúa Nueva Guinea, las comunidades ven en el matrimonio un proceso de unión y, a su vez, de separación. Y este ceremonial, además de ser comparado con el intercambio de dones, se compara con las ceremonias de iniciación masculina, donde los jóvenes son separados de la esfera en que fueron criados. En las ceremonias matrimoniales, las jóvenes son separadas de su comunidad<sup>370</sup>.

Ahora, si la pregunta es por qué las mujeres son vistas como bienes de riqueza, Strathern va a sugerir lo siguiente: la mujer, al igual que el objeto, significa la riqueza de su donador, en este caso significan aspectos de riqueza de la «persona clánica»<sup>371</sup>. Y así, como en el intercambio simbólico, los objetos no sufren un proceso de objetivización, por el contrario, ellos entran en un proceso de personificación metafórica, el cual, permite poner en juego las identidades de quienes intercambian. Las mujeres como riqueza del clan entran en un proceso de simbolización metafórica, proceso en el cual, ellas se tornan en la nueva hermana, esposa, madre. Ellas como dádiva modifican tanto su propia identidad como las relaciones del clan.

## Teoría del intercambio simbólico y teoría del objeto marginal

En la teoría del intercambio simbólico, Jean Baudrillard señala que los intercambios que realizan las “sociedades primitivas”

---

369 El englobamiento de sexo, en palabras de Strathern, hace referencia a ese “poder ser aprehendido estéticamente como una persona masculina conteniendo dentro de sí, elementos femeninos en forma masculina, o como una persona femenina conteniendo dentro de sí, o ligado a sí, elementos masculinos en forma femenina”. La traducción es mía. Strathern, *O gênero da dádiva*, 336.

370 Strathern, *O gênero da dádiva*, 333.

371 El término de «persona clánica» es usado por Strathern para señalar que las mujeres y los hombres del clan forman un solo cuerpo. De modo que, las mujeres que se intercambian representan aspectos del cuerpo del clan, al igual que, las conchas y los puercos representan aspectos de la persona que se encuentra involucrada en los intercambios. La traducción es mía. Strathern, “Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné”, 124.

se encuentran por fuera de la lógica mercantilista y capitalista. Retomando el trabajo de Marcel Mauss, Baudrillard expone que las transacciones de estas sociedades obedecen a la lógica del don y el contra-don, es decir, a un modo de pensamiento donde las relaciones de poder, el principio de producción y de la acumulación se conjuran<sup>372</sup>.

En este modo de “intercambio primitivo” no hay un interés por apropiarse y acumular bienes, signos o dones; todo lo contrario, la preocupación es poner en circulación los objetos de valor para mantener o tejer nuevas relaciones con el Otro. Un Otro que incluye la naturaleza, los animales, los dioses, los ancestros, el extranjero, los muertos, etc. y que llaman *socius*. La importancia de articular ese Otro en los intercambios se debe a que esto permite mantener las alianzas y evitar males o guerras. Por eso, dice Baudrillard, en estas sociedades del intercambio simbólico, el hombre no es un ser superior a nada, ni a nadie. Lo humano solo es un estatuto que debe ser defendido, exaltado, puesto en juego ante el Otro cuando la situación lo requiera<sup>373</sup>.

Aquello que disuelve el intercambio simbólico, según Baudrillard, son las relaciones de oposición, entre ellas, la oposición entre lo real y lo imaginario<sup>374</sup>. Estos términos duales, en vez de entrar en una relación dialéctica, entran en relaciones de coexistencia, de alternancia, ellos participan del mismo espacio. Esa disolución de las relaciones dialécticas también opera para otros términos duales como la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, lo masculino y lo femenino, el bien y el mal. En palabras de Baudrillard:

---

372 Junto con la teoría del Intercambio simbólico, Baudrillard desarrolla la teoría de la seducción. La seducción con su juego de signos y apariencias sería parte del orden de lo femenino. Ese universo en el cual se mantiene el pacto, la regla, el secreto de los signos, las relaciones de seducción y el intercambio simbólico. Lo femenino sería un orden alterno al orden de lo masculino donde se privilegia el contrato, la ley, la verdad el signo, las relaciones de poder y de producción. Jean Baudrillard, *De la seducción* (12ª. ed.). Madrid: Ediciones Cátedra, 2008, 79,80.

373 Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*. Venezuela: Monte Ávila editores, 1992, 143-144.

374 Baudrillard retoma y resignifica los conceptos del psicoanálisis: lo simbólico, lo real y lo imaginario. El autor señala que el *principio de realidad* establece una separación entre los términos duales vida y muerte, y agrega que esa separación actúa como un código que se generaliza para los demás términos duales: salud/enfermedad, alma/cuerpo, masculino/femenino. De modo que, el principio de lo real da paso a lo *imaginario* (la distinción del *yo* y del *otro*), la distinción entre lo uno y lo otro. Así, en la división hombre/naturaleza, la naturaleza objetivada no es más que el imaginario del hombre. Lo *simbólico* sería esa operación que pone fin a ese código de separación de lo real. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, 153.

Lo simbólico no es ni un concepto, ni una instancia o una categoría, ni una «estructura», sino un acto de intercambio *y una relación social que pone fin a lo real*, que disuelve lo real, y al mismo tiempo la oposición entre lo real y lo imaginario<sup>375</sup>.

Las sociedades modernas son las que establecen una división y una oposición entre lo humano y lo inhumano, posteriormente, entre lo bueno y lo malo, la vida y la muerte, y el alma y el cuerpo. Estas divisiones, propias de las relaciones de poder<sup>376</sup> donde uno de los términos se vuelve el imaginario del otro, interrumpen el intercambio simbólico que las “sociedades primitivas” mantienen entre los dos extremos<sup>377</sup>. El intercambio simbólico, según Baudrillard, no puede ser reducido a una forma de intercambio antecesor del intercambio capitalista, más bien, este puede entenderse como un intercambio a nivel de las formas. En el intercambio simbólico, las cosas operan con una especie de complicidad universal de las formas inseparables. Esto quiere decir que en tales intercambios es posible pensar que la forma animal, la forma humana o la forma divina se permutan indistintamente, según unas reglas de metamorfosis. Cada forma deja de estar circunscrita a una definición<sup>378</sup>.

Un punto interesante en ese intercambio simbólico es que aquí el objeto intercambiado es un objeto-símbolo del don, es decir, el objeto adquiere el estatuto de una dádiva que se ofrece en un momento específico de la vida. Como don, el objeto es algo único e indisociable de la relación concreta en el que se intercambia y del pacto transferencial que sella, dice Baudrillard<sup>379</sup>. Ejemplo de esos objetos símbolos pueden ser los anillos de un matrimonio como símbolos de un pacto, al igual que también puede ser los brazaletes, los collares, las hojas de hacha, el ñame, las trenzas, los niños o

---

375 Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, 153.

376 Según Baudrillard, la Ley fundamental de las sociedades modernas es excluir. Se excluyen los muertos de los intercambios con los vivos, al igual, que se quiere excluir el mal, la enfermedad, lo femenino, la seducción. Las sociedades que privilegian las relaciones de poder, no solo exigen el sacrificio de esta vida y la recompensa en la otra. Además, instauran un veto sobre la muerte y, simultáneamente, un veto sobre la instancia que vela por esta prohibición de la muerte: el poder. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, 149-150.

377 Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, 153.

378 Jean Baudrillard, *Palabras de Orden*. Porto: campo das letras, 2001, 20.

379 Baudrillard señala que el concepto de objeto es rico en formas. Una de ellas y, tal vez, la más reconocida es la mercancía, el objeto industrial que queda dividido en su valor de uso y valor de cambio. Este objeto es visto como el resultado del proceso de objetivación que el hombre realiza sobre la naturaleza, se produce bajo el esquema del modelo y la serie y, estaría al servicio de las necesidades de los hombres. Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos* (19ª. ed.). México: Siglo XXI editores, 2007, 85,86.

las mujeres que se intercambian en las comunidades regidas por la economía del don<sup>380</sup>.

Para ampliar un poco más ese concepto de objeto-símbolo, se retoma el *Ensayo sobre el don* (1925) de Marcel Mauss, referencia de Baudrillard. En este texto, el antropólogo francés señala que los objetos intercambiados en las “sociedades primitivas”, no son simples cosas que se utilizan para satisfacer las necesidades de los hombres. Todo lo contrario, en estas comunidades el objeto tiene un valor especial que rebasa cualquier idea de objetivación.

Mauss señala que en los ceremoniales como el *Potlach*<sup>381</sup> o el *Kula*<sup>382</sup>, grandes escenarios de intercambio, se tiene la creencia que los objetos se encuentran recubiertos por una fuerza espiritual, religiosa y mágica. En la cultura maorí esa fuerza se conoce como el *hau* del objeto y se explican que tal fuerza puede provenir del animal, del territorio, del bosque o de quien ofrece el objeto. Ella puede hacer un bien, pero también puede provocar un daño, e incluso, puede llevar a la muerte de quien recibe y guarda el don. Así, en el derecho maorí se cree que: “el regalo recibido, cambiado y obligado no es algo inerte. [...] Tiene fuerza sobre el beneficiario del mismo modo que el propietario la tiene sobre el ladrón”.<sup>383</sup>

En los intercambios de las sociedades del don y el contra-don, quien acepta un regalo también acepta el alma, el espíritu, de quien ofrece la dádiva. Recibir un don implica, a su vez, aceptar el desafío de devolver una contraprestación igual o mayor a la recibida. Esto para evitar el riesgo de ser “castigado” por el *hau* que vive en el ob-

---

380 Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI editores, 2005, 54-55.

381 Mauss señala que el término *Potlach* es tomado de la literatura de los autores americanos que estudian las sociedades ubicadas en el noroeste americano. El término significa «alimentar», «consumir» y hace referencia a las prestaciones que, por un lado, implican rivalidad y antagonismo, hasta dar lugar a una batalla y a la muerte de los jefes que se enfrentan. Por otro lado, designan la destrucción de las riquezas acumuladas con el propósito de eclipsar al jefe rival. Mauss se reserva el uso del término para denominar las “prestaciones totales de tipo agonístico”. Marcel Mauss, “Ensayo sobre el don. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”. En *Sociología y antropología* (2ª Reimpresión). España: Editorial Tecnos, 1991, 161.

382 El término *Kula* hace referencia al sistema comercial intertribal e intratribal que se extiende por las tribus *Trobriand* como lo señala Malinowski. Mauss se refiere a este intercambio como una especie de gran *potlach*. Mauss, “Ensayo sobre el don. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, 180.

383 Marcel Mauss, “Ensayo sobre el don. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, 1991, 167.

jeto<sup>384</sup>. En esas condiciones, querer acumular dones no solo es ilícito sino también resulta peligroso, dado que el poder mágico del objeto puede actuar en contra de la persona que los retiene<sup>385</sup>.

Sobre esta agencia del objeto, Weiner agrega que en el intercambio *kula*, se cree que un hombre tiene la oportunidad de reencontrarse con sus objetos de riqueza (*beku*) (vasijas de barro, conchas, brazaletes, hojas de piedra) en diferentes momentos de la vida. Y que cada objeto de riqueza (*beku*) tiene su propia genealogía, es decir, este conserva el nombre de sus diferentes donadores. Por eso, los hombres afirman que, aunque mueran, ellos permanecerán a través de sus objetos de valor<sup>386</sup>.

Por su parte, el filósofo francés Gilles Deleuze, siguiendo a Pierre Clastres, habla de un “modelo abstracto del intercambio primitivo” para referirse al intercambio de las “sociedades primitivas” como un intercambio que se anticipa y conjura el capitalismo. Las “sociedades primitivas” serían esas máquinas sociales que, en coexistencia con el Aparato-Estado y el capitalismo, no se dejan anegar por el trabajo, dice Deleuze. Ese “modelo abstracto del intercambio primitivo”, según el autor, posee los siguientes rasgos:

1. El “intercambio primitivo” no implica un stock. Si bien existe una elasticidad o flexibilidad frente a aquellos bienes que producen, es decir, estas comunidades algunas veces pueden recoger más o menos alimentos, ellas no buscan una acumulación en su “producción”.
2. En el intercambio primitivo la moneda no es un equivalente general. La moneda, al igual que el mercado, como instrumento de valoración racional y universal es propia del capitalismo. Marcel Mauss ayuda tal vez a entender esta idea cuando explica, en su teoría del don, que en las “sociedades primitivas” algunos objetos se utilizan como monedas, pero estos aún conservan una

---

384 Weiner también muestra en su etnografía como en los intercambios primitivos existen unos objetos-símbolo más valiosos por su difícil fabricación y su perdurabilidad. En los trobriand, un hombre puede intercambiar su *beku*, es decir, sus objetos valiosos por cerdos, hechizos mágicos, semillas de ñame y ñame crudo, sin embargo, la diferencia entre un *beku* como las hojas de piedra para las hachas y un *beku* como el ñame radica en que las hojas de piedra pueden circular por generaciones.

385 Mauss, “Ensayo sobre el don. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, 168.

386 Weiner, *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*, 183.

naturaleza mágica que aumenta de valor cada vez que participan de un nuevo ceremonial de intercambio<sup>387</sup>.

3. En el “intercambio primitivo” tampoco se puede suponer un tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción del objeto. Las “sociedades primitivas” no funcionan bajo el régimen del trabajo, más bien, ellas mantienen una “actividad de variación continua”. Este nombre utilizado por Deleuze hace referencia a esa actividad donde las personas no hace la división entre un tiempo de trabajo productivo y un tiempo no productivo<sup>388</sup>.
4. El intercambio de las “sociedades primitivas” sería más próximo a la teoría marginal o teoría del último objeto. Esta teoría es elaborada en la economía neoclásica y Deleuze la retoma para explicar la manera en estas comunidades establecen el valor de los objetos por fuera de la idea de una fuerza de trabajo.

La teoría marginalista, señala Deleuze, cambia la hipótesis de que el valor se explica por el tiempo del trabajo socialmente necesario para la producción del objeto. Los economistas neoclásicos se oponen a la tesis del valor-trabajo y anuncian otra fórmula para determinar el valor: “el valor se refiere a la utilidad del último objeto. Siendo el último objeto el objeto marginal”<sup>389</sup>. En otras palabras, para estos economistas el valor ya no se mide a nivel de la productividad del trabajo, sino que se mide al nivel de la mercancía, pues el último objeto es el que define el valor de toda la serie<sup>390</sup>.

Deleuze ilustra esa teoría del objeto marginal con el siguiente ejemplo: un patrón de ovejas se pregunta si puede contratar un último pastor para cuidar mejor de los corderos. El patrón se pregunta por ese límite de pastores que puede contratar, sin que, esta última contratación afecte la estructura de su empresa. Es decir, sin tener que modificar los terrenos, sin alterar la contabilidad, los salarios, en palabras del autor, sin cambiar de agenciamiento.

En el “intercambio primitivo”, dice Deleuze, pasa algo similar a lo que se expone en la teoría del objeto marginal. Retomando dicha teoría con ciertas precauciones, el autor explica que las “sociedades primitivas” hacen una evaluación colectiva anticipadora del último

---

387 Mauss, “Ensayo sobre el don. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, 181-182, pie de página N.29.

388 Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, Argentina: Editorial Cactus, 2017, 136-137).

389 Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, 138.

390 Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, 138,142

objeto, y que esto les permite fijar el valor de los otros objetos. Y, agrega que el último objeto sería más bien el penúltimo objeto<sup>391</sup>, aquel que marca un límite, antes de cambiar de agenciamiento.

Deleuze coloca el ejemplo de dos comunidades que se encuentran para intercambiar granos salvajes y hachas, y se pregunta: ¿cómo estas comunidades hacen el intercambio?, ¿cuál sería el criterio que les permite establecer el valor de los objetos? Puesto que, en estas comunidades el criterio no pasa por la comparación entre el tiempo utilizado para recoger los granos (comunidad A) y el tiempo utilizado en hacer las hachas (comunidad B). Para responder a sus preguntas, el autor señala que el “intercambio primitivo” opera, como ya se dijo, de manera próxima con la teoría del objeto marginal<sup>392</sup>.

La comunidad A, aquella que recibe las hachas, se pregunta por la cantidad de hachas que necesita, sin que, la recepción de las mismas las obligue a cambiar de actividad, por ejemplo, dejar de ser recolectores de grano para convertirse en cortadores de leña. La comunidad B también se formularía por esa cantidad de granos que solo necesita. El valor y la cantidad de objetos intercambiados estaría marcado por ese objeto límite en ambos casos. La última hacha, el último grano.

En palabras de Deleuze, en el modelo del “intercambio primitivo”:

No hay nunca una comparación directa, es un intercambio indirecto. Cada grupo evalúa respectivamente, por su cuenta, el valor de su objeto marginal. Y esta evaluación respectiva que hace cada grupo del valor para cada uno del objeto marginal, relativa a cada uno, es lo que va a determinar el intercambio. En otros términos la relación objetiva en el intercambio nace de dos series subjetivas. La relación directa nace de la relación indirecta. O si se prefieren, la igualdad en el intercambio nace de dos procesos desiguales, no simétricos<sup>393</sup>.

Las “sociedades primitivas” hacen una evaluación colectiva de sus intercambios teniendo en cuenta que el valor de los objetos intercambiados está determinado, no de manera simétrica y objetiva, por el tiempo de trabajo para su elaboración. El valor de los

---

391 Deleuze indica que el último objeto marginal no sería el último objeto, pues este ya haría cambiar la estructura del agenciamiento, sino que sería el penúltimo objeto, el cual se acerca al límite, pero mantiene el agenciamiento. Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, 153,156.

392 Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, 156,158.

393 Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, 158.

intercambios estaría determinado por otro criterio: el objeto marginal, ese objeto que deja en suspenso la posibilidad de cambiar de agenciamiento. La teorización de Deleuze viene a reforzar la tesis de que el objeto del “intercambio primitivo” pasa por un proceso de valoración distinto a lo que ocurre con la mercancía.

Se puede decir que con Deleuze se opta por resaltar el carácter marginal del intercambio, ese umbral que las “sociedades primitivas” anticipan y conjuran para evitar caer en la producción, el tiempo de trabajo y la acumulación. Un análisis que abre otra perspectiva para entender el objeto en el intercambio simbólico, al tomar distancia de la perspectiva antropológica, la cual, resalta el carácter valioso del objeto-don y el principio de reciprocidad en los intercambios.

Retomando el hilo conductor del texto y siguiendo la propuesta de Deleuze, se podría preguntar qué significa pensar a la mujer como ese objeto marginal del intercambio. Una primera aproximación es decir que el intercambio de mujeres se encuentra lejos de obedecer a un intercambio simétrico y objetivo como ocurre en el intercambio capitalista (tesis defendida por Strathern y Baudrillard).

La segunda aproximación es señalar que el valor de la mujer, al igual que el valor de los otros objetos, es el resultado de un proceso indirecto, subjetivo, de una evaluación colectiva anticipada que hace la comunidad en cierto momento. Por eso, no es tan simple decir que una mujer equivale a 10 vacas, 50 corderos o a otra mujer, pues en tales intercambios, aquello que se suspende es precisamente esa equivalencia universal.

Entonces, aquello que muestra el “intercambio primitivo” es que, no solamente cada objeto como don resulta ser singular (como señala Baudrillard), sino que cada intercambio también resulta ser único. El valor del intercambio surge y se agota en el mismo intercambio como muestra Deleuze. Sin embargo, queda pendiente resolver la pregunta sobre ¿qué sería aquello que las sociedades del don y el contra-don quieren conjurar con el intercambio de mujeres?

## **Algunas consideraciones**

Después de presentar los diferentes estudios antropológicos, la teoría del Intercambio Simbólico de Jean Baudrillard y la teorización del modelo del “intercambio primitivo” de Deleuze. A con-

tinuación se presentan algunas consideraciones respecto a lo que implica para la mujer ocupar el estatuto del sujeto o del objeto de intercambios:

- En los trabajos antropológicos se puede encontrar aproximaciones y distancias. Las tres autoras coinciden en ver la sexualidad y, especialmente, el género como una diferenciación categorial, resultado de una producción social y cultural. Respecto a las distancias, se puede decir, primero que Rubin encuentra en el intercambio de mujeres esa primera forma de dominación que experimenta la mujer desde las “sociedades primitivas” hasta las sociedades modernas. En cambio, para Strathern, el intercambio de mujeres es paralelo a otros intercambios de dones, que tienen la función, entre otras, de separar a la joven de su comunidad, al igual, que ocurre con los ceremoniales masculinos donde los muchachos son separados de sus comunidades.
- La segunda diferencia es que para Strathern y Weiner, la mujer si puede ocupar el lugar del sujeto de intercambios como ocurre en las ceremonias fúnebres de los *trobriand* o en la comunidad *daulo*. Estas experiencias mostrarían que el argumento de Rubin no es totalmente correcto cuando la autora indica que la mujer es expropiada de todos los bienes, incluso el de su cuerpo. Motivo, por el cual, ella no puede ser sujeto de intercambios en estas comunidades.
- Respecto a los trabajos de Strathern, Baudrillard y Deleuze, se puede decir que los tres autores comparten algunas tesis sobre el intercambio de las sociedades del don y el contra-don. La primera tesis es que estas sociedades no separan la vida entre un tiempo productivo y un tiempo no productivo, más bien, como señala Deleuze, para ellos hay una “actividad de variación continua”.
- La segunda tesis es que en estas comunidades el objeto no siempre es objetivado como ocurre en el sistema de producción capitalista. En el “intercambio primitivo”, los objetos entran en un proceso de personificación (Strathern), en un proceso simbólico (Baudrillard), que les permite incorporar las cualidades de sus donadores. En consecuencia, el objeto como don tiene una agencia que no se puede ignorar. En el caso de Deleuze, el objeto marginal de estas comunidades es aquel que conjura la producción y la acumulación.

- Respecto a la mujer como objeto del intercambio, objeto-don, se puede señalar que en la perspectiva de Strathern y Baudrillard, ella es revestida de una carga simbólica valiosa. La mujer es vista como el objeto símbolo de las alianzas, del honor, un bien de valor de la comunidad (incluidos parientes, dioses, ancestros), no se reduce a ser una propiedad de los hombres. Y se puede agregar que esta posición no indica necesariamente alienación, ni es exclusiva de ella, ni es permanente. Pues, la mujer vuelve a incorporarse en la posición del sujeto, cuando es reconocida como la nueva hermana, la esposa, la nueva integrante de la comunidad.
- Tanto Strathern como Baudrillard invitan a ver que la posición del sujeto, en estas comunidades, primero es un lugar de la posesión/desposesión de la identidad. Segundo que este lugar no necesariamente está en un nivel superior frente al objeto. En ese sentido, las sociedades del don y el contra-don no se encuentran ancladas a la idea de conservar el estatuto del sujeto para reafirmar una identidad, todo lo contrario, allí el sujeto puede perder esa identidad continuamente en los intercambios.
- Por último, cabe señalar que desde la perspectiva de Baudrillard, la categoría objeto contiene varios matices que se desconocen cuando el término queda reducido a la noción de un objeto-mercancía. Uno de esos matices sería el objeto como don, objeto único y singular. Por su parte, Deleuze nos ofrece el concepto del objeto marginal, ese último objeto que pone en suspenso el cambio de agenciamiento.

## Bibliografía

Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo* (14<sup>a</sup>. ed.). México: Siglo XXI editores, 2005.

Baudrillard, Jean, *De la seducción* (12<sup>a</sup>. ed.). Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.

Baudrillard, Jean, *El intercambio simbólico y la muerte*. Venezuela: Monte Ávila editores, 1992.

Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos* (19<sup>a</sup>. ed.). México: Siglo XXI editores. Decimonovena edición en español, 2007.

Baudrillard, Jean, *Palabras de Ordem*. Porto: campo das letras, 2001.

Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*. Argentina: Terramar ediciones, 2008.

Lévi-Strauss, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução Mariano Ferreira. São Paulo: Petrópolis, vozes USP, 1976.

Mauss, Marcel, "Ensayo sobre el don. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". En *Sociología y antropología* (2ª Reimpresión) (pp.155-258). España: Editorial Tecnos, 1991.

Rubin, Gayle. (março de 1993). *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política do sexo"*. Recife: Edição S.O.S Corpo. Tradução: Christine Rufino Dabat. Edileusa Oliveira da Rocha e Sonia Corrêa.

Strathern, Marilyn, "Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné" (pp.109-132). En: *O efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

Strathern, Marilyn, *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia* (2ª reimpressão). São Paulo: Editora UNICAMP, 2013.

Weiner, Annette, *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*. Austin: University of Texas Press, 1994.