

ARTE Y CULTURA MATERIAL UNA CONVERSACIÓN CON ANNETTE WEINER, DE FRED. R MYERS Y BARBARA KIRSHENBLATT-GIMBLETT

(TRADUCCIÓN MARÍA FLORENCIA BLANCO ESMORIS, YANINA FACCIO Y
MARÍA JAZMÍN OHANIAN)

NOTAS DE LAS TRADUCTORAS¹²

Llegamos a esta entrevista a Annette Weiner mientras planificábamos la bibliografía para nuestro grupo de estudios y trabajo “Cosas Cotidianas”, perteneciente al Programa de Antropología Social (PAS), dependiente del Centro de Investigaciones Sociales (CIS-CONICET/IDES). Podríamos decir que la llegada a este texto fue una casualidad, pero preferimos pensar que Annette nos esperaba. Estábamos revisando materiales bibliográficos orientados a analizar y problematizar los objetos, las cosas, los bienes y los distintos modos en los que habían sido abordados por la antropología social y cultural, cuando descubrimos, en la conversación que aquí traducimos, capas de historia antropológica que desconocíamos. Esta entrevista con Weiner cierra el libro, *The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture* de Fred Myers (2002), y nos trajo, entre muchas otras cosas, una nueva comprensión acerca de los vínculos que se establecen entre trayectorias de vida y recorridos etnográficos.

Sobre el libro *The empire of things*, cabe decir que, en noviembre de 1996, el antropólogo Fred Myers en conjunto con la School of American Research Press (SAR) organizó un seminario de investigación bajo el título “Cultura Material: hábitats y Valores” (*Material Culture: Habitats and Values*), para el cual convocaron a diversos investigadores e investigadoras. Una vez terminado el seminario, Fred Myers y Barbara Kirshenblatt-Gimblett decidieron entrevistar a Annette Weiner para indagar, entre otras cosas, acerca de cómo su vida y su investigación habían estado atravesadas, desde etapas tempranas, por el tema de la cultura material. La conversación tomó lugar en dos ocasiones: la

1 Traducción enviado el 21 de abril del 2020.

2 María Florencia Blanco Esmoris es Lic. Sociología y pertenece al Centro de Investigaciones Sociales del Instituto de Desarrollo Económico y Social/ CONICET; flor.blancoesmoris@gmail.com
Yanina Faccio es Lic. Letras y pertenece al Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín/CONICET; faccio@gmail.com

María Jazmín Ohanian es M. A. en Sociología de la cultura y pertenece al Centro de Investigaciones Sociales del Instituto de Desarrollo Económico y Social/ CONICET; jaz.ohanian@gmail.com

primera, concretada apenas días después del cierre del seminario en la SAR, en diciembre de 1996, y la segunda, en abril de 1997. En diciembre de ese año, Annette Weiner falleció y la compilación *The empire of things* fue publicada un tiempo después, en 2001, en homenaje a su trayectoria.

“Fred” y “Anna” no sólo eran colegas y amigos sino que los unía una suerte de parentesco político por elección: Anna era la madrina de la hija de Fred. Weiner, de hecho, les dejó a ellos sus objetos *kula* y su pollera de hojas de plátano. El intercambio de objetos, como puede verse, fue parte de su relación, aún más allá de la muerte. Esta traducción es en gran medida una invitación a la vida de Annette y a las diversas ventanas acerca de la cultura material que ella nos ofrece a lo largo de su obra.

Agradecemos a Sar Press la sesión de derechos para realizar la traducción y ponerla a disposición de la comunidad hispanohablante

“Translated and reprinted by permission from *The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture*, edited by Fred R. Myers. Copyright 2002 by the School for Advanced Research, Santa Fe, New Mexico. All rights reserved.”

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

El texto que aquí presentamos cierra el libro *The empire of things: Regimes of Value and Material Culture*. Se trata de su capítulo final, que consiste literalmente en una transcripción de una entrevista en la que, en un tono fluido e informal, Weiner y sus entrevistadores discuten y piensan distintos temas ligados a la cultura material. En verdad, podríamos decir que el concepto “entrevista” no le hace honor al texto, que más bien consiste en una larga conversación en la que los tres antropólogos comparten y aventuran pensamientos y teorías, dándonos muestra de la faceta colectiva que se esconde detrás de los “nombres propios” asociados a *papers*, libros y conceptos.

Dado el carácter dialógico e informal del texto original – en el que abundan las repeticiones, los deícticos, las frases que comienzan y se interrumpen para terminar de rectificar ideas, y demás marcas orales –, aquí decidimos mantener este tono conversacional y familiar del texto, buscando que su versión castellana sea tan cercana a la oralidad como el original.

ARTE Y CULTURA MATERIAL

UNA CONVERSACIÓN CON ANNETTE WEINER

Fred. R Myers y Barbara Kirshenblatt-Gimblett

En un punto de nuestro seminario en la *School for Advanced Research*, empezamos a sentir que estábamos echando de menos la presencia de Annette Weiner (de aquí en más, AW) y decidimos convocarla para hacer una entrevista. Después de discutirlo brevemente, los entrevistadores (a partir de aquí, FM y BKG) planeamos que abríamos la conversación preguntándole a Annette cómo es que, en un primer momento, había llegado a interesarse en la cultura material. Las propuestas temáticas posteriores se orientarían, primero, a que nos contara acerca de los momentos cruciales en el desarrollo de su pensamiento y, finalmente, a que compartiera con nosotros sus perspectivas acerca del desarrollo actual y futuro de los temas ligados a la cultura material y al intercambio. Como Fred Myers conocía a Annette desde hacía veinticinco años, nuestras preguntas no eran, en verdad, inocentes y de alguna manera sabíamos algunas de las cuestiones que implicaban, tales como la posible conexión entre su temprano interés por la pintura y su posterior reflexión acerca de la cultura material. En última instancia, nuestra expectativa era que la propia Annette pudiera iluminar su propia obra, escrita a lo largo de una vida y de una carrera académica más bien inusuales así como explayarse sobre temas actuales relacionados con su área de estudio. Al momento de la entrevista, ella ya había leído los artículos que habían circulado en nuestro seminario, por lo que muchas de sus reflexiones durante la charla estuvieron vinculadas, de un modo u otro, con esas lecturas.

La conversación que aquí reproducimos se desarrolló a lo largo de dos ocasiones distintas; la primera, en diciembre de 1996, poco después del seminario en la *School for Advanced Research*, y la segunda, cuatro meses más tarde. Para mantener esa distancia temporal y las posibilidades de reflexión que ella trajo, decidimos, de la misma manera, segmentar la transcripción de esa conversación en dos partes.

ENTREVISTA, PARTE 1

Nueva York, 6 de diciembre de 1996

TRAYECTORIAS: LA CARRERA DE UNA MUJER

AW: Creo que mi interés en la cultura material empezó con la pintura. Yo siempre pinté desde muy joven y la pintura, para mí, fue como una especie de puente. Es que, cuando terminé la secundaria, yo no seguí estudiando en la universidad y, por eso, a los veinte años me sentía muy disminuida; no haber seguido mis

estudios se me presentaba como una frustración. Siendo muy joven, me casé y tuve dos hijos. Y, llegado un punto, me encontré a mí misma buscando algo con lo que llenar mi vida, algún quehacer intelectual – aunque de ninguna manera yo era una “intelectual”. Ni siquiera había leído las obras literarias más canónicas. Es más: me la pasaba leyendo *pop best Sellers* –.

Los veinticinco, veintiséis años fueron, por todo esto, una época dura para mí. Creo que, en ese contexto, una cosa que también se me hacía difícil era el hecho de que, por alguna razón, me sentía muy aislada. Toda la otra gente que conocía, las otras mujeres que conocía, eran básicamente como yo: tenían hijos pequeños, vivían en los mismos suburbios acomodados y se ocupaban de sus hijos. Era una vida muy del estilo “princesa judía”. Alguien venía a limpiar tu casa una vez por semana para que pudieras salir con tus amigas, y no mucho más que eso.

Y fue en ese momento que empecé a pintar. Busqué un profesor y encontré a un pintor – ni siquiera me acuerdo de cómo fue que lo encontré en Filadelfia; yo vivía en las afueras de Filadelfia en ese entonces – que había pintado con el artista Hans Hoffman y que daba clases una vez por semana. Así que retomé la pintura y por un tiempo me sentí renovada, aunque no sabía muy bien hacia dónde iba con esa actividad. En esa época, yo no tenía mucha confianza en mí misma y nunca sentí realmente que tuviera un gran talento o la necesidad imperiosa de pintar todo el día.

Un día, sin embargo, llegó el momento en el que, finalmente, decidí hacerle frente a toda esa sensación de frustración por no haber ido a la facultad. Me di cuenta de que no tenía sentido no empezar a estudiar si, en el fondo, eso era lo que yo quería. Mis hijos tenían, en ese entonces, cinco y siete años, y yo me inscribí en la Universidad de Pennsylvania. Ahí todavía pintaba, ya no con el profesor pero sí sola en casa, y seguí con la pintura hasta que ingresé en la universidad.

Y fue así. Cuando entré a la universidad, dejé todo lo demás. Todo esto fue en 1968, un año increíble. Estaban pasando tantas cosas al mismo tiempo. Como estudiante de grado, estaba inmersa en toda la efervescencia de la época pero, al mismo tiempo, siempre andaba a las corridas porque tenía que llegar a casa para estar con mis hijos y hacer mis tareas. La verdad es que no me alcanzaba el tiempo para participar plenamente de todo ese caldo de cultivo que se estaba desarrollando, ni para conocer a mis compañeras de la carrera. Las veía en las clases, claro, pero nunca tenía tiempo para quedarme y hacerme realmente amiga de ellas. Así que, en esa época, todavía no había tenido la posibilidad de establecer vínculos con otras mujeres y además todavía estaba luchando con esta necesidad mía de hacer otra cosa, de llegar a ser alguien por derecho propio. Por un tiempo, cuando comencé en *Penn* [Universidad de Pennsylvania], tenía la idea de que me iba a graduar en Artes, pero después me empecé a preguntar en a dónde me llevaría ese título: ¿a enseñar arte en algún lado? La idea no me parecía muy interesante y, además, ya había descartado la posibilidad de llegar a ser una artista. O sea, dedicarme al arte en sí se me presentaba como algo que no podía ser porque no tenía el apoyo de nadie a mi alrededor. En esa época, si bien mi marido me apoyaba mucho y me motivaba a ir a la universidad, en el ambiente en el que vivía, la gente pensaba que estaba loca. Pensaban que yo era

una persona excéntrica. Para mi entorno, yo era radical – y eso que yo no era realmente una “radical” –.

Y fue así que, cursando mis estudios de grado, llegué a la Antropología. Un conocido me dio una copia de *Stranger and Friend* (1966) de Hortense Powdermaker, * un libro que presentaba toda la noción romántica de vivir en Nueva Guinea. ¿Qué podía ser más espectacular? ¡Era increíble! Esa fue la primera vez que supe que existía la Antropología, y sentí, de repente, que había llegado: que finalmente había encontrado lo que había estado buscando por tanto tiempo. Y fue en ese entonces, también, que me dio la impresión de que esta persona Malinowski debía ser realmente muy importante porque Hortense Powdermaker hacía referencia a él todo el tiempo. Así que fui y encargué una copia de *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922). Hasta ese momento, solo había leído *Stranger and Friend* y ahora también tenía *Los argonautas*. Y seis años después, ¡quién iba a pensar que iba a llegar ahí! Era increíble que esa fuera a ser mi vida. Así que fui al Museo de la Universidad de Pennsylvania y me inscribí en Antropología para el posgrado.

El otro hilo de mi interés en la cultura material empezó a fines de mi primer año de grado en el Bryn Mawr College. Ben Reina – que era de la Universidad de Pennsylvania y que había trabajado en Guatemala como antropólogo cultural – decidió que sería interesante hacer un poco de exploración arqueológica – de arqueología histórica – en la capital del país, Antigua, y combinar etnografía con arqueología – una combinación bastante novedosa en la época –. Yo le dije que me encantaba la idea de ir y le pregunté si podía acompañarlo. Así que fuimos con otro estudiante y con él en un plan exploratorio. Creo que fueron tres o cuatro semanas, solo para ver si era viable hacer una investigación allá. Hicimos algunas pequeñas excavaciones y anduvo todo bien. Yo, en verdad, no tenía idea de qué era lo que estaba haciendo: no tenía práctica arqueológica, pero Freddy de Laguna, que en ese entonces cursaba el último año de arqueología en Bryn Mawr, me estaba orientando en el tema.

De pronto, la arqueología se me empezó a presentar como la respuesta correcta porque mi gran problema – desde el minuto cero en el que había decidido que quería ser antropóloga – era cómo iba a hacer para ir de trabajo de campo teniendo dos hijos. ¿Cómo iba a dejarlos, cómo iba a manejar toda esa situación? En cambio, si te dedicás a la arqueología, vas al campo seis, ocho semanas, generalmente en verano. Así que podés llevarte a los chicos. Y además vas en grupo. En ese entonces, irme de expedición arqueológica, aunque implicara hacer varias expediciones cortas, era una opción mucho menos complicada que irme uno o dos años para hacer trabajo etnográfico. Un viaje de campo de ese tipo era impensable para mí en la situación en la que estaba. Así que, bueno, la arqueología se me presentaba como una concesión, como un trato posible. Pero, la verdad, en el fondo de mi corazón, yo sabía que

* N de T. A lo largo del texto, dejaremos en idioma original los títulos de los libros que no han sido traducidos al español y consignaremos en nota al pie una traducción provisoria de los nombres para el lector de habla hispana. En este caso, Annette Weiner hace referencia al libro de memorias etnográficas *Stranger and Friend* – que podríamos traducir, como Extraño y Amigo – de Hortense Powdermaker, antropóloga con una trayectoria también particular que estudió, además, con Malinowski, Evans-Pritchard y Firth. Su experiencia como antropóloga incluyó la realización de trabajo de campo en el sudoeste del Pacífico (1929-1930), la Mississippi rural (1933-1934), Hollywood (1946-1947) y, finalmente, una localidad minera de Rhodesia del norte (1953-1954).

era una concesión; que era ceder conmigo misma. Ahora bien, debo decir, de todos modos, que siempre sentí que las preguntas que se hacen los arqueólogos son, por lejos, las más interesantes. Las grandes preguntas, como por ejemplo; ¿cuándo empezó la producción de comida?, ¿cómo fue que surgieron las aldeas? El tema es que, cuando ponés las manos en la masa y te das cuenta de que te estás enfrentando nada más y nada menos que con vasijas, es difícil hacer que esas vasijas te hablen.

[En Antigua] había alrededor de treinta monasterios y conventos en un espacio de aproximadamente veinte manzanas. Lo pienso y me parece fenomenal. Imaginate todas esas campanas sonando a lo largo del día. Excavamos en alrededor de cuatro de estos conventos y monasterios, pero no encontramos mucho más que vasijas. Para mí, ese es el problema con la Arqueología histórica: es fascinante, las preguntas son interesantes, pero si solo tenés cerámicas, podés prever que vas a tener cuencos y platos de España y que vas a ver cosas hechas por los mayas, pero no podíamos ver mucho de la interacción entre ellas. Y ahí, al final, ¿qué es lo que podés decir? Si realmente querés descubrir algo, vas a tener que ir al archivo. Al menos en la situación en la que estábamos, parecía muy difícil confiar solamente en las vasijas y la arqueología.

En ese proceso, empecé a sentir cada vez más que quizás iba a tener que revisar el trato que originalmente había hecho conmigo misma. Poco a poco, me fui dando cuenta de que mi idea original era naif: “bueno, primero tengo que terminar la tesis y después voy a poder ser lo que quiera porque ya voy a ser antropóloga”. Mientras más me metía en el tema, más me daba cuenta de que escribir una tesis era el resultado de la acumulación de muchísimo trabajo y de que, al hacerlo, te interiorizabas tanto en un tema y un campo de estudios que después no era tan simple cambiar de área y sencillamente seguir adelante.

LA CONVERSIÓN EN ETNÓGRAFA: MOMENTOS DEFINITORIOS

Entonces fuimos a Guatemala en verano, los tres, y después, al verano siguiente, hicimos una expedición mucho más grande, a la que sí llevé a mis hijos. Ben Reina también vino, con su esposa y sus dos hijos. Ya habíamos formado una suerte de grupo entre todos y fue en ese entonces que empecé a tener mis dudas. ¿Realmente era eso lo que quería hacer? Afortunadamente, yo era una estudiante en Bryn Mawr y no en Penn, y todavía tenía la posibilidad de elegir, lo cual era una suerte. Al final del verano, le dije a Ben que me parecía que no iba a poder seguir con el proyecto, que sí seguiría analizando un sitio grande en el que había estado trabajando – después, de hecho, escribí un artículo acerca de las piezas de cerámica que habíamos encontrado – pero que lo que yo realmente *tenía* que hacer era trabajo etnográfico. Y Ben me dijo que su esposa ya le había dicho eso de mí, porque me había visto... Yo había ido a visitar algunas aldeas indígenas en las colinas que estaban en las afueras de la ciudad para ver cómo las mujeres usaban sus vasijas, cómo cocinaban; en fin, para tratar de entender mejor el uso del tipo de cosas que yo veía en las excavaciones. La mujer de Ben vino conmigo y después, cuando volvimos, le contó que me había visto en la excursión hablando con las mujeres y que, solo de verme, se había dado cuenta de que yo era *eso*. De que yo no iba a ser arqueóloga porque yo ya era etnógrafa.

Pienso, entonces, sí, que mi concentración durante esos dos años sobre las vasijas y sobre los modos en los que la gente las usaba, en cómo iban al mercado y las hacían circular – puesto que muchos de estos objetos mayas seguían siendo similares a los de las excavaciones –, se volvió a disparar posteriormente en otras ocasiones.

En ese sentido, ir a las Trobriands fue la “atracción fatal”. En los planes originales, yo iba a viajar para estudiar arte y economía. Iba a investigar el arte turístico, porque los trobriandeses tenían esta madera de ébano veteada que tallaban para los turistas que llegaban todos los fines de semana en aviones pequeños, en *charters* privados. Mi idea era, efectivamente, ver cómo esas tallas habían ido cambiando a lo largo de los años, porque los trobriandeses venían tallando madera para el turismo desde el siglo XIX, cuando eran barcos los que pasaban. Hay algunas colecciones tempranas de objetos en los que, por ejemplo, ya podés ver cómo los trobriandeses se estaban adaptando, tomando ideas occidentales y tallándolas, tallando cualquier cosa que pensarán que alguien tendría interés en comprar. Lo que quería ver era qué cambios estaba trayendo el ingreso de mayores cantidades de dinero a la isla; es decir, saber si esa entrada estaba modificando ciertas partes del sistema económico tradicional que Malinowski había descripto. Y lo que esperaba era encontrar vastos cambios en ese sistema.

El primer día, cuando me instalé en una de las aldeas, las mujeres me llevaron a otra villa donde se estaba distribuyendo algo, algo difícil de describir. Estaba hecho de hojas de plátano secas y no parecía algo con lo que se pudiera hacer algo. Aun así, las mujeres tenían unas canastas enormes, de casi dos metros de altura, llenas de estas cosas, que eran más grandes que la parte de abajo de una escoba pero que, sin embargo, se le parecían: las hojas de plátano estaban atadas en la parte de arriba, pero no de una manera rígida sino endeble. Y las mujeres me repetían una y otra vez que esos manojos eran “como el dinero de ustedes”. Incluso me dieron algunos y me hicieron ir al centro de la aldea a ponerlos en estas pilas que había, unas pilas muy altas. A esas pilas después se acercaban otras mujeres para tomar algunos manojos y llevárselos a sus propias pilas, que se volvía cada vez más altas.

Yo no tenía idea de lo que estaba pasando y un poco entré en pánico porque pensé “Malinowski debe haber descripto esto y yo lo debo haber pasado por alto... ¿qué será esto?”. Era mi primer día de campo, y las mujeres estaban en el centro de la aldea haciendo algo con algo que me dijeron que era como dinero. ¿Las mujeres? Si te acordás del diagrama de Lévi-Strauss de una aldea trobriandesa, en esas épocas se suponía que las mujeres estaban en la periferia. En el centro estaban los hombres y las mujeres en la periferia. Por supuesto, tampoco se suponía que las mujeres anduvieran manipulando algo considerado como dinero.

En cualquier caso, resultó ser verdad. Los manojos de hojas de plátano – los bauticé así porque no sabía cómo más llamarlos y ese era el término más descriptivo posible para que la gente se hiciera una idea de su aspecto – eran una moneda que, en verdad, también involucraba en gran medida a los hombres. Los manojos eran esenciales en estas distribuciones que yo había visto, que ocurrían seis meses después de la muerte de una persona; pero eso no era todo:

para obtener la mayor cantidad de manojos de hojas de plátano posibles, las mujeres llevaban dinero o un cerdo o cualquier objeto de mucho valor; todas cosas que tomaban de sus maridos. Si, por ejemplo, la mujer elegía llevar dinero, entonces iba a algún comercio, compraba tabaco y conservas de pescado y arroz, y después recorría la aldea vendiéndolos a sus vecinos y recibiendo, en pago, manojos de hojas de plátano. Con ese mismo procedimiento, por ejemplo, era posible que a un hombre que vivía en otra aldea le llegara un cerdo, por el cual después tendría que darle a cambio [a quien antes tenía el cerdo] una cierta cantidad de manojos. Así que este objeto definitivamente involucraba la riqueza de un hombre. Los hombres hacían esta actividad. O, al menos, solían hacerla con frecuencia. Algunos no la hacían y por ello recibían malos tratos por parte de los parientes de su mujer.

Cuando la noche de mi primer día de campo volví a casa, revisé todos los libros de Malinowski que tenía, con miedo de encontrar información sobre lo que había presenciado y, a la vez, de no encontrarla. Finalmente, no hallé nada. Ahora sé que algo Malinowski debía de haber visto porque, mucho tiempo después, encontré un papel intercalado en sus notas sobre el tema. En el Museo del Hombre hay material porque allí él hizo una colección de artefactos trobriandeses, y hay un pedacito de papel que dice *nununiga* (que es la palabra en *kiriwina* para hacer referencia a los manojos) donde se puede leer “muy importante en los rituales mortuorios”. Y nada más. Malinowski mismo dice que el ritual se llevó a cabo mientras él estuvo en las Trobriand. Así me di cuenta de que los caracoles del *kula* eran más grandes y, a su propia manera, más hermosos ante los ojos occidentales [que los manojos de hojas de plátano]. Los caracoles tenían un aspecto más sustantivo, duradero – y menos “percedero”, tema al que después volveremos –... Y, en contraste, las mujeres tiraban los manojos.

Después de escribir *Women of value, men of renown* (1976), * había un comerciante de archipiélago de las Seychelles que vivía en las Trobriand que me dijo “es increíble porque durante todos estos años he visto a las mujeres con estos canastos en sus cabezas, yendo a una u otra aldea, y pensaba que simplemente estaban yendo a llorar por alguien que había muerto”. Lo más fascinante es que el negocio de este comerciante se había beneficiado de la gente que le compraba tela. Es que, cada vez más, las mujeres empezaron a intercambiar telas, además de manojos de hojas de plátano y polleras.

Mientras yo estuve en la isla, entonces, casi nadie [no trobriandés] tenía idea de lo que eran los manojos. Harry Powell, que trabajó allí en la década de 1959, les sacó fotos a las mujeres y, después de que salió mi libro, empezó a contar que los había visto. Pero no escribió mucho sobre el tema. Solo algunos artículos, pero nunca se metió de lleno en el asunto. Es decir, los manojos no eran algo que se acabara de inventar. Personalmente, creo que es una práctica que fue creciendo cada vez más, a punto tal que hoy en día algunas mujeres están intentando que se dejen de hacer manojos de hojas de plátano porque, para ellas, no tienen valor. Lo que ocurre es que ahora los hombres trabajan en Port Moresby y ganan dinero; después, ese dinero se intercambia por manojos y [las mujeres a la que antes hacía referencia] ven lo que está pasando: que los

* N. de T. En español, Mujeres de valor, hombres de renombre: nuevas perspectivas en el intercambio Trobriand.

manojos terminan absorbiendo el dinero, que queda convertido en nada. Así que todavía hay toda una controversia sobre el asunto.

FM: Hasta ahora, hemos estado hablando siempre de las hojas de plátano como si fueran similares al dinero. En nuestro seminario, de hecho, conversamos sobre los *commodities* ** y las cosas inalienables, y sobre los diferentes tipos de intercambio posibles, pero yo nunca había pensado en lo central que era, desde un principio, el interés en el dinero como una forma de intercambio más. Es decir, pareciera que el uso de dinero no estaba motivado solo desde afuera sino también desde adentro...

AW: Antes de tener la cantidad de dinero suficiente como para comprar cosas en los comercios locales, los trobriandeses solían hacer cosas como esteras y pequeñas cucharas talladas de palma de betel. En ese entonces, era difícil acumular grandes cantidades de manojos de hojas de plátano y por esa razón no había tanta inflación en el sistema; solo circulaban cocos, cerdos y cosas así. En ese contexto, cuando los hombres se iban al *kula* y traían cosas exóticas, se trataba de objetos muy convenientes para llevárselos a otras personas e intercambiarlos por un pago en manojos. En definitiva, este tipo de circulación interna – que uno podría llamar de manera laxa *commodity* – siempre había existido. Y por esa razón las mercancías de los comercios encajaron tan bien en el sistema local. Lo que pasó, claro, es que la primera vez que fui a las Trobriands en 1971, un manajo equivalía a una pieza de tabaco – que en ese entonces eran diez centavos, o diez *kina* –, pero cuando volví, en 1989, costaba alrededor de treinta centavos. O sea que, incluso si opusiéramos el valor monetario de estos manojos al modo en el que ellos eran medidos e intercambiados, seguían, de todos modos, estando definitivamente atados al mercado.

En definitiva, creo que fueron tres los hilos que se unieron en mi carrera: primero la pintura, después la arqueología y, finalmente, estos manojos. El solo hecho de seguir los rastros de estas piezas me llevó a reevaluar los planteos de Malinowski respecto del intercambio. Porque los ñames * estaban conectados con los manojos. Si una persona te da ñames y están crudos, entonces asumiste una deuda con ella, y esa deuda se paga en manojos cuando la persona muere. Y tiene que ser un cierto tipo de manajo, es decir, no pueden ser manojos viejos sino nuevos. Ahora bien, si lo que te dan es comida cocida, entonces ahí sí que podés usar manojos sucios o viejos. O sea que, aun en los estrechos márgenes de estos intercambios, cuando alguien muere, existe toda una diferenciación entre los manojos limpios, los nuevos o los viejos, y son precisamente las mujeres las que se seleccionan una parte de los manojos viejos y los arreglan para que queden “limpios” otra vez. “Limpio” significa que todas las hojas queden lisas y mullidas – mullidas como, por ejemplo, un papel crepe –, lo cual se logra pasándolas por un cuchillo y estirándolas un poquito. El punto que se destaca, entonces, es la intensidad de la labor que se hace sobre los manojos. Mientras

** N. de T. Dada la complejidad del término *commodity* – difícil de traducir bajo un único término en español – y dado el hecho de que su uso en inglés está difundido actualmente en la región, decidimos dejarlo aquí en lengua original. Básicamente, un *commodity* es un bien – ya sea un producto o un servicio – básico capaz de adquirir un valor en el mercado y transformarse, por ende, en mercancía. Tanto los granos de soja como el petróleo, el trabajo de una persona o, como en el caso trobriandés, el propio dinero, pueden funcionar como *commodities*.

* N. de T. Los ñames son los tubérculos comestibles de distintas plantas pertenecientes al género *Dioscorea*.

más trabajo se les ponga, más valor tendrán en comparación con otros. En realidad, se necesitan manojos de todos los tipos pero si le llegás a dar unos manojos viejos a alguien que te dio ñames crudos, ¡quedaste en el camino!

Y, en definitiva, así fue que empecé a ver diferenciaciones en las maneras en las que se usaban los objetos...

FM: Esta manera tuya de interesarte en el intercambio es muy diferente a la de la mayoría de las personas que abordó el tema. En general, en estos otros casos, se suele empezar por Malinowski, Mauss o alguna teoría del intercambio imaginada, pero nunca por los objetos propiamente dichos.

AW: En un artículo del antropólogo Webb Keane, me quedé realmente impactada por su discusión acerca de los objetos “percederos” en contraposición con los “duraderos”. Esa fue, de hecho, una de mis primeras grandes preguntas. En relación con esto, el primer artículo que escribí después de la tesis fue sobre los ñames. Ahí, lo que quería era explorar, extender, mostrar las diferencias que podía haber entre los distintos tipos de ñame y explicar lo que podías obtener a cambio de cada tipo de ñame según su estado; también, me interesaba mostrar la relación entre estos tubérculos y los manojos de hojas de plátano. Los ñames cocinados, por ejemplo, tenían menos valor y duraban poco tiempo, que es durante el cual se los podía intercambiar por otras cosas. En definitiva, había llegado a esta idea inspirándome en un ganador del Nobel de principios de siglo. Él hablaba de que había cosas que persistían mientras tenían energía; esa energía era lo que les permitía circular y convertirse en otras cosas. Por ejemplo, algo que está hecho de hierro puede derretirse y transformarse en otra cosa, y es de esa manera que las propias cosas continúan existiendo. Ahora bien, cuando tenés comida, la cocinás y la comés, la energía pasa a tu cuerpo y ya está, se terminó. Esa parecía una manera útil de pensar en las cosas percederas.

FM: No me acuerdo de si ya estabas en el campo, pero en Bryn Mawr tuvimos un seminario sobre Melanesia en el que trabajamos la diferencia entre los taros * y los ñames.

AW: Sí, me acuerdo.

FM: Al taro hay que replantarlo, no se lo puede comer completo.

AW: Sí, eso está en mi libro [*Women of value, men of renown* (1976)]. Ahí hablo sobre el hecho de tener que cortar las hojas del taro y después volverlo a plantar. Cuando le das a alguien una planta de taro entera, le estás dando tanto una comida como la posibilidad de tener otra planta. Así que, otra vez, es un tipo totalmente diferente de presentación darle a alguien un tubérculo, que es solamente comida.

BKG: Esta categorización entre “lo percedero” y “lo duradero” fue muy importante en nuestro seminario. En relación con este tema, una de las cuestiones que surgió fue si las propiedades de la cultura material tenían, por así decirlo, consecuencias. Una de las divisiones era entre, como dijimos, lo

* N. de T. El taro (*Colocasia esculenta*) es una planta cuyo tubérculo, conocido con el mismo nombre, se consume como alimento.

perecedero y lo duradero. Particularmente para mí, la caducidad es una manera de hacer referencia a la temporalidad de los materiales. Siempre hay una suerte de drama en relación con lo perecedero porque no es que “ahora lo tenés, ahora no lo tenés”; el tema, más bien, es que lo tenés que renovar y que el proceso de renovación es de un orden diferente al de lo duradero. Lo duradero circula de otras maneras. Ahora bien, me pregunto: ¿la idea de que “lo tenés, lo consumís y después ya no está” es realmente el punto final de lo perecedero? Para mí, ese no es el fin de la historia. Lo perecedero apunta al evento, al hacer. Por eso las frutas son tan interesantes al respecto... En todo caso, en cuando al tema de la materialidad, ¿cuáles son las propiedades de una cosa material que tienen efectos sobre, por ejemplo, las transacciones que observamos?

AW: Bueno, lo que a mí me fascina es la imaginación de la gente para darle longevidad a cosas que tienen un ciclo de vida mucho más corto, digamos, que cualquier otro objeto. La labor para que algo dure antes de ser reducido a comida es, para mí, realmente fascinante. Hablo, por ejemplo, del trabajo que se hace en las Trobriands para construir casas de ñame, armadas como para que el aire circule bellamente entre los tubérculos y que duren el mayor tiempo posible. Las casas de ñame son emprendimientos enormes. El ingenio con el que están hechas es increíble. A eso me refiero, a cómo tomás un objeto así y lográs mantenerlo por el mayor tiempo posible. Hay otros ejemplos. Como con los paños, que podrían ser perecederos pero a los que se les da un tratamiento especial – mantenerlos en ciertos lugares y de ciertas maneras, airearlos, etc. – para que duren más tiempo. Ese “empujón” para que las cosas perduren todo lo que se pueda es fascinante. Nos permiten ver muestras de creatividad increíbles.

FM: Barbara, vos y yo teníamos una pregunta que pensábamos que llegaría más adelante en la entrevista, pero, bueno, me parece que llegó la hora de entrar en Mauss. En un momento, Barbara había mencionado el hecho de que los atributos de una persona generalmente se adhieren a la cosa que se intercambia. Se trata de una cuestión que es central en Mauss pero que generalmente se ha pasado por alto en la mayor parte de la teoría sobre el intercambio posterior.

BKG: Está muy claro que ese es un punto central para el *kula* y para los caracoles. Annette, ¡esos manojos de hojas de plátano son tan misteriosos! No termino de entenderlos...

MATERIALIDAD: ¿POR QUÉ HOJAS DE PLÁTANO Y NO OTRA COSA?

AW: Para mí las hojas de plátano fueron un misterio por mucho tiempo. ¿Cómo puede ser que solo aparezcan en las Trobriand? Investigué en literatura sobre Melanesia, sobre otras islas de los alrededores de las Trobriand, y no encontré nada con lo que pudiera relacionarlas. Personalmente, yo creo que las hojas de plátano vienen, en verdad, de la idea de dar polleras; y las polleras como un objeto pasible de ser dado sí que aparecen en otras culturas y en varias partes de Melanesia. Ahora bien, es en Polinesia donde con más intensidad se presentan. Varios años después, viajé a Samoa – creo que era 1977 o 1978 – porque había encontrado en Mauss una referencia a ciertas alfombras finas samoanas y al hecho de que eran diferentes de las otras cosas que se solía intercambiar. Esas alfombras finas tenían incorporada en sí mismas la esencia del clan, del

parentesco, de la familia.

Ese hecho me despertó una enorme curiosidad. Así que fui e hice un poco de trabajo de campo en Samoa, donde las alfombras eran como los manojos, solo que mucho más elaboradas porque tenían mucho más valor. Hacerlas tomaba tanto tiempo... y, además, cada alfombra estaba graduada en una jerarquía y la gente tenía todo tipo de estrategias a la hora de darlas. Por ejemplo, ponían las mejores en el fondo para no cederlas pero, si alguien traía una especialmente buena, se veían forzados a sacar la mejor, la que estaba escondida abajo de todo. Cientos y cientos de estrategias.

Y entonces, los manojos empezaron a tomar sentido en un contexto más amplio. Yo sé que ya no se habla en estos términos, pero los trobriandeses culturalmente tienen una gran afinidad con Polinesia... Son cuestiones que ves a lo largo y a lo ancho de toda Polinesia, porque no era solo Samoa sino también Tahití, con, por ejemplo, las capas de plumas maoríes. Todas estas cosas tenían los mismos atributos. Tenían más valor, funcionaban como soportes de una jerarquía mayor ligada a un sistema político, pero eran básicamente el mismo tipo de cosa.

BKG: Pero, ¿vos podrías pensar a las alfombras samoanas como dinero?, ¿podrías imaginarte un ida y vuelta real entre ambos conceptos?

AW: Sí, es que las alfombras finas funcionan exactamente como dinero. Hoy, en la Samoa americana ya no las fabrican más, y por eso mandan valijas llenas de dinero a la Samoa occidental para conseguir alfombras, porque ahora la gente da dinero en cada intercambio.

BKG: Sí, eso lo puedo entender. Pero decinos, por favor, qué *son* los manojos de hojas de plátano. Estoy pensando en el significado de la materialidad. Me parece que tienen mucho valor tus menciones a las cuestiones de lo limpio, lo nuevo, lo viejo, la labor que implica hacerlos y todo lo demás, pero que al mismo tiempo hay algo sobre su pura acumulación masiva, sobre el hecho de que pueden ser contabilizados, acumulados, medidos, calculados y después divididos. Y, en ese caso, no es que los empezás a cortar en pedazos, ¿no?

AW: Bueno, cuando las alfombras se ponen viejas, se deshilachan, y una sola pieza adquiere, comúnmente, mucho valor. La alfombra se ha deshilachado...

BKG: Sí, eso lo puedo entender, pero la particularidad de las hojas de plátano es que, como moneda, representan una unidad, aunque algunas de esas unidades tienen más valor que otras. Pero siguen funcionando, de un modo u otro, como una unidad. Y aunque potencialmente podrían convertirse en otra cosa, lo más normal es que se las rearme y se las ponga a circular nuevamente bajo la forma de manajo. Ahora bien, ¿a estos objetos se les adhieren los atributos de las personas y ganan con eso valor, como pasa en el *kula* o no? Y si es así, ¿por qué?

AW: Bueno, son sistemas diferentes. En ese aspecto, el *kula* es una plataforma fundamental para la organización política. Sostiene distintos sentidos de "jefe", y mantiene las jerarquías que marcan que ciertos hombres se encuentran en una posición superior a otros.

FM: Cualitativamente, pero no cuantitativamente.

AW: Estos no necesariamente son jefes en sus aldeas, pero sí en el *kula*. Creo que esto abarca toda el área Massim, de la que las Trobriand forman parte. No hay jefes en las otras islas, pero creo que [en el *kula*] las Trobriands con sus jefes se proyectan al resto de las islas de modo tal que podés convertirte, en tu isla, en un *símil jefe*. Si conseguís un caracol grande, volvéis a tu aldea y creo – no estoy completamente segura de esto, pero pienso que podría ser así – que tendrías la posibilidad de actuar como un jefe. No es que esa posición jerárquica necesariamente vaya a quedar como hereditaria pero, de alguna manera, podrías organizar gente. No tendrías que ser tan igualitario, porque la gente te tendría miedo. Tener uno de estos bienes preciados del *kula* significa que tenés amigos importantes que tienen poderes y venenos mágicos. Todo esto viene incorporado en el *kula*. La fantasía de ser “grande” en un lugar donde ser jefe no es, en verdad, una parte constitutiva de la sociedad. Pero es algo que sí puede ocurrir, a su manera, a través del *kula*.

En todo caso, las hojas de plátano solidifican todo el sistema social. Aquí no he profundizado en todos los aspectos vinculados al parentesco que se ponen en juego con las hojas de plátano. Pero sí puedo decir que son una forma de pago por todo lo que un hombre o una mujer que acaba de morir ha hecho en vida. Los parientes de la persona fallecida deben hacer, en ese momento, su pago.

FM: Bueno, eso las vuelve una moneda. Es decir, funcionan como la medida de valor de todo lo que estas relaciones son...

AW: Por eso pienso que son como unidades, que no tienen una conexión personal. De vez en cuando, una mujer pone su nombre en alguna cosa que hace pero, en última instancia, se trata de la preservación del *dala*, del linaje, a través del tiempo...

Las distribuciones de los manojos van primariamente tanto al padre de la persona fallecida y a todos sus parientes como a la esposa de esa persona y, a su vez, a todos sus parientes, lo cual puede llegar a implicar una gran cantidad de gente – todos los cuales comparten una rama matrilineal –. Así que no se trata solamente de la persona que murió sino también de todo un linaje. O sea, se trata de la capacidad que tiene determinado linaje para hacerse cargo de una muerte en un contexto en el que, además, la muerte es percibida como un ataque, como un debilitamiento de ese grupo. Precisamente este es un punto que a la gente le da miedo en serio. Se la pasan hablando del tema, de los linajes en riesgo de desaparición. Es algo muy fácil de notar estando ahí. Yo vi, por ejemplo, un cambio de configuración increíble en la aldea en la que trabajé. Una aldea se divide en dos partes que conforman, a su vez, dos linajes. Bueno, una de esas partes en una época tenía mucha vida pero ahora casi no vive nadie, y la otra en el pasado estaba bien, pero ahora está creciendo y ya casi no tiene lugar para más gente. Este tipo de cambios ocurren todo el tiempo y son interesantes, pero generalmente uno no está ahí para verlos a nivel generacional. Por eso, los manojos de hojas de plátano funcionan como un cemento social, me parece. Son una especie de gran “libro contable”.

BKG: Una de las cosas que queríamos tratar de entender era de qué manera

la forma de las cosas tiene implicancias. Es decir, ¿por qué *este* material y *esta* forma?, ¿por qué tienen que ser caracoles?, ¿podrían haber sido piedras?, ¿podrían haber sido maderas?, ¿podrían haber sido otros materiales con otras formas?, ¿el material y la forma son arbitrariedades?, ¿será que siempre todo es arbitrario?, ¿que simplemente de todas las cosas que había, eligieron una y no hay nada más que decir al respecto?

Ahora, mi pregunta no es histórica; no es que yo quiera ir a los orígenes de los materiales y las cosas. Mi reflexión va más por el lado de cuáles son las consecuencias analíticas de hacernos este tipo de preguntas. O sea, ¿qué es lo que vos aprendiste al mirar más de cerca a lo material en sí mismo?, ¿por qué manojos de hojas de plátano por acá y caracoles por allá? Tal vez no haya una respuesta clara, pero es un tema que nos da mucha curiosidad. No sé si vos pensaste en todo este asunto.

AW: Sí, años y años estuve pensando en por qué hojas de plátano y no otra cosa. Es interesante, porque además es *un tipo* de hoja de plátano, entre las muchas especies de plátano que existen. Estoy segura de que, en algún punto, la gente experimentó y descubrió que quizás cierto tipo específico se mantenía mejor, era más fácil de manipular o podía ser más rígido. Es decir, que tenía propiedades que otras hojas de plátano tal vez no tenían.

Vos podés decir: ¿qué tipo de dinero es este? – probablemente, deberíamos llamarlo más “moneda” que “dinero” –. Si lo único que tenés que hacer para conseguirlo es ir y agarrarlo con la mano. Y, además, ¿qué pasa si un día se quedan sin hojas de plátano? Esto, en efecto, es algo que pasa seguido. Y cuando pasa, la gente va a buscar a algún pariente en el sur de la isla, que es una zona un poco más selvática, y las consiguen ahí. ¿Pero por qué? No sé. ¿Y los caracoles? Tengo muchas historias, pero...

BKG: Bueno, vos describís a los hombres sacando los caracoles, totalmente fascinados, absorbidos al tocarlos y al mirarlos. Uno de nuestros interrogantes era no solo ver cómo la interacción social y los sistemas de intercambio ayudan a crear valor, sino también hasta qué punto el objeto tiene propiedades concretas que lo vuelven convocante. Así que con algunas de las cosas del *kula*, podrías ver cómo funciona esa cuestión. Pero con las hojas de plátano es más difícil.

AW: Sí, es así. Y las hojas de plátano ahora se están transformando en telas. Siempre hay alguna tela en los intercambios junto con las polleras. No todas las mujeres tienen polleras porque hacer polleras demora más. Las mujeres compran telas en los comercios y llevan eso. Al final de todo, hay una gran distribución de cosas en las que se dan las polleras y las telas. En la actualidad, esta distribución la hacen en Port Moresby, que es la capital, y solo cuando muere alguien muy conocido en las Trobriand. Sus parientes organizan una distribución de cosas en la capital para los trobriandeses que viven allí. Ya no tienen manojos de hojas de plátano y, por eso, usan dinero y telas. Así que sospecho que, eventualmente, en las Trobriand las mujeres en las aldeas van a llegar a reconocer, tal vez cuando ya sea muy tarde, que esta nueva modalidad tal vez las esté liberando de hacer manojos, pero no de la necesidad de conseguir dinero para las telas, lo cual va a ser cada vez más difícil.

Es extraño. Me lo he preguntado un millón de veces: ¿por qué manojos?

A lo más lejos que pude llegar con esto fue a ver su elaboración en otro lugar. Las alfombras finas samoanas también son una moneda. Tradicionalmente, si vos querías que alguien te construyera una casa o cualquier otra cosa, le pagabas a la persona con alfombras finas. Hoy probablemente te pagarían con efectivo. Pero, de todos modos, igual van a poner alfombras arriba de los billetes. Cuando los alemanes llegaron a Samoa Occidental, de hecho, declararon ilegal que la gente tuviera e intercambiara alfombras porque lo veían como un desperdicio de dinero.

Entonces, mueven el mismo objeto, que es una larga pieza tejida con plumas al final. Ese mismo objeto va a ser una moneda, va a ser el increíble soporte de toda una jerarquía política y va a ser la afirmación de un grupo de parentesco en particular. Pero de un modo, encima, mucho más elaborado porque las alfombras finas en sí mismas son tanto más valiosas.

CONMENSURABILIDAD Y TIPOS DE OBJETOS: EL MUNDO DE LAS TELAS

FM: Las hojas de plátano son interesantes si pensás en ellas como una forma opuesta al valor del *kula*, tal como lo destaca el título de tu libro, *Women of Value, Men of Renown* (1976). En el seminario, estuvimos hablando sobre el concepto de Appadurai de “regímenes de valor” (Appadurai 1986), que pienso que realmente viene al caso. Las hojas de plátano son objetos que difícilmente puedan convertirse en distintivos, memorables. No son muy distinguibles entre sí, por más empeño que pongas al observarlos. Las hojas de plátano funcionan cuantitativamente. Vos podés, con ellas, expresar tu insatisfacción con una persona, pero esa expresión siempre es cuantitativa. No se la puede convertir en un marcador objetivo. Si me das un objeto distintivo, va a ser para siempre: yo sé que me lo diste una vez y es único. Lo que sí tiene consecuencias, me parece, en términos de relaciones sociales es que vos le podés dar a la gente manojos equivalentes. Nunca le podés dar a la gente objetos exactamente equivalentes, especialmente si son notorios. Y para el *dala*, el linaje, si entendí bien lo que planteás en tu libro *trobriandés* (1988), la gente en verdad lo que hace es recuperar ítems personales para el *dala*, convertirlos en propiedad del *dala*. Así que lo que la gente efectivamente da, en verdad, representa la singularidad de su grupo específico – en las decoraciones, por ejemplo –, pero lo que recibe a cambio es, finalmente, una suerte de moneda que ya no tiene las marcas de la persona que la originó. Un regalo en forma de hojas de plátano de alguna manera despeja este conflicto porque, cuando lo das, no estás dándole a nadie nada que te refleje.

BKG: Claro, porque uno tiende a asumir que algo más elaborado debería ser mejor que algo menos elaborado. Esta es, por supuesto, una suposición ridícula. Lo que hay que preguntarse es por qué se ha creado algo que se resiste a un cierto tipo de elaboración. ¿A qué habilita esto?, ¿qué es lo que permite?

AW: Y, yo creo que, en última instancia, da la posibilidad de ser jefe, ese liderazgo del que hablábamos antes.

BKG: La idea de que los manojos no tienen autor, de que no están firmados, de que no están diferenciados es, de cierta manera, estratégica. El hecho de

que tengan que ser, en un sentido, tontos, que no deban tener una iconografía complicada, sin el mismo tipo de historias elaboradas y transmitidas que en los individuales, todo eso hace posible que operen de otras maneras. Lo que vale es precisamente el hecho de que permiten calibrar la equivalencia y de que son divisibles. Ese tipo de cosas son de importancia. Y me parece, de hecho, que si pensaríamos más, podríamos vislumbrar por qué son hojas de plátano y no piedras, ramas... Tiene que haber una manera de pensarlo y pienso que, si seguimos por acá, vamos por un buen camino...

FM: Webb Keane tuvo ese interesante caso en su ensayo. Ellos le dieron el dinero, pero la gente estaba muy enfocada en la diferencia cualitativa: “Este dinero no es el mismo que ese dinero: está sucio”.

BKG: Es como dar un billete de cien dólares “recién salido del horno” para un regalo de Bar Mitzvah en lugar de un montón de billetes sucios.

AW: Exactamente. Desde Polinesia empecé a pensar que había telas de fibra de árbol y mantos de plumas y alfombras finas, todos funcionando de cierto modo en conjunto. Las formas básicas son muy similares y, sin embargo, mucho más elaboradas. Y luego sumé las telas al panorama y entonces pude ver este mundo de las telas que me pareció que había sido totalmente pasado por alto en las discusiones acerca del intercambio y en las historias evolutivas sobre la comida. Ahí las telas nunca habían entrado; bueno, ahora los arqueólogos están empezando a prestarles atención, pero es algo muy reciente. Es cierto que las telas no siempre duran, pero otras cosas vinculadas a ellas sí lo hacen, como por ejemplo los husos. En las investigaciones, este tipo de cosas habían sido sumadas, contadas y puestas en el informe, pero nunca se había pensado mucho más a partir de ellas.

Fue por eso que me involucré con el tema de las telas, después de Polinesia. La relación que había podido ver entre las telas de fibra de árbol y los manojos de hojas de plátano me entusiasmó muchísimo. Cuando empecé a ver las telas, fue como si todo un mundo se abriera – en relación con estos intercambios, con estos lugares en el mundo, con cada parte del mundo donde la tela es una parte vital de ciertos intercambios –. Cuando empecé a mirarlo globalmente – Jane Schneider y yo lo hicimos en nuestro libro *Cloth and Humane Experience* (Weiner y Schneider, 1989) – *hay lugares donde los hombres hacen el tejido. Pero a menudo te encontrás con que son las mujeres las que también llevan a cabo alguna parte del proceso de producción, como el hilado. O como lo que pasa en algunos lugares de África que describe Mary Douglas, en los que son los hombres los que hacen telas de rafia pero en los que, a la vez, son las mujeres las que ponen el material que hace al diseño que está en la tela. Y, precisamente, las telas no significan mucho a menos que tengan estos diseños.

Ejemplos como este fueron en gran medida descuidados. Siempre pensé que hay algo en la tela opuesto a los huesos, las conchas o las piedras, esas cosas realmente duran. La tela como envoltorio. Los seres humanos se envuelven en telas. Se disfrazan con telas, se entierran envueltos en telas – en telas de fibra de árbol o en cualquier otro tipo de tela –. Hay una conexión íntima entre

* N. de T. La traducción al castellano del título de la obra es *Tela y Experiencia Humana* (Weiner y Schneider 1989)

los huesos y la tela, y los huesos son sagrados. El trabajo de Claudio Lomnitz (Lomnitz 2001) muestra exactamente esto: la forma en la que los huesos han sido utilizados en la historia. En tiempos medievales, no se podía ni empezar a construir una iglesia a menos que tuviera huesos para albergar. La legitimidad de la construcción pasaba por tener el hueso de algún santo. Basta con ir a la Catedral de San Patricio en la ciudad de Nueva York; no sé qué santo estará allí, pero seguro que hay un brazo o una mano. Así que es ahí a donde creo que te lleva la tela, que es tan diferente de las cosas duras.

BKG: Para mí, la tela es muy misteriosa. Hay algo que tiene que ver con la idea de que empezás con la fibra – que es una masa entera –, luego la convertís en hilo y luego, con el hilo, creás un material flexible que puede tomar la forma de aquello que envuelve y que puede mantener las cosas juntas. Hay algo muy poderoso en la estructuración y las repeticiones y el armado de una fibra...

AW: También están las metáforas de los antiguos griegos, y en todas partes. En donde se mire hay metáforas sobre el mantenimiento del tejido social, sobre los hilos que unen a las personas entre sí. Hay un bello dicho de un grupo de Indonesia sobre un tipo de tela en particular; ellos siempre mantienen un extremo sin terminar porque así marcan el fin de la vida y el comienzo de una nueva generación. Es muy hermosa la forma en la que lo articulan. Básicamente, con esa tela se habla de la naturaleza de la vida y de la vida social y de mantener a la gente unida. Y por esa razón las mujeres son las principales agentes de la tela. En el material de Elisha Renne³ en Nigeria, donde ella trabajó, solo los hombres son tejedores y hay telas sagradas que los hombres usan en sus rituales de iniciación; a la vez, las mujeres también tienen sus telas sagradas, manufacturadas por ellas, que son igual de importantes y que remiten a grupos de antepasados diferentes.

RECIPROCIDAD: LA PREGUNTA NO PLANTEADA

FM: Quiero rastrear, ahora, una transición. Me da la sensación de que, en gran parte de tu trabajo, cuando empezás a mirar los materiales y los circuitos de intercambio, la noción de intercambio como foco de la reciprocidad se va desvaneciendo. Esto me parece que pasa en dos sentidos. Uno se vincula – siguiendo a las telas – con los objetos en tanto mediadores de relaciones sociales más generales. El otro tiene que ver con el don. Tu trabajo para nuestro seminario iba a ser, de hecho, sobre la reciprocidad.

AW: Iba a decirte que esa era “la pregunta no planteada”. Una pregunta que conlleva una larga respuesta. Hace un rato vos dijiste que yo había llegado a la noción de intercambio de manera diferente, porque lo hice a través de los objetos, de la cultura material, explorando cómo se movían las cosas, lo que significaban y la relación que había entre ese significado y sus propiedades concretas, mientras que la mayoría de la gente había llegado al concepto más formalmente, a través de Malinowski o de Mauss. Tengo que admitir que, cuando fui por primera vez a las Trobriand, no había leído a Mauss. Recién

3 Renne era una estudiante de doctorado supervisada por Weiner, que trabajó sobre las telas en Nigeria.

estaba aceptando lo que decía Malinowski. No estaba tratando de rehacer la teoría del intercambio.

Así que, en cualquier caso, *El ensayo sobre el don* se convirtió en una biblia cuando lo leí. Lo subrayé, lo memoricé, pensé que era tan correcto, tan magnífico. El don como una entidad que consta de una parte económica, una parte política, una parte social... todas estas cosas. Mauss tenía tanta razón. Solamente él resonaba en mí. Yo sentía que las otras personas que escribían sobre el intercambio no lo estaban entendiendo, pero en realidad yo tampoco lo entendía. No sabía cuál era el problema, pero sabía que Malinowski estaba equivocado por la forma en que se movían los objetos. Había recortado el movimiento: nunca había seguido completamente el circuito de las cosas. ¿Un ejemplo de esto? Su gran problema – y lo que la gente ya para ese entonces discutía y discutía – era por qué los hombres les daban ñames a sus hermanas y no a sus esposas. El eterno problema. Malinowski había visto que, todos los años, los hombres creaban jardines para sus hermanas; por esa razón, tenía ideas del tipo “están alimentando a los hijos de las hermanas porque van a heredar de ellas”, “la importancia de la matrilinealidad” y toda esa clase de cosas. Bueno, de hecho, los intercambios de ñame están directamente vinculados a los intercambios de hojas de plátano porque, como dije antes, si le das estos ñames a tu hermana, cuando alguien de tu linaje o vos mueran, tu hermana va a tener que hacer un montón de manojos, sobre todo si en vida le armaste grandes jardines. Y es su marido el que va a tener que ayudarla a conseguir los manojos. De ese modo, un pariente político – como el marido – va a terminar quedando involucrado en una relación muy próxima, como es la que hay entre un hermano y una hermana.

Malinowski no vio esto simplemente porque no siguió a las mujeres. Y seguir a las mujeres a mí me hizo ver, muy tempranamente – a diferencia de la mayoría de las escritoras de la época –, la interrelación entre hombres y mujeres. No podías analizar a los hombres por aquí y a las mujeres por allá. En términos analíticos, esa bipolaridad no funcionaba.

Así que, en definitiva, fue seguir un objeto y ver por dónde se conectaba. No fue solamente ver un intercambio en el que te daban una cosa y luego, al año siguiente, te daban esa cosa otra vez y, después, vos cocinabas algo – o lo que fuera – para devolver. En realidad, la gente te daba comida cocinada cuando llevabas ñames, pero era muy corto plazo; o sea, esa comida era como decir, mínimamente, “gracias por tu trabajo”, “gracias por traer esto a la aldea”. Pero la verdadera recompensa venía más tarde. Y fue, precisamente, seguir cosas como el ñame y la riqueza de las mujeres lo que me hizo sentir incómoda con muchas de las nociones que había leído acerca de la reciprocidad. Fue entonces que vi la palabra “don” y que empecé a darme cuenta de que era una especie de *non sequitur* porque ¿qué te dice “don”? Nada. Para mí, usar el término “don” era un modo en el que se volvía posible hablar de “intercambio” sin necesidad de incorporar todas las cuestiones que me viniste preguntando en la entrevista: ¿qué significa todo esto?, ¿los ñames son todos iguales?, ¿las hojas de plátano son todas iguales? Todos estos objetos quedan subsumidos, así, bajo el nombre de “don”. El don sería algo que te traen y te dejan. Y entonces le preguntás a la persona “¿por qué traés este regalo?” y te responde. Después le preguntás “¿y vos qué vas a devolver?” y te responde. Y después vos escribís: “el intercambio

es eso: A va a B, y B va a C". ¡Hay que admitir que era una manera fácil de obtener información! No es que la gente lo hiciera porque fuera fácil, sino porque los informantes te daban la respuesta que creían que vos querías a lo que estabas preguntado.

Ahora es interesante que después de que se publicó *Inalienable Possessions* (Weiner 1992), * recibí bastantes cartas de antropólogos que me decían que, cuando volvían al campo – esto mayormente en Nueva Guinea –, sus informantes les hablaban de que había ciertos caracoles que escondían de los intercambios. Y era como yo decía: lo que estaban haciendo era tratar de conservarlos. Otra vez, el problema era no hacer las preguntas correctas, no ir más allá, no ver, en definitiva, que la reciprocidad era la punta del iceberg. Tengo que decir que Mauss, aunque fue mi héroe por muchos años, un poco nos despistó al trazar un itinerario tan imaginario. Aunque haya mucha riqueza y muchas otras ideas sugestivas en su obra. Por ejemplo, su reconocimiento de que las alfombras finas samoanas eran objetos inalienables. Esas líneas me dispararon el deseo de ir a ver qué pasaba en Samoa.

Creo que en el transcurso del siglo XIX – y pienso que este es un tema que necesitamos explorar de manera más cabal – la reciprocidad fue una teoría social increíblemente poderosa que, por varias razones, encajó a la perfección con “los primitivos”. Si nos remontamos varias centurias atrás, a los siglos XVII y XVIII, en ese momento los filósofos estaban discutiendo sobre la naturaleza de los individuos, sobre su codicia. La gente estaba preocupada: que si el mercado está llegando o está aquí, que si la gente es codiciosa, que si ya no hay restricciones para esa codicia, que cómo se sostiene el mercado... Un filósofo muy conocido escribía, por ejemplo, acerca de cómo la gente que tenía tierras era vista de manera diferente a la gente que no tenía tierras porque tener tierras hacía que uno les diera más atención a las demás personas. La tierra te hacía más cuidadoso porque querías mantenerla para que le llegara a las próximas generaciones. Y la gente confiaba más en vos porque tenías tierras. Y todo lo que conllevaba el cuidado de esa tierra en oposición a lo que pasaba con la gente que solo tenía *commodities* y comerciaba con el dinero de esas *commodities* y que era vista, por lo tanto, como más desarraigada. No podías confiar en ellos, no sabías nada de ellos, no estaban interesados en las generaciones venideras, solo estaban interesados en lo inmediato.

BKG: Claro, los que tenían tierras tenían una inversión a largo plazo.

AW: Claro. Hay todo un itinerario que uno podría seguir acerca de la corrupción y de cómo la gente la ve como un mecanismo necesario para el funcionamiento del capitalismo. Como algo que hay que mantener bajo control y no dejar ir demasiado lejos, pero que es absolutamente esencial porque es parte del mecanismo con el que se genera riqueza en el orden capitalista. No estoy segura de lo que sucedía en el siglo XIX pero, sin pensarlo mucho, diciéndolo de una manera muy básica, creo que, en esa época, las grandes teorías empezaron a reemplazar esta preocupación por la “culpa individual” o por la “corruptibilidad”. Para ese entonces, los derechos de los individuos ya estaban establecidos. Y ahí tenías a Spencer y después a Marx, las grandes teorías de la sociedad en las que

* N. de T. La traducción al español del título de esta obra es *Poseciones Inalienables*.

el capitalismo era el mal. Creo que ahí, en algún punto, “lo primitivo” tomó esta nueva forma – como en el caso de tu artículo (Myers 2001), Fred, en el que hablás de cómo, de repente, la cultura aborígen adoptó estos “aires especiales” que nunca antes había tenido en años de historia australiana –. Y creo que eso es lo que sucedió con los “primitivos”. En el libro de Durkheim, *La división del trabajo social*, se glorifican lo primitivo y la reciprocidad como nodos fundamentales de la sociedad, y siempre los primitivos lo hacen mucho mejor. Y Mauss, también, diciendo “si pudiéramos ser así. Si hubiera más reciprocidad en nuestras vidas, entonces esta situación con el capitalismo no sería la misma”.

Y, así, lo “primitivo” toma vuelo, y la reciprocidad se convierte en una teoría que ya ni es discutible. Se convierte en parte inherente de lo que la gente es. Así que Malinowski va a las Trobriand y registra reciprocidad por todos lados. Incluso en el *kula*. Nunca siguió del todo el *kula* porque lo que más miraba era a la gente diciendo “sí, yo le doy esto a él y él después me lo da a mí”, que tampoco era exactamente la manera en la que funcionaba. Todo se presentaba como tan obvio. La antropología tenía que ser una ciencia, y la ciencia debía reducirse a sus formas más elementales, debía ser replicable y simplificable, y ahí estaba.

Como si fueran leche materna, nos alimentábamos, desde que empezábamos a estudiar, con estas teorías. Y después, cuando íbamos a las sociedades concretas, las replicábamos. No pensábamos demasiado en lo que A le daba a B y en lo que B le devolvía a A, o a B o C. En ese sentido, hasta el intercambio de mujeres de Lévi-Strauss (1949) era limitado. Al enfocarse solo en el intercambio de mujeres, Lévi-Strauss borró totalmente del mapa a las relaciones de las mujeres con sus hermanos, que tenían una importancia crucial. En cualquier caso, estas son las teorías que nos prepararon para tratar el intercambio. Y, si miras a toda la gente que escribe sobre el concepto de “reciprocidad”, te das cuenta de que casi nadie termina por salir totalmente de él. Hay momentos en los que los autores tratan de ir más allá – de ir en contra de él inclusive –, como en los años 70, cuando Barth y Leach ven que la reciprocidad no es tan automática, que las personas usan todo tipo de estrategias y que no siempre las cosas salen bien.

En esa época, se lo llamaba “análisis transaccional”. Y es muy gracioso, porque en *Women of Value, man of renown* (1976) yo no sabía dónde enmarcarme ni cómo llamarme. Así que dije que yo seguía las ideas transaccionalistas porque me parecía que, en ellas, al menos se veían procesos en marcha y se les prestaba más atención a la negociación y a la estrategia. Yo sabía que, en el fondo, yo no era una transaccionalista pero, por lo menos, algunos de sus aspectos tenían sentido para mí.

Así que pienso que, así como ha pasado con otros temas de la antropología en los últimos veinte años, sería bueno que nos deshiciéramos de la reciprocidad como concepto fundamental en sí y que empezáramos a verla como la apertura misma entre las personas. Sabiendo que ese sería solamente el comienzo; que, si la relación entre las personas va a alguna parte, después van a pasar muchas otras cosas más. Yo veo a las transacciones como una línea sobre la que se van montando otras cosas. Y esas cosas se amontonan de manera tal que pueden llegar a convertirse en jerarquías completas. A veces solo puede acumularse un

poco, quizás con un único tipo de cosa, como pasa con las *churinga*⁴. A este respecto hay que decir que cada sociedad tiene distintos tipos de potenciales, por una amplia gama de razones. Entonces, según el grupo del que hablemos, ¿cuántas cosas se pueden acumular y cuántas cosas pueden fluir? Porque para mantener un sistema de jerarquías, tiene que haber muchas cosas fluyendo. No todas las sociedades tienen objetos que habiliten a que pase eso.

También creo que hay una palabra que usé en un artículo (Weiner 1994) que escribí hace un par de años para describir estos procesos. Ahí, lo que intenté fue encontrar una manera más abstracta de representar lo que pasaba con los objetos a medida que se movían en este tipo de escala o capas, en lugar de mirarlos solamente ir de un lado a otro. Usé, para eso, la palabra “densidad”. Con este concepto, lo que traté de pensar fue en objetos que, al moverse, se volvían más densos y se cargaban de más valor. En el fondo, de lo que yo estaba hablando ahí era del valor, pero se me ocurrió que la palabra “densidad” les daría a los lectores la posibilidad de ver más claramente el peso que toma un objeto en virtud del nombre al que se lo asocia, del valor estético que tiene, de la gente que lo ha poseído, de su historia y de su circulación. A medida que aumenta, la densidad se vuelve más pesada y, de alguna manera, protege a los objetos.

Ahora, tengo que decir que pensar en estas cosas es siempre una lucha. Cuando escuché las cintas del seminario, vi que, en un momento, hubo una discusión sobre el concepto de “inalienabilidad”; específicamente, sobre la idea de que la inalienabilidad era una categoría cuando, en verdad, debía ser un proceso. Bueno, mi argumento, desde un principio, fue ese: que la inalienabilidad es, totalmente, un proceso; un proceso que casi nunca se alcanza pero que, a la vez, no obstante, puede ser alcanzable por el tiempo que dure una generación. En algunas sociedades, una generación es muchísimo. ¡Imaginate si en Nueva Guinea se logra mantener un caracol fuera de circulación por veinte años! Es un logro inaudito. Y estas son cosas que hay que tener en cuenta. Es como si hubiera un motor en el sistema que estuviera presionando siempre para llegar un poco más allá de lo posible. Pero, a la vez, eso es algo muy difícil de lograr. Así que, si lo logras por una o dos generaciones o por el tiempo que sea, será un gran logro. Un gran logro que luego se perderá, cuando el objeto se lo lleve otra persona. De ahí su enorme valor.

VALOR Y JERARQUÍA

FM: Si las personas generan inalienabilidad para jerarquizarse a sí mismas, entonces el objeto también vendría a sostener esa jerarquía.

AW: Exactamente. Si, por ejemplo, recibieras una capa de plumas de un hermano que ya fuera rey en Hawai, te convertirías en tu hermano propiamente dicho. Los objetos pueden sostener procesos de este tipo. Y, en relación con esto, en la literatura hay autores que, por ejemplo, hablan de los objetos como personas.

4 La *churinga* es el término que se usa para hacer referencia a un objeto sagrado en lengua arrente de Australia central.

BKG: Este tema es muy interesante porque, básicamente, en las discusiones sobre la reciprocidad, si no me equivoco, el don se convierte en una forma privilegiada de hablar de reciprocidad. La suposición es que las otras formas de intercambio – el trueque, el dinero – son, en cierto sentido, territorio conocido. Y, como el don se convierte en una forma privilegiada, se habla de “sociedades del don”, como si hubiera sociedades que no tuvieran esa noción. Es raro, ¿no?

AW: La gente tiene dificultades para ver la dinámica de estos movimientos, en gran medida porque, cuando están en el campo, no siguen las dinámicas que están por detrás. Es como cuando la gente descubrió que las mujeres hacían cosas en la sociedad a las que nadie les prestaba atención. Creo que es por eso. La perspectiva tradicional acerca del intercambio ha sido muy poderosa. Si lo pensás, es la única “teoría” que la antropología ha mantenido por al menos cien años pero que no ha sido desmantelada o realmente discutida. Se la ha aceptado. Se la ha refinado, como en el caso de Marshall Sahlins (1965); pero, aún en su caso, su trabajo es un refinamiento de Malinowski.

BKG: Durante el seminario, surgieron dificultades y sentimos que necesitábamos de tu ayuda desesperadamente. Llegamos a vislumbrar el grado de cálculo que hay en el hecho de hacer un regalo, cuando se supone que los regalos no deben ser tan calculados.

FM: Danny (Miller 2001) lo preparó de esa manera.

BKG: Exactamente. De hecho, argumentó que hacer un regalo implica hacer más cálculos que los que comporta, por ejemplo, el aprovisionamiento.

FM: Porque se suponía que ahí estaba la ironía.

BKG: Claro. Pero, de lo que dijiste recién también se desprende que los intercambios pueden tener carácter de regalo y, al mismo tiempo, ser calculados. Eso en primer lugar. Y, segundo, que la inalienabilidad – también asociada a lo que no puede ser vendido pero sí intercambiado en una transacción similar a la que implica regalar algo – es un proceso y no una categoría. Finalmente, está este asunto de las personas que quedan adheridas a las cosas. Para mí, uno de los momentos más poderosos en Mauss tiene que ver con su idea de que las cosas conservan cualidades y atributos de las personas asociadas a ellas. Es un planteo muy poderoso.

AW: No creo que se trate de una sola persona. Se trata de los antiguos dueños. Me parece que nada se puede volver valioso si antes no tiene una historia, una genealogía propia de linajes, de reyes famosos; hasta que no solo me represente a mí, sino a más que a mí.

BKG: Hasta que tenga densidad y profundidad. Pero esa profundidad requiere tiempo y algún tipo de movimiento, ya sea a través de una familia, ya sea a través de las transacciones de las que hablábamos. Durante el seminario, la inalienabilidad se nos presentó, realmente, como un enigma, como algo muy difícil de trabajar, ¿no?

FM: Es un concepto que nos dio mucho trabajo. Ahí discutí en tu nombre, Annette, el tema de la equitatividad de los objetos. El asunto surgió con el

artículo de Webb y con el argumento fundamental que hiciste. Hay dos tipos de argumentos que venís haciendo hasta ahora. El primero es casi evolutivo y el segundo es sobre cómo se administran los intercambios; es decir, a la altura de un intercambio real, cuáles son las políticas de lo que das o no das y de cuánto das o no das. Alcanzar una situación de equitatividad es una excepción. Es un tema para tratar cuidadosamente. Por eso las hojas de plátano son tan interesantes. Para cualquier objeto, es difícil hacer que exista una equitatividad. Cuando, más adelante, pusiste el foco en la jerarquía, que es la otra cara de la política de intercambio, el hecho era, más bien, que los objetos involucrados en el intercambio, fueran los fueran, tenían propiedades que hacían que su equivalencia fuera problemática. La jerarquía, por eso, siempre era una propiedad potencial de cualquier intercambio.

Y otra cosa que argumentaste, en relación con este tema, es que la gente trabaja, precisamente, para evitar esa diferenciación. Uno de los mayores esfuerzos que se hacen, entonces, es crear equivalencia. Esto quiere decir que la reciprocidad es el resultado, no el trasfondo de esa equivalencia. Lo que se trata de producir activamente es la igualdad de las personas. No es que haya una expectativa de reciprocidad. Más bien, se trata de actos sociales para producir, al menos, la igualdad.

AW: También trabajan duro para hacer que las personas sean desiguales. En las Trobriand, por ejemplo, podés darle reconocimiento a una persona dándole o no dándole algo; es dando o no dando cierta cosa que expresás lo que pensás de ella. Y en otros lugares creo que también. Un hombre en Samoa, por ejemplo, me dijo que lo que realmente hay que hacer para reconocer a alguien es darle una alfombra fina que sea un poquito mejor que las otras.

FM: Por eso es importante la cultura material. Porque es un registro de estas diferencias y similitudes. Incluso la similitud tiene potencial.

BKG: La cuestión de la alienabilidad. Creemos que lo que pasó con la alienabilidad es que, por un lado, el lugar clásico para ello es Tonga. Por otro lado, estamos tratando de pensar es “bueno, ¿y qué pasa en nuestra propia sociedad?”. Ahí entra la categoría llamada “arte”. Dadas todas las complicaciones que las *commodities* implican en el arte, tuvimos dificultades para entender cómo la inalienabilidad nos podría ayudar a pensar en esa cuestión. Teníamos el mercado del arte, teníamos el artículo de Cris Steiner (Steiner 2001) sobre las cuestiones aduaneras. Teníamos el artículo de Fred (Myers 2001) sobre las pinturas acrílicas que circulaban en un mercado. La paradoja de crear objetos que se supone que están más allá del valor, que son de valor inestimable, incalculable, pero cuyo valor a la vez se calcula constantemente es una tarea difícil. En el seminario no sabíamos bien qué hacer con eso, ¿y vos qué pensás del tema?

ARTE

AW: Bueno, lamento que no haya habido un par de artículos al respecto. Porque creo que es probablemente el objeto más interesante para considerar este tipo de discusión. No se mueve, pero tampoco... Voy a volver al tema en un minuto,

pero antes quiero hablar sobre el arte. Creo, otra vez, que hay que mirar las estrategias que la gente usa en concreto. Sin pensarlo demasiado, diría que el lugar de la inalienabilidad del arte es el museo. El museo es lo más lejos a lo que podés llegar. Con el tiempo, esa pintura o escultura podrá ser retirada de la muestra pero es interesante el clamor de la gente cuando eso pasa. Hace un tiempo, el Museo de Shelburne, que está en Vermont, apartó algunas pinturas impresionistas y hubo una gran protesta de la gente Shelburne, que consideraba que la gente del museo no tenía derecho a hacer eso, porque las obras eran propiedad del Estado. El tema es que el dinero era necesario para mantener el museo en funcionamiento. Lo mismo pasó con la Colección Barnes, y se la dejaron a una universidad o algo así. ¿De dónde iban a sacar el dinero necesario para mantenerla? Se habló de retirar algunas de las pinturas pero, otra vez, se armó un escándalo. Entonces, lo que hicieron fue permitir que circularan en muestra externas, lo cual Barnes nunca hubiera permitido.

Entonces, ese es el paso siguiente. Si un cuadro se retira, ¿a dónde va? Ahí empieza otro tipo de ciclo. ¿Termina en otro museo, en algún lugar de Europa o en cualquier otro lado? Pero, bueno, en todo caso, sí creo que el museo existe como depósito de pinturas. Da la impresión de que cualquier pintura que llegue a un museo es inalienable para esa institución en particular. Son parte de su herencia, su patrimonio, su legado.

¿Cómo llegan las pinturas allí? No estoy segura de cómo es que sucede exactamente, pero no creo que solo suceda porque de repente se asume que algunos pintores son grandes pintores y que sus cosas merecen ir automáticamente a los museos. Lo sé, por ejemplo, por la obra de Elene Clement [esposa de Claudio Lomnitz, participante en el seminario], que ha tenido un par de exposiciones en Nueva York y en la Ciudad de México. Su agente se asegura de que antes de que la muestra se abra, la mayoría de sus obras ya estén vendidas. Max [el marido de Bárbara, también pintor] debe haber tenido también esta experiencia. Y, además, lo que realmente importa es quién lo compra. Así que los agentes trabajan mucho para asegurarse de que un par de las obras lleguen a los museos antes de que se abra la exposición. Así es como se tiene que trabajar para que la obra de un artista llegue este gran lugar que representa todo lo que el arte debería ser. E importa quién compra los cuadros porque, si alguien llega y decide que va a comprar cuadros y es un “don nadie”, ¿el artista lo va a considerar?

BKG: Yo lo consideraría.

AW: ¿Y dónde va a terminar el cuadro?, ¿qué va a pasar cuando esta gente muera?, ¿a dónde va a ir a parar la obra?, ¿a la basura?, ¿alguien va a llegar a reconocer su valor? Están los coleccionistas conocidos – sobre los que tenés la sensación de que saben lo que hacen, de que le dejarán sus pinturas a una institución – pero, también, hay coleccionistas de muy diferentes tipos. Están, por ejemplo, esos más bien inusuales; como aquella pareja que era – supongo – gente conocida del artista y que acumularon todas estas obras muy modernas y las metieron debajo de su cama y en sus armarios y, de repente, llegaron a tener una colección increíble que le legaron a algún museo.

Creo que ese escalón entre el artista, los marchantes de arte, los

coleccionistas y los museos es muy importante. Si alguien como Paley [William Paley, alguna vez jefe de la CBS y mecenas del arte] comprara un cuadro, sería casi tan bueno como haberlo colocado en un museo porque sabrías que finalmente, tarde o temprano, iría a parar a un museo. Llegaría, a diferencia de lo que ocurriría con un coleccionista muy pequeño.

BKG: Creo que lo que decís es particularmente cierto para el arte contemporáneo, para los artistas vivos. Y es una distinción que creo que deberíamos hacer, porque el material histórico circula de manera diferente al material contemporáneo. El material contemporáneo es cómplice del sistema de galerías a punto tal de que a menudo no es posible distinguir entre una galería y un museo...

AW: Quisiera volver por un minuto a otro punto sobre el arte y el ingreso de las obras a los museos. Chris Steiner (2001) lo menciona, pero no se mete tanto en el tema. ¿Qué sucede cuando un artista o un pariente que tenía muchas de sus obras mueren? En Estados Unidos, las leyes de la herencia están hechas de modo tal que el gobierno termina recibiendo dinero en efectivo; quieren el dinero. Se evalúa la obra de arte y luego se paga el dinero que piden. A menudo tenés que vender la obra para conseguir el dinero para pagar el impuesto a la herencia.

En Francia, el procedimiento es muy distinto. Toman una parte de las obras para los museos, y el gobierno viene y elige. Se le pone un precio a todo y luego se seleccionan las piezas que se quieren llevar. No es que podés darles todas las piezas pequeñas o algo así. Se llevan todo lo mejor hasta que cumplen con el monto total del impuesto. Y todavía hay un ejemplo más de inalienabilidad, incluso cuando las pinturas están en un museo; esto es, cuando hay unas palabras que indican que la obra o las obras fueron una contribución de cierta familia en particular.

BKG: Básicamente, la forma en que el artista, si es lo suficientemente sagaz, puede manejar mejor el tema de la herencia es pidiendo en su testamento que se establezca una fundación sin fines de lucro para ubicar su obra. Así, la fundación se constituye después de su muerte y su tarea es colocar adecuadamente las piezas artísticas. Y cuando toda la obra está bien colocada, se disuelve. En algunos casos, como con Judd o con Noguchi, son ellos mismos los que efectivamente crean el sitio, que se convierte en algo así como una instalación permanente, un museo de artistas. Y los museos de artistas son, en sí mismos, muy interesantes. No es el único procedimiento posible pero es una de las maneras que hay para tratar de hacerle frente al tema de los impuestos.

AW: Esa es un área de estudios fascinante. Hace un par de semanas, leí un artículo en el *New York Times* sobre cómo se hace para convertir algo que no vale mucho en un Monet. El texto era sobre cómo circulaba el arte. Lo interesante del artículo, para mí, era que si ponías en venta un cuadro hecho por un artista importante en Sotheby's o Christie's y no llegaba al precio que pedías y por lo tanto no lo subastaban, se consideraba que el cuadro había quedado "quemado".

BKG: En realidad, a menudo, los marchantes de arte protegen a sus artistas comprando otra vez los cuadros. Ponen grandes reservas en hacer este tipo de cosa. El mercado secundario es fundamental. Tendemos a hablar con el mercado primario, pero el mercado secundario es totalmente esencial. Y otra

cosa acerca de estas subastas – como la de Camelot, o sea, la de los efectos de Jacqueline Kennedy – es el modo en el que en ellas se establece el valor, que es prácticamente arbitrario: ¡la idea de que algo tan modesto como un cenicero puede llegar a tener precios tan astronómicos en una subasta es algo que casi no puede calcularse de antemano! No hay ningún cálculo que pueda explicar por qué se llega a pagar tan grandes cantidades de dinero por ciertos objetos específicos.

AW: La subasta de Andy Warhol fue igual.

BKG: Hay casos reales en los que la conexión entre la cosa y la persona es lo que establece el valor. Pero no resulta suficiente con decir que, cuanto más importante sea la persona, más valiosa será la cosa.

AW: No, pasa solo con ciertas personas.

BKG: Y también tiene que ver con la subasta como mecanismo en sí.

FM: La subasta es un mecanismo que puede llegar a transformar el valor monetario de un objeto a tan alto nivel porque establece competencias entre las personas. Es por eso que se hacen las subastas. Con las subastas, se crea un mercado que dura por un período muy corto. No conviene que los objetos subastados circulen todas al mismo tiempo, porque si las cosas de Andy Warhol y Jackie Onassis se ofrecieran en un mismo momento, las cosas tomarían otro color. Lo que se intenta hacer, obviamente, es conseguir gente cuya competencia con los demás haga subir el precio.

BKG: Absolutamente. La forma en que se escenifican las subastas... Son eventos muy interesantes para entender estas cosas...

FM: Hay todo un tema aparte, además, en relación con la producción de este tipo de valor. Los “conocedores” son cruciales. El valor proviene no solo del hecho de que, por ejemplo, Rockefeller tuviera un objeto, una pintura que pudiera ir a un museo, sino del hecho mismo de que Rockefeller había comprado también otras pinturas realmente buenas. Así que, al comprar una pintura, estás entrando, en el fondo, a un conjunto de pinturas cuyo valor ya está demostrado. En lo que no pensamos es en por qué, para Rockefeller, valía la pena comprar lo que compró. La simbiosis radica en el hecho de que la gente se produce a sí misma; crea valor en los objetos al mismo tiempo que usa los objetos para crear un valor de sí mismos.

Y cualquier ítem o conjunto de diferencias tiene el potencial de convertirse en un objeto cuya adquisición le permita a la gente distinguirse. Por eso se coleccionan, por ejemplo, cartas. No solo se coleccionan objetos estéticos, sino todo aquello que sea capaz de diferenciarse por su escasez y su singularidad.

AW: Quiero decir una cosa más sobre la condición de conocedor. Fred [Myers] me hizo acordar: todo lo que venimos diciendo también aplica a la condición del marchante de arte. Joseph Duveen, por ejemplo, era un gran marchante. Si comprabas un Rafael que te vendía Duveen, de alguna manera era un Rafael mejor que el que te vendía otro.

BKG: Claro, porque había pasado por algún tipo de examen. Duveen era un filtro

AW: Y esa era otra forma de establecer alguna marca sobre lo que podríamos llamar inalienable. Era otro tipo de legitimación de la pintura. Un Duveen era mucho más valioso que otra obra, incluso del mismo artista.

FM: El otro día, en una charla informal, nos hablaste de la relación entre este tipo de movimiento y el *kula*, en lo tocante a cómo la gente se produce a sí misma.

BKG: Intercambiar, retener cosas, mantenerlas fuera de circulación, las circunstancias bajo las cuales quedan obligados a ponerlas de nuevo en circulación...

AW: Sí, no siempre es sólo tener un gran caracol o algo así y decir "OK, ya está". Al final del *kula*, lo que pasa es que la gente llega a tener estos objetos de valor muy conocidos. Pero, como ocurre con las pinturas famosas, podés renunciar a retenerlas porque querés una nueva.

BKG: Intercambiándolas.

AW: Exactamente. Porque el objetivo es que tu nombre quede asociado a todos los otros nombres famosos que estén circulando. Así que se corre la voz pero, tal vez, de repente, nadie lo quiere. Ahí es como si quedaras "quemado". Entonces, en ese caso, lo que tenés que hacer es sacar el caracol de circulación por un tiempo. Este tipo de situación me hace pensar que hay una similitud entre las pinturas y el *kula*. ¡Tenés que tener mucho cuidado! No es que simplemente tenés una gran obra de arte. Creo que los procesos básicos son los mismos. Demandan un enorme cuidado, un enorme trabajo. No te convertís en un coleccionista y, ya está, te sentás a mirar tus cosas. Tenés que meterlas en catálogos. Tenés que ponerlas en movimiento. Te la pasás pensando. Le hacés visitas a tu distribuidor. Es una tarea constante. Algo así pasa en estas sociedades más pequeñas, donde te involucrás en el sistema de una manera similar. Es un trabajo enorme mantener esos caracoles en el aire, mantenerlos en las manos de alguien, mantenerlos en movimiento – cuando tienen que moverse – y mantenerlos escondidos – cuando tienen que estar escondidos –. Es un tema en el que te la pasás pensando. Es increíble el enorme conocimiento sobre estas cosas que tiene la gente en las Trobriand.

FM: Así que los elementos de la cultura material son formas. Son formas que se adaptan bien al tipo de deseo del que venimos hablando, al deseo de "producirse a uno mismo". Puede ocurrir a todo nivel, pero hay algo de este deseo de diferenciarse que queda habilitado por la cultura material. En ese sentido, la cultura material es un medio.

BKG: Totalmente. Una de las cosas a las que seguimos volviendo es a si podríamos empezar a especificar las propiedades, los períodos y las particularidades de la cultura material. ¿Podríamos especificar las propiedades que posibilitan ciertas cuestiones sociales y estructurales?, ¿el manojo de hojas de plátano versus la alfombra versus el caracol versus las pinturas versus los efectos personales de una persona famosa? No es que alguno de los artículos del seminario se haya referido a este tema, pero lo digo en general.

FM: Yo diría que, para el arte aborígen, el hecho de haberse transformado en “pintura de caballete” fue fundamental en el proceso de convertirse en arte refinado.

CREANDO LA INALIENABILIDAD: UN PROCESO DIALÉCTICO

AW: Es muy interesante que la división entre “don” y *commodity* haya sido, en un principio, tan sencilla, pero que cuando lo mirás desde la perspectiva de la inalienabilidad, ves el trabajo que requiere, lo difícil que es mantenerla. La gente quiere que exista, lo intenta una y otra vez. Todas las cosas tienen significado, no importa lo que mires. En la monarquía británica hay ciertas joyas que son de la reina y que no se pueden dar. No le pertenecen a ella, le pertenecen a la corona, a la monarquía. No se las puede regalar, no se las puede alienar. Uno de los temas con la subasta de la duquesa de Windsor fue, precisamente, que el duque le había dado algunas piezas que en realidad eran patrimonio de la realeza.

FM: En relación con la reciprocidad, la otra cara de la moneda es que la mercantilización es algo a lo que la gente le sigue tratando de encontrar una alternativa. Las oposiciones son el don y la *commodity*, o el arte y la *commodity*. Y, por lo tanto, el “arte” y el “don” de alguna manera tienen que mezclarse, y no son lo mismo. La cuestión sobre el arte es, en verdad, una jugada de la modernidad. Es un equivalente a la búsqueda de la reciprocidad como tema recurrente de la modernidad; un movimiento cultural más para imaginar cómo resistir al hecho de que todas las cosas puedan ser iguales y sencillamente circular.

BKG: La paradoja del arte es que, por un lado, vale más que los materiales y la mano de obra que lo producen. Y, al mismo tiempo, se afirma que su valor no puede ser calculado. Su valor siempre se calcula entre esos dos *loci*. Vale más que los materiales y la mano de obra, pero su valor está fuera de toda medida y, a la vez, se le puede fijar un precio. Esto lo convierte en un objeto paradójico. Creo que, en ese sentido, no se parece a ninguna cosa de la que hayamos hablado hasta ahora.

AW: Bueno, yo creo que la noción de “objetos paradójicos” podría dar cuenta de todo este tipo de cosas.

FM: Si este tipo de objeto está mediando entre dos regímenes de valor distintos, entonces su valor se va a volver absolutamente inestimable, incalculable.

AW: Un valor-fantasma.

FM: Bueno, la fantasía siempre está por encima y en contra de este otro nivel. Por eso el *kula* y las hojas de plátano como sistemas son incomprensibles el uno sin el otro. La imagen de ello es la fantasía. Como en *El relato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde: las pinturas que durarán para siempre y la gente que se volverá inmortal... No creo que el arte o los dones puedan ser comprensibles si se los piensa como independientes del sistema que se les opone. Decimos “paradójico” desde un punto de vista diferente. Su valor, el valor del arte, es la forma en la que contrasta con estas otras cosas. Por eso los conocedores son

tan interesantes. Como en las novelas de Henry James en las que los personajes tratan de hacer pasar su sucio afán de lucro por nobleza.

BKG: Además, el valor no es una cualidad fija. El valor es volátil

FM: El valor puede “quemarse”.

BKG: Y el truco, por supuesto, es seguir aumentando el valor o, al menos, mantener el valor. Ahí, las condiciones de posibilidad de ese valor se vuelven resbaladizas y, entonces, ya no es solo una cuestión de que las cosas adquieran más valor con el tiempo.

AW: En los años ochenta, el mercado del arte cayó. Les doy este ejemplo que me dio Nancy Munn. Ella estaba en Australia y oyó hablar de John Kasapwatlova, un trobriandés que tenía grandes ideas, muy formado, siempre con algún objetivo y un gran plan por delante que siempre fallaba. En fin, su tío, que era un gran jefe, murió. Y aparentemente – no volví allá después de esa muerte – él está planeando convertirse en alguien “grande”. Hizo un caracol *kula* que tiene una figura tallada en el centro y luego brazaletes a cada lado. Y según lo que escuché, la gente tiene miedo de aceptárselo porque piensan que hay brujería involucrada. ¡Así que andá a hablar de “quedar quemado”!

ENTREVISTA, PARTE 2

Ciudad de Nueva York, 24 de abril 1997

AW: Inmediatamente, lo que recordé cuando releí la transcripción de nuestra primera entrevista fue algo que le dije hoy más temprano a Fred. En toda esa charla, nos centramos en el intercambio y en la naturaleza de la materialidad. En ese sentido, fue muy rico porque revertimos muchas nociones preconcebidas pero, por otro lado, aislamos una cosa de la otra. Permitimos que la jerarquía ingrese porque está ahí, y funciona como un potencial para el socavamiento del intercambio. O sea, aislamos el intercambio de otros tipos de comportamientos y sistemas que, se llamen como se llamen, implican ese intercambio, contribuyen a él y también lo pueden socavar.

Lo que le comentaba hoy a Fred era que, de repente, me había parecido que los antropólogos pasamos la mayor parte de este siglo limpiando un montón de escombros etnográficos para llegar al núcleo de las cosas. Antes, al principio, empezábamos por todas estas categorías – un capítulo sobre el parentesco, otro sobre la magia, otro sobre el sistema político, otro sobre la guerra –. Incluíamos todo. Pero el libro, al final, se reducía a un análisis de partes discretas. Todas esas partes debían conformar la totalidad de la sociedad. En este procedimiento, el más descarnado fue, obviamente, el estructuralismo, que trató de reducir las cosas no a sus propias categorías sino a una suerte de huesos desnudos del cerebro y de sus funciones.

Ahora, al menos basándome en mi propio trabajo, me parece que lo que tenemos que hacer es invertir toda esta forma tan positivista de pensar las

categorías y hacer una nueva construcción. Volver a construir todas estas cosas, lo cual es muy difícil porque estamos muy acostumbrados al reduccionismo. ¿Cómo no reducir? Hacés preguntas, te dan respuestas. Después, tratás de entender, de racionalizar. Pero ahora parece como si tuviéramos que invertir toda esta tendencia de alguna manera, como si tuviéramos que embarrar el agua construyendo las cosas otra vez, poniéndolas una encima de otra y, en muchos casos, incrustando una cosa adentro de otra de la cual solíamos mantenerla separada. Creo que, por eso, a la gente se le hace tan difícil llegar a entender el tema de las posesiones inalienables. Porque, no importa lo que digas, lo que escribas, cómo las definas, la gente trae sus propios pensamientos y sus propias experiencias como etnógrafos y etnógrafas. Y la historia del intercambio es tan rica y tan pesada y tan cargada por la reducción al don – A le da algo a la banda B, B le devuelve a A, ese tipo de intercambio maussiano o malinowskiano básico del que es difícil separarse –. Y creo que es por eso que la gente siempre intenta reducir la idea de inalienabilidad: “¿significa que si la cosa es inalienable nunca viaja, significa que...? ¡Pero mirá! Esta cosa sí que viaja, así que no puede ser inalienable”.

Creo que simplemente no lo entienden. No me parece que sea tanto un problema de que yo no haya sido clara al exponerlo. Creo que la no comprensión pasa por el hecho de que la categoría satura nuestros modelos clásicos del pasado, que han estado operando por tanto tiempo. Lo mismo pienso del parentesco. La idea de marido y mujer es donde empezás con el parentesco, es la pieza central, y después te entrenás a partir de ahí. Por el tabú del incesto, no empezás por los hermanos y hermanas porque, de alguna manera, los ves como separados. Pero el tema es que suelen estar separados solo por formas muy específicas y, a menudo, se trata de la principal relación en esa sociedad. Es difícil hacer semejantes cambios.

Así que, dicho esto, es interesante cómo al final de nuestra entrevista pasada, de repente, al final llegamos a la idea de brujería. La brujería me recordó cómo hemos mantenido todas estas categorías separadas. Bueno, Fred, no sé si te acordás, pero cuando volví de las Trobriand, después de mi investigación doctoral, conversamos mucho. En realidad, no sabía cuál iba a ser el tema de mi tesis, porque tenía mucho material sobre manojos de hojas de plátano, funerales y muerte. Y tenía también tanto material sobre magia y, además, los ñames me estaban volviendo loca. No sabía de dónde sacar la vara que dijera: “Bueno, el foco va a estar acá”. Fred y yo hablamos durante horas, pensando en si el tema tenía que ser la magia o los intercambios mortuorios. Creo que estábamos atrapados por la “magia”, atrapados en el sentido de que esa categoría, al igual que la de “intercambio”, había quedado desplazada con el cambio de siglo. Es decir, los argumentos que se habían desarrollado a su alrededor habían sido una especie de respuesta a la racionalidad del pensamiento occidental. Y la magia, por lo tanto, era irracionalidad. Por esa razón, la mayor parte de la discusión fue, entonces, la racionalidad contra la irracionalidad, la religión contra la magia. Siempre la magia contra algún concepto occidental. Creo que el mismo conjunto de circunstancias que, a principios de siglo, produjo esta confianza absoluta en la “reciprocidad” como principio básico, también produjo y separó la “magia-hechicería” como un sistema al que debíamos interrogar como si estuviera al margen del económico. Claro que algo de economía había en la magia, obviamente, cuando le pagabas a la gente para que hiciera cosas

por vos, pero eso era todo.

Si vamos a hablar de intercambio y jerarquía, entonces no solo las cosas materiales contribuyen a esos procesos, aunque, obviamente, sin ellas no se sostienen. Pero entonces, la presencia de las cosas materiales también suscita una especie de “corrupción” del sistema – una especie de forma de evitar la formalidad del propio sistema –. Y creo que es precisamente ahí donde la magia, la hechicería y ese tipo de cosas entran en acción. Cómo hacer para corromper el sistema, para hacerlo a jugar a tu favor y con otras reglas. Eso es lo que John Kasapwaylova, del que hablamos antes, intentó hacer. Vuelvo a los argumentos de Adam Smith: si hay libre mercado, la gente lo va a corromper. Como decía antes: hay mucha discusión en la literatura de la época acerca de la gente que poseía la tierra y de cómo ellos eran supuestamente mucho más fiables y difíciles de corromper. Porque la tierra se heredaba a otras personas que iban a tener que cuidarla también. La tierra tenía atada esta cualidad generacional – y opuesta, además, a las de quienes solo eran capitalistas y lidiaban con cosas que no habían hecho, que no tenían ningún significado más allá de lo que podían hacer con ellas....

FM: Perdón que cambie de tema pero, si no, me voy a olvidar. Es un tema particular del que venimos hablando con Annette hace mucho tiempo. En 1982, fuimos a una conferencia de la Fundación Wenner-Green y vos, Annette, tenías un trabajo sobre “ciclismo elemental”, que trataba sobre la noción de jerarquía.⁵ Yo pienso que ese fue un artículo fundamental en el que buscaste generar un desplazamiento del material de las Trobriand hacía un modelo más general. Al final nunca lo publicaste, ¿no?

AW: Tengo que confesar que esa conferencia tuvo una acogida tan terrible que me terminé alejando de la noción de “ciclismo elemental”. Pero, bueno, nunca me eché atrás en cuanto a seguir pensándola y creo que, finalmente, quedó imbuida en toda mi noción de intercambio vinculada al parentesco.

Fue un tipo de conferencia muy particular, sobre feminismo y teoría del parentesco. Estaba buscando desesperadamente un término con el que pudiera hacer alusión a todo un conjunto de fenómenos. Y así llegué a “ciclismo elemental”. No me gustaba particularmente lo del “ciclismo” porque es una palabra que tiene la connotación de que las cosas siguen, siguen y siguen. Pero pensé que, bueno, ese era el tema del que efectivamente estaba hablando, es decir, el núcleo de cómo la gente y los objetos se mueven cíclicamente a través del tiempo. Estaba intentando llegar a los elementos centrales de eso: a los “huesos”.

FM: De hecho, el parentesco era el problema: ese parentesco podía verse con relación a los objetos, podía constituirse en la circulación misma de los objetos.⁶

5 Weiner escribió un artículo sobre estos temas llamado “Sticks and Stones, Threads and Bones: This is What Kinship is Made Of” (en español, “Palos y piedras, hilos y huesos: de qué está hecho el parentesco”). Lo presentó en una conferencia sobre “Feminismo y teoría del parentesco”, que había sido organizada por la Fundación Wenner-Gren en Bellagio, Italia, en agosto de 1982, pero nunca fue publicado.

6 Esta perspectiva tiene una relación obvia con el capítulo de Daniel Miller (2001) publicado en el mismo libro que esta entrevista.

BKG: Bueno, esa idea se relaciona con tu punto anterior de que ha habido una compartimentación de los temas para que aparezcan en su forma más pura. Pero el parentesco se trata de relaciones sociales que pueden tener que ver con todo tipo de cosas...

AW: Con reglas, principalmente, para empezar. Ese es el núcleo.

BKG: Entonces, vos miraste los objetos, el intercambio y el parentesco como implicados los unos con los otros – no como sistemas separados – y reconfiguraste el problema como para que esos fenómenos no pudieran ser pensados de manera separada, ¿no?

Así que, Fred, cuando planteaste el tema del ciclismo elemental, comentaste que los objetos eran solo un aspecto de la discusión. ¿Y qué más?

FM: La parte que me pareció significativa fue el desarrollo de ciertos objetos que podían extender el ciclo de la vida social más allá de la reproducción de la vida del individuo en sí mismo. Los objetos eran el vehículo para la transformación de la organización de la vida social, y podía extenderse a través del tiempo. La idea surgió del hecho de darle profundidad temporal al intercambio. La expectativa anterior solía ser que el ciclo de la reproducción social se basaba en el individuo. Entonces, si mirabas a Hawai o a Samoa, ya no era el ciclo de vida del individuo lo que le daba unidad a la reproducción social. Se trataba de algo significativamente diferente.

AW: Lo que me hizo llegar a esas ideas era la forma en la que, en las Trobriand, después de que alguien muere, la gente carga los objetos de esa persona por seis meses o incluso un año. Si un hombre muere, sus parientes toman la cesta de los caracoles *kula* y la decoran con todas sus otras cosas – sus aros, sus brazaletes, sus plumas – asociadas al clan. A mí, particularmente, me impresionó mucho porque era como si llevaran consigo parte de la identidad de la persona fallecida. En el caso de las mujeres, por ejemplo, enroscaban los aros y demás a una falda y la llevaban colgada del hombro. Siempre era un pariente en particular el que lo hacía. Y ahí empecé a pensar en los huesos como si fueran caracoles. Es, otra vez, la pregunta que me hacías antes, “¿por qué piedras o por qué este otro material?”. Parecía como si los huesos siempre hubieran sido universalmente significativos. En las Trobriand, antes de que llegaran los colonos, las personas tomaban la mandíbula del fallecido, la limpiaban y, si era de alguien importante, la llevaban puesta por un tiempo.

OBJETIFICACIÓN

BKG: ¿Cuándo dices llevar...?

AW: Donde fuera que anduviera, la persona tenía que tener todas esas cosas colgando. Le ponían una cuerda a una cesta y se la colgaban del cuello. La falda se la colocaban en el hombro. Es decir, siempre andaban con todas estas cosas de la persona fallecida encima. Y luego, yendo otra vez al artículo de Claudio (Lomnitz 2001), los huesos son declaraciones de poder político, de una legitimación política real; son más que solo poder. Y los huesos han sido

históricamente utilizados como forma de legitimar – una iglesia o lo que sea –.

Así que me pareció que había algo en la naturaleza de los huesos que era válido para todos los tiempos; los huesos son el tipo de objeto más permanente que, desde un principio, puede tener una identidad humana. No es como los pedazos de caracol o de metal, sobre los que hay que hacer un trabajo para imponer una identidad. Los huesos ya están desde el principio. Y luego está la tela, que de alguna manera envuelve esos huesos, que puede tomar el significado de... Como dije antes, con la tela aparecen todas metáforas vinculadas a envolver, atar y tejer grupos de parientes entre sí, desenvolverlos, atarlos... En muy distintas sociedades, hay mitos e historias que involucran estas metáforas, conectadas con la regeneración, el nacimiento y la muerte. Los ejemplos son infinitos. Así que me obsesioné con estos dos objetos, los hilos y los huesos, y se me ocurrió que, de alguna manera, el parentesco estaba entrelazado con ellos.

BKG: Estabas hablando de que cuando, alguien muere, una persona designada lleva su mandíbula y sus posesiones por un tiempo. ¿Qué podés decir a partir de esto?

AW: Bueno, yo creo que se trata de un intento de darle continuidad a la vida social de la persona. Quien lleva estos objetos es o bien el cónyuge de la persona muerta por vía matrilineal o bien el padre de la persona muerta, también por vía matrilineal. Se trata de grupos externos unidos por el matrimonio. Lo que yo vi ahí fue una extensión de la vida social o del linaje de la persona fallecida; una forma de mantener esa relación más allá de la vida de la persona. Y eso es lo que me dio la sensación de que había algo que trascendía al individuo. Cuando alguien muere, son muchas las cosas que se ponen en juego para el linaje del fallecido. Aparece el miedo a la brujería, ya que la mayoría de las veces se cree que la persona ha muerto por hechicería, entendida como un ataque al linaje para debilitarlo. Cuanto más poderoso es un linaje, más miedo genera una muerte. En algunas de las genealogías que recogí, se veía claramente una línea de mujeres que había muerto, y la gente me decía: “no hables de esto con nadie porque acá es obvio que alguien trató de atacar al linaje”. Así que, otra vez, esta corrupción, esta magia que corrompe, entra en el sistema de intercambio y crea, realmente, terror. Y el linaje que lleva a la persona cargando sus objetos le va a pagar al otro linaje una y otra vez por la cantidad de años que los intercambios tengan lugar. A veces, los intercambios siguen diez años después de la muerte de la persona.

BKG: Entonces, cargás a esa persona por una cierta cantidad de años y después ¿qué pasa?

AW: Te pagan mucho en la distribución de faldas y manojos de hojas de plátano – las que hacen las mujeres – y luego, al año siguiente, si el linaje está fuerte, se hace un nuevo intercambio, esa vez todo de taro. Ahí vas a terminar teniendo un montón de taro. Y al año siguiente, el intercambio va a ser todo de ñame. Y luego, un año después, tal vez sea todo pescado o cerdo. Así, te convertís en un receptor prominente de estos intercambios, que son para conmemorar la pérdida de una persona.

BKG: ¿Qué pasa con las cosas que llevás encima?

AW: ¿Los huesos? Se conservan durante mucho tiempo y después se los entierra donde está enterrada la persona.

BKG: Cuando pienso en los bienes de una persona fallecida, un punto interesante es que en general asumo o bien que van a ser heredados o bien que van a ser descartados. Sin embargo, este protocolo del que hablás no suena ni a herencia ni a descarte.

AW: Se heredan algunas cosas que tienen algún valor. Los aros que cargás están hechos de conchas especiales o también podés cargar un caracol *kula*; ese tipo de cosas ciertamente podría ser heredado, pero a veces, cuando ya pasó el tiempo de cargarlas, se las cuelga de una pequeña cerca alrededor de la tumba de la persona muerta. Esta es una imagen bien clara de cómo funciona el sistema.

FM: También es la extensión del intercambio. Los huesos se dan a modo de extensión de una serie de intercambios.

AW: Y con la esperanza de que, en algún momento posterior, tal vez antes de que este período haya terminado, se produzca otro matrimonio con el mismo grupo. También hay intercambios de ñames que siempre van de un grupo externo a un grupo interno; esos ñames a veces pueden ser reconstituídos. Así que hay mucho en juego en los intercambios normales de todos los días. En las Trobriand, hay una tendencia a querer extender el linaje, pero a la vez no tanto. Esa es otra cosa interesante en términos de parentesco: cuán lejos sos capaz de extenderte y, a la vez, cuánto necesitás recuperar. Si no tenés tantas posesiones, extenderte, casarte con alguien de lejos, puede ser, en cierto sentido, peligroso y amenazante. Pero creo que cuando tenés cierta cantidad de cosas – es decir, objetos – y cierta jerarquía en el sistema, expandirte se vuelve todavía más peligroso.

FM: Bueno, si tenés muchas cosas, podés crear más relaciones. Si pensás que el matrimonio es una forma elemental de quedar relacionado con otras personas, hacer circular objetos, por otra parte, tiene el potencial de crear aún más relaciones de distintos tipos.

GRADACIONES DE LA MATERIALIDAD DEL INTERCAMBIO

BKG: Cuando centramos nuestra conversación en el intercambio de objetos materiales, me pongo a pensar: “bueno, ¿y qué pasa con los intercambios que implican un consumo total?, ¿qué pasa cuando la cosa se usa y desaparece?”

FM: Hay un modelo. Uno de los modelos es el intercambio. Cuando le das alimentos a la gente, esa acción suele ser conceptualizada como un intercambio y la consecuencia es una suerte de crecimiento de la persona.

AW: Claro, más tarde te vuelve.

BKG: Lo interesante es que hay algo de la durabilidad y de la presencia material como opuestas a lo blando que, por su parte, implica renovación. ¿Ya hablamos de esto la otra vez? La comida es muy interesante porque es innegablemente material, pero su materialidad consiste, a su vez, en que es perecedera, en que

tiene que ser consumida y en que, por lo tanto, tiene que ser renovada una y otra vez. Así que este aspecto de “una y otra vez” no niega su carácter material – que lo es absolutamente –, pero de lo que vinimos hablando hasta ahora es de los huesos como caso extremo de lo duradero. Huesos, piedras, caracoles... son todo muy duraderos. Y después están todos estos otros, más en esta categoría de lo perecedero, lo blando, lo apto para ser consumido, es decir, no consumido como consumo consumido pero...

AW: Claro, hablamos del tema la otra vez pero no de esta manera. De lo que hablamos fue de la variación, incluso en los consumibles: dar los taros o cortarles la parte de arriba y dar las plantas; o dar un cerdo crudo, un cerdo vivo o carne de cerdo. Hay grandes diferencias de acuerdo con el estado en el que se intercambia ese alimento. El cuidado y la alimentación del cerdo, la responsabilidad de alimentarlo y criarlo. Todas estas variaciones naturales entran en juego, realzan y expanden el intercambio. Lo que Fred mencionó hace un rato es que, a menudo, al final, lo que se consume, lo que realmente se consume, implica una gran deuda, una deuda que es extraordinaria y que solo puede ser devuelta una vez que alguien muere. Pueden pasar años y años antes de que esa deuda se pague. En las Trobriand, en relación con el padre, todo el mundo dice: “Oh, ese hombre me dio comida cuando era pequeño, conseguía leña, atrapaba peces”. Malinowski registró todo esto. Pero, ¿qué obtiene el hombre por haber hecho lo que hizo? Bueno, cuando una persona muere, su linaje saca el máximo provecho de las hojas de plátano, las faldas y ese tipo de cosas.

BKG: Me hace pensar, aunque puede que no sea una analogía apropiada, al tema de los futuros. En el mercado, siempre hay todo un tema con la especulación con las *commodities*. Se espera que haya especulación, que las cosas cambien de manos... Y lo que finalmente ocurre es que una cierta cantidad de toneladas de grano llegan a un lugar, pero que ese grano se mantiene por cinco o diez años fuera del mercado. Es decir, hay trayectorias muy largas que implican una cuidadosa contabilidad, un gran monitoreo... que requieren aplazamiento o paciencia hasta que...

AW: Hay cuestiones en el medio, por supuesto, que tienen que ver con los intercambios de ñame y con ese tipo de cosas a largo plazo. En las Trobriand, la gente siempre está observando lo que hacen los otros. ¿El jardín que están armando es lo suficientemente grande?, ¿las personas que lo hacen están siendo realmente sinceras? En este sentido, hay una responsabilidad total, una estrategia poniéndose en marcha todo el tiempo. En relación con esto, me parece muy interesante el hecho de que en las Trobriand se haga muy poco en los rituales matrimoniales. No hay intercambios matrimoniales formales a gran escala como en otros lugares, pero la novia y el novio comen juntos y en público, y eso significa que se han casado. Esa es la señal, haber comido medio ñame, haber compartido un ñame. Así que, de alguna manera, esta comida, ingerida, combina lo biológico con aquello que se considera necesario en el marco social del intercambio. Vos escribiste mucho sobre esto, Fred, en términos de “nutrir” y “crecer”, y en cómo estas acciones se conectan profundamente con el parentesco.

FM: Bueno, usé ese artículo que tenías sobre el reemplazo (Weiner 1980), sobre

la separación de diferentes tipos de intercambio; específicamente usé uno de esos tipos, uno que realmente implicaba producir personas. Los intercambios tienden a ser considerados, en gran medida, como procesos que ocurren entre iguales – es decir, entre personas que dan y reciben objetos – en lugar de concebir la totalidad de la vida social como un sistema construido en torno a los hechos de dar y recibir. Las temporalidades, en todo caso, serían diferentes. Algunas partes del intercambio se centraron en lo que Annette llamó “reemplazo”, es decir, en reemplazarte a vos mismo: en invertir en tu identidad a través de hacer actividades para los otros. ¿Qué significa darle a alguien tu identidad, de modo tal que esa identidad sea la representación de una relación que no se produce sino en el intercambio?

Ahora, la otra parte por la que te iba preguntar – porque esto nos lleva al otro extremo – es la densidad social de los objetos que, como venimos viendo, pueden llegar a condensar, a representar tanto. Es en este sentido en el que mucha gente se ha interesado por usar “lo inalienable” para representar de alguna manera objetos que están más allá de la mercantilización porque no son fácilmente intercambiables, porque son muy densos en cuanto al significado.

AW: En un artículo que escribí (Weiner 1994), traté de ampliar la noción de densidad. Fue después de que *Inalienable possessions* saliera a la luz, así que traté de exponerlo un poco más claramente, sin el parentesco y sin el Pacífico Sur. Lo que quería mostrar era el peso que podían comportar los objetos, ejemplificado en la noción de que los jefes no podían irse caminando hasta muy lejos. Existía la sensación de que los jefes no debían hablar. Y estos son fenómenos que están presentes en muchos lugares del Pacífico.

FM: Claro, los jefes atraen cosas hacia ellos.

PROPIEDADES DE LAS OBJETIFICACIONES

AW: Los jefes siempre tienen a alguien que habla por ellos. Los objetos adquieren esta densidad, relacionada con las personas que los poseyeron antes, con su historia. Esto siempre comienza por lo bien que se mueve determinado objeto. El primer nivel suele ser su estético; es la belleza de la cosa en sí. Porque la belleza es algo que no se puede disfrazar; con las alfombras finas, por ejemplo, pasa eso. Tal vez, para nosotros, todas pueden parecer iguales, pero en realidad hay todo un nivel de diferenciaciones. Así que las más finas de todas, las mejores, son las que pueden llevar – si las tenés – a que vos quedés clasificado en un rango alto. Y a medida que esas alfombras muy finas continúan circulando, quedan, a la vez, prendadas a las personas que las van a tener por un tiempo. O sea que todo esto permite que ciertos objetos se destaquen con respecto a otros que no son no tan finos y que pueden no haber sido propiedad de las personas más importantes. Esto es a lo que llamo “densidad”.

La densidad se pega al objeto. Supongo que se separa, si alguna vez pasa a circular en un sistema diferente. Ni hace falta preguntárnoslo mucho. Pensá, por ejemplo, en la subasta de Jacqueline Kennedy y en los precios que se pagaron por sus cosas, simplemente porque eran de ella, más allá de lo que

Sotheby's, la casa de subastas, hubiera considerado. Y lo mismo con el caso de la duquesa de Windsor.

BKG: Acá hay dos cuestiones. Una tiene que ver con el modo en el que la persona queda adherida a la cosa, lo cual es, aunque importante, otro tema. Y esta cuestión se une al fenómeno de la celebridad, que es muy particular. La "celebridad" es una categoría muy específica de persona, diferente de otros modos posibles de que una persona sea importante y quede atada a una cosa. Aunque imagino que los jefes tienen celebridad...

AW: Por supuesto, somos tan conscientes de la celebridad porque se trata de un fenómeno actual; las celebridades son personas de alto rango, figuras mundiales. Por eso yuxtapuse a Jackie Kennedy y a la duquesa de Windsor. También había pensado en traer a colación la subasta de Andy Warhol, pero me pareció que los otros dos ejemplos eran mejores en comparación. No estoy tan segura sobre este tema. Creo que la mayor diferencia que hay es que la fama no se puede heredar. No es un como ser la reina de Inglaterra. No se la puede pasar a otra persona.

BKG: O se la pasás, pero con cada pasaje se debilita... Lo que pasa con el tema de la celebridad es que, históricamente, surge en Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX. La gente empieza a hacerse famosa solo por ser famosa en lugar de ser famosa por haber hecho algo específico...

AW: Claro, es para ocupar un rol particular de alguna manera legitimado. Tal vez se trate de una emulación de la realeza. Nunca tuvimos realeza acá en Estados Unidos, pero hay algo en la realeza que es muy dramático y dinámico. ¿Por qué Inglaterra sigue teniendo una reina? Es un tema que incluso ellos siguen discutiendo: si es necesario tener monarquía, si es necesario mantenerla económicamente...

FM: Eso yo lo veo distinto... Hay un sentido en el que la jerarquía siempre se potencia ante la presencia de ciertos objetos. Incluso en el caso del mercado de *commodities* – donde todo se produce en masa –, lo que se pone en juego, hasta cierto punto, es la posibilidad de diferenciación. Y la jerarquía se basa en la posibilidad de diferenciación, que siempre está. Vos escribiste sobre este tema, Annette, y tu marido, Bill Mitchell, también; sobre este tema de que mantener la igualdad implica una labor. La igualdad no es intrínseca. No es un estado inicial, sino que tiene que gestionarse, trabajarse continuamente para que se pueda reproducir. Y siempre existe la posibilidad de que aparezca un intercambio que introduzca una jerarquía o una diferenciación.

Es un error ver la inalienabilidad como un equivalente al don en oposición a las *commodities*, porque las *commodities* también pueden producir jerarquizaciones y exclusiones. Así que me parece que el tema de lo inalienable y de la densidad están vinculados, pero no son isomórficos. No son lo mismo. En el discurso académico, hay una especie de renuncia a buscar cosas ligadas a la fama, porque no se la ve como un valor real. Pero, en verdad, la gente tiene, en alguna medida, un interés en encontrar, en el mundo de los objetos, algo que se diferencie por quién lo poseyó antes y que, por lo tanto, diferencie a quien lo posee ahora. Ese objeto, de alguna manera, puede significar una conexión con esa "distintividad".

PERSONAS Y COSAS

BKG: Los padres y la mandíbula... ¿cómo se puede comparar a los trobriandeses caminando por meses con los objetos de una persona muerta con una subasta pública de efectos personales? En el fondo, se trata, creo yo, de que esos objetos son alienables. Y eso es lo que les da un valor incalculable. Hay algo en esta cuestión, en el hecho de que el valor de ciertos objetos calculado en dinero sea astronómico y de que, a la vez, los objetos sean totalmente alienables... Para mí, eso es totalmente desconcertante.

AW: Es verdad, es un tema sobre el que deberíamos pensar más. Se trata de una gran diferencia.

FM: La idea de “ciclismo elemental” te lleva hacia ahí, para mí. El modelo que subyace a esta idea es que los objetos van quedando cada vez más alienados del ciclo de vida de la persona que los tuvo originalmente. Y que la identidad que se produce en esos objetos se reconstruye o se reproduce en otras personas que son como aquella persona que los tuvo alguna vez. Y cuando llegas al punto en el que tenés ciertas reliquias – la propiedad, la *taonga*⁷ o lo que sea – que solo algunas personas pueden tener, hay una especie de desvío de valor hacia ellas que luego no regresa sino bajo una especie de “forma reflejada”. Quedan más alienadas.

BKG: No te podés imaginar que las joyas de la corona tengan el mismo destino que las cosas de Jackie Onassis, lo cual, en cierta medida, expresa lo débil que era. Sus cosas no podían mantenerse si no se subastaban.

AW: Bueno, en términos de realeza, hay joyas de la reina que nunca se van a poder dar, que nunca van a poder ser alienadas de la monarquía. No le pertenecen realmente a la reina. Ella las usa porque es reina, pero luego van a volver al tesoro de la monarquía británica. Hay gente que resguarda esas cosas. En la subasta de la duquesa de Windsor, había ciertas joyas que formaban parte de la categoría de “inalienables” que estaban a la venta. Eran regalos que el duque de Windsor le había hecho a la duquesa. No tenía derecho a hacerlo pero, sin embargo, tenía acceso a ellas y las regaló. Así que siempre existe la posibilidad de “escurrirlas” por algún lado.

Igual, todavía estoy preocupada por la pregunta que trajiste, Barbara. Porque es cierto, todas estas cosas que vengo tomando de ejemplos están ligadas a algún tipo de identidad, de identidad social. No se trata de los huesos de cualquiera: son los huesos de cierta persona. La cuestión que planteaste se vincula con qué es lo que pasa cuando lo que ha generado cierta densidad en un objeto queda, en parte, eliminado. En esos casos, otro conjunto de situaciones suele venir apresuradamente a remendar esa parte perdida.

BKG: ¿Quién se queda con las ganancias?, ¿son parte de la herencia?, ¿qué es lo que realmente pasa con los herederos de esos bienes?

AW: Sí, tal cual. Es por eso que, cuando alguien que tiene un montón de obras

⁷ Los *taonga* son un tipo de objeto de valor maorí que Annette tuvo en cuenta en varios de sus artículos y en su libro *Posesiones Inalienables*.

de arte muere en este país, los impuestos sobre su patrimonio son enormes. Si poseen obras de arte muy importantes, o si simplemente son ricos, van a tener que colocar sus piezas – o la mayor parte de ellas – en el mercado, en una subasta, porque necesitan el dinero para pagar el impuesto a la herencia.

BKG: Lo que pasa es que las subastas son una forma de generar ingresos para pagar los impuestos a la propiedad. Suele suceder que la administración de la economía por parte del Estado lleva a precipitar algunas decisiones que, en términos de la propia subasta, pueden parecer bizarras.

FM: Claro, por eso muchos de los objetos subastados pueden ser insignificantes. A los hijos de Jackie no les importa tener su encendedor. Ellos se quedan con las cosas más importantes. Los principios en juego son los principios a través de los cuales los objetos se identifican o asocian con ciertas personas. Pero no son parte de un proyecto de reproducción social, excepto que se conviertan en dinero, el cual también es parte. Pero no pueden encarnar identidades a través del tiempo siempre de la misma manera. Las joyas de la corona sí que pueden, pero estos otros objetos – los de Jacquie, por ejemplo –, aunque valiosos, no tienen ese tipo de identidad.

BKG: Pertenecen a la categoría... “coleccionables”. Y los coleccionables tienen que ver con todas las cosas de las que venís hablando: tienen que ver con la densidad, con la diferenciación, etc., y, en ese sentido, creo que tu punto se sostiene muy bien. Pero, en este caso, los objetos producidos en masa – los objetos que en su encarnación inicial no tienen nada que los distinga de otros cientos de miles de objetos que se ven exactamente igual – sí que pueden llegar a diferenciarse, a distinguirse, a través de su vida social. Y ciertas marcas de distinción los hacen más o menos elegibles para ser “coleccionables”, y su valor, luego, se calcula en consecuencia.

FM: Claro, en ese caso, ya sabés a dónde van a ir a parar. Creo que, al final, es la nación, o el Estado, porque el museo es el único lugar adonde pueden terminar yendo estas colecciones individuales. Y esos coleccionistas tienen que construir algo que perdure. Crean su propia ala de museo. Coleccionan cosas y luego se las dan, por ejemplo, al Museo Metropolitano de Nueva York. Por eso, creo que los proyectos que vemos en estas sociedades de menor escala – en las que las identidades individuales de las personas se vinculan a un proyecto social específico – ahora deben quedar vinculados, posiblemente, al Estado o a algún tipo de entidad organizativa que perdure a través del tiempo. Aunque el “Met” de Nueva York juró que no iba a hacer más alas personales en el museo, esa política apenas logró durar quince años...

BKG: Así que, de cierta manera, lo interesante es que la subasta patrimonial es un mecanismo en el que el patrimonio se dispersa, se convierte en parte de otras colecciones. Y esas colecciones, si no llegan a un lugar donde se las almacene – una suerte de tesorería, una casa de hacienda pública –, terminan siendo subastadas y dispersadas. En el caso de Jackie, no era su colección: eran sus efectos personales. Así que tenía esa lógica. Sus efectos personales se dispersaron y, desde el instante en que se dispersaron, fueron a parar a otras colecciones. Porque, a menos que alguien tenga el poder de tomar una colección intacta y transmitirla así como está a una institución que la acepte completa,

cuando las colecciones se dispersan y los artículos empiezan a circular, desaparecen. Se van.

AW: Pensando en el arte, hay coleccionistas que buscan armar una colección y otorgársela a un museo. Así que hay coleccionistas que tienen esa habilidad, y también tienen asesores. Están dispuestos a aprender, y esa actividad se convierte en una especie de ocupación para su vida. Lo que es interesante, y tal vez este sea el problema con el ejemplo de Jackie Kennedy, es que realmente no sabemos qué va a pasar en el futuro con las cosas que la gente compró. ¿Adónde van a ir a parar?, ¿qué les va a pasar? En un futuro muy lejano, ¿alguien encontrará estas perlas que hoy se venden por miles de dólares en una tienda de antigüedades, en un mercado de pulgas, y las comprará muy baratas? Porque, otra vez, es el tema de la tutela: ¿quién se va a encargar de esos objetos?

Creo que tal vez esto es algo que haya que decir. A veces, yo hablo de los objetos como si se movieran solos. Porque tendemos a hablar de movimientos y así pasamos por alto a la gente. Porque lo que estamos explicando es cómo funcionan las cosas. Pero yo pienso que, tal vez, además de la densidad, exista este otro significado profundo más ligado a la “tutela”, al cuidado de los objetos, al contacto humano; un significado que está más allá de la idea de “propiedad”.

FM: Una suerte de tutela de los objetos...

AW: La gente anda con su cuerpo a cuestas, ese es su trabajo. Eso es lo que hace. Y, entonces, sin eso, pienso: ¿a dónde van a ir estas cosas? Por ejemplo, miro este departamento y pienso, “¿a dónde irán estas cosas?”. Porque no hay nada terriblemente valioso acá... Yo nunca me convertí en una coleccionista.

El 7 de diciembre de 1997, Annette falleció. Unos días después, su marido, Bill Mitchell, le llevó a Samantha, hija de Fred (Myers) y ahijada de Annette, su pollera de hojas de plátano trobriandesa, y, a Fred, sus objetos de valor *kula*.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, A. (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge. Cambridge University Press.

Durkheim, E. [1984 (1893)]. *The Division of Labor in Society*. Glencoe, III. Free Press.

Lévi-Strauss, C. (1949). *Les structures elementaires de la Parenté* [The

elementary structures of kinship]. Paris. Presses Universitaires de France.

Lomnitz, C. (2001). "Elusive Property: The Personification of Mexican National Sovereignty". En Myers, F. R. (ed.) *The empire of things. Regimes of Value and Material Culture*. Santa Fe: School of American Research Press. Oxford. James Currey.

Malinowski, B. (1992). *Argonauts of the Western Pacific*. London. Routledge.

Mauss, M. (1990). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*.

Miller, D. (2001). "Alienable Gifts and Inalienable Commodities". En Myers, F. R. (ed.) *The empire of things. Regimes of Value and Material Culture*. Santa Fe: School of American Research Press. Oxford. James Currey.

Myers, F. (2001). "The Wizards of Oz: Nation, State, and the Production of Aboriginal Fine Art". En Myers, F. R. (ed.) *The empire of things. Regimes of Value and Material Culture*. Santa Fe: School of American Research Press. Oxford. James Currey.

Powdermaker, H. (1966). *Stranger and Friend*. New York. W. W. Norton

Sahlins, M. (1965). *The Sociology of Primitive Exchange*. En *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Banton, M. (Ed). Pp. 139-236. New York. Praeger.

Steiner, C. B. (2001). "Rights of Passage: On the Liminal Identity of Art in the Border Zone". En Myers, F. R. (ed.) *The empire of things. Regimes of Value and Material Culture*. Santa Fe: School of American Research Press. Oxford. James Currey.

Weiner, A. B. (1976). *Women of Value, Men of Renown*. Austin. University of Texas Press.

-----, A. B. (1980). *Reproduction: A Replacement for Reciprocity*. *American Ethnologist* 7:71-85

-----, A. B. (1982). "Sticks and Stones, Threads and Bones: This is What Kinship is Made of". Ponencia presentada en la conferencia *Feminismo y teoría del parentesco*, Bellagio.

-----, A. B. (1988). *The Trobrianders of Papua New Guinea*. New York. Holt. Rineheart and Winston.

-----, A. B., and Jane Schneider, eds (1989). *Cloth and Human Experience*. Washington, D.C. Smithsonian Institution Press.

-----, A. B. (1992). *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley. University of California Press.

-----, A. B. (1994). *Cultural Difference and the Density of Objects*. *American Ethnologist* 21(2): 391-403.