

Es el valor lo que da existencia a los universos*

David Graeber

Obtuvo su doctorado en Antropología por la Universidad de Chicago en 1996 con una tesis basada en un trabajo de campo antropológico en las tierras altas de Madagascar. Tras conseguir un puesto de profesor junior en Yale en 2004, el departamento votó a favor de no continuar su contrato en una polémica hasta el día de hoy irresuelta. Tras no poder conseguir puesto alguno en su país terminó siendo contratado por el departamento de antropología en Goldsmiths, Universidad de Londres, donde estuvo hasta 2013 cuando fue contratado como profesor titular en la London School of Economics. En septiembre de 2020, su repentino fallecimiento dejó a la antropología sin uno de sus principales militantes: por su creatividad académica, su precisión teórica y su activismo político y social, el cual incluye papeles destacados en las protestas contra el Foro Económico Mundial en la ciudad de Nueva York y el movimiento Occupy Wall Street.

El presente texto es la traducción del artículo originalmente aparecido en 2013 en HAU: Journal of Ethnographic Theory. Graeber resume diferentes concepciones y formas de entender el valor en Antropología. Expone cinco formas en las que lo que podría llamarse la teoría del valor de Chicago realiza intervenciones nuevas e importantes en cuestiones de teoría social en general. Las dos primeras formas se derivan directamente del trabajo de Terry Turner y, de hecho, fueron inicialmente desarrolladas para romper con los supuestos convencionales sobre lo que Marx estaba tratando de hacer y, por lo tanto, sobre cómo podría ser una antropología propiamente marxista; aunque está convencido de que estas ideas tienen implicaciones mucho más amplias. La tercera es una síntesis de las ideas de Turner y de Graeber, e implica una nueva forma de concebir la sociedad. Las dos últimas, del propio Graeber, proponen algunas formas nuevas —y, espero, fructíferas— de pensar sobre la cosmología, la “ontología” y la imaginación.

Palabras clave: valor, imaginación, ontología, política, marxismo.

It is value that brings universes into being

Abstract

This text is the translation of an article originally published in 2013, in HAU: Journal of Ethnographic Theory. Here David Graeber summarizes various conceptions and ways of understanding value in Anthropology. Particularly he sets out five ways in which what might be called the Chicago value theory—or hopefully, someday, just

* Artículo Original: GRAEBER, D. (2013). It is value that brings universes into being. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(2), 219–243. Traducción Julieta Gaztañaga.

the ethnographic theory of value—does indeed make fresh and important interventions in questions of social theory more generally. The first two are directly derived from Terry Turner's work and were first developed to disrupt conventional assumptions about what Marx was really trying to do, and therefore, what a properly Marxian anthropology might look like; although Graeber is convinced that they have much wider implications. The third, which is a synthesis of Turner's ideas and the author's, implies a new way of conceiving society. The last two, which are of his own, propose some new—and I hope fruitful—ways of thinking about cosmology, “ontology,” and imagination.

Keywords: value, imagination, ontology, politics, Marxism.

Cualquier término teórico es una declaración implícita sobre la naturaleza humana. Los antropólogos tienden a sentirse incómodos con este hecho. Incluso si uno hiciera una declaración aparentemente tan inocua como la de: “el ritual puede presentar muchas formas en muchos lugares”, estaría afirmando que “ritual” es una categoría transcultural significativa. Esto implica (como también implica cualquier discusión antropológica sobre el ritual) que todos los seres humanos, en algún momento, se involucran en algún tipo de actividad ritual, y que el ritual es un aspecto inherente de la sociabilidad humana, incluso cuando no hay consenso académico acerca de lo es un ritual o lo que diga de nosotros el hecho de que seamos seres productores de rituales. Lo mismo ocurre con cualquier otro término teórico: parentesco, autoridad, trabajo, símbolo, cuerpo, actuación, etc.

El estudio antropológico del valor podría considerarse una especie de caso extremo en este sentido porque, si bien existe un sentimiento bastante generalizado entre los antropólogos de que hay algo que puede llamarse “valor” (o tal vez “valores”, o probablemente ambos), y de que todos los seres humanos, en cierto sentido, organizan sus vidas, sentimientos y deseos en torno a perseguirlos o promoverlos; a menudo parece que el término puede significar casi cualquier cosa. Esta colección es un excelente testimonio del dilema. Hemos reunido discusiones sobre el valor de todo, desde las marcas corporativas, el sentido de comunidad, los collares importados, la devoción religiosa, los instrumentos financieros, hasta la capacidad de hablar un idioma, engañar a los espíritus invisibles o interpretar un concierto en violín. Es realmente difícil decir qué tiene todo esto en común, aparte de que algunas personas desearían tener más de aquellos que lo que ya tienen. Tal vez no sorprenda que los organizadores de la conferencia de la cual surgieron estos artículos hayan terminado esa experiencia sin saber siquiera si es deseable una teoría del valor antropológica única y unificada.

Sin embargo, al mismo tiempo, estoy convencido de lo contrario, sería una muy mala noticia para el proyecto de la antropología. En un sentido muy real, podría decirse que la antropología ha surgido en torno a cuestiones de valor, y que tales cuestiones han permanecido bajo la superficie de casi todos los debates teóricos importantes.

Cuando Johan Gottfried von Herder propuso por primera vez el concepto de cultura en el siglo XVIII, algunos de los principales blancos de su crítica fueron las fantasías sobre el estado de naturaleza de los pensadores políticos populares de su época, tales como Thomas Hobbes o Jean-Jacques Rousseau. Éstos asumían que los humanos primitivos, o bien debían de haber vivido en un aislamiento asocial, o bien

debían de haber entablado rápidamente una guerra de todos contra todos en busca de ventajas materiales. El problema con todas estas suposiciones, señaló Herder, es que asumen que todos los humanos persiguen el mismo tipo de cosas: como dos pastores podrían pelear por un tramo de pastura. Sin duda, esto podría haber sucedido alguna que otra vez, aunque resulta difícil imaginar que aquel fuera un factor importante en un momento en el cual los humanos eran tan pocos y los recursos relativamente abundantes. De todos modos, tales disputas difícilmente podrían explicar los orígenes del orden social o la base real de la enemistad humana. En cambio, planteaba que lo que sí podemos observar es que los humanos se agrupan en diferentes grupos lingüísticos, en los cuales sus miembros tienen un sentido espontáneo de solidaridad familiar entre ellos y un profundo desprecio por sus vecinos, precisamente porque (este es el subtexto) no persiguen las mismas formas de valor ([1772] 2002: 147-54). De manera similar, todas las naciones de la antigüedad podrían distinguirse por los valores que persiguieron: orden y seguridad entre los egipcios; libertad política y contiendas artísticas entre los griegos; virtudes religiosas entre los judíos; legalidad, propiedad y magnificencia entre los romanos, etc. ([1774] 2004). Las culturas, cuando se concibieron por primera vez, se imaginaron ante todo como campos o ámbitos para la búsqueda de ciertas formas de valor. Estos valores moldearon a los humanos como criaturas cuyas percepciones y sensibilidades estaban en sintonía con esa búsqueda.

Gran parte de la tradición de pensamiento social que siguió a Herder en Alemania – que concibió a la sociedad humana como un proyecto activo– también puede verse como esos numerosos intentos de encontrar algún tipo de sustancia común subyacente a todas las formas diferentes de valor. La *Fenomenología* de Hegel, que organizó a cada cultura histórica como un momento dentro de un proyecto único de autorrealización del espíritu humano, fue quizás la más ambiciosa. Marx a menudo parecía burlarse de esta tradición, como en la famosa nota a pie de página de *El Capital*, donde reprende a los críticos por objetar su análisis económico de la antigüedad, al insistir que para los griegos la política reinaba supremamente, en la Europa medieval lo que reinaba era la fe religiosa y así sucesivamente (la réplica de Marx, por supuesto, era que, ante todo era necesario comprender las condiciones materiales que hicieron posibles tales actividades en primer lugar [(1867) 1977: 57n34]). Pero en definitiva, Marx estaba trabajando en la misma tradición y su teoría del valor era, en última instancia, otra forma de concebir la creatividad humana (“la producción”) como la búsqueda interminable de refracciones alienadas de sí misma. Quizás esto sea inevitable. Quizás sea la conclusión necesaria si comenzamos, no con una idea de la sociedad como colección de individuos o grupos donde luego surge la necesidad de comprensión de cómo esa sociedad se mantiene unida, tal como tendían a hacer las tradiciones sociológicas francesa y británica; sino, como hace El alemán, partiendo de la sociedad como un modo de coordinar proyectos de acción humana. Si esto es así, debe haber algún concepto o concepciones de valor que ponga todo en movimiento. Y si vamos a suponer que los seres humanos son en algún nivel, en última instancia, el mismo tipo de criaturas, también tenemos que asumir que en algún sentido último todos perseguimos el mismo tipo de cosas.

Lo antedicho explica por qué el valor y los valores siempre han sido un tema central para la antropología cultural estadounidense, cuyas raíces teóricas pertenecen a la

tradición intelectual alemana y no a la de Gran Bretaña ni Francia.¹ Estos temas estuvieron muy presentes durante mi formación de posgrado en la Universidad de Chicago a finales de los 1980 y principios de los 1990. Desde la perspectiva de un estudiante, el clima intelectual en el Departamento de Antropología de Chicago en ese momento era realmente estimulante. Sentíamos que estábamos al borde de avances teóricos importantes; artículos y contra-artículos inéditos pasaban de mano en mano o eran atesorados con avidez; los enfrentamientos durante las sesiones de discusión de los seminarios semanales adquirían lo que parecía un significado histórico. En retrospectiva, si muchos de nosotros ahora estamos tentados de ver esas escenas como vagamente ridículas, probablemente sea porque fue el último momento en que lxs antropólogxs creyeron que su disciplina estaba en condiciones de realizar importantes intervenciones teóricas en muchas cuestiones importantes del pensamiento social occidental.

¿Lo estaban? Todavía estoy convencido de que de alguna manera así era. Esto es particularmente cierto en el caso de la teoría del valor, la cual era una especie de síntesis volátil de Marx, Hegel y ciertos elementos del estructuralismo (extraídos menos de Lévi-Strauss que de Piaget y Dumont). Sus principales avatares en ese momento eran Terence Turner y Nancy Munn. En ese momento, el trabajo más importante de Turner permanecía inédito, circulaba en manuscritos (por ejemplo, 1984a, 1987, 1988; hubo muchos otros) y a menudo en múltiples borradores en un lenguaje notoriamente difícil, o si se habían impreso estaban en lugares oscuros no disponibles en la mayoría de las bibliotecas (1979a, 1984b), o en el mejor de los casos (p. ej., 1979b) languideciendo porque estaban escritos en un idioma que nadie podía esperar entender si no había escuchado a Turner en persona explicar los conceptos. Como resultado, teníamos la sensación de que la revolución prometida nunca sucedió del todo, que los textos mágicos centrales permanecían ocultos, para nunca ser revelados. Cuando concebí la idea de escribir mi libro “Hacia una teoría antropológica del valor” (2018 [2001]) a fines de la década de 1990, inicialmente pensé a esa obra como un intento de sacar a la luz todos estos textos y argumentos; me imaginé que su aparición estaría seguida de críticas airadas de muchos de los directores que insistirían que yo había entendido mal sus argumentos centrales y toda una oleada de debates productivos. No sucedió nada por el estilo. De hecho, el libro parece haber aparecido precisamente en el momento en que la disciplina descartaba colectivamente todos esos grandes debates por considerarlos de alguna manera pasados de moda; incluso la teoría antropológica misma (es decir, la teoría que surgió desde dentro de la antropología en oposición a la teoría tomada de filósofos continentales) era una muestra de los aires que los antropólogos, con su legado colonial, realmente no debería estar exhibiendo, siquiera como una especie de imperialismo intelectual sobrante y aspiracional.

No todo ese trabajo se ha perdido. En ese momento, solíamos hacer una distinción sucinta entre el campo estructuralista (o campo de la historia estructural), cuyos principales avatares eran Marshall Sahlins y Valerio Valeri, y la “gente del valor”. Gran parte del trabajo del primer campo se imprimió y tuvo un impacto en la disciplina. Pero la historia no ha tratado bien al campo de los valores. Munn (1977; 1983; 1986) es vista como una teórica, no del valor, sino del tiempo y el espacio, y

¹ Louis Dumont es una notable excepción del lado francés, aunque su trabajo fue, en muchos sentidos, un intento consciente de sintetizar las tradiciones francesa y alemana.

aunque las ideas de Turner inspiraron a un cierto número de estudiosos (p. Ej., Myers, 1986; 1993; 2001; Sangren, 1987a; 1987b; 2000; Fajans, 1993; 1997; Holmberg, 2000; Cepek, 2008; White, 2010; 2011), su impacto general en la disciplina ha sido muy limitado.

Del mismo modo, en la última década, el esfuerzo valiente de David Pederson y Paul Eiss (2002) para devolver a la teoría del valor al centro del debate, logró pocos avances. De hecho, aun cuando en ese proceso las versiones de algunos de textos seminales salieron a la luz (por ejemplo, Turner, 2006; 2008) éstos atrajeron poca atención. Nuevamente, no fue así porque estos debates se hubieran resuelto, sino solamente porque se dejaron de lado.

En verdad había otros factores en juego. Turner siempre fue todo lo contrario de un constructor de imperios. Es más, al exponer sus argumentos centrales sobre la teoría del valor, en lugar de plantearlos como un conjunto de conocimientos sobre la naturaleza de la vida social humana importante por derecho propio, siempre los enmarcó dentro de un planteo sobre la lectura correcta de Marx, o de la lectura apropiada de Marx para una antropología marxista (un subcampo del que apenas se puede decir que exista, y cada vez menos). Mi intervención apareció justo en el momento en el cual yo mismo estaba ganando atención como activista involucrado en el movimiento por la Justicia Global. Parece que dentro de la disciplina es difícil concebir a un compañero académico como un teórico y un activista al mismo tiempo. Esto me condujo a una situación bastante confusa (o al menos lo fue para mí), en la cual desplegar elementos de la teoría del valor (algunos bastante arcanos) hacia cuestiones políticas o desarrollarlos en lugares de circulación masiva como *Harpers* (por ejemplo, Graeber, 2005a; 2007a), despertaron mucho más interés y debate entre un público más amplio, que cualquiera de mis ensayos (2005b; 2005c; 2006; 2011) como investigador sobre temas similares dentro de la academia.

No escribo esto sólo como una forma de lamentar los caprichos de mi juventud intelectual perdida, sino también porque creo que la antropología podría estar emergiendo de la crisis de fe casi suicida que la sacudió en la década de 1980, y porque creo que podría ser capaz de imaginarse a sí misma en condiciones de hacer contribuciones importantes por derecho propio a la teoría social (la revista HAU se basa en esta apuesta). Pero también creo que, para ello, estos debates deben volver a ponerse sobre la mesa y deben ser entendidos dentro de las corrientes intelectuales más amplias que crearon la disciplina de la antropología en primer lugar. Por eso comencé haciendo hincapié en que Herder y Marx estaban, en última instancia, lidiando con el mismo tipo de cuestiones.

Esto es lo que traté de argumentar en “Hacia una teoría antropológica del valor”: que el valor será necesariamente un tema clave si vemos a los mundos sociales no sólo como una colección de personas y cosas, sino más bien como un proyecto de creación mutua, como algo producido y reproducido colectivamente. Ésta es la razón por la cual fallan la mayoría de los debates sobre la “teoría del valor trabajo” desarrollada por Marx. La teoría del valor de Marx era ante todo una forma de plantear la siguiente pregunta: suponiendo que hacemos nuestro mundo colectivamente, que colectivamente lo rehacemos a diario, entonces ¿por qué de alguna manera terminamos creando un mundo que a pocos de nosotros nos gusta, que la mayoría lo encuentra injusto, y sobre el cual nadie siente que tiene control?

No es un intento de producir una ley científica que pueda demostrar cómo unidades específicas de trabajo determinan en última instancia los precios de mercancías específicas², sino más bien un intento de responder a una pregunta *existencial* fundamental. Y la respuesta que encontré –no tanto los argumentos específicos sobre el valor de uso, el valor de cambio, los salarios, etc., como forma argumental–, proporciona, quizás, el modelo más convincente hasta ahora propuesto acerca de cómo el valor (y por extensión, la política, el ritual, el simbolismo) se puede analizar en cualquier contexto social.

Veamos si puedo volver a poner algunas de estas ideas sobre la mesa. Me parece que la mejor manera de hacerlo será exponer con la mayor claridad posible las cinco formas en las que aquello que podría llamarse la teoría del valor de Chicago —o con esperanza, algún día, simplemente la teoría etnográfica del valor— realiza intervenciones nuevas e importantes en cuestiones de teoría social en general. Las dos primeras formas se derivan directamente del trabajo de Turner y, de hecho, fueron inicialmente desarrolladas para romper con los supuestos convencionales sobre lo que Marx estaba tratando de hacer y, por lo tanto, sobre cómo podría ser una antropología propiamente marxista; aunque estoy convencido de que estas ideas tienen implicaciones mucho más amplias. La tercera es una síntesis de las ideas de Turner y las mías, e implica una nueva forma de concebir la sociedad. Las dos últimas, que son las mías, proponen algunas formas nuevas —y, espero, fructíferas— de pensar sobre la cosmología, la “ontología” y la imaginación.

1. La producción como el hacer personas

En *La ideología alemana*, Marx y Engels dejaron en claro que “producción” significa siempre la producción de bienes materiales y relaciones sociales, y, por lo tanto, por extensión, la de seres humanos que se recrean a sí mismos y a los demás en el mismo proceso de actuar sobre el mundo. Podría parecer que esta idea se perdió bastante rápido en el énfasis posterior de Marx en la economía política y en la producción de mercancías, pero Marx creía que el modo de producción capitalista (que llegó a describir con tanto esmero) era perverso porque requería de ese análisis para poder comprender su funcionamiento interno; es decir, era perverso porque veía a los seres humanos principalmente como un medio para producir riqueza y no al revés. En ninguna parte del mundo antiguo, señaló Marx en sus cuadernos etnográficos ([1858] 1964), a alguien se le ocurrió preguntar cuáles serían las condiciones para crear mayor riqueza (aunque hoy parezca la única pregunta que podemos hacer), sino más bien se asumía que la riqueza era un factor, a menudo ambivalente, del verdadero asunto de la vida humana: la creación de seres humanos que pudieran ser ciudadanos adecuados de sus comunidades. Y agregaba: tenían razón. *Si el trabajo consiste en todas esas acciones creativas mediante las cuales damos forma y volvemos a dar forma al mundo que nos rodea, a nosotros mismos y especialmente a los demás, la riqueza material solo existe para promover esa tarea de moldearnos unos*

² De ahí que el famoso argumento de Michael Hardt y Antonio Negri (2000: 354-361) de que la “ley del valor” en el capitalismo posmoderno actual “ya no se puede encontrar”, se base en la extraña suposición de que Marx alguna vez propuso una “ley del valor”. Resulta claro que no fue así. Para la demolición definitiva de la premisa y el “problema de la transformación” relacionado, véase: Massimo De Angelis (2007: 158-159). Mi lectura se basa en Turner (1984a, 2008), quien a su vez se inspira en parte en la “teoría del valor del trabajo” de Diane Elson (1979).

a otros como el tipo de seres que creemos que deberían existir y que desearíamos tener a nuestro alrededor.

Lo antedicho sugiere que el sistema de valor de cambio no sólo opera para facilitar la explotación dentro de la fábrica al disfrazar el hecho de que el valor proviene del trabajo, sino que opera en un nivel aún más insidioso al animarnos a creer que solo ciertas formas de trabajo (el trabajo asalariado, o en el mejor de los casos, el trabajo que contribuye a producir mercancías comercializables) producen valor en primer lugar. También sugiere algo más radical: que lo que se describe en la literatura marxista como “trabajo reproductivo”, tareas domésticas, cuidado de niños, la creación, formación, educación, la crianza y el mantenimiento de quienes realizan el trabajo, no debe verse como algo fenómeno secundario (la mera reproducción de una fuerza de trabajo capaz de producir mercancías comercializables), sino más bien como la forma más elemental de trabajo productor de valor real, como el núcleo mismo y la esencia de la vida creativa humana. El hecho de que el capitalismo lo represente como la mera reproducción de una fuerza de trabajo es el último indicio de su perversidad, su violación sistemática del imperativo categórico kantiano de que los seres humanos siempre deben ser tratados como fines y no como medios.

Todo esto no es solo una intervención, por más radical que sea, en la teoría marxista, sino que abre todo tipo de nuevas perspectivas acerca de problemas familiares. De manera más obvia, proporciona una solución elegante para el problema valor / valores. Todo el campo de la teoría del valor antropológico desde la década de 1980 se basó en una sola intuición: el hecho de que no sea una coincidencia que usemos la misma palabra para describir los beneficios y virtudes de una mercancía a la venta en el mercado (el “valor” de un corte de pelo o de un barral para la cortina), y para nuestras ideas sobre lo que es en última instancia importante en la vida (los “valores” como la verdad, la belleza, la justicia). Hay un nivel oculto en el que ambos se reducen a lo mismo.

Si examinamos el asunto desde la perspectiva del trabajo, el problema es mucho menos misterioso. Hablamos de *valor* cuando el trabajo se mercantiliza. En el mercado, el valor de cualquier bien o servicio se reduce en última instancia a esa proporción del conjunto total de trabajo asalariado que se invierte en producirlo. En el momento en que entramos en un mundo donde el trabajo no se mercantiliza, de repente comenzamos a hablar de *valores*. ¿Cuál es la forma más común de trabajo no remunerado en nuestra sociedad? Seguramente las tareas domésticas. ¿Y cuál es la manera principal en que los expertos y los políticos invocan los valores? Los “valores familiares”. Sucede lo mismo con el arte, la religión, la política o la justicia social; incluso, con aquellos aspectos del mundo del trabajo (lealtad, integridad) que desafían cualquier cálculo de ganancias.

Es el papel del dinero como un equivalente universal lo que permite esa división. Lo que así se vuelve comparable puede considerarse bajo la rúbrica de “valor”, y este valor reside, como el del dinero, en su equivalencia. En contraste, el valor de los “valores” radica precisamente en su falta de equivalencia; se ven como formas cristalizadas, únicas. No pueden o no deben convertirse en dinero. Tampoco pueden compararse con precisión entre sí. Nadie podrá jamás producir una fórmula matemática de hasta qué punto es apropiado traicionar los propios principios políticos en nombre de la religión, o descuidar a la familia en la búsqueda del arte.

Es cierto que la gente toma esas decisiones todo el tiempo, pero siempre se resistirán a la formalización; al punto de que sugerirlo resulta, en el mejor de los casos, extraño, y probablemente ofensivo.³ El papel del dinero nos lleva al segundo punto crucial de intervención.

2. El capital de Marx como una obra de análisis simbólico

Si Marx hubiera sido realmente un determinista material a la antigua, uno podría imaginarse que su obra maestra habría comenzado con una descripción del desarrollo de los telares mecánicos, las máquinas de vapor y las técnicas de producción agrícola. Pero, de hecho, Marx no hace nada por el estilo. Comienza con un extenso análisis de cómo, desde determinadas perspectivas, en el transcurso de determinadas transacciones comerciales, el valor de un determinado número de yardas de lino puede expresarse en forma de abrigo. En otras palabras, comienza por trazar los rudimentos de una teoría del simbolismo.⁴ Pero tomada como tal, resulta ser una teoría bastante poderosa del simbolismo porque va mucho más allá de la idea antropológica familiar de los símbolos como “modelos de y modelos para” la realidad social (Geertz, 1973), sino que también los ve como representaciones de la importancia de ciertas formas de acción que se convierten en objetos de deseo, que, como tales, juegan un papel crítico en la motivación de esas mismas formas de acción que representan.

En cierto modo incluso la famosa digresión sobre el fetichismo de las mercancías es más bien una cuestión aparte. El libro trata, en realidad, de la fetichización del dinero. Y si tomamos las propias palabras de Marx, fue escrito sobre todo para comprender por qué en el modo de producción capitalista el valor del trabajo llega a expresarse en forma de un salario. En este sentido, el dinero es un tipo muy particular de símbolo. Representa ambas cosas: el valor (la importancia) de nuestras acciones creativas (el trabajo), de forma tal que puede ser reconocido socialmente y también que puede parecer una fuente del poder creativo que representa. Como tal, se convierte en un objeto de deseo, cuya búsqueda motiva a los trabajadores a realizar las acciones creativas cuyo valor representa, ya que, después de todo, es la razón por la que uno va a trabajar: para obtener la paga.

El argumento de Turner es que en el sentido más amplio aquello sucede en cualquier sistema de valor. El valor es la forma en que la importancia de nuestro propio trabajo (tomando al trabajo en el sentido más amplio, descrito anteriormente) se vuelve real para nosotros, al ser realizado (“realizado” aquí se toma en sentido literal, como “se vuelve real”) de alguna forma socialmente reconocida, una forma que es tanto material como simbólica. Como deja en claro el ejemplo de valor versus valores, la naturaleza de esa forma (el “medio material concreto de realización del valor” en el lenguaje de Turner), hace una gran diferencia. El oro y la plata utilizados como dinero son perdurables, pero son genéricos y cuantificables, por tanto, permiten

³ Por lo tanto, como señala Lambek (en la segunda parte de este número especial), tales decisiones normalmente se enmarcan en una categoría diferente al cálculo: como “juicios”. Más sobre esto a continuación.

⁴ De hecho, como indica el Prefacio, Marx concibió a la pregunta que estaba tratando de responder, al escribir el libro, como una pregunta similar sobre la representación simbólica: ¿por qué?, pregunta, ¿en el modo de producción capitalista, el valor del trabajo está representado en la forma de un salario?

formas líquidas y comparables de valor. Una reliquia única, un diploma o una performance tienen cualidades muy diferentes. Como resultado, aunque el valor sea siempre comparativo por definición, los diferentes valores se pueden comparar de diferentes maneras: de manera proporcional como con el dinero (es decir, lo que permite especificar cuántas unidades de un tipo de valor son equivalentes a un cierto número de unidades de otro), a través de algún tipo de sistema de clasificación ordinal, o como sucede con los valores particulares únicos (digamos, un conjunto único e incomparable de reliquias, o una sensibilidad artística única, donde todo lo que se puede decir es si se la tiene o no). Pero en todos los casos es fácil observar la misma tendencia del objeto, que representa y encarna el valor de cierto género de actividad creativa, que parece generar el poder mismo que encarna, porque, en términos pragmáticos inmediatos, eso es precisamente lo que hace. Las muestras de honor encarnan el valor de una conducta honorable, pero uno se conduce de una manera honorable para obtenerlas; los certificados educativos representan el valor del aprendizaje; las exposiciones retrospectivas individuales en galerías famosas representan el valor de una carrera artística, etc.

Esas muestras pueden estar más o menos formalizadas. En nuestra sociedad, la realización del trabajo doméstico no remunerado, por ejemplo, no está especialmente formalizada: se imagina en gran medida como amor, o quizás, en términos más concretos, como la capacidad futura de jugar con los nietos. En sociedades donde el dinero está en gran parte ausente y se reconoce que la creación de seres humanos es el asunto principal de la vida humana, la búsqueda de formas concomitantes de valor está a menudo bastante formalizada. Como observa Turner, aquello que los antropólogos llaman “sistemas de parentesco” pueden verse como sistemas de producción humana, casi invariablemente marcados por el tipo de proceso de objetivación del trabajo creativo en muestras de valor, que luego facilitan que alguna clase de personas (en la mayoría de los casos, hombres mayores) pueda apropiarse más fácilmente del honor, prestigio, fama, vitalidad o dignidad creada colectivamente por otros.

3. Totalidades imaginarias, o la sociedad como arena para la realización del valor

Un aspecto de este enfoque que se ha pasado bastante por alto es el *rol crítico que juega la imaginación*. En la medida en que el valor es social, siempre se trata de una comparación; el valor solo puede realizarse ante los ojos de otras personas. En otras palabras: siempre debe haber una audiencia. No se trata solo de ser reconocido como justo, honorable o buen proveedor, ni siquiera de poder establecer que uno es más justo, más honorable o mejor proveedor que otro, sino también de que tomamos en serio esa evaluación (y por supuesto, por la misma razón, esas opiniones que no se nos ocurren). Para la mayoría de las personas involucradas en la búsqueda de una forma particular de valor, esto es la “sociedad”: esa audiencia. Pero aquí hay un corolario interesante. También significa que, en el curso ordinario de los acontecimientos, la “sociedad” existe en gran medida en la imaginación de los actores. Si la sociedad adopta una forma material y concreta, esto tiende a suceder solo durante eventos rituales importantes (funerales, ceremonias de graduación, matrimonios, juegos, cumbres comerciales, etc.). Sin embargo, cuando se la imagina,

siempre es como una magnífica totalidad que abarca todo, una especie de universo. Es más, en las sociedades complejas, existe un gran número de escenarios imaginarios para la realización del valor en cada uno de los cuales se hacen afirmaciones totalizantes similares, y lo que está en juego en la vida política en última instancia tiende a residir precisamente en negociar cómo se relacionarán entre sí estos valores y escenarios.

Creo que haríamos bien en pensar las implicaciones políticas de este hecho. Podría ser una de las contribuciones potenciales más importantes de la teoría del valor; pero se ha ignorado en gran medida. Ninguno de los artículos de esta colección, por ejemplo, alude a ellas.

El propio Turner aplica su análisis a una aldea Kayapó (1995; 2003a; 2006), la cual siempre se describe como un círculo de recintos domésticos dispuestos alrededor de una plaza central, con dos casas de hombres divididas en mitades. En la vida cotidiana, estas mitades no son importantes, pero sí son cruciales en la realización del valor, ya que el valor consumado, lo que los kayapó llaman “belleza”, se encarna sobre todo en los grandes rituales comunales en los que los patrocinadores de una mitad dan nombres y presentan joyas-reliquias a los iniciados del otro lado, y la comunidad expresa su máxima solidaridad y unidad. Siempre se dice que estos hermosos eventos trascienden las insignificantes luchas de poder de la vida cotidiana. En realidad, sin embargo, esto no es cierto. Las luchas de poder conducen inevitablemente a divisiones y, como resultado, ninguna aldea Kayapó actual ha contenido dos mitades en casi un siglo.

Hay una pregunta obvia: ¿por qué todo el mundo sigue insistiendo en que una aldea debe tener dos mitades? No es un interrogante ocioso. En cierto modo, es otra forma de replantear la cuestión teórica central de la antropología social británica clásica: ¿a qué nos referimos realmente cuando hablamos de “estructura social”? Los antropólogos de las décadas de 1940 y 1950 descubrieron que no tenían problemas para obtener descripciones muy elaboradas y elegantes de estructuras de linajes segmentarios, sistemas circulantes de matrimonio connubio, jerarquías de cargos principales y cuestiones similares que luego podían convertirse en modelos esquemáticos, compararse y contrastarse en formas fascinantes de todo tipo, aunque a menudo tenían muy poco que ver con las realidades mucho más desordenadas y polémicas de lo que sucedía en las comunidades de pequeña escala que estudiaban. ¿Qué representaron realmente estos modelos? ¿Eran ideales, realidades, aproximaciones, expresiones de alguna lógica oculta o algo completamente diferente? Edmund Leach (1954; 1982; véase también Bloch, 1971) fue capaz de defender con fuerza que las estructuras sociales de este tipo no existían en ningún sentido material; eran construcciones imaginativas que solo se realizaban durante los momentos rituales (al dividir el cadáver de un buey sacrificial o al instalar un nuevo sacerdote). En esos momentos la “sociedad” en sentido total se crea momentáneamente, por lo general, para poder manipularla o cambiarla. Sin embargo, la razón de por qué este modelo abstracto tiene que existir en primer lugar sigue siendo ambigua: ¿responde a alguna necesidad de orden social o conceptual, proporciona un anclaje para las estructuras de estatus y autoridad, o a algo más profundo?

Todo esto funciona bastante bien para los Kayapó. De hecho, podrían considerarse un caso clásico, ya que se ven obligados de alguna manera a improvisar el

equivalente de dos mitades para llevar a cabo sus hermosas ceremonias de nombramiento y otros eventos rituales importantes. En estos momentos y sólo en estos momentos, la “sociedad” de Kayapó aparece en su forma total. Pero la formulación de Turner también ofrece una explicación mucho más convincente de *porqué* deben hacerla aparecer: para proporcionar una arena para la realización del valor social.

Los Kayapó son, por supuesto, una “sociedad de aldea” clásica y pasada de moda, en la que es posible pensar en una sola comunidad como un sistema social total y, por lo tanto, en una arena única (aunque esas aldeas sólo existan de forma imaginaria). Incluso el “espacio-tiempo intersubjetivo” de realización de la fama de Nancy Munn, que se extiende más allá de la isla de Gawa a toda la cadena del Kula, es una arena única. ¿Cómo hablar, entonces, de estas cuestiones cuando hay arenas múltiples? En la mayoría de los lugares que estudian los antropólogos hoy en día, claramente las hay.

Este es el terreno de juego tradicional de los sociólogos y, de hecho, son quienes han tenido cosas interesantes que decir. Por ejemplo, la noción de estatus (o *stand*) de Max Weber, propone que siempre hay dos tipos de competencia de valores. Por un lado, para cualquier grupo de estatus (y está pensándolo de una manera muy amplia que podría incluir a los *junkers*, a los médicos, los monjes o los artistas bohemios) hay un juego interno en el que los miembros de un determinado grupo de estatus rivalizan por su propia noción de estima. Por otro lado, existe una lucha más amplia dentro de la sociedad en su conjunto para establecer esa noción particular de estima y el estilo de vida con el cual se asocia, como valor más alto o el valor más legítimo (Weber, 1978: 205-307; Wolk n.d.).⁵ Daniel Wolk ofrece un ejemplo vívido y revelador. Cuando los miembros de las sociedades de estudiantes de la época de Weber se enzarzaban en peleas de espadas por el honor masculino mancillado, estaban jugando a un juego (con su lógica de insultos, desafíos y armas blancas) que se parece mucho a las peleas con cuchillos típicas de las guerras de pandillas en Chicago o Los Ángeles del siglo XX. La lucha interna por el honor tomó una forma muy parecida. Pero mientras que las sociedades de duelos, cuyos miembros (a menudo de origen aristocrático) se estaban preparando para ocupar altos puestos en la función pública, lograron promover su sentido del honor de estatus hasta la cúspide de la sociedad alemana; el honor disputado por las pandillas (o el honor contemporáneo de las pandillas *Crips and Bloods*) se considera como despreciable por parte de la sociedad estadounidense en general.

Es cierto que el foco de Weber en el “estatus de honor” traiciona la inspiración aristocrática del concepto y que esto limita un poco su utilidad para nuestros propósitos. Resulta útil para examinar lo que podríamos llamar subculturas (o grupos similares) basadas en la identidad, y bastante menos para universos más claramente basados en valores que se multiplican en las sociedades contemporáneas, tales como la academia, la moda, el deporte, los medios de comunicación, el mundo del arte. Aun así, es útil (y aquí estoy nuevamente siguiendo

⁵ Me baso en gran medida en las reinterpretaciones y traducciones inéditas de la obra de Weber realizadas por Dan Wolk, otro de los artículos inéditos que circularon en Chicago en los años 1980 y 1990. Hasta donde sé, sólo se ha impreso tal como se cita en las obras de Raymond T. Smith (1995: 174-75, 197).

a Wolk) comparar su formulación con la noción de “campos” sociales de Pierre Bourdieu (1976; 1983; 1985; Vandenburghe, 1999),⁶ desarrollada para comprender tales fenómenos. Nuevamente, cada uno de los campos puede ser imaginado como una especie de juego donde los jugadores están compitiendo por acumular alguna forma de “capital”, pero al mismo tiempo hay una especie de juego de nivel superior, de dominio, subordinación y autonomía, donde el campo económico o político intentará subsumir a los demás, y campos como el académico o el arte se ven obligados a adoptar estrategias complejas para mantener su propia autonomía (de ahí la celebración de Bourdieu del ideal de Baudelaire de “el arte por el arte”, o su propio estilo de prosa notoriamente difícil como táctica para defender la integridad del campo intelectual contra las incursiones económicas o políticas). Lo que Turner agregaría es que esto es de lo que siempre se trata la política en última instancia: no solo acumular valor, sino de definir qué es el valor y cómo los diferentes valores (formas de “honor”, “capital”, etc.) se dominan, engloban o relacionan entre sí y, al mismo tiempo, entre esas arenas imaginarias en las que se realizan. Al final, la lucha política es y debe ser siempre acerca del sentido de la vida.⁷

4. Cosmologías, juegos y el enfoque anti-ontológico

Vistas desde dentro, cualquiera de esas arenas parece un universo total. Conllevan una filosofía de la existencia humana, de lo que son las personas, de lo que quieren, de la naturaleza del mundo que habitan. Por eso podemos hablar de *homo economicus*, *homo hierarchicus*, *homo academicus*, etc., o sea, de diferentes especies de humanos que habitan cada campo de valores específico. Un resultado curioso es que en la mayoría de las sociedades, cualquier individuo se encontrará moviéndose constantemente entre universos. ¿Cómo es posible? Aquí, la cualidad imaginaria, virtual, el “como si” de las totalidades en cuestión, parece crucial. Aquellas pueden proponer una visión total del mundo, pero no resulta particularmente importante si los actores creen o no que esa visión sea, en última instancia, verdadera, válida o correcta, tanto como estén comprometidos con el logro de ciertas formas de valor (que, de nuevo, solo se puede realizar ante los ojos de los demás). Es decir, los sistemas de valores conducen a la naturalización de ideologías arbitrarias, pero no porque convengan a los actores de que ciertas cosas son inevitables o están inscritas en la estructura fundamental de la realidad o incluso de que sean necesariamente “evidentes”, sino porque todas estas cuestiones de la realidad última son irrelevantes.

Este punto también merece un poco de desarrollo porque creo que proporciona un correctivo útil a gran parte del énfasis de la teoría social contemporánea en

⁶ Wolk también hace la conexión con Bourdieu, al señalar, por ejemplo, que en las discusiones originales en alemán de lo que generalmente se traduce como “estilo de vida” de los diferentes grupos de estatus, Weber suele usar la palabra “habitus”. Cuando en ese momento le mostré a Turner el artículo de Wolk, lo encontré impresionante e incorporó algunas de las ideas de estatus de Weber en sus propios análisis del valor de la política estadounidense contemporánea a fines de la década de 1990; artículos que, por supuesto, tampoco se han publicado (con la excepción de Turner, 2003b: 40).

⁷ Agregaría que, si bien muchas de las sociedades de pequeña escala como la Kayapó, que los antropólogos han estudiado tradicionalmente podrían aparecer como carentes de política, si se examina su historia se descubre que su misma existencia puede verse como una especie de proyecto político, la creación de un campo para la realización de determinadas formas de valor.

cuestiones de “ontología”. En su forma más chapucera, al menos, al término “ontología” se le atribuye el poder de ocupar el lugar que una vez se le dio a la “cultura”.⁸ Esto me parece desafortunado porque implica que las preguntas sobre la naturaleza última de la realidad realmente importan a la mayoría de las personas, cuando en la práctica, lo realmente sorprendente es cuánto no importan (cf. Carrithers et al., 2010). Permítaseme brindar un ejemplo. Hubo un famoso experimento psicológico (usualmente llamado Experimento de la prisión de Stanford), en el cual los investigadores dividieron a un grupo de voluntarios universitarios en dos y les dijeron a las personas de uno de los grupos que fingieran ser prisioneros y a las del otro, guardias (Zimbardo, 2008). Los dejarían en un sótano durante dos semanas bajo el poder absoluto de los guardias. Como la mayoría de los lectores sabrá (el experimento es muy famoso), los resultados fueron catastróficos: algunos prisioneros concibieron planes para escapar y los guardias en seguida comenzaron a diseñar rituales sádicos y abusar psicológicamente de quienes estaban bajo su custodia. Después de seis días, el experimento tuvo que cancelarse por temor a que alguien resultara gravemente herido. El experimento se suele invocar como una demostración de los peligros del comportamiento autoritario, pero se podría argumentar que lo más sorprendente es el hecho de que los participantes sabían que el escenario era imaginario. Eran perfectamente conscientes de que en realidad no eran guardias o prisioneros, sino estudiantes que estaban haciendo un experimento. Sin embargo, apenas se convirtió en una especie de juego en el que uno de los lados estaba tratando de escapar y el otro tratando de impedirlo, nada de esto importó más.

Cualquiera que haya jugado un juego comprende cómo puede suceder algo así. De hecho, si a la gente le preocupa lo que está en juego, casi siempre ocurre. Sin embargo, los teóricos sociales a menudo parecen extrañamente ajenos a estas implicaciones. En un trabajo anterior (Graeber, 2007b: 131-36), propuse una teoría de la ideología que iba en esta línea, tomando como punto de partida a las similitudes formales entre muchas teorías sobre cuentos de hadas y otras formas de narrativa (Propp, 1968; Mink, 1978; Ricoeur, 1984) y la literatura teórica sobre juegos (Huizinga, 1955; Callois, 2001). Como nos ha recordado recientemente Maurice Bloch (2008; 2012), el juego imaginativo parece ser un fenómeno peculiarmente humano, e incluso en los niños pequeños siempre se caracteriza por este tipo de cualidad de “como si” que se distingue de los asuntos cotidianos. En los juegos formales, el espacio del “como si” tiene que estar claramente delimitado de la realidad cotidiana; delineado tanto en el tiempo (pienso en el pitido inicial de una carrera) como en el espacio (los límites del campo). Dentro de esos límites de tiempo-espacio, hay jugadores bien identificados, reglas que especifican aquello que los jugadores pueden y no pueden hacer, y hay desafíos, lo que está en juego, los propósitos finales de su acción (puede ser competitivo, superar el tiempo del otro, o cooperativo como tratar de mantener un Frisbee en el aire el mayor tiempo posible). Estos mismos cinco elementos aparecen en la mayoría de las teorías de la narrativa: hay un mundo demarcado al menos implícitamente, hay tiempo y espacio (el famoso “cronotopo” de Bakhtin [1981]), hay personajes que tienen ciertos poderes de acción, que en ciertos géneros pueden variar enormemente de los de los humanos comunes (podrían volar si se tratara de un cuento de hadas o de ciencia ficción) y,

⁸ Curiosamente de la misma manera que “imaginario”. Ver Strauss (2006).

finalmente, hay algún proyecto de acción que impulsa la trama (Edipo desea encontrar a su padre, el príncipe desea rescatar a la princesa). Mi planteo en ese momento era que, si bien Aristóteles (quien decía que las historias son “imitaciones de la acción”) estaba en lo cierto al insistir en que la esencia real de la cosa es la trama y no los personajes (los cuales en realidad están definidos por la acción y no al revés), desde el punto de vista de la audiencia, en cambio, necesariamente tiene que ser al revés, porque si a la audiencia no le importara lo que les sucedió a los personajes, no tendría interés en seguir la historia.

En ese momento, sostuve que esto podría tener un efecto ideológico profundo porque al seguir una historia sucede algo bastante análogo a lo que sucede cuando se juega un juego. Si uno se preocupa por el personaje y por el hecho de si éste logra sus objetivos, la realidad del resto de la maquinaria (la naturaleza del cosmos, los personajes, las reglas del juego) se vuelve intrascendente. Si uno disfruta del cuento antes de dormir, no importa si los pingüinos en realidad no pueden hablar. Esto es bastante inocuo. Pero se vuelve mucho menos inocuo cuando este tipo de forma narrativa se aplica a situaciones políticas (y era parte de mi argumento que cuanto más políticamente dominante tiende a ser una clase de personas, más tenderán a recibir algún tipo de forma fácilmente narrable los modos de actividad que les definen). De repente, pasamos de la suspensión voluntaria de la incredulidad hacia algo muy parecido a un efecto de naturalización ideológica. Si nos importase que Gran Bretaña o España sea el país que gane la contienda sobre Gibraltar, no nos preguntaríamos si “Gran Bretaña” o “España” realmente existen. Si a uno le importase saber cuál abogado de mediana edad será el que prevalezca en una disputa legislativa acalorada sobre recortes presupuestarios, no se preguntaría por qué los legisladores siempre parecen ser abogados de mediana edad o si el presupuesto realmente necesita ser recortado. El efecto es análogo al clásico “efecto de naturalización ideológica” de Barthes: los arreglos sociales arbitrarios —cosas que podrían organizarse de una manera completamente diferente— se dan por sentados, se tratan como si fueran parte del orden natural del cosmos. Pero nótese también la diferencia crucial. No se está sugiriendo que alguien de veras cree que esas cosas son parte del orden natural del cosmos. El punto es que si uno se identifica con los jugadores en su búsqueda de cierta forma de valor (si uno se ve atraído a convertirse en parte de la audiencia de su arena), acepta los términos del universo concomitante, cualquiera que sea su realidad. Hacer lo contrario sería, en el mejor de los casos, algo desagradable, como interrumpirles un partido a un grupo de aficionados para que nos expliquen por qué su futbolista favorito no puede usar sus manos.⁹

Es el valor, entonces, lo que da existencia a los universos. Si alguien *cree* en la realidad de estos universos es intrascendente.¹⁰ Asimismo es lo que en contextos caracterizados por arenas de valores complejas y superpuestas, hace tan fácil que

⁹ De manera similar, se suele considerar desagradable preguntarle a los interesados en astrología cómo es que creen que los cuerpos celestes afectan el destino y la personalidad de los seres humanos. Si se está seguro de que el sistema funciona, es suficiente; en cambio, pedir una explicación de esos mecanismos siempre se ve como sugerir que no funcionan.

¹⁰ Si se define la creencia de manera pragmática, posiblemente encontraremos que muchas personas están convencidas de que no creen, aunque de hecho lo hagan.

los actores se paseen de un lado a otro entre universos sin sentir ningún sentido profundo de contradicción ni de malestar.

Si esto es cierto, la fascinación antropológica por las “cosmologías”, y la posterior fascinación por las “ontologías” surgida en gran medida a partir de la primera, fallarían por completo. Pero sospecho que las cosas son un poco más complicadas.

En primer lugar, veamos algunas analogías obvias entre sistemas cosmológicos, narrativas y juegos:

| Juego | Historia | Cosmos |
|---------------------------------------|--------------------------------|--|
| <i>Campo de juego (Field of play)</i> | <i>Cronotopo (Chronotope)</i> | <i>Fronteras del universo (Boundaries of the universe)</i> |
| <i>Jugadores (Players)</i> | <i>Personajes (Characters)</i> | <i>Agentes (Agents)</i> |
| <i>Reglas (Rules)</i> | <i>Trama (Plot)</i> | <i>Poderes (Powers)</i> |
| <i>Apuestas/desafíos (Stakes)</i> | <i>Objetivos (Goals)</i> | <i>Valores (Values)</i> |

Cualquier visión del cosmos debe estar, en primer lugar, delimitada en términos de espacio y tiempo, según épocas y dimensiones a menudo trazadas de manera bastante elaborada (“los mayas clásicos reconocían trece cielos, nueve infiernos y cuatro cuartos del mundo terrestre; se veían a sí mismos viviendo en el quinto gran ciclo cósmico...”). Dentro de ese universo, luego hay que preguntar quiénes son los actores; es decir, cuáles son los seres que juegan un papel en los asuntos cósmicos (no sólo los humanos, sino también los dioses, los ancestros, los monstruos, las *Mistresses of the Seals* [Amas de las focas], los Padres Fundadores, etc.) y qué tipo de poderes tienen. Finalmente, hay que considerar sus motivaciones (en la medida en que se puedan conocer). ¿Qué formas de valor son consideradas dignas de ser perseguidas por los humanos y por otras criaturas? Incluso los dioses, después de todo, deben querer algo ¿sino por qué se interesarían en los asuntos humanos?

Ahora bien, solemos asumir que quienes abrazan estos sistemas cósmicos consideran que esa es la definición misma de la realidad. Pero, aunque sea cierto en algunos casos, no tiene por qué ser así necesariamente. Considérese, por ejemplo, el siguiente pasaje del intrigante ensayo de Rane Willerslev sobre el sacrificio (en esta misma colección), que contempla el hecho de que Chukchi y otros pueblos siberianos que practican el sacrificio ritual, a menudo afirman ignorar o no importarles quiénes podría ser los espíritus a quienes se están sacrificando. La creencia es irrelevante:

La eficacia del sacrificio de Chukchi no depende de ningún compromiso extenuante con la fe, porque de alguna manera se cree que el rito del sacrificio es efectivo siempre y cuando se sigan las reglas del ritual. Caroline Humphrey (2001: 416-17) hace una observación similar cuando plantea: “Para participar en los rituales chamánicos no se requiere un compromiso personal de fe... El chamanismo no

demanda nada...que deba tomarse como un compromiso personal para el resto de la vida” (Willerslev, 2013: 144).

Cuestiones similares se han reportado en Madagascar, particularmente entre las poblaciones más igualitarias: los antropólogos (incluido yo mismo) a menudo han encontrado un verdadero desafío para llevar a cabo un “análisis cosmológico” clásico, porque pronto descubren que no hay un panteón fijo, ya que los médiums, curanderos u oficiantes de sacrificios suelen comenzar improvisando listas de espíritus o fuerzas cósmicas más o menos a su antojo y esos diferentes mitos van a representar el universo de manera completamente diferente. Estamos tratando menos con algo que pueda llamarse “religión” que con una especie de juego cósmico. Y esto se considera perfectamente apropiado siempre y cuando se logre el propósito del ritual: sea salud, fertilidad, prosperidad o cualquier otra cosa. Una vez más, el universo nace en torno al valor.

¿Por qué, entonces, algunas cosmologías pueden tener esta cualidad lúdica del “como si” y otras hacen afirmaciones de verdad tan poderosas? No parece ser simplemente una función del chamanismo (los rituales malgaches no son chamánicos). En cambio, sospecho que la respuesta está en el contexto social más amplio. Tales sociedades tienden a ser ampliamente igualitarias y esto también tiende a ocurrir en contextos sociales donde parecería haber un número mínimo de escenarios en competencia para la realización del valor. Por el contrario, cuantas más arenas en competencia haya, es más probable que algunas de ellas comiencen a hacer afirmaciones mucho más ambiciosas sobre el compromiso personal (fe), o a representar la verdad o el significado último de la existencia.

Lo que estoy sugiriendo, entonces, es que las afirmaciones ontológicas no son esenciales para las cosmologías, sino que lo son en sí mismas; son una especie de movimiento político —un movimiento político posible— que tenderá a darse en el contexto de afirmaciones de valor en competencia. Es sólo entonces, cuando los universos chocan, que a alguien se le ocurre cimentar el estado de un universo insistiendo en que es de alguna manera más real que cualquiera de los otros, o que tiene algún activo especial sobre la naturaleza de la realidad, como en el caso de la ciencia o la religión revelada.

Podemos referirnos a esto como “el gambito ontológico”.¹¹

Si esto es así, entonces la fascinación por la alteridad, incluido el valor de lo exótico extranjero, el poder y el valor de cualquier cosa que parezca provenir desde fuera del sistema, tan magníficamente documentada por Marshall Sahlins (en la segunda parte de este número), podría considerarse una especie de variante de este mismo movimiento. Después de todo, si la “realidad” significa algo, debe ser aquello que se encuentra más allá de nuestras construcciones imaginativas, o que al menos contenga algunas propiedades que vayan más allá de lo que podamos pensar o decir

¹¹ Esto sugiere que, en realidad, en la división entre hechos / valores, son los valores los que van primero. Estamos acostumbrados al argumento de que no se puede derivar valores de los hechos, pero históricamente el proceso es probable que haya sido al revés: la búsqueda de hechos como tal solo puede ser una consecuencia de ciertas formas de valor. Por cierto, este argumento puede parecer algo extraño respecto de la ciencia o de otros campos intelectuales donde la verdad en sí misma es el valor más alto. Pero la ciencia es algo relativamente tardío en la política del valor, y podría decirse que se formó como un campo en relación con las religiones que habían comenzado a hacer afirmaciones radicales de la verdad.

sobre ella. Es decir, ser innegable pero en última instancia también incomprensible. Como tales, permiten un punto arquimediano similar, e identificarse con esas realidades últimas como una forma de reclamar la autoridad para mediar entre esferas de valores. Incluso puede ser que, así como las afirmaciones científicas de la verdad surgieron como una especie de contradiscurso al de la religión revelada (y hasta cierto punto todavía así se mantienen), las religiones reveladas surgieran como una forma de jugar este mismo juego.

Sin embargo, incluso en circunstancias tan complejas, éste es sólo un paso entre muchos. En la mayoría de las arenas, tales afirmaciones de verdad, si es que son realizadas, conservan esa cualidad imaginativa del como sí.

5. Metavalores e infravalores

Si los sistemas de valores crean una serie potencialmente interminable de pequeños mundos ("mil totalidades"), y si en política lo que está en juego en última instancia es negociar cómo se relacionan entre sí, entonces la pregunta obvia es *¿de qué manera?* ¿No requiere esto algún tipo de sistema de *metavalores*, un criterio por el cual preferir algunas estructuras de valor en vez de otras? No, no hay razón para creer que sea necesario un sistema explícito de metavalores. Tales argumentos pueden explicitarse como, por ejemplo, en el caso del conflicto por siglos entre la autoridad eclesiástica y temporal durante la Edad Media, o pueden llevarse a cabo de manera tácita y pragmática; de la misma manera que cualquiera de nosotros equilibra los compromisos del trabajo, la familia, la política, la religión, etc., sin un código o criterio explícito. Aun así, mi propuesta de que las afirmaciones de verdad religiosas, metafísicas o científicas son en sí mismas una táctica o un "gambito ontológico" (o sea, una forma en la que quienes se identifican con un campo de valores en particular pueden reclamar prioridad), sugiere un modo en el cual se pueden introducir criterios explícitos. No es siquiera tomando un valor y declarando su prioridad, en el buen estilo Dumontiano, al englobar al resto; sino tomando los valores tácitos, *interiores*, que informan *cómo* se procede para persigue el valor dentro de ciertos campos (el caso de afirmaciones sobre la verdad, consistencia lógica, verificabilidad, etc.) y volviéndolos a reunir como un valor explícito en sí mismo. Podemos referirnos a tales valores interiores tácitos como *infravalores*. En lugar de ser fines en sí mismos, se piensan como prerequisites necesarios o medios para poder perseguir esas formas de valor las cuales se realizan socialmente en los tipos de arenas que he descripto. Es bastante fácil sumar ejemplos. Si no se tiene un acceso confiable a los alimentos resulta difícil perseguir la verdad o la belleza. La seguridad alimentaria, al igual que la salud básica o la seguridad física, bien podrían considerarse que entra en esta categoría; pero también la sociabilidad, la cooperación, la eficiencia técnica, etc. Algunos de estos valores pueden ser gratificantes en sí mismos (pocas cosas son más agradables que el hacer extremadamente bien un trabajo), pero son infravalores en la medida en que no se ven como fines en sí mismos. A veces pueden llegar a serlo. Pero lo más común es que los infravalores se conviertan en metavalores, y esta es la razón principal para llamar la atención sobre el fenómeno.

En los ensayos recopilados aquí se pueden encontrar trabajos excelentes sobre este fenómeno. Horacio Ortiz (2013), por ejemplo, plantea de manera convincente cómo

ocurre esto entre los analistas de valores que operan con el tipo de derivados financieros que causó el colapso de 2008. Si bien esos analistas pensaron que lo que hacían era ante todo un trabajo de producción de *valor* en el sentido financiero, está claro que su valor operativo último era una noción de *eficiencia* de mercado derivada de la teoría económica y, en última instancia, una cierta ortodoxia neoliberal. Tanto es así que Ortiz argumenta que, si bien los operadores y analistas insistían en que “hacer transacciones es solo algo técnico” y por ende está más allá de la moral y la política, el concepto de valor empleado es al mismo tiempo económico, moral y político. De hecho, hacen afirmaciones sobre el valor último a escala planetaria (Ortiz, 2013: 75). Esta noción de “eficiencia” es un ejemplo perfecto de un infravalor traducido a un metavalor. En principio, la eficiencia nunca es un fin en sí mismo, sino, por definición, un medio para lograr algo más. Los teóricos del libre mercado insisten en que ellos no emiten juicios sobre qué tipo de valores en última instancia desean perseguir los consumidores. Sin embargo, en la práctica y en la ideología, a través de la noción de mercados eficientes y del enorme aparato de regulación que opera en su nombre, se eleva al estatus de un criterio global sobre cómo se distribuyen los recursos y, por lo tanto, acerca de qué tipo de valor es posible perseguir.

Este cambio desde los medios hacia el criterio entre fines es la esencia misma del neoliberalismo. Pero se podría argumentar que algo de esto ocurre en casi cualquier ideología política. Por tomar un ejemplo obvio: la mayoría de los regímenes socialistas estatales del siglo XX hicieron un movimiento casi idéntico cuando argumentaron que la necesidad de garantizar el acceso universal a las necesidades básicas de la vida (comida, vivienda, atención médica, etc.) justificaba la supresión de la libertad religiosa, expresión política y cultural (o al menos, regular estrictamente qué formas eran permisibles). La mayoría de nosotros deseamos asegurarnos el acceso a las necesidades básicas de la vida precisamente para lograr algo más.¹²

Las maniobras políticas que siguieron a la crisis económica de 2008 podrían servir como un estudio de caso perfecto en la política del valor. Ciertamente, en gran parte no tienen sentido en otros términos. En Gran Bretaña, la primera batalla política llegó en la forma de un programa amplio para “reformular” el sistema de educación superior según las líneas del mercado; en otras palabras, reformarlo de manera de asemejarse más a la lógica y las estructuras de valor típicas de los financieros descritas por Ortiz. A primera vista, nada podría tener menos sentido. Después de todo, el sistema financiero acababa de sufrir un fracaso épico. El sistema de educación superior, a pesar de todas sus excentricidades, había avanzado sin problemas. Si los políticos estuvieran realmente interesados en “lo que funciona”, lo obvio hubiera sido rehacer el sistema financiero de manera tal que se pareciera más al sistema educativo y no al revés. Pero esta opción ni siquiera se consideró. En cambio, toda discusión pública tuvo que comenzar con la premisa de que la educación era un bien económico, que los estudiantes aspiran a ella sólo para aumentar sus ingresos futuros y que el único interés público en mantener un sistema de educación superior es asegurar una producción en expansión de bienes y servicios para los consumidores. Como resultado, cuando surgió un movimiento

¹² El actual gobierno chino todavía lo hace. Y por supuesto los regímenes de derecha a menudo hacen exactamente lo mismo con la necesidad de seguridad física (“la ley y el orden”).

estudiantil y docenas de ocupaciones en todo el país, la primera exigencia fue el reconocimiento de que la educación no era un bien económico sino un valor en sí mismo: que la riqueza debería utilizarse para promover el conocimiento y la comprensión humana, y no al revés.

Desde la perspectiva que estoy desarrollando, todo esto tiene perfecto sentido. Durante los últimos veinticinco años, economistas, banqueros inversionistas, operadores de derivados y sus aliados, habían logrado un poder global sin precedentes y una riqueza casi inimaginable, principalmente al convencer al mundo de que habían desarrollado una comprensión científica de la creación de valor. Luego, en el 2008, las mismas personas que se habían presentado casi como divinas en sus poderes, colapsaron la economía mundial y causaron una miseria humana incalculable debido a su incapacidad colectiva para analizar el valor incluso de sus propios instrumentos financieros. Casi todas las justificaciones teóricas de la cultura política actual estaban en ruinas (la idea de que los mercados se autorregulaban, que los analistas financieros estaban dispuestos a, o eran capaces de, hacer predicciones precisas, etc.). La única defensa en este caso fue una buena ofensiva, y aquellas fuerzas políticas más estrechamente alineadas con el sistema financiero iniciaron de inmediato una campaña para subsumir el sistema educativo dentro de sus propias estructuras de valor, *precisamente porque* las universidades eran el único lugar que quedaba en la sociedad contemporánea desde donde se podrían desarrollar y proponer concepciones alternativas del valor.

Los esquemas de comercio de emisiones de dióxido de carbono discutidos por Steffen Dalsgaard (2013; en la primera parte de este número especial) solo pueden entenderse en el mismo marco. ¿Qué persona en su sano juicio, después de observar los avatares del sector financiero y su combinación de fraude y ceguera intencional, hundiría su propio sistema económico hasta requerir rescates masivos públicos, y decidiría que sería apropiado poner el destino de la civilización humana, tal vez el de la humanidad misma, directamente en sus manos? Esto bien podría llegar a recordarse como la peor idea de la historia de la humanidad. (“La naturaleza”, como decía un eslogan activista, “no hace rescates”). Nuevamente, algo así solo puede tener sentido como una reafirmación del poder político de ese sistema para definir el valor, en este caso, en un nivel cosmológico.

* * *

El ataque a las universidades sugiere que nuestro trabajo —sobre la teoría del valor en particular— tiene un significado político potencial mayor de lo que estamos acostumbrados a pensar. O que, al menos, algunas personas muy poderosas parecen pensar que es así. Sin embargo, obviamente, este potencial nunca se realizará a menos que cuando nos enfrentemos a la que posiblemente sea la peor idea en la historia de la humanidad, desarrollemos un lenguaje en el que sea posible poder decirlo. No es claro que así lo permitan los enfoques inspirados en ANT que hasta ahora se han implementado en gran medida, o para el caso, el aparato teórico ensamblado por el propio Dalsgaard.

El problema (por adoptar los términos analíticos desarrollados anteriormente) es que hemos llegado a un punto en el cual la realización exitosa del valor dentro del ámbito académico tiende a socavar cualquier posibilidad de que ese valor sea considerado políticamente relevante fuera de este ámbito. Independientemente de

lo que se pudiera decir sobre Weber y Bourdieu, ambos pensaron mucho en este dilema. Cada vez más establecemos términos teóricos que dificultan pensar en todo esto; en cambio, la cualidad del “como si” de la arena académica está permitiendo un alejamiento incluso de la posibilidad de imaginar qué *podría* ser relevante fuera de la misma.

Quisiera terminar, entonces, con unas palabras sobre el renacimiento de Dumont, que parece representar una fuerte corriente teórica en esta colección. Su declaración más poderosa se encuentra en el artículo de Joel Robbins (2013), intitulado “Monismo, pluralismo y la estructura de las relaciones de valor: una contribución dumontiana al estudio contemporáneo del valor”. Hay que dar crédito a quien se lo merece. Como un conjunto de gambitos o tácticas dentro del campo académico, las intervenciones de Robbins han sido mucho más efectivas que mis propios esfuerzos bastante torpes. Sin embargo, me temo que adoptar ese enfoque haría casi imposible discutir el papel de la antropología, o de la teoría social en general, en estas políticas más amplias del valor.

Gran parte de la teoría del valor de los años 1980 y 1990 partió directamente de Dumont (e.g., Turner, 1984b), pero también hubo señalamientos de algunos de los defectos teóricos obvios de su formulación original; como hice yo mismo al señalar los patinazos de la noción de Dumont de “inclusión” jerárquica (Graeber, 1997: 704-5), o su extraña insistencia en que todas las oposiciones binarias están siempre, necesariamente, basadas en una lógica de términos marcados y no marcados (Graeber, 2001: 16-20). En ese momento pensamos que estábamos construyendo algo. Robbins aparentemente no encuentra nada útil de este trabajo, y comienza el suyo con un hábil rechazo de toda la literatura: desde Dumont, escribe, ningún antropólogo prominente ha dirigido una “atención significativa a los valores”. Para que esta afirmación no sea una sorpresa para alguien familiarizadx con el trabajo de Turner y Munn –o incluso, para el caso, el de Annette Weiner (1985; 1992), Arjun Appadurai (1986) o Marilyn Strathern (1988)-, Robbin proporciona una nota a pie de página donde explica que “al hacer esta afirmación, me refiero al estudio de los 'valores' en plural, grosso modo, a aquellas cosas que se definen como buenas dentro de una sociedad o grupo social. El estudio del 'valor' en singular, una noción a menudo de una forma u otra ligada a puntos de vista marxistas, o al menos orientados a la producción, recibió cierta atención incluso durante el período durante el cual el tema de los valores en plural fue casi totalmente descuidado” (2013: 100, n1). En otras palabras, está reintroduciendo, de forma radicalizada, la misma oposición que esta literatura intentaba desafiar.

Debo confesar un sentimiento algo nostálgico cuando veo que una tradición intelectual que jugó un papel en mi propia formación es dejada de lado de manera tan liviana. Pero incluso y pesar a esto, es digno de mencionarse que el propio Dumont tampoco aceptó una división fundamental entre valor y valores; excepto en un sentido muy amplio, como una distinción entre sociedades modernas e individualistas (donde el valor económico reina supremo) y las tradicionales, jerárquicas, “normales”. En su ensayo “Sobre el valor” (y noto, no: “Sobre los valores”), al discutir las monedas melanesias, Dumont observa:

Esos dineros "primitivos" tienen que ver con el valor absoluto. Por lo tanto, su relación con el dinero (en el sentido moderno y restringido del término) es de alguna manera homóloga a la relación que hay entre nosotros entre el valor en el

sentido general, moral o metafísico, y el valor en el sentido económico restringido. En el trasfondo de ambos yace el contraste entre formas culturales esencialmente globales y aquellas en las que el campo se separa o descompone en dominios o planos particulares; es decir, en términos generales, entre formas no modernas y modernas. (Dumont, 1986: 258).

Este planteo no suena muy diferente desde la perspectiva que aquí he estado intentando desarrollar.

La única diferencia real es que Dumont piensa que hay una distinción fundamental entre lo que él considera que son (a) sistemas sociales holísticos (que pueden existir en la escala de una isla de Melanesia o de todo el subcontinente de Asia del Sur), donde valores como la riqueza, el poder y la pureza ritual y los dominios de la vida que se organizan en torno a ellos, están clasificados en un solo orden cosmológico concebido como continuo con la naturaleza, y (b) nuestra propia sociedad moderna e individualista en la cual la estructura general se ha fragmentado y los diversos dominios se encuentran informalmente diseminados. Solamente las sociedades de la primera variedad holística son las que considero que podían compararse de manera sistemática.

Robbins está menos interesado en pensar en esa distinción, que en usar su trabajo para explorar “las diversas formas en que el monismo y el pluralismo se pueden relacionar en una sociedad determinada” (2013: 105). Esto estaría bastante bien pero, por supuesto, todo depende de cómo se defina una “sociedad determinada”. Sus ejemplos incluyen (1) judíos jasídicos en Brooklyn, (2) “Viejos creyentes sin sacerdotes en Sepych, una ciudad de mil cuatrocientas personas en los Urales rusos”, (3) los Avatip y (4) los Urapmin de la región del río Sepik de Papua Nueva Guinea. Ofrece una serie de análisis diestros e intrigantes de los diferentes tipos de valores que juegan un papel importante en cada caso, los diferentes dominios de la vida que se consideran organizados en torno a ellos, y toma en cuenta el grado en que el resultado puede o no ser considerado un sistema unificado y holístico en cada caso. No deseo cuestionar ninguno de los detalles de su análisis. Todos parecen bastante sólidos. Lo que quiero problematizar es su uso del término “sociedad”. ¿Qué significa tratar a los miembros de un grupo minoritario religioso que vive en una gran ciudad de Estados Unidos como el equivalente, a fines analíticos, de un grupo etnolingüístico en Melanesia? Es cierto que los antropólogos hacen esto todo el tiempo (en cierta manera tenemos que hacerlo si vamos a involucrarnos en alguna comparación). No obstante, cuando se habla de arenas de valores, creo que los resultados pueden ser genuinamente problemáticos.

Aquello le permite a Robbins examinar cómo el uso de tres idiomas diferentes (el loshn-koydesh, reservado para las sagradas escrituras; el yiddish, empleado en el hogar, y el inglés, el idioma de los asuntos prácticos) permite una jerarquía de dominios de valores, organizados en torno a la liberación de los hombres para el estudio de la Torá, para promover el valor máximo de “la redención del pueblo judío”. Si bien el análisis funciona bien en sus propios términos, tal valor solo puede considerarse primordial si la comunidad en cuestión se considera como una entidad limitada, en lugar de como un grupo de personas que son igualmente, desde algunas perspectivas y en algunos contextos, ciudadanos estadounidenses, miembros de la mayor diáspora judía y empresarios que operan en los mercados locales, nacionales y mundiales. Un judío jasídico en un aeropuerto, en una celda de detención policial

o al hablar con un distribuidor de cámaras al por mayor, no está solamente involucrado en “asuntos prácticos”, sino que en cada caso opera en una arena más amplia en la cual él o ella ha jugado un papel pequeño en determinarla. En cualquiera de estos contextos, la totalidad debe concebirse de manera muy diferente y, como resultado, también la relación general de las esferas de valor. Pero si esto es cierto (y obviamente lo es) queda claro que la creación de una totalidad imaginaria que pueda describirse como si fuera una única disposición limitada de dominios de valores, y en la que el estudio de la Torá es el pináculo, es en sí mismo un proyecto político, y que el análisis toma como punto de partida al círculo más que al acto de dibujarlo.

¿Existe alguna similitud entre los proyectos conscientes de auto-creación religiosa, como los Hasidim o los Viejos Creyentes, y grupos como los Avatip y Urapmin? De hecho, es posible que los haya. Quizás Herder tenía más razón de lo que pensamos. Quizás la mayoría de las sociedades de pequeña escala que los antropólogos solían estudiar como entidades limitadas se vean mejor, hasta cierto punto, como proyectos políticos, arenas para la realización de ciertas concepciones del valor que solo pueden entenderse en términos de una historia mucho más amplia en el espacio y el tiempo (véase, por ejemplo, Graeber de próxima publicación). Tal perspectiva también podría permitir perspectivas muy diferentes sobre cuestiones que se suelen discutir bajo rúbricas como “etnogénesis” y “resistencia”. Pero me parece que para comenzar a hacernos tales preguntas, tenemos que volver a colocarnos en esa tradición original: una que entiende a los seres humanos como proyectos de creación mutua, al valor, como la forma en que tales proyectos se vuelven significativos para los actores, y a los mundos que habitamos, como emergiendo de esos proyectos y no al revés.

6. Referencias bibliográficas

APPADURAI, Arjun (1986) “Introduction: Commodities and the politics of value”. En Arjun Appadurai (ed.) *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3–63.

BAKHTIN, Mikhail (1981) *The dialogic imagination: Four essays by M. M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press.

BLOCH, Maurice (1971) *Placing the dead: Tombs, ancestral villages, and kinship organization in Madagascar*. London: Seminar Press.

BLOCH, Maurice (2008) “Why religion is nothing special but is central” *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, Vol. 363, pp. 2055–61.

BLOCH, Maurice (2012) *Anthropology and the cognitive challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDIEU, Pierre (1976) “Le champ scientifique.” *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 2–3, pp. 88–104.

BOURDIEU, Pierre (1983) “The field of cultural production, or: The economic world reversed” *Poetics*, Vol. 12, pp. 311–56.

BOURDIEU, Pierre (1985) “The genesis of the concepts of habitus and of field” *Sociocriticism*, Vol. 2, No. 2, pp. 11–24.

- CALLOIS, Roger (2001) *Man, play and games*. Urbana: University of Illinois Press.
- CARRITHERS, Michael, Matei CANDEA, Karen SYKES, Martin HOLBRAAD, Soumhya VENKATSEN (2010) "Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester" *Critique of Anthropology*, Vol. 30, No 2, pp. 152–200.
- CEPEK, Michael (2008) "Bold jaguars and unsuspecting monkeys: The value of fearlessness in Cofán politics" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S., No. 1: 334–52.
- DALSGAARD, Steffen (2013) "The commensurability of carbon: Making value and money of climate change" *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 3, No 1, pp. 80–98.
- DE ANGELIS, Massimo (2007) *The beginning of history: Value struggles and global capitalism*. London: Pluto Press.
- DUMONT, Louis (1970) *Homo hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press.
- DUMONT, Louis (1986) *Essays on individualism: Modern ideology in anthropological perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- EISS, Paul (2002) "Hunting for the virgin: Meat, money and memory in Tetiz, Yucatán." *Cultural Anthropology*, Vol. 17, No 3, pp. 291–330.
- EISS, Paul; David PEDERSEN (2002) "Introduction: Values of value." *Cultural Anthropology*, Vol. 17, No 3, pp. 283–90.
- ELSON, Diane (1979) *Value: The representation of labour in capitalism*. London: CSE Books.
- FAJANS, Jane (1993) "Exchanging products: Producing exchange". En Jane Fajans (ed.) *Exchanging Products: Producing exchange*, Sydney: Oceania Monographs, University of Sydney, pp. 1–14.
- FAJANS, Jane (1997) *They make themselves: Work and play among the Baining of Papua New Guinea*. Chicago: University of Chicago Press.
- GEERTZ, Clifford (1973) "Religion As a Cultural System". En *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books, pp. 87–125.
- GRAEBER, David (1997) "Manners, deference and private property in early modern Europe" *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 39, No 4, pp. 694–728.
- GRAEBER, David (2001) *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. New York: Palgrave-Macmillan. [En esp.: *Hacia una teoría antropológica del valor*. 2018. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica]
- GRAEBER, David (2005a). "Introduction: The political metaphysics of stupidity" *The Commoner*, Spring 2005. www.thecommoner.org.uk.
- GRAEBER, David (2005b) "Fetishism as social creativity, or fetishes are gods in process of construction" *Anthropological Theory*, Vol. 5, No. 4, pp. 407–38.
- GRAEBER, David (2005c) "Value: Anthropological theories of value". En James Carrier (ed.) *Handbook of economic anthropology*, Aldershot, UK: Edward Elgar, pp. 439–454.

- GRAEBER, David (2006) "Turning modes of production inside out: Or, why capitalism is a transformation of slavery (short version)" *Critique of Anthropology*, Vol. 26, No. 1, pp. 61–81.
- GRAEBER, David (2007a.) "An army of altruists: On the alienated right to do good." *Harper's Magazine*, January 2007, pp. 31–38.
- GRAEBER, David (2007b) *Lost people: Magic and the legacy of slavery in Madagascar*. Bloomington: Indiana University Press.
- GRAEBER, David (2011) "Value, politics, and democracy in the United States" *Current Sociology*, Vol. 59, No. 2, pp. 186–199.
- GRAEBER, David (forthcoming). "Culture as creative refusal." *Cambridge Anthropology*.
- HARDT, Michael y Antonio NEGRI (2000) *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1977) *Phenomenology of spirit*. Translated by V. Miller Arnold. Oxford: Clarendon Press.
- HERDER, Johan Gottfried Von. ([1772] 2002) "Treatise on the origins of language". En Michael Forster (ed.) *Herder: Philosophical writings*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 65–166.
- HERDER, Johan Gottfried Von ([1774] 2004) "Another philosophy of history for the education of mankind". En D. Evrigenis Ioannis (ed.) *Another philosophy of history and selected political writings*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, pp: 3–98.
- HOLMBERG, David (2000) "Derision, exorcism, and the ritual production of power" *American Ethnologist*, Vol. 27, No. 4, pp. 927–49.
- HUIZINGA, Johan (1955). *Homo ludens: The play element in culture*. Boston: Beacon Press.
- HUMPHREY, Caroline (2001). *Marx went away but Karl stayed behind*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- LEACH, Edmund Ronald (1954) *Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LEACH, Edmund Ronald (1982) *Social anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- MARX, Karl ([1858] 1964) *Pre-capitalist economic formations*, translated by Jack Cohen. New York: International Publishers.
- MARX, Karl ([1867] 1977). *Capital: Volume I*, translated by Fowkes Ben. London: Penguin Books.
- MINK, Louis (1978) "Narrative form as a cognitive instrument". En Robert Canary y Henry Kozicki (ed.) *The writing of history: Literary form and historical understanding*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 129–49.
- MUNN, Nancy (1977). "The spatiotemporal transformations of gawan canoes" *Journal de la Société des Océanistes*. Tomo 33 (mars-juin), No. 54–55, pp. 39–53.

- MUNN, Nancy (1983) "Gawan kula: Spatiotemporal control and the symbolism of influence". En Jerry W. Leach y Edmund Leach (eds.) *The kula: New perspectives on Massim exchange*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 277-308.
- MUNN, Nancy (1986). *The fame of Gawa: A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MYERS, Fred (1986) *Pintupi country, Pintupi self: Sentiment, place, and politics among Western Desert Aborigines*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- MYERS, Fred (1993) "Place, identity, and exchange in a totemic system: Nurturance and the process of social reproduction in Pintupi society". En Jane Fajans (ed.) *Exchanging products: Producing exchange*. Sydney: Oceania Monographs, University of Sydney, pp. 33-58.
- MYERS, Fred (2001). *The empire of things: Regimes of value and material culture*. Santa Fe, NM: School of American Research.
- ORTIZ, Horacio (2013) "Financial value: Economic, moral, political, global" *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 3, No. 1, pp. 64-79.
- PEDERSEN, David (2008) "Introduction: Toward a value theory of anthropology" *Anthropological Theory*, Vol. 8, No. 1, pp. 5-8.
- PROPP, Vladimir (1968). *Morphology of the folktale*. Baltimore, MD: Port City Press.
- RICOEUR, Paul (1984) *Time and narrative*. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.
- ROBBINS, Joel (1994) "Equality as a value: Ideology in Dumont, Melanesia, and the West" *Social Analysis*, Vol. 36, pp. 21-70.
- ROBBINS, Joel (2013) "Monism, pluralism, and the structure of value relations: A Dumontian contribution to the contemporary study of value" *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 3, No. 1, pp. 99-115.
- SANGREN, Steven (1987a) "Orthodoxy, heterodoxy, and the structure of value in Chinese rituals" *Modern China*, Vol. 13, No. 1, pp. 63-89.
- SANGREN, Steven (1987b). *History and magical power in a Chinese community*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- SANGREN, Steven (2000) *Chinese sociologics: An anthropological approach to the study of alienation in social reproduction*. London: Athlone Press.
- SMITH, Raymond T (1995) *The matrifocal family: Power, pluralism, and politics*. London: Routledge.
- STRAUSS, Claudia (2006) "The imaginary" *Anthropological Theory*, Vol. 6, No. 3, pp: 322-44.
- STRATHERN, Marilyn (1988) *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- TURNER, Terence (1979a) "Anthropology and the politics of Indigenous peoples' struggles" *Cambridge Anthropology* Vol. 5, pp. 1-43.

TURNER, Terence (1979b) "The Gê and Bororo societies as dialectical systems: A general model". En David Maybury-Lewis (ed.) *Dialectical societies: The Gê and Bororo of central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 147-78.

TURNER, Terence (1984a). "Value, production and exploitation in simple non-capitalist societies." Unpublished manuscript.

TURNER, Terence (1984b). "Dual opposition, hierarchy and value: Moiety structure and symbolic polarity in central Brazil and elsewhere". En Jean-Claude Galey (ed.) *Differences, valeurs, hierarchies: Textes offertes à Louis Dumont et reunis par Jean-Claude Galey*, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 335-370.

TURNER, Terence (1987). *The Kayapo of Southeastern Para*. Unpublished monograph prepared for CEDI, Povos Indigenas do Brasil, Vol. VIII, Sul do Para, Part II.

TURNER, Terence (1988). "A critique of 'interpretation,' with special reference to Geertz's conception of culture as text." Unpublished manuscript, University of Chicago.

TURNER, Terence (1995) "Social body and embodied subject: The production of bodies, actors and society among the Kayapo" *Cultural Anthropology*, Vol. 10, No. 2, pp. 143-70.

TURNER, Terence (1997) "The poetics of play: Ritual clowning, masking and performative mimesis among the Kayapo". En Klaus Kopping (ed.) *The games of gods and men*, Hamburg: LIT, pp. 173-90.

TURNER, Terence (2000) "The sacred as alienated social consciousness: Ritual and cosmology among the Kayapo". En L. Sullivan (ed.) *Native religions and cultures of Central and South America*, New York: Continuum, pp. 278-98.

TURNER, Terence (2003a) "The beautiful and the common: Gender and social hierarchy among the Kayapo" *Tipiti: The Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 1; No. 1, pp. 11-26.

TURNER, Terence (2003b) "Class projects, social consciousness, and the contradictions of 'globalization'" en Jonathan Friedman (ed.) *Violence, the state and globalization*. New York, Altamira, pp. 35-66.

TURNER, Terence (2006) "Kayapo values: An application of Marxian value theory to a non-commodity based system of production." Unpublished manuscript.

TURNER, Terence (2008) "Marxian value theory: An anthropological perspective" *Anthropological Theory*, Vol. 8, No 1, pp. 43-56.

TURNER, Terence y Jane FAJANS (1988) "Where the action is: An anthropological perspective on 'activity theory,' with ethnographic implications." Unpublished manuscript, University of Chicago.

VANDENBURGHE, Frédéric (1999) “‘The real is relational’: An epistemological analysis of Bourdieu’s generative structuralism” *Sociological Theory*, Vol. 17, No. 1, pp. 32–67.

WEBER, Max (1978) *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. 2 volumes. Berkeley: University of California Press.

WEINER, Annette (1985) “Inalienable Wealth” *American Ethnologist*, Vol. 12, No. 2, pp. 210–25.

WEINER, Annette (1992) *Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.

WHITE, Hylton (2010) “Outside the dwelling of culture: Estrangement and difference in postcolonial Zululand” *Anthropological Quarterly*, Vol. 83, No. 3, pp. 497–518.

WHITE, Hylton (2011) “Beastly whiteness: Animal kinds and the social imagination in South Africa” *Anthropology Southern Africa*, Vol. 34, No. 3 & 4, pp. 104–13.

WILLERSLEV, Rane (2013) “God on trial: Human sacrifice, trickery, and faith” *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 3, No. 1, pp. 140–54.

WOLK, Daniel (n.d.) “The making of social class and status among assyrian immigrants in Chicago.” Unpublished manuscript.

ZIMBARDO, Philip G (2008). *The Lucifer effect: How good people turn evil*. New York: Random House.