

GRAEBER, David. 2011.
Debt: The First 5,000
Years. New York: Melville
House Publishing. 534
pp.

Autor:
Gaztañaga, Julieta.

Revista:
Cuadernos de antropología social
2012, N°35, pp. 143-163

Artículo

GRAEBER, David. 2011. *Debt: The First 5,000 Years*. New York: Melville House Publishing. 534 pp.

Julieta Gaztañaga*

ANTROPOLOGÍA DE LA DEUDA: ¿OBLIGACIONES ENTRE PERSONAS O MATEMÁTICA IMPERSONAL?

INTRODUCCIÓN: DE DEUDAS, DEUDA Y VIOLENCIA

David Graeber sostiene que en los 5000 años de historia humana registrados, la *deuda* tendió a involucrar la creación de grandes instituciones que estaban orientadas, entre otras cosas, a controlar las consecuencias sociales de la existencia de una masa de endeudados frente a una minoría de acreedores. La realeza sagrada mesopotámica, el jubileo mosaico, la sharía musulmana y el derecho canónico son algunos ejemplos, llegando, en algunos casos, a promover la condonación total de las deudas. En nuestra era, mientras tanto, se ha producido un cambio conceptual y práctico, ya que las grandes instituciones supranacionales de la deuda están orientadas a proteger los intereses de los acreedores. La existencia de corporaciones e instituciones financieras como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, y el Standard & Poor's, entre otras, representan así, un cambio en la tesitura histórica respecto de los límites y posibilidades de la deuda. ¿Pero de qué tipo de cambio se trata? Por un lado, si lo enmarcamos en la dinámica histórica de las relaciones de desigualdad, no parecería ser una transformación absoluta. Es decir,

* Julieta Gaztañaga, Doctora en Antropología, docente e investigadora, UBA/CONICET. Correo electrónico: azaryraza@gmail.com. Fecha de realización: marzo de 2012. Fecha de entrega: junio de 2012.

se trataría de maneras alternativas de controlar no sólo a los deudores sino la propia existencia de deudas como basamento de la relación que los sitúa desigualmente frente a los acreedores. Por otro lado, podría ser la dramática profundización de las consecuencias del capitalismo financiero que estarían llevando a un cambio en la naturaleza y en la manera en se concibe la deuda como institución. Posiblemente la respuesta no sea única ni pueda zanjarse buscando parámetros acerca de qué es realmente lo novedoso. En todo caso, de cara a la crisis financiera mundial y las ideas y símbolos que la sostienen y legitiman, sí resulta fructífero llamar la atención sobre que no sea lo mismo hablar de la *deuda* que de las *deudas*.

Para desandar reflexivamente los caminos que nos llevado hasta la forma actual de la deuda, hay dos ejercicios fundamentales: la desnaturalización de las formas que asume la deuda en el presente a través de la evidencia historiográfica, y la etnografía como teoría y práctica en disyuntivas conceptuales para producir “homonimia disyuntiva” considerando la diversidad de las posibilidades humanas (Da Col y Graeber, 2011: vii-viii). Ambas empresas analíticas son acometidas por Graeber en “La deuda: los primeros 5000 años” (*Debt: The First 5.000 Years*). Como en sus trabajos anteriores, el autor logra sistematizar un amplio espectro de discusiones teóricas y conceptuales –en parte, que exceden el campo de la reflexión antropológica–, presentándolos en un lenguaje accesible y una textura narrativa que potencia una audiencia más amplia que la meramente académica. Esta elección resulta coherente con el hecho de que Graeber, además de antropólogo, es un anarquista comprometido con la acción política transformadora.¹ Y es también coherente con los hallazgos y las conclusiones del libro: el problema de la deuda pone de relevancia el modo en que la violencia siempre ha sido fundamental para crear y moldear las instituciones básicas de lo que denominamos “la economía”. La guerra, la conquista y el esclavismo nutren nuestras concepciones más íntimas de honor, propiedad y libertad; las cuales no podrían haberse establecido históricamente sin el monopolio de la violencia, y, en la actualidad, sin la amenaza sistemática del uso de la violencia por parte del Estado. Si bien este enfoque de la naturaleza de las instituciones económicas no es nuevo –de hecho, Karl Marx reflexionó de manera ejemplar sobre este hace siglo y medio–, su actualidad irresoluta sigue promoviendo la necesidad de discutir alternativas teóricas y prácticas, donde la antropología tiene valiosos aportes para realizar.

La relación entre deuda y violencia es el eje de este libro, y su examen aglutina un notable desafío de las barreras disciplinares y de la división del trabajo intelectual establecida, desarmando las incumbencias que en principio parecerían ser privativas de la reflexión económica. Asimismo, actualiza la necesidad de salir del encorsetamiento que produce la visión de la vida social como formada por dimensiones estancas (religión, economía, política, etc.). Esta ha sido una de las grandes contribuciones de la antropología a la teoría social: dar cuenta que la vida social es un proceso que los actores sociales construyen y que en ciertas condiciones y contextos ‘compartimentan’ al hacerlo. Una contribución ensombrecida u obliterada cada vez que surgen problemas ingentes como la crisis financiera mundial contemporánea (que no es meramente económico sino que se desarrolla en el marco de prácticas macroeconómicas regresivas y el diseño transnacional de las obligaciones monetarias de los Estados-Naciones). Considerando este punto, tal vez uno de los mayores logros de la obra sea mostrar cómo la antropología puede transmutar el prisma de la diversidad en un tipo de reflexión capaz de señalar los puntos de clivaje, simbólicos y materiales, que han hecho posible –y que de hecho perpetúan– la condición de crisis global en que vivimos hoy.

Debt, o *La deuda*, comienza con una viñeta personal, un diálogo que se desarrolla en una reunión en los jardines de la Abadía de Westminster, en Londres. El anfitrión de la fiesta, un sacerdote, introduce al autor y a una joven abogada inglesa que trabaja en una fundación que lucha contra la pobreza, asumiendo que ambos tendrían temas comunes de conversación. Impactado por la postura de su interlocutora, quien sostuvo sin miramientos “uno debe pagar sus deudas”, Graeber hace de esto el pie argumental para comenzar a trabajar sobre la relación entre deuda y moralidad. Los senderos de esa charla prontamente se bifurcan, y a través de ellos se desarrolla el primer capítulo (“Sobre la experiencia de la confusión moral”), donde alude a que la mayoría de las personas sostienen *al mismo tiempo* que devolver el dinero prestado es una cuestión moral, y que aquellos que se dedican a prestar dinero son malvados.

Ahora bien, si las aristas morales de dicha interacción condensan el primer capítulo, y resumen en gran parte la intencionalidad de la obra, siguiendo esta lógica argumental cabe notar que curiosamente otros aspectos de ella quedan pendientes. Por ejemplo, Graeber tiene que explicarle a la abogada qué es el FMI ¿Es posible que una profesional inglesa socialmente comprometida con

combatir la pobreza desconozca esta institución? La pregunta parece retórica, pero la respuesta es no, no la conocía. Más allá de que podría tratarse de un caso aislado —no hay cómo saberlo—, resulta llamativo que el autor en su actitud pedagógica de dar cuenta de las atrocidades de la ingeniería de la deuda del tercer mundo, no reflexiona sobre este punto sino que su atención se concentra en la naturaleza de esta institución y en la violencia constitutiva de su *modus operandi*.

Seguramente debido al sesgo latinoamericano de quien escribe estas líneas, la viñeta adquiere otra densidad producto del extrañamiento. Parafraseando a Bourdieu (1997), las experiencias sociales están mediatizadas por las configuraciones de los diferentes campos y sus efectos como interiorización. Tal vez la incorporación conceptual de la deuda en una suerte de *habitus* tercermundista, no solamente particulariza los términos de su conocimiento —en el sentido bourdiano de (des)conocer— sino que provee un marco simbólico que también dispone incorporar socialmente su (i)legitimidad. Dado que *Debt* brinda algunas herramientas para pensar este aspecto sociológicamente sugestivo, es posible realizar un ejercicio similar, al estilo de la viñeta, y preguntar cómo es posible que los argentinos, especialmente durante los '90, consideráramos al *Fondo* (FMI) un elemento cotidiano del discurso público y una parte de nuestro sentido común macroeconómico —a cuyos directivos conocíamos tanto o más que a nuestros representantes, a quienes, en cambio, sí elegimos a través del voto—, y esto sumado al impacto de sus políticas en cómo nos pensamos como sociedad y nuestro lugar en el sistema interestatal. Asimismo, mientras que en la década del '90 solamente algunos sectores de la izquierda revolucionaria planteaban “No al pago de la deuda externa”, parecería que actualmente hoy se ha amplificado la población cívica y política que considera a esa deuda (de origen privado y público) como impagable (de hecho fue presentado el *default*) y acaso ilegítima. Una respuesta podría venir de la mano del planteo de Graeber, acerca de cómo estas percepciones se van conformando a la luz de la confusión moral en torno a la noción de deuda. Porque Argentina no dejó de pagar. De hecho, el mensaje que el ex presidente Kirchner dirigió al FMI ante la Asamblea General de la ONU en septiembre de 2003 (“Los muertos no pagan”) fue aplaudido, como así también lo fue la decisión de pagar 3.100 millones de dólares en marzo de 2004. Obligada salvedad: aquello que Argentina desafió no fue el pago de la deuda sino los plazos exigidos por el FMI.

Antes de embarcarnos en los detalles de la obra, cabe advertir que estamos ante un trabajo de considerable extensión (534 páginas y una gran profusión de notas al final de cada capítulo) donde el autor entreteteje argumentos volcados en trabajos previos. Una lectura lineal comporta una fuerte demanda relacional al lector, pero ésta se contrarresta con el hecho de que el libro puede ser leído de múltiples maneras. Por un lado, los doce capítulos que lo conforman pueden ser abordados como tres grandes partes con correspondencia interna. Una primera parte donde desnaturaliza una serie de supuestos teóricos y del sentido común asociados a la deuda, el dinero y las instituciones económicas; una segunda, de tinte antropológico –aunque la etnografía comparada se complementa con fuentes históricas– donde aborda las relaciones entre violencia, formas de dinero y las relaciones entre personas y comunidades; y finalmente, una tercera donde propone un patrón de ciclos que habría atravesado la humanidad respecto de la relación entre dinero y las prácticas asociadas con la deuda. Finalmente, el modo en que son presentadas discusiones conceptuales y exégesis etnográficas, también permite un tratamiento por separado de cada capítulo. Así, se convierte en un libro al que se puede regresar permanentemente.

LA DEUDA COMO PROMESA CORROMPIDA POR LA MATEMÁTICA Y LA VIOLENCIA

“Any system that reduces the world to numbers can only be held in place by weapons, whether these are swords and clubs, or nowadays, ‘smart bombs’ from unmanned drones.” (p. 386)

La tarea de “desmitificar” un conjunto de ideas directa e indirectamente relacionadas con el universo de sentido de la *deuda* sustancia la primera parte del libro y el fundamento argumental para el resto de la obra. En el primer capítulo, Graeber advierte acerca del poder del lenguaje de la deuda (hace pasar por morales a las relaciones fundadas en la violencia e invierte roles entre víctimas y victimarios) y propone comprenderlo en un arco temporal de 5000 años y una diversidad de contextos culturales. Esto revela, por ejemplo, que los usureros pueden ser blanco de las críticas morales (como en la excomunión católica) pero que también pueden funcionar como autoridades en materia moral (el hinduismo y el budismo proveen ejemplos de la tolerancia moral hacia los prestamistas). Por otro lado, muestra que, invariablemente, las relaciones sociales enmarcadas en términos de deuda conducen a la pregunta ‘¿quién debe qué cosa a quién?’, y en contrapartida, un mismo mecanismo social se

pone en acto: el deudor adopta el lenguaje y el esquema de legitimidad del acreedor.² En el capítulo inicial están planteadas las preguntas que hacen al libro: ¿qué significa decir que nuestro sentido de moralidad y justicia se reduce al lenguaje de un trato comercial?, ¿cuál es el sentido de reducir las *obligaciones* morales a *deudas*?, ¿qué cambia cuando unas se transforman en las otras?, ¿en qué se diferencian? Y también provee las primeras respuestas: la deuda puede ser cuantificada, tornarse impersonal y, por ende, transferible; a diferencia del favor u otras obligaciones sociales que siempre dependen de las personas cuya relación las construye como tales. En este esquema, el factor crucial es el dinero, que aparece históricamente en escena al mismo tiempo que la deuda. Se trata, según Graeber, de la capacidad del dinero de transformar moral en aritmética. La violencia y la cuantificación (o especificar numéricamente) están íntimamente relacionadas; la violencia matematiza las relaciones humanas.

En el segundo capítulo (“El mito del trueque”), Graeber discute la continuidad histórica entre el trueque (*barter*), el dinero y la deuda. La narrativa económica establecida y epitomizada en la figura de Adam Smith, indica que el trueque evolucionó hasta el sistema de crédito gracias a la creación del dinero, que permitió desarrollar transacciones donde el intercambio directo de cosas diferentes, inconmensurables, no era posible. La evidencia histórica y etnográfica, sin embargo, reclama la falacia de este argumento, cuyo sentido teleológico le imprime fuerza para permear el sentido común. El autor muestra que, por un lado, el trueque no se produce entre personas de la misma comunidad sino con extraños y/o potenciales enemigos. De hecho, la proliferación del trueque sería un fenómeno moderno y entre personas acostumbradas a utilizar dinero. Por otro lado, plantea que el “dinero virtual”, basado en el crédito, se desarrolló previamente al acuñamiento de moneda y esta nunca llegó a reemplazarlo de manera completa. Así, la deuda precede al trueque, el cual sería producto del uso del dinero en contextos donde este había mermado o desaparecido físicamente.

Si el fulcro argumental de esta sección es tensionar la evidencia empírica para desnaturalizar la historia convencional de los orígenes del dinero, también recupera cómo el debate económico llevó a que otras versiones hayan sido obliteradas, como, por ejemplo, la de Alfred Mitchell-Innes.³ Graeber señala que esta situación se debe a que el “mito del trueque” es fundante de la ciencia económica, que supone un conjunto de individuos (y naciones) meramente abocados a trocar cosas. Pero, como han demostrado diferentes escuelas eco-

nómicas, la mera existencia del dinero no es suficiente para sostener dicha cosmovisión: otro elemento fundamental es el gobierno. Así lo plantean las teorías alternativas a la economía clásica que proponen que el dinero no es una cosa, una mercancía, sino un crédito, en última instancia, un pagaré del Estado. Graeber las llama “teorías del dinero basadas en el crédito y el Estado” (2011:46), y rescata su esfuerzo persistente por mostrar la inseparabilidad lógica e histórica entre el Mercado y el Estado. Sin embargo, el problema con estos enfoques como el chartalismo, retomado por los post keynesianos, es su debilidad para explicar la existencia de impuestos: una cosa es por qué los Estados los demandan (para crear mercados), y otra cosa es con qué derecho. El tercer capítulo (“Deudas primordiales”) se orienta a examinar algunos intentos por resolver este problema como el de la “teoría de la deuda primordial” (2011:55).

Graeber aborda dicho enfoque desde los trabajos de un equipo interdisciplinario francés (encabezado por Michel Aglietta, André Orléan y Bruno Théret) basados en fuentes históricas y filosóficas de la India (antiguos textos de literatura sánscrita, vedas y bráhmanas, y comentarios hieráticos) que proponen que la deuda de origen religioso fue adoptada por el Estado/monarca, sustituyendo los sacrificios por los impuestos y la defensa militar por la vida. Otrora institución divina, la deuda pasa a representar el vivir en sociedad y el imperio de las normas –á la Durkheim–. Desde este enfoque, el mercado no hubiera sido posible ni se sostendría sin regulaciones gubernamentales ni políticas monetarias motorizadas por los soberanos (los gobiernos pueden usar los impuestos para crear dinero porque son los guardianes de la deuda que todos los ciudadanos tienen entre sí). Sin embargo, Graeber recurre a la mirada antropológica y a la evidencia etnográfica para destacar algunos problemas. Por un lado, las ideas codificadas en esos textos hindúes no representan la naturaleza humana sino que son peculiares de una cierta tradición intelectual de especialistas rituales de la temprana edad del hierro. Por otro lado, el trazado de un recorrido directo desde la deuda absoluta para con los dioses hasta las deudas específicas entre personas, donde los derechos y las obligaciones entre personas quedan subsumidos en una concepción de ‘sociedad’ de deudores ‘equivalentes’ frente al soberano, justificando las estructuras de autoridad (de hecho, el autor señala la raíz comtiana del planteo). Así, este esquema alternativo al de la economía clásica pone de relevancia cómo los mercados son creados por los Estados pero concibiendo al dinero sólo como aquello que proporciona la forma material de la deuda.

Para Graeber, esta propuesta no tiene asidero empírico. Al igual que el mito del trueque, el origen *primordial* de la deuda sería un producto moderno, en este caso un mito nacionalista basado en un modelo tácito de sociedad como Estado–Nación. Pero a diferencia del trueque, que se apoya en la lógica del Mercado donde los individuos por definición no se deben nada entre sí, en este caso el Estado provee la lógica de la deuda, incancelable por definición, constitutiva de las relaciones entre las personas. Propone que ambos enfoques de la deuda (el planteo de mercado versus el de la sociedad) se fundan en una misma lógica que sostiene las relaciones entre economía y soberanía, y que es, en última instancia, la de la violencia. ¿Hay una alternativa? La respuesta comienza en el cuarto capítulo (“Crueldad y redención”), donde el autor regresa al problema del dinero. Para ello, y en clave del mismo tipo de ejercicio dialéctico, recupera la propuesta de Keith Hart (1986) de considerar al dinero como un híbrido entre una mercancía y una relación entre personas, una suerte de pagaré. Examinando al dinero como objeto y como relación social, el planteo es que en cualquier contexto es posible conocer el balance de fuerzas políticas a través de examinar qué es lo que se acepta como divisa. Esto demuestra que la oposición entre gobernantes y comerciantes no es inherente a la condición humana, y que suelen basarse en un mecanismo particular ya que impuestos y dinero surgen con la Guerra. Regresa, así, al argumento original que sostiene que la guerra es el paradigma de la conversión de relaciones de extorsión violenta en algo moral, y del supuesto de que deuda y moralidad serían la misma cosa.

Ahora bien, una lectura filosóficamente informada de este tipo de argumento podría plantear ¿no estamos ante otra forma del planteo de Friedrich Nietzsche (1996) acerca de que la moralidad se funda en la extracción de deuda bajo la amenaza de violencia y este sentido de obligación da origen a la civilización? Graeber se distancia de manera ingeniosa, señalando que las premisas de Nietzsche eran otras: asumía la naturaleza humana como Adam Smith, donde los humanos son racionales, calculan y donde el trueque es el pivote de las relaciones sociales. Es más, considera que cuando el filósofo alemán señaló que la moralidad comienza con la usura (la libra de carne solicitada por Shylock en la obra de Shakespeare), estaba siendo provocativo, ya que si las relaciones morales sólo surgen del intercambio, entonces solamente habría relaciones duraderas cuando hay deuda. Para Graeber es al revés: la deuda revela el fundamento humano y social de las relaciones económicas porque explicita la interdependencia entre personas y grupos.

El problema de los enfoques antes mencionados sería que reducen todas las relaciones humanas al intercambio; incluso se puede detectar en las escrituras védicas y cristianas (cf.: Graeber, 2011: 89). Un enfoque alternativo es considerar que hay varios principios que nutren los fundamentos morales de las relaciones económicas. Esta hipótesis da el título al quinto capítulo, donde comienza a desarrollar etnográficamente la diversidad de formas del endeudamiento entre personas para llegar a argumentar más adelante cómo el dinero hizo posible la deuda. Efectivamente, los dos capítulos siguientes son un diálogo entre teorías monetarias y la etnografía comparada.

UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA SOBRE LA DEUDA: LAS POSIBILIDADES HUMANAS

“The king and slave are mirror images, in that unlike normal human beings who are defined by their commitments to others, they are defined only by relations of power. They are as close to perfectly isolated, alienated beings as one can possibly become”. (p. 209)

Muchos antropólogos han registrado y analizado sistemas sociales donde la gente da y recibe cosas sin concebir a esas operaciones a la manera de las relaciones mercantiles. En cierto sentido, este ha sido el debate en torno a la noción de la reciprocidad, seminal de la disciplina, no solamente desde Malinowski, sino desde obras decimonónicas como la de Morgan entre los iroqueses, pasando por el estructuralismo levistraussiano, hasta los estudios más actuales sobre clientelismo y patronazgo. Pero así como las etnografías dan cuenta de que siempre hay una moralidad subyaciendo a lo que llamamos vida económica, Graeber sostiene que el enfoque de englobarlas como economías del don o en una teoría general de prestaciones recíprocas presenta el problema de reducir todas las relaciones humanas al intercambio perdiendo de vista otros aspectos que podrían desnaturalizar la ubicuidad de aquel.

El eje de esta sección es que el lenguaje del mercado impregna todos los aspectos de nuestras vidas debido al peso que tiene el intercambio. El argumento –desarrollado en un trabajo previo (Graeber, 2010)– es que habría tres principios básicos en que se basan las relaciones económicas y que existen en mayor o menor medida en todos los sistemas sociales: comunismo, intercambio y jerarquía. Suponen, respectivamente, una relación eterna basada en medios y fines, una relación temporaria basada en la equivalencia, y una relación basada en la precedencia. Basándose en las ideas de Marcel Mauss (1979) acerca de

la coexistencia entre individualismo y comunismo, democracia y monarquía, etc., plantea que esos fundamentos morales no describen tipos de sociedades sino que son principios que se traslapan, a veces se contradicen y se alteran mutuamente. Podríamos sistematizarlos en función de criterios que los diferencian: entre los dos primeros, la continuidad de la relación; entre el segundo y el último, la marcación de estatus, y entre el primero y el último, el funcionamiento de la reciprocidad. Graeber demuestra que hay relaciones donde las personas no llevan la cuenta de sus actos porque se comportan solidariamente en función de sus necesidades y sus habilidades (comunismo); relaciones entre personas con status desigual donde tradicionalmente no existen expectativas de reciprocidad entre un superior y un inferior (jerarquía), y relaciones donde la idea de equivalencia permite cancelar las deudas y con la propia relación entre las partes (intercambio). Y concluye que el intercambio que surge como efecto de la violencia y la deuda es un producto de la reciprocidad, que poco tiene que ver con los otros dos principios. De esta manera, propone definir la deuda como un intercambio que no ha sido completado: el intercambio supone equivalencia y separación, la deuda es lo que sucede entretanto, cuando las dos partes potencialmente equivalentes, todavía no lo son (2011: 121-122). Así, la impronta maussiana le permite desafiar el sentido de ciencia ortodoxo asignado a la economía (ya que siempre están jugando simultáneamente diferentes principios) ya que no hay nada esencial que permita postular un modelo humano del comportamiento económico –i.e. el mercado–.

Si las relaciones morales son prioritarias ¿cómo pasamos de las obligaciones a las ‘deudas’? Para responder esta pregunta, el sexto capítulo (“Juegos de sexo y muerte”), se aboca de lleno a un ejercicio de etnografía comparada. El capítulo se centra en examinar el ‘dinero primitivo’, al que Graeber prefiere llamar “divisas sociales”, y a las economías que las utilizan, “economías humanas” (2011:130). El interés por estos sistemas económicos que no están principalmente orientados a la acumulación de riqueza, sino a la creación, destrucción y reorganización de seres humanos, radica en varios aspectos. Por un lado, porque este es el tipo de economías que predominó en la historia de la humanidad; por otro, porque el interés del autor es comprender cómo, y con qué efectos, estas economías son incorporadas en la órbita de las economías comerciales.

El ejercicio de exégesis etnográfica de trabajos ‘clásicos’ –entre los que están, por Paul y Laura Bohannan (1953); los lele, por Mary Douglas (1963); los nuer,

Edward Evans-Pritchard (1979) y los iroqueses, Lewis H. Morgan (1962)—, es realizado a través de la propuesta de Philippe Rospabé (1993) de que en estos sistemas económicos humanos, cada persona es un nexo único en las relaciones con los demás; es decir, una vida solamente es equiparable a otra, y su valor es inconmensurable. Por ende, las ‘compensaciones’ (en brazaletes, dientes de ballena, ganado, etc.) no son realmente ‘pagos’ porque no equivalen a la vida humana perdida. Así lo demuestran las deudas por matrimonio (*bridewealth*) entre los tiv y la entrega de ganado entre los nuer. En una vendetta de sangre, la compensación (*bloodwealth*) es admitir la deuda a sabiendas de que es imposible su cancelación total.⁴ El mismo mecanismo ocurre entre los iroqueses, para quienes ofrecer *wampum* blanco era una forma de confesar el crimen y el arrepentimiento, y solicitar el perdón; significaba ofrecer paz, podía sellar relaciones amistosas pero no compensaba la muerte.

Todo este esquema cambia cuando irrumpe la violencia en la ecuación: una vida humana puede ser cuantificada e intercambiada por objetos físicos. Graeber plantea que para que algo pueda venderse, hay que sustraerlo de su contexto. Las personas expoliadas de sus comunidades y de sus relaciones sociales esenciales pueden ser vendidas —o asesinadas— porque la única relación que pasaban a tener era con sus dueños/ captores. Este argumento es desarrollado en extenso a través de examinar la esclavitud, desde los esclavos lele hasta las diversas conexiones históricas entre las economías humanas y comerciales en el comercio de esclavos. Aun más, la esclavitud como forma institucional centrada en la capacidad de arrancar a las personas de sus contextos y volverlas abstracciones, fue central para la emergencia histórica de los mercados, antes de la Conquista en el siglo XV. El argumento es que mientras que el dinero original era una medida, una abstracción y una relación entre personas (de deuda y de obligación), la forma mercantil siempre estuvo históricamente ligada a la violencia. A diferencia del “dinero virtual” (el crédito), la forma metálica es impersonal e intercambiable, puede ser robado y reutilizado. Desde esta perspectiva, las reflexiones sobre la violencia son imprescindibles para pensar la deuda.⁵ Y el autor las resume en una sugestiva pregunta: ¿hasta qué punto la dislocación de las personas de sus contextos y lazos sociales —que las transforma en cosas intercambiables— es constitutivo de la civilización misma? Ciertamente la esclavitud no es sino una forma extrema de este mecanismo, pero nuestras ideas políticas y legales están fundadas en su lógica. El desarrollo del planteo está en el capítulo siguiente:

cómo el legado de la guerra, la conquista, el pillaje y la esclavitud moldean nuestros supuestos de honor, propiedad y libertad, y nuestras instituciones básicas, hasta convertirnos en ‘sociedades de la deuda’.

Mientras que en la primera parte desarrolló el dilema del pensamiento contemporáneo con respecto a la deuda (la tensión entre imaginar la sociedad al estilo de Adam Smith donde la deuda pertenece a la órbita interindividual o imaginarla como la sustancia misma de la sociedad), en la segunda parte, ya no busca una respuesta única, sino que prefiere examinar cómo se pasa de las economías humanas hasta la posibilidad de intercambiar seres humanos por dinero. El séptimo capítulo funciona como bisagra del libro, donde rastrea el problema de cómo los humanos pueden volverse objetos de intercambio a través de un concepto que en la antropología consagró a los estudios en el Mediterráneo, el del *honor*.⁶

Examina la esclavitud basándose en fuentes etnográficas e históricas de diferentes contextos: desde África occidental hasta la antigua Mesopotamia y el Islam. Siguiendo a Orlando Patterson (1982), destaca que los esclavos no tienen deudas, o en todo caso, que su deuda es su vida misma porque, a diferencia de otras relaciones humanas, la esclavitud no es una relación moral. Luego conecta este problema con el del honor, a través de un interesante argumento: “el honor es el exceso de dignidad” (2011: 170). Sería un juego de suma cero sumamente frágil: la capacidad de desnudar a otros de su dignidad y poder funda el honor, pero siempre existe la posibilidad de perder dignidad. Hay, entonces, dos significados de honor en juego. Por un lado, el que se implica con la posibilidad de degradación donde los ataques al honor justifican actos de violencia; por otro lado, el que se implica con la integridad (sea en el sentido de poner en juego el honor o en el de honrar las deudas). Examinar la transición entre esos dos significados, permite regresar al problema de cómo se pasa de las obligaciones a las deudas.

Algunas de las formas más arcaicas del dinero parecen haber sido usadas como medida del honor y la degradación, tal como las muchachas esclavas (*cumal*) usadas como dinero en Irlanda medieval. El sentido griego del honor también se relaciona con la propiedad sexual y el patriarcado, una característica extendida en Mesopotamia. Los diferentes casos le permiten sostener la hipótesis de que el dinero pasó de ser una medida del honor hasta ser una medida de todo lo que no era honor. El dinero se volvió un símbolo de degradación porque con su capacidad de no discriminar, introdujo la de-

mocratización del deseo. Para mostrar que todo esto ocurrió históricamente en un contexto de erosión de las viejas formas de jerarquía y de viejas formas comunales de ayuda mutua, regresa a los principios morales planteados en el capítulo 5. En el mundo heroico, solamente las deudas de honor implicaban la lógica del intercambio (i.e. la equivalencia del ojo por ojo), y el honor era lo mismo que el crédito (i.e. la capacidad de mantener las promesas). Es aquí donde rastrea el origen de la confusión que pervive en la actualidad y que llevó a que el lenguaje financiero del dinero y la deuda provean nuestros modos de pensar acerca de los problemas morales. Si las escrituras de Platón testifican la confusión moral que introdujo la deuda y que modeló nuestra tradición de pensamiento y nuestras instituciones tradicionales, la noción de propiedad privada absoluta que se deriva de la esclavitud la crearon los juristas romanos, al crear la noción de *dominium*, a través de haber tomado el principio de la autoridad doméstica que signaba el poder absoluto sobre otras personas y de definir algunas de ellas (a los esclavos) como cosas, para luego extender esa lógica hacia todas las demás 'cosas'. La noción de libertad corrió la misma suerte: en la tradición liberal es el derecho de hacer lo que uno quiera con su propiedad, pero con esto también se trata a los derechos como una forma de la propiedad (i.e. tener derechos). Al extender esta lógica a las obligaciones que tenemos todos, halla su límite. Esta es una de las paradojas irresueltas del derecho: el poseernos a nosotros mismos significa considerarnos al mismo tiempo amo y esclavo, ya que ejercemos poder absoluto sobre nuestra propiedad y al mismo tiempo somos objeto del poder absoluto, la cosa poseída.

Esta es la visión alternativa al dilema planteado en la primera parte de la obra respecto de cómo concebimos los vínculos entre las relaciones sociales y la deuda: los humanos transformados en objetos de intercambio, desde mujeres dadas en matrimonio hasta cautivos de guerras. El nexo es la violencia que permite separar a la gente de su red de relaciones hasta reducirla a algo comercializable (e.g. entre los tiv el castigo a la mujer que se escapa de su marido, el marido capturado y vendido como esclavo). Aniquilada la posibilidad de paridad también se elimina la deuda y la única relación que queda es el poder. Sin embargo, mientras que en las economías humanas estas acciones son un fin en sí mismo, en las 'sociedades heroicas' es la esencia de la política: epopeyas, sagas y eddas hacen del mecanismo de remover las personas de sus mundos la expresión más alta del honor y la violencia glorificada.

DESNATURALIZANDO LA RELACIÓN ENTRE DEUDA Y DINERO

“...U.S. policy was to insist that those countries relying on U.S. treasury bonds as their reserve currency behaved in exactly the opposite way as they did: observing tight money policies and scrupulously repaying their debts” (p. 367)

La tercera parte del libro comienza con una proposición provocadora: pese a que la esclavitud impregna nuestras ideas legales y políticas, esta institución fue eliminada varias veces en la historia de la humanidad. Por ejemplo, en el mundo occidental, por ejemplo, tras el colapso del imperio romano, y otro tanto ocurrió en India y China aproximadamente en el mismo momento. Para Graeber esto da cuenta de la existencia de momentos de oportunidad histórica que desafían la naturalización de muchas creencias asociadas a la naturaleza de nuestras instituciones. Lo mismo pasa con el dinero, que pasó por períodos en que dejó de existir físicamente. En los capítulos siguientes, Graeber se aboca a las economías comerciales y esquematiza una serie de períodos históricos con el objeto de mostrar cómo la forma socialmente dominante del dinero tendió a oscilar entre lo físico y lo virtual, la mercancía y el crédito.

En el octavo capítulo, “Crédito versus Metales y los ciclos de la historia”, examina el primero de cinco periodos, donde la forma dominante del dinero era virtual, el crédito. Para abordar esta era de los primeros imperios agrarios (3500-800 AEC), recurre a fuentes de la Antigua Mesopotamia donde está la mayor información registrada al respecto; sin embargo, sostiene que el mismo esquema podría aplicarse a Egipto faraónico, China de la edad de bronce y el valle del Ganges en India. La economía mesopotámica estaba dominada por grandes instituciones públicas (templos y palacios) cuyos burócratas creaban dinero estableciendo una equivalencia fija entre la plata y el cultivo de cebada. Las deudas se calculaban en plata; no obstante, las transacciones cotidianas de la comunidad se desarrollaban vía el crédito y las personas tendían a usar cebada u otros elementos generalizadamente aceptados en sus transacciones. En los mercados, los precios de las mercancías que no estaban sujetas a la administración de precios eran los únicos que tendían a fluctuar de acuerdo con la oferta y la demanda. Asimismo, en esta época de “dinero virtual” como forma masiva de hacer transacciones, también se origina –en Sumeria– el hábito de prestar dinero a interés, el cual coadyuvó a la emergencia de problemas económicos de profundas implicancias para el tejido social: en años de malas cosechas los cam-

pesinos endeudados tenían que dar a cambio sus tierras e incluso a miembros de sus familias en servidumbre. El drama de los endeudados fue escalando hacia crisis sociales: abandonaban las ciudades y se volvían ‘bandidos’ semi-nómades. La respuesta de los gobernantes ante los ataques y las amenazas de convulsión social, fue declarar amnistías que permitían a los campesinos regresar al trabajo y a sus familias. De hecho, Graeber subraya que la primera palabra registrada que se conoce para el término ‘libertad’ es el vocablo sumerio *amargi*, que significa ‘regresar a la madre’, ya que cuando se declaraba borrón y cuenta nueva, los campesinos endeudados podían regresar a sus hogares.

Un segundo período es el de la “Era Axial”⁷⁷ (800 AEC-600 EC), donde la forma dominante del dinero era el acuñamiento y el metálico en lingotes. Graeber lo desarrolla en el noveno capítulo, centrándose en cómo el acuñamiento de moneda emerge al mismo tiempo que las grandes religiones mundiales como el Judaísmo, Cristianismo, Budismo, Jainismo, Confucianismo, Taoísmo y el Islam. El acuñamiento de moneda permitió usar el oro y la plata como medios de intercambio, y posibilitó la creación de mercados. De aquí la insistencia en que no sea casual la afinidad entre el hecho de que fue un período de mucha violencia y que los metales preciosos podían ser robados. El acuñamiento no se creó para facilitar el comercio (de hecho los fenicios fueron de los últimos en adoptarlo) sino para pagar a los ejércitos y mercenarios.

Retomando el concepto de *military-coinage complex* de Geoffrey Ingham (2004), Graeber añade el término esclavitud. Por un lado, porque las tecnologías militares (e.g. los hoplitas griegos, las legiones romanas) estaban ligadas a la esclavitud; por otro, porque la deuda era fuente de esclavos. Aquí los Estados ya no condonaban las deudas y la gente quedaba desprotegida pero los sistemas de crédito no desaparecieron por la competencia comercial sino debido a las necesidades de las campañas militares. A su vez, los impuestos forzaban la creación de mercados impersonales donde podía usarse el metálico recibido por soldados y funcionarios extendiéndolos al conjunto social. Graeber subraya que esta situación se dio también en Grecia, India y China, con efectos intelectuales profundos: las grandes religiones como *reacción* a la lógica material del mercado.

En el período siguiente, en cambio, los mercados y las religiones universales comienzan a fusionarse. Graeber muestra cómo el comercio (internacional y local) se organizaba a través de redes definidas y reguladas por autoridades religiosas y que con ello ‘regresan’ las formas de dinero virtual, crediticio. En el décimo capítulo (“Las edades medias”) examina el período entre el año 600

y 1450 (EC) desmenuzándolo geopolíticamente. En Europa, durante la égida de la cristiandad casi no estaba disponible el acuñamiento y las compraventas ordinarias se desarrollaban a través de otros medios, como los palos de conteo. Los precios se calculaban en términos de una divisa carolingia que ya no existía, y las grandes transacciones eran a través de letras de cambio respaldadas por ferias comerciales. En todo esto, la Iglesia proporcionaba el marco legal, la aplicación de controles sobre el préstamo de dinero a interés y la prohibición de la servidumbre por deudas. Con el mismo tono desarrolla la situación del comercio en las rutas centradas en el océano Índico enmarcado en el Islam, que proveía una estructura legal y prohibía el préstamo a interés, pero permitía relaciones pacíficas entre los mercaderes y la creación de una diversidad de instrumentos crediticios. En China, si bien el budismo todavía no estaba en posición de regular el comercio, fue creada la casa de empeño como forma de ofrecer a los agricultores pobres una alternativa a los usureros locales. Cuando el Estado se fortaleció, reguló las tasas de interés e intentó abolir la servidumbre por deudas, y abandonó el metálico inventando el papel moneda y una variedad de instrumentos financieros. En definitiva, si bien la matanza, el saqueo y la acuñación seguían ocupando un lugar relevante en todas partes, en este periodo se da un movimiento que contrasta con el anterior: el dinero se desvincula de las instituciones coercitivas y florecen instituciones basadas en un grado de confianza social relativamente grande.⁸

La situación antes descrita contrasta con la que comienza a desarrollarse desde mediados del siglo XV. El onceavo capítulo [“La era de los grandes imperios capitalistas (1450-1971)”], examina en detalle el regreso a la esclavitud masiva, el saqueo y las grandes guerras a nivel mundial. Es interesante notar que el ‘regreso’ al metálico en oro y plata como la forma principal de divisa había comenzado a gestarse antes de la llegada a América. Graeber rastrea cómo a comienzos de la dinastía Ming (siglos XV y XVI) surgieron movimientos populares que forzaron al gobierno a abandonar el papel moneda y cualquier intento de imponer sus divisas, coadyuvando a que el vasto mercado chino revierta a un estándar de plata sin denominación. Los impuestos fueron siendo conmutados en plata y con ello se oficializó la política de China de atraer plata al país. Esta enorme demanda de plata tuvo grandes efectos en el mundo, por ejemplo, que la mayoría de los metales preciosos saqueados con la Conquista americana y los extraídos de las minas de Mexico y Potosí terminaron en China. En este período se produce la desvinculación del dinero de las instituciones religiosas y su reconexión con

instituciones coactivas (en especial el Estado). La reversión ideológica hacia el “metalismo” tuvo que ver con que el crédito era una cuestión de Estado, de financiamiento del déficit, en vistas de guerras cada vez más caras. En el imperio británico, se mantuvo firme en mantener el estándar de oro en los siglos XIX y XX y en EEUU se discutió acaloradamente qué estándar debía prevalecer (oro o plata). Es justamente en este periodo donde Graeber ubica el desarrollo del mito del trueque y las teorías mercantiles del dinero.

Si bien las relaciones entre la Revolución Industrial, el surgimiento del capitalismo y la democracia representativa resuenan con familiaridad, Graeber intenta proveer un marco para considerar estas instituciones en función de los vínculos entre la Guerra, el capitalismo y la esclavitud. Es decir, el hecho de que las hayamos insertado en un lenguaje de ‘libertad’ no quiere decir que lo que hoy consideramos ‘libertad económica’ haya dejado de basarse en una lógica que durante la mayor parte de la historia humana ha sido justamente la esencia de la esclavitud. Esta es la clave para comprender los dilemas que atravesamos en la actualidad. Esto lo trabaja en el periodo que llama la “Era del imperio de la deuda” con el cual desarrolla el doceavo capítulo (“Desde 1971 al comienzo de algo todavía indeterminado”).⁹

Para delimitar la era actual, toma un hito de la historia económica y política: el 15 de agosto de 1971, cuando Nixon suspendió oficialmente la convertibilidad fija del dólar a oro, y creó el régimen de cambio flotante (también conocido como la emergencia del sistema financiero virtual). Regresando entonces al planteo del primer capítulo, Graeber discute con las visiones que tienden a concebir la ‘financierización’ del capital como una novedad en la historia de la humanidad. O en todo caso, propone, la novedad sería otra. Por un lado, en la historia humana los sistemas de crédito habrían predominado frente al acuñamiento de moneda. Eran, asimismo, sistemas que podían mantenerse incluso en ausencia de autoridades que respaldasen los contratos (vía el culto al honor personal y vía la existencia de instituciones mayores que los Estados, usualmente religiosas). Este esquema difiere del que emerge hacia comienzos de la década del ’70, donde instituciones crediticias mayores que los Estados se abocan a proteger a los acreedores. Y podríamos agregar que estos marcos supranacionales también han pasado a moldear los términos domésticos de las deudas, ya que las instituciones del sistema Bretton Woods se fueron apoderando de los diseños de políticas sociales y económicas de los países en vías de desarrollo. El rol crucial de la violencia política y económica

se mantiene, sin embargo, incólume. Los gobiernos buscan atenuar los efectos de la deuda pero no permiten poner en cuestión el principio moralizante de que hay que pagar las deudas. Sin embargo, hay un aspecto crucial en todo esto: no todos tienen que pagar las deudas; solamente algunos –sean personas físicas o jurídicas– lo hacen.

A modo de comentario final, *Debt* sustancia la contribución de la antropología al examinar la deuda en sus múltiples dimensiones: concepto, valor, meta-narrativa fundante de instituciones, lógica de nuestro sentido común económico, especificidad histórica y sociocultural, y problema práctico de nuestro tiempo; permite pensar alternativas políticas y sociales, recuperar experiencias históricas e imaginar cómo sería un mundo que en lugar de ‘indignados’ produjera sujetos artífices de su felicidad (¿cómo sería un jubileo en el siglo XXI?). El rol político de la reflexión intelectual amplificado por el interés del autor en regresar a las grandes preguntas antropológicas y la producción de teoría sobre lo Social con mayúscula, desde y a través de la etnografía, es incluso un respiro para el lector informado antropológicamente: poder reflexionar sobre su propia disciplina sin limitarse a las discusiones sobre la auto-reflexividad, el auto-análisis y otros tópicos que han tendido a limitar lo etnográfico a un género literario. Obras etnográficas seminales de la disciplina y casos etnográficos contemporáneos (incluyendo los del autor en su trabajo de campo en Madagascar), son conectados en una búsqueda deliberada por llevar a cabo una auténtica etnografía comparada, la cual Graeber defiende en su relevancia teórica (1997:694; cf. 2001:xiii).

Terminado el libro comienza una sensación de que hay algo en la noción de deuda que genera el tipo de incomodad ética que a veces produce lo familiar. La lectura ética de la historia y el extrañamiento antropológico se transforman así, en imperativos analíticos y también morales. El autor explicita que ha decidido no hacer propuestas políticas concretas en esta obra, pero sí proporciona lúcidamente sus parámetros políticos, filosóficos y éticos: “el dinero no es inefable, pagar las deudas no es la esencia de la moralidad; todas estas cosas son arreglos humanos, y si la democracia significa algo se trata de la capacidad de que todos acuerden en que las cosas sean de otro modo” (2011: 390; mi traducción).¹⁰ Si *Debt* se publicó en mayo de 2011, en lo que sin dudas era un ‘momento’¹¹ adecuado para hablar de la deuda, en realidad con esta temática su autor articuló un conjunto de debates y problemáticas sobre los cuales venía trabajando desde muchos años atrás, tal como se aprecia en su crítica a ciertas lecturas de

la globalización (Graeber, 2002) y sobre todo en su trabajo acerca del concepto antropológico del valor (Graeber 2001); el último, sin dudas, una de las pocas empresas teóricas surgidas en la antropología fragmentada de nuestros tiempos.

NOTAS

¹ Ha venido explorando temáticas relacionadas con los dilemas de la democracia y la toma de decisiones de tipo horizontal, basadas en el consenso. Recientemente su participación en el movimiento Occupy Wall Street y en la consigna “somos el 99%”, lo catapultaron hacia una gran notoriedad pública aunque su trayectoria como activista es de más larga data (en el Alter-Globalization Movement y en Direct Action Network) y es miembro de IWW (Trabajadores Industriales del Mundo).

² Godelier (1986) planteó este problema respecto de cómo los dominadores deben aparecer rindiendo alguna clase de servicio que legitima su necesidad y la propia relación de dominación. Si bien Graeber cuestiona el considerar las relaciones humanas según el esquema del intercambio, cabe advertir el parentesco entre la dinámica víctima/victimario en la relación entre deuda y violencia y el análisis de Godelier respecto de la ideología de los fluidos corporales en la cual se sustenta la dominación masculina entre los baruya.

³ Este diplomático y economista británico señaló hace un siglo que la historia de la economía se basaba en postulados falsos debido a la confusión entre la historia del dinero y la del acuñamiento de la moneda, y proponía en cambio, historiar la noción de deuda.

⁴ Señalado por Evans-Pritchard (1979): permite suspender el conflicto y posibilita la vida social.

⁵ Esta ‘violencia’ no es conceptual sino coacción física. De hecho, en otro trabajo desarrolló este tema a la luz de la lógica burocrática, mostrando cómo la violencia es parte de los procedimientos burocráticos más rutinarios y “estúpidos” (Graeber, 2006).

⁶ Ver Las obras de Pitt Rivers (1989) y Peristiany (1968), si bien Graeber no las cita (quizás porque la discusión no está planteada en términos etnográficos asociados al Mediterráneo).

⁷ Según Karl Jaspers (1995), *Axial Age* describe el periodo de la emergencia de las grandes tradiciones filosóficas (800-200 AEC). Graeber lo usa en un sentido más amplio siguiendo a Lewis Mumford, desde la época de Zoroastro a la de Mohammed.

⁸ Graeber aclara que está relegando la Alta Edad Media o *Dark Ages* en Europa al período caracterizado por el militarismo predatorio y la importancia del metal (especialmente oro y plata).

⁹ No es casual que su desarrollo se centre en EEUU. De hecho, en este capítulo pareciera que el autor está dirigiéndose a sus compatriotas (e.g. cómo aborda las percepciones del 11/09/2001).

¹⁰ En otros contextos, Graeber se ha definido a sí mismo como un ‘abolicionista’ que aboga por el fin de la deuda como herramienta de subordinación.

¹¹ Me refiero a la *primavera árabe* en el Norte de África y el Cercano Oriente, el *M15* o movimiento de los *indignados* en España y lo que sería *Occupy Wall Street* en EEUU.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, Pierre. 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- BOHANNAN, Paul y BOHANNAN, Laura. 1953. *The Tiv of Central Nigeria*. Londres: International African Institute.
- DA COL, Giovanni y GRAEBER, David. 2011. "Foreword. The return of ethnographic theory". *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, Nro. 1: vi-xxxv.
- DOUGLAS, Mary. 1963. *The Lele of the Kasai*. Londres: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1979 [1940] *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- GODELIER, Maurice. 1986 [1982]. *La producción de Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- GRAEBER, David. 1997. "Manners, Deference, and Private Property in Early Modern Europe". *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 39, Nro. 4: 694-728.
- GRAEBER, David. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.
- GRAEBER, David. 2006. "Beyond Power/Knowledge an exploration of the relation of power, ignorance and stupidity". *Malinowski Memorial Lecture*, London, LSE.
- GRAEBER, David. 2010. "Les fondements moraux des relations économiques. Une approche maussienne". *Revue du M.A.U.S.S.*, Nro. 36: 51-70.
- GRAEBER, David. 2002. "The Anthropology of Globalization (With Notes on Neomedievalism, and the End of the Chinese Model of the Nation-State)". *American Anthropologist*, Vol. 104, Nro. 4:1222-1227.
- HART, Keith. 1986. "Heads or Tails? Two Sides of the Coin." *Man*, Nro. 21: 637-56.
- INGHAM, Geoffrey. 2004. *The Nature of Money*. Cambridge: Polity Press.
- JASPERS, Karl. 1995 [1949]. *Origen y meta de la historia*. Barcelona: Altaya.
- MAUSS, Marcel. 1979 [1924]. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos. pp. 155-306.
- MORGAN, Lewis Henry. 1962 [1851]. *League of the Iroquois*. Secaucus, N.J.: Citadel Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1996 [1887] *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial
- PATTERSON, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.

- PERISTIANY, John (Ed.). 1968. *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Labor.
- PITT-RIVERS, Julian. 1989 [1954]: *Un pueblo de la sierra: Grazalema*. Barcelona: Alianza.
- ROSPABE, Philippe. 1993. "Don Archaïque et Monnaie Sauvage". En: *Revue du M.A.U.S.S., Ce que donner veut dire: don et intérêt*. Nro. 1: 33-59. Paris: Editions La Découverte.