

## ARTÍCULO

Blanco, Ana Belén y Sánchez, María Soledad (2016). "Prohibiciones fundamentales y sistemas de intercambio. Una aproximación sociológica a Claude Lévi-Strauss y Georges Bataille", *Papeles de Trabajo*, 10 (18), pp. 267-288.

## RESUMEN

El presente artículo tiene por horizonte explorar, a partir de una estrategia comparativa, la relación entre prohibiciones fundamentales y sistemas de intercambio en los trabajos de Claude Lévi-Strauss y Georges Bataille. Entendemos que analizar tal problemática permite producir un acercamiento a dos obras sumamente complejas que presentan múltiples y variadas aristas, desde una perspectiva cercana a la sociología. En otras palabras, consideramos que tal abordaje permite reflexionar en torno a los modos en los que los autores piensan la producción y reproducción de la sociedad.

**Palabras clave:** *Lévi-Strauss; Bataille; Prohibición; Sistemas de intercambio.*

## ABSTRACT

The aim of this article is to produce a sociological approach to two highly complex works: the theories of Claude Lévi-Strauss and Georges Bataille. Exploring from a comparative perspective the relationship between fundamental prohibitions and exchange systems could be an appropriate strategy to characterize the form in which both authors think the production and reproduction of society.

**Key words:** *Lévi-Strauss; Bataille; Prohibitions; Exchange systems.*

Recibido: 9/3/2015

Aceptado: 15/6/2015

# Prohibiciones fundamentales y sistemas de intercambio

## Una aproximación sociológica a Claude Lévi-Strauss y Georges Bataille

por **Ana Belén Blanco<sup>1</sup> y María Soledad Sánchez<sup>2</sup>**

### Introducción

El problema del intercambio es un problema que atraviesa, a lo largo del siglo XX, el amplio campo de las ciencias sociales y humanas. Es posible encontrar, en la obra de los más destacados pensadores del siglo, una preocupación compartida por pensar la vida social a partir de las formas en las que se estructura el intercambio y la circulación de bienes, personas, significantes y afectos.

---

1 Lic. en Sociología y Dra. en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas, con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Docente de la carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. blancoanabelen@hotmail.com

2 Lic. en Sociología y Dra. en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas, con sede de trabajo en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín. Docente de la carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. sanchez.masoledad@gmail.com

Sin dudas, las obras de Claude Lévi-Strauss y Georges Bataille constituyen ejemplos paradigmáticos de las diversas formas en las que se ha teorizado en torno a la producción y reproducción de la sociedad, a partir del fenómeno del intercambio. Es por esto que el presente artículo tiene por horizonte explorar, a partir de una estrategia comparativa, la relación entre prohibiciones fundamentales y sistemas de intercambio que han desarrollado estos autores, de modo tal de poder producir un acercamiento a dos obras sumamente complejas que presentan múltiples y variadas aristas, desde una perspectiva cercana a la sociología. Consideramos que tal ejercicio, lejos de ser una reflexión en torno a un fenómeno específico, permite atender a las formas generales a partir de las cuales pueden caracterizarse las dinámicas sociales.

La hipótesis que guía el presente escrito es que tanto Bataille como Lévi-Strauss postulan que la vida social puede describirse como un sistema de intercambio que es producido y organizado a partir de la instauración de una serie de prohibiciones que lo hacen posible. Sin embargo, en cada autor es plausible identificar dos formas específicas de definir a las prohibiciones, así como conceptualizaciones diversas en torno al problema del intercambio. Para avanzar en la comprensión de los modos en los que los autores abordan estos fenómenos, consideramos fundamental revisar la forma en la que aquellos se apropian de los trabajos de Émile Durkheim, Marcel Mauss y Sigmund Freud. Atendiendo principalmente a la caracterización de las prohibiciones (o tabúes) que cada uno de ellos presentara, así como a la descripción propuesta de la matriz sagrado-profano y su impacto en la definición de la vida social en términos del intercambio. Analizar los énfasis diversos que Bataille y Lévi-Strauss han aplicado en sus lecturas compartidas nos permite introducirnos en lo que consideramos es la discusión central entre estos autores, a saber: si la sociedad puede pensarse como un sistema de intercambio análogo estructuralmente al orden del lenguaje o si bien deben considerarse aquellas realidades (valores, sujetos, objetos, afectos) sustraídas a dicha organización y que, por tanto, la hacen posible.

## **Lévi-Strauss: La prohibición del incesto y el núcleo simbólico de la sociedad**

Hasta hoy la humanidad soñó con captar y fijar ese instante fugitivo en el que fue permitido creer que se podía engañar la ley del intercambio, ganar sin perder, gozar sin compartir (Lévi-Strauss, 2009: 575).

Influenciado por los análisis del intercambio de dones en las sociedades arcaicas realizados por Marcel Mauss, así como por los desarro-

llos de la lingüística estructural inaugurados por Ferdinand de Saussure y luego continuados por la Escuela de Praga (fundamentalmente, por Trubetzkoy y Jakobson), Lévi-Strauss propone comprender a la sociedad como un sistema de intercambio estructurado según reglas que organizan las relaciones entre los grupos e individuos. El autor afirma que toda sociedad se constituye por diferentes sistemas simbólicos (es decir, sistemas de reglas) que permiten la circulación de palabras, mujeres y bienes entre sus miembros, postulando así al intercambio como un fenómeno constitutivo de toda sociedad. En palabras del autor: “La cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión” (Lévi-Strauss, 1991:20).

A partir de esta singular conjugación de referencias teóricas, Lévi-Strauss (1991) sostiene que Mauss ha acertado en identificar al intercambio como el común denominador de numerosas prácticas sociales, en apariencia heterogéneas. Sin embargo, entiende que los análisis maussianos desplegados en su célebre texto *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, no han podido aprehender la lógica de aquella premisa fundamental, es decir no han podido aislar las reglas subyacentes e inconscientes que definen y organizan tal intercambio, al pretender encontrar la clave explicativa del sistema en los trozos o elementos aislados de la experiencia, quedando preso de la utilización de nociones mágicas o afectivas - propias de las teorías desarrolladas por los nativos -, que hacen que la etnología se pierda en una fenomenología engañosa. Por el contrario, para Lévi-Strauss, este sistema de intercambio que es la sociedad debe ser aprehendido a partir de su analogía con el lenguaje. Aplicando el modelo de la lingüística fonológica, se podría descubrir la sintaxis profunda que constituye la estructura de todo fenómeno social (Lévi-Strauss, 1995). La estructura no puede, nunca, ser reducida a las relaciones sociales observables en una sociedad determinada:

(...) no se trata de traducir en símbolos unos datos extrínsecos, sino de reducir a su naturaleza de sistema simbólico aquellas cosas que solo se escapan con el fin de incomunicarse; al igual que el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma, por otra parte); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa precede y determina el contenido del significado (Lévi-Strauss, 1991: 28).

Esta caracterización de la sociedad a partir de la categoría de orden simbólico es, asimismo, deudora de los desarrollos teóricos de Émile Durkheim. Este destacado sociólogo francés ha presentado a la socie-

dad, ante todo, como un sistema de clasificación que se impone coercitivamente sobre los individuos por su autoridad moral (Durkheim, 2008). Si bien Lévi-Strauss recupera esta concepción de la sociedad como un sistema de clasificación, sostiene que tampoco la explicación durkheimiana ha logrado aprehender las reglas del sistema, limitándose al establecimiento de conexiones frágiles y arbitrarias entre categorías que solo expresarían estados de la colectividad (Lévi-Strauss, 1971). Lévi-Strauss orientará su ambiciosa empresa teórica a desentrañar la estructura inconsciente que organiza toda sociedad, en todo tiempo y lugar; esto es, se propondrá analizar sistemáticamente los aspectos formales de los fenómenos sociales (Lévi-Strauss, 1991, 1995, 2009).

Siguiendo el modelo estructural de la lengua desarrollado por Saussure, Lévi-Strauss sostiene que cada sistema societal es una estructura y que dicha estructura posee un carácter inconsciente. El sistema de reglas que organiza la vida social permanece como un código subyacente para sus actores. De allí que la tarea de la antropología, tal como la entiende Lévi-Strauss (1995), sea abocarse a la identificación de dichas estructuras inconscientes del pensamiento simbólico.

Desde un enfoque propiamente antropológico, Lévi-Strauss ha sido pionero en postular la íntima relación existente entre prohibición, intercambio y sociedad. A partir de su análisis de las sociedades primitivas desarrollado en *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss afirma que sin la instauración de una prohibición universal, no es posible la Cultura. El autor sostiene que solo a partir de la radicación de la prohibición del incesto se hace posible la estructuración de la sociedad en tanto sistema de intercambio o sistema simbólico. Puede pensarse que el modelo teórico desplegado por Lévi-Strauss en torno a la prohibición del incesto, como aquel momento (mito)lógico de pasaje de la Naturaleza a la Cultura, funciona, en términos sociológicos, como arquetipo de todos los sistemas de intercambio sociales: una prohibición fundamental solo aparta determinados sujetos, objetos, conductas (proscribe), para, como veremos en breve, ordenar y organizar de una manera particular la circulación de los bienes y los símbolos (prescribe).

En aquel texto clásico, Lévi-Strauss (2009) parte de la premisa de que la Cultura –en tanto dominio y estadio opuesto y superador de la Naturaleza– solo existe en la medida en que se ha instituido la prohibición del incesto. La definición por oposición permite identificar a la Naturaleza con los procesos o comportamientos de carácter espontáneo y universal, y a la Cultura con la presencia de reglas y los atributos de lo relativo y lo particular. La relación que se establece entre estos dos órdenes debe ser problematizada en términos de un "pasaje": el orden de la Cultura no se superpone o yuxtapone simplemente a la Naturale-

za, sino que la sustituye para producir una síntesis de un nuevo orden. Siempre que se encuentre un sistema de clasificación establecido, los comportamientos espontáneos o instintivos (faltos aún de significación, en tanto no estructurados) pierden su condición soberana. Así pues, se opera un pasaje de un estado en el que nada tiene sentido a otro en el que todo lo tiene.

La prohibición del incesto presenta un carácter paradójico al ser la “única regla social universal” (Lévi-Strauss, 2009: 42). En ella se combinan las características esenciales de los dos órdenes a los que se ha hecho referencia: es social –por ser una regla– y natural –por ser universal–. Esta ambigüedad que la caracteriza imposibilita determinar un único origen para esta prohibición fundamental. Esto no significa que la misma pueda ser descripta como un compuesto híbrido de elementos aislados de uno y otro dominio, sino que se busca reafirmar que la prohibición del incesto es el movimiento lógico (y no histórico) por el cual y en cual se realiza el pasaje de la Naturaleza a la Cultura. De esta manera, la prohibición se sitúa en el límite de la cultura, pero a la vez *es* la cultura: “la prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido [...] es la cultura misma” (Levi-Strauss, 2009:45). Si antes de ella, la sociedad no existe, con ella, se instituye la gramática que la caracteriza y organiza: el sistema de parentesco. Este código de clasificación que la prohibición del incesto funda, al establecer relaciones de alianza según las reglas de la exogamia (donde solo había vínculos naturales de consanguinidad), es la base del sistema de intercambio que instaura y mantiene la reciprocidad entre las unidades del grupo de las sociedades primitivas. Dicha prohibición no es una prohibición entre otras, sino “*la prohibición* bajo su forma más general” (cursivas del autor) (Lévi-Strauss, 2009: 571). Aún siendo muy diferentes, los diversos sistemas de parentesco serán siempre puestas en forma de esta ley fundamental que prohíbe el incesto.

Es por todo esto que, para el autor, la prohibición del incesto presenta un valor funcional, intrínsecamente positivo: detrás de su aparente carácter exclusivamente negativo, la prohibición del matrimonio endógamo resulta un beneficio social, al conformar la base que asegura el perpetuo y constante intercambio entre los grupos. La instauración de matrimonios exogámicos asegura la circulación de las mujeres entre los grupos, posibilitando de este modo una cohesión profunda y una articulación dinámica entre los mismos. La función primordial de la prohibición del incesto es, entonces, garantizar que el sistema de intercambio cardinal que mantiene a los grupos como grupos, no se detenga, evitando el fraccionamiento y el reduccionismo indefinido que conllevaría la práctica de matrimonios consanguíneos. Se puede afirmar, en

consecuencia, que dicha prohibición es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregarlas a un hombre de otro grupo. Como se ha dicho, el intercambio no es la simple sustitución de una mujer por otra, sino la creación de una relación de alianza entre dos grupos, esto es la producción de un vínculo social. De allí puede señalarse que si el intercambio de mujeres posee, por una parte, el objetivo funcional de simplificar el intercambio económico, por otra, y principalmente, reclama el objetivo simbólico de producir los vínculos y reforzar la identidad colectiva de cada clan.

En efecto, el intercambio no solo vale lo que valen las cosas que se intercambian: el intercambio –y en consecuencia, la regla de la exogamia que lo expresa– tiene en sí mismo un valor social: proporciona el medio para relacionar a los hombres entre sí y para superponer a los vínculos naturales del parentesco, los vínculos –que a partir de entonces serán artificiales ya que serán sustraídos al azar de los encuentros o a la promiscuidad de la existencia familiar– de la alianza regida por la regla (Lévi-Strauss, 2009:557).

De lo antedicho se desprende que la prohibición del incesto y las reglas de la exogamia constituyen términos esencialmente idénticos para este autor. La diferencia entre ambos solo puede ser trazada en un plano secundario, en relación a la organicidad del intercambio: la prohibición del incesto enuncia la renuncia a ciertas mujeres que serán objeto de donación y la exogamia establece quienes serán los beneficiarios de las mismas, organizando, al especificarlo, el sistema de intercambio. Es por esto que la prohibición del incesto no constituye tanto una interdicción como una prescripción: establece la renuncia a ciertas mujeres del círculo familiar, pero solo en pos de obligar su donación a otros hombres, configurando al matrimonio exogámico como el modelo del intercambio social. En palabras de Lévi-Strauss (2009:562): “Antes de ser una prohibición referente a una cierta categoría de personas, son una prescripción que apunta hacia otra (...) Nada hay en la hermana, ni en la madre, ni en la hija, que las descalifique como tales. El incesto es socialmente absurdo antes de ser moralmente culpable”<sup>3</sup>. En este sentido, la renuncia implica siempre una donación que, a su vez, supone una contradonación, de allí que la prohibición de unirse a una mujer de la familia es, simultáneamente, la prescripción de donarla a otro grupo. El incesto no solo no difiere de la exogamia, sino que sirve de modelo

---

3 Dentro de esta caracterización, la transgresión de la prohibición del incesto solo puede ser pensada como un sin-sentido. Antes que un acto moralmente repudiable, su transgresión constituiría un acto socialmente ilógico, dado que supondría, para aquel que la realizara, el quedar fuera del juego de dar y recibir que constituye todo orden social (Lévi-Strauss, 2009). Aunque no es el objeto del presente artículo, resulta interesante contraponer esta perspectiva con el trabajo de Georges Bataille en relación a la transgresión.

a los intercambios de otro orden: solo se renuncia a ciertos bienes (las mujeres de la familia u otros) con la condición de que los otros también lo hagan y, en consecuencia, cedan también sus bienes a tal circulación. La reciprocidad de esta obligación coloca a este acto de donación –y a la regla social que lo prescribe– como la base del sistema de intercambio de la sociedad.

Tal descripción es, sin lugar a dudas, heredera de aquella afirmación maussiana de que toda donación supone el encadenamiento del acto de dar, del de recibir y del de devolver (Mauss, 2009). Con todo, Lévi-Strauss recupera esta definición formal del intercambio, aunque rechazando la existencia de una fuerza (tematizada a partir de las nociones de *mana* y *hau*) con la que Mauss buscaba explicar reciprocidad del intercambio. Lejos de recuperar aquello que Mauss denominó “mecanismos espirituales”, Lévi-Strauss señalará que la clave analítica de todo sistema de intercambio debe encontrarse en la estructuración (inconsciente) de un sistema de reglas<sup>4</sup>. “El intercambio no es un complejo edificio, construido a base de las obligaciones de dar, recibir y devolver, con ayuda de un cemento afectivo y místico, sino una síntesis inmediatamente dada, a y por el pensamiento simbólico” (Lévi-Strauss, 1991: 38). Con la intención explícita de traducir el pensamiento de Mauss a los términos de la lógica simbólica del lenguaje, Lévi-Strauss (1991) establece que es posible (y necesario) elucidar, a partir de un razonamiento deductivo, las reglas que posibilitan ciclos de reciprocidad en toda sociedad. Esta definición es tanto una premisa teórica como metodológica de la antropología estructural desplegada por el autor: aun cuando un sistema de intercambio parezca altamente complejo y arbitrario, siempre es posible reducirlo a una infraestructura simple. Así como el análisis de las leyes del lenguaje no refiere a un estudio histórico del vocabulario, aquel de la estructura del parentesco no consiste en rastrear sus configuraciones históricas en sociedades específicas, sino en identificar los aspectos formales (siempre inconscientes) que la organizan (Leach, 1970; Lévi-Strauss, 1995).

La analogía estructural entre lenguaje y exogamia permite comprender que Lévi-Strauss (2009) postule que tienen la misma función fun-

---

4 Mauss (2009) ha explicado la reciprocidad del intercambio estableciendo que las cosas donadas tienen un espíritu que las obliga a retornar a la persona que en principio las ha poseído y donado. En su análisis de los conceptos polinesios de *hau* y *mana*, los define como aquel espíritu o alma de las cosas que fuerza la circulación de los dones, que los obliga a ser donados y devueltos. Por el contrario, Lévi-Strauss sostiene que Mauss se dejó mistificar por las categorías nativas y que el *hau* o *mana* lejos está de constituir la razón última del intercambio. Éstas son las formas conscientes bajo las cuales los polinesios han aprehendido una necesidad inconsciente cuya razón se hallaba en otra parte. De allí su célebre conceptualización de dichas categorías como significantes flotantes (Lévi-Strauss: 1991). Para profundizar en un análisis comparativo de los desarrollos de Marcel Mauss y Claude Lévi Strauss, ver: Godelier (1998).



damental: hacer posible la comunicación e integración del grupo. En este sentido, siguiendo a Eliseo Verón, todos los elementos analíticos desplegados por Lévi-Strauss para reflexionar sobre el sistema del parentesco en las sociedades primitivas no constituyen sino “los primeros lineamientos de una teoría general de los fenómenos sociales como procesos de comunicación definidos por sistemas de reglas” (Verón, 2011: 15). De hecho, y como fuera enunciado al comienzo de este escrito, Lévi-Strauss complejizará su análisis al considerar otros sistemas de intercambio cardinales:

En toda sociedad, la comunicación opera en tres niveles diferentes por lo menos: comunicación de mujeres, comunicación de bienes y servicios, comunicación de mensajes. En consecuencia, el estudio del sistema de parentesco, del sistema económico y del sistema lingüístico ofrece ciertas analogías. Los tres dependen del mismo método: difieren solamente por el nivel estratégico en el que cada uno se coloca en el seno de un universo común (Lévi-Strauss, 1995: 317).

Los desarrollos desplegados hasta aquí permiten comprender uno de los legados fundamentales del proyecto teórico de Lévi-Strauss: la primacía del orden simbólico como estructurador del sistema de intercambio, para decirlo de un modo más amplio, de la vida social. Tal premisa general permite comprender ciertas características principales que adquiere el intercambio para este autor así como también los bienes que en él circulan – y que lo distancian del trabajo de Mauss pero también del de Bataille. El análisis que propone de la circulación de las mujeres resulta ejemplar en este punto:

El surgimiento del pensamiento simbólico debía exigir que las mujeres, así como las palabras, fuesen cosas intercambiables. En efecto, en ese nuevo caso era el único medio de superar la contradicción que hacía percibir a la misma mujer bajo dos aspectos incompatibles: por una parte, como objeto de deseo propio y, por lo tanto, excitante de los deseos sexuales y de apropiación y, al mismo tiempo, sujeto, percibido como tal, del deseo de otro, es decir medio de vincularse con él al aliarse con él. De todos modos la mujer jamás podía transformarse en signo y nada más que en eso (...) Al revés de la palabra, que se transformó integralmente en signo, la mujer permaneció, al mismo tiempo, como signo y como valor. Así se explica que las relaciones entre los sexos hayan preservado esa riqueza afectiva, ese fervor y ese misterio, que sin duda impregnaron en su origen a todo el universo de las comunicaciones humanas (Lévi-Strauss, 2009:575).

Aun reconociendo explícitamente este doble carácter, las mujeres solo aparecerán a lo largo del análisis que presenta el autor como objeto susceptible de ser intercambiado: la dimensión del valor quedará reducida a su utilidad económica y simbólica. Tal es la crítica que Bataille lanza contra el desarrollo lévi-straussiano (Bataille, 2009). Los dones

del sistema de intercambio descrito por Lévi-Strauss son, entonces, siempre alienables. Desechando la distinción maussiana entre los dones intercambiables y aquellos dones inalienables que permanecen excluidos del intercambio por su carácter sagrado, Lévi-Strauss esboza una explicación estrictamente simbólica de este fenómeno social, considerando como epifenómenos lo relativo al orden de los sentimientos, los deseos y las creencias (Lévi-Strauss, 1991). Como ya ha sido desarrollado, el autor sostiene que Mauss ha errado al suponer la existencia de una energía o una virtud en los objetos que se intercambian que explicaría su circulación, desconociendo, en consecuencia, que son las reglas (siempre inconscientes) las que regulan y dan cuenta de la circulación de los dones. En términos de Godelier (1998), es posible afirmar que los desplazamientos que Lévi-Strauss opera sobre los análisis de Mauss acerca del intercambio - colocando a lo simbólico como la dimensión cardinal para explicar los hechos sociales - tiene por consecuencia el vaciar de contenido a la teoría de lo sagrado elaborada por Durkheim y Mauss. Es precisamente esta dimensión sagrada entendida como un núcleo afectivo-valorativo que rechaza Lévi-Strauss, la que constituirá el eje central a partir del cual se desplegará la teoría batailleana del intercambio social.

## **Bataille: la prohibición a la violencia y el núcleo sagrado de lo social**

El carácter secundario de la producción y la adquisición con relación al gasto se advierte de manera más clara en las instituciones económicas primitivas, debido a que el intercambio sigue siendo considerado como una pérdida suntuaria de objetos donados: se presenta así básicamente, como un proceso de gasto sobre el cual se ha desarrollado un proceso de adquisición (Bataille, 2003a: 118-119).

¿Puede la vida social reducirse al sistema de intercambio desacralizado que nos describe Lévi-Strauss? ¿Es solo aquel orden simbólico que todo lo clasifica y, en consecuencia, lo vuelve intercambiable? La respuesta de la sociología bataillena será que la vida social excede dicha explicación. Es que si para Lévi-Strauss la sociedad puede describirse como un sistema de intercambio regulado de palabras, bienes y mujeres, para Bataille será precisamente lo que permanece fuera de dicha estructura lo que conforma la matriz profunda y primaria de lo social. Bataille otorgará preeminencia a aquello que trasciende al sistema de intercambio utilitario y que, por ello y al mismo tiempo, procede a fundamentarlo. Aquello que las prohibiciones primarias aíslan y protegen en tanto

sagrado y que constituye el núcleo de la vida social. Aquellos fenómenos sociales improductivos, excesivos, gloriosos, superfluos (el juego, la guerra, el sacrificio, el lujo, la arquitectura suntuaria, la fiesta, el espectáculo, las artes) son los que determinarán aquí la forma y la dinámica de toda sociedad (Bataille, 2003a; 2007; 2009).

A partir de esta tesis general, Bataille distingue dos modelos de intercambio, heterogéneos aunque complementarios, que organizan y distribuyen diferencialmente a los individuos, objetos y afectos. Dos economías o formas de circulación y procesamiento de bienes y energía. Dos lógicas o dos sintaxis. Toda sociedad “la componen simultáneamente –o sucesivamente– el mundo *profano* y el mundo *sagrado*, que son sus dos formas complementarias” (Bataille, 2009:72). Esta descripción topológica del espacio social es recuperada y reelaborada a partir de los trabajos de Émile Durkheim quien, en sus *Formas elementales de la vida religiosa*, había establecido a la división sagrado/profano como las dos categorías fundamentales del sistema de representaciones colectivas que es la sociedad<sup>5</sup>. Más que una simple separación, Durkheim (2008: 80) postula que entre ambos mundos existe una “heterogeneidad absoluta”. Esto es, existe entre lo sagrado y lo profano una diferenciación o, mejor, una oposición radical que puede devenir en un efectivo antagonismo. Un verdadero “vacío lógico” entre categorías; una “solución de continuidad” entre seres u objetos de distinta clase (Durkheim, 2008: 82; 462). Ambos mundos, además, están constituidos por energías de distinta naturaleza. La energía de lo sagrado es la de las “fuerzas colectivas hipostasiadas”: la fuerza religiosa es la fuerza de la sociedad (Durkheim, 2008: 495). Se distingue por su intensidad, su fugacidad y su contagiosidad: produce impresiones grandes y fuertes, carece de todo arraigo permanente y se moviliza de forma continua. Dado que lo sagrado no es una cualidad esencial, sino una energía que se superpone a ciertos seres u objetos, Durkheim (2008) establece que cualquier cosa puede, potencialmente, pasar a integrar este espacio excepcional. Espacio que es, a su vez, internamente heterogéneo: en él se distingue un sagrado puro de un sagrado impuro; un sagrado fasto de otro nefasto. Entre ambos polos de lo sagrado no existe, sin embargo, solución de continuidad: un mismo ser u objeto puede pasar de una forma a otra sin modificar su naturaleza. La posibilidad de tales transmutaciones marcarán el carácter reversible de lo sagrado, otra de las características centrales que este autor asigna a dicho dominio. Pero lo sagrado conforma, al mismo tiempo, la matriz de las categorías del entendimiento. Durkheim (2008: 37) destaca el origen

---

<sup>5</sup> Este binarismo entre sagrado y profano deriva de y se explica por la dicotomía ontológica entre lo social y lo individual que atraviesa toda la obra durkheimiana (Lukes, 1984).

social de tales categorías que “han nacido en la religión y de la religión”, la cual ha determinado no tanto el contenido de las mismas como la estructura de las representaciones (colectivas) que permiten conocer y valorar todo lo existente. Por otra parte, la separación entre lo sagrado y lo profano se encuentra, señala el autor, expresada y realizada por una serie de prohibiciones o interdictos que previenen su puesta en comunicación (al menos en las formas no convenientes)<sup>6</sup>. Estos tabúes de contacto tienen la función de mantener aislados estos dominios, previniendo aproximaciones o intrusiones indebidas. Son, entonces, “imperativos categóricos” que hacen efectiva aquella distinción primordial del pensamiento religioso (Durkheim, 2008: 464). En este sentido, la noción de prohibición se deriva de la división sagrado/profano que la antecede: no la constituye sino que la supone. De allí que las cosas sagradas sean “aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan”, y las cosas profanas “aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras” (Durkheim, 2008: 83)<sup>7</sup>.

Bataille revisita estas categorías sociológicas durkheimianas y reafirma la primacía de lo sagrado como la matriz cognitiva y la dinámica afectiva de la vida social (Tonkonoff, 2010, 2015). Y esto valdrá no solo para las sociedades denominadas primitivas (o sacrificiales), sino también para las sociedades modernas. Su gran apuesta sociológica será analizar los procesos sociales contemporáneos a él - como la guerra y los fascismos - a partir de la matriz de lo sagrado arcaico. Bataille (2003b) resignifica novedosamente los términos sagrado/profano en los de heterogéneo/homogéneo, con el objetivo de resaltar que en las sociedades modernas lo heterogéneo no puede reducirse a lo sagrado en sentido estricto (esto es, al campo de la religión y la magia). Su conceptualización de lo heterogéneo parte de -aunque no se limita a- la caracterización de lo sagrado que realizara Durkheim: señalará su oposición radical respecto de lo profano (homogéneo), su naturaleza energética, su bipolaridad (fasta y nefasta), su reversibilidad (lo que es fasto puede devenir nefasto y viceversa). Pero también, en esta reelaboración teórica, será fundamental el análisis del sacrificio de Hubert y Mauss (2010), análisis que fascinara a Bataille en tanto alcanzó a establecer el nexo fundamental

---

6 Si bien los tabúes de contacto materializan esta división, esto no implica que la comunicación entre ambos mundos quede completamente imposibilitada. Durkheim reconoce la existencia de formas rituales de contacto (entre ellos, los ritos de iniciación) que ponen en relación a lo profano con lo sagrado, pero que necesariamente conllevan la pérdida de sus características específicas. (Durkheim, 2008).

7 Lo sagrado es, por definición, aquello que lo profano no puede tocar impunemente. Tal es la inconveniencia entre lo sagrado y lo profano que no pueden coexistir en un mismo espacio; tampoco en las mismas unidades de tiempo. Es necesario asignar espacios especiales y tiempos determinados para la vida sagrada, alejada de toda actividad profana (Durkheim, 2008).

entre lo sagrado y la destrucción (de bienes, pero también de vidas)<sup>8</sup>. Postulando al sacrificio como la institución ritual por excelencia, Bataille (2003; 2009) establecerá que lo sagrado comporta siempre la presencia de lo negativo o, más específicamente, de la muerte. “La *omofagia* –el sacrificio en el que la víctima es devorada viva por los participantes desenfundados– es sin duda la imagen más completa de lo *sagrado*, que implica siempre un elemento de horror o de crimen” (Bataille, 2008: 163). Es que el trabajo teórico de Bataille no solo reconoce la influencia de Durkheim y Mauss (a su vez fundamentales para Lévi-Strauss, aunque con acentos diversos), sino también del psicoanálisis freudiano y la filosofía hegeliana (tamizada por la lectura que de ella hizo Alexandre Kojève). Esta compleja y heteróclita articulación de referencias teóricas sellará la impronta propiamente batailleana, al colocar a la muerte en el centro del problema del intercambio y a la negatividad como el fundamento de producción de lo social.

Al igual que para Lévi-Strauss, también para Bataille la sociedad solo puede estructurarse a partir de la radicación de una prohibición fundamental. Pero mientras que para el primero dicha prohibición fundamental refiere a la prohibición del incesto, para el segundo se trata de la prohibición a la violencia, constituida por el complejo indivisible que conforman la prohibición de muerte y la prohibición de sexualidad (Bataille, 2009)<sup>9</sup>. Es que tanto la antropología filosófica como la ontología social desarrolladas por Bataille se fundan en el postulado de un movimiento irrefrenable hacia el exceso. Es en *El Erotismo* donde pueden encontrarse algunas de las premisas más relevantes que definen la antropología filosófica batailleana: “Hay en la naturaleza, y subsiste en el hombre, un impulso que siempre excede los límites y que solo en parte puede ser reducido. Por regla general, no podemos dar cuenta de ese impulso. Es incluso aquello de lo que, por definición, nunca nadie dará cuenta; pero sensiblemente vivimos en su poder” (Bataille, 2009: 44). Esta vocación de hecatombe habita en todo sujeto y conlleva, en el límite, su destrucción (Bataille, 2003a). Una energía libidinal que, recuperando la expresión de Freud (2008), se ubica “más allá del principio de placer”. Esto es, una fuerza desbordante que no se adecua, en principio, a ninguna restricción o forma. Una violencia fascinante y repugnante

8 En palabras de los autores, el ritual sacrificial “consiste en establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por medio de una víctima, es decir, de una cosa consagrada destruida en el transcurso de la ceremonia” (Hubert y Mauss, 2010: 176).

9 Bataille señala que la prohibición del incesto es solo un caso particular de la prohibición de la sexualidad. “Resulta banal aislar una “prohibición” particular, como lo es la prohibición del incesto –que es solamente un “aspecto”–, y buscar su explicación solo fuera de su fundamento universal, que no es otro que la prohibición informe y universal de la que es objeto la sexualidad” (Bataille, 2009:55).

al mismo tiempo; una tendencia irrefrenable hacia la muerte.<sup>10</sup> Pero tales principios guían también su ontología social. En un registro ya más cercano a la sociología, Bataille enuncia en *La parte maldita* (2007) que toda sociedad produce siempre más de lo necesario para su reproducción; esto es, un excedente de energía o riqueza, que resulta imposible de ser consumido productivamente u organizado utilitariamente. Es el modo en el cual se gasta el exceso, se consume lo superfluo, se dilapida la riqueza, lo que determina la forma de una sociedad (Goux, 1990). El principio de pérdida es entonces, para Bataille (2003a; 2007), el proceso primordial que rige el movimiento de la energía y de las acciones humanas, tanto individuales como colectivas. Para decirlo de otro modo, es la noción de lo sagrado y su dinámica energética vinculada al gasto y la pérdida las que se ubican en el centro del análisis batailleano de las sociedades y de sus sujetos.

Más allá del registro antropológico que informa *El Erotismo* y su abordaje filosófico de la violencia, consideramos que en aquella obra se condensan gran parte de las contribuciones de Bataille a la teoría social, al estructurar un modelo que problematiza la relación entre la radicalización de prohibiciones fundamentales, una economía general o sagrada regida por el gasto improductivo, y una economía restringida o profana organizada por la conservación y apropiación. Especificar tales relaciones puede permitir desmarcar a Bataille de la caracterización de “poeta maldito” que comúnmente (y no sin fundamentos) se le asigna, para pensar sus aportes para el análisis sociológico.

En términos de Bataille, para que la sociedad y el individuo tengan lugar, las prohibiciones deben orientarse a apartar el exceso (la violencia del deseo o el gasto improductivo)<sup>11</sup>. Éstas no son simples restricciones de pasaje de un mundo a otro; tampoco reglas que organizan funcionalmente el intercambio. Constituyen *actos imperativos de exclusión* (Bataille, 2003b: 155) –o, en palabras de Caillois (1939), imperativos categóricos negativos– que, al apartar determinados valores, objetos, su-

---

10 Bataille refiere a tales impulsos excesivos que habitan en todo sujeto, a partir de las nociones de violencia, intimidación, éxtasis, entre otras. Tales desarrollos son herederos, como hemos dicho, de la noción de pulsión de muerte que Freud presentara en su ensayo “Más allá del principio de Placer” y constituyen un antecedente de la categoría de Goce que Jacques Lacan desplegará a lo largo de su obra (Tonkonoff, 2009).

11 Sin embargo, los movimientos violentos o los consumos superfluos no son jamás eliminados; las prohibiciones no logran nunca terminar con los excesos. El carácter insuperable de la violencia supone pensar que toda puesta en forma no podrá ser nunca completa, mucho menos permanente. Cualquier orden instituido, por más sólido y estable que parezca, se encuentra continuamente afectado, alterado, puesto en cuestión por fuerzas que no logra controlar. Por esto, el autor entiende como indispensable que cada orden social desarrolle formas rituales de procesamiento de esos impulsos, aunque no logre nunca su total dominio. Bataille llama transgresiones organizadas precisamente a esas formas sociales ritualizadas de contacto con la violencia (Bataille, 2009).

jetos y afectos, los sacralizan. Son las prohibiciones las que cumplen en instituir la división topológica del espacio social entre lo sagrado (lo heterogéneo) y lo profano (lo homogéneo). Tal conceptualización de las prohibiciones es heredera del modelo de la represión freudiano, con el que se describe la producción del inconsciente a partir de la exclusión, por su censura, de ciertos elementos de la vida psíquica. Asimismo, Bataille recupera la caracterización que Freud realizara en su célebre ensayo *Totem y Tabú* acerca de las “prohibiciones tabú”: prohibiciones que carecen de cualquier fundamento externo y que solo extraen de sí mismas su autoridad. Siendo su origen desconocido e incomprensible para todos los que viven bajo su imperio, se presentan como naturales para todos ellos (Freud, 2007). Con todo, a pesar de su origen enigmático y su falta de fundamento, la obediencia al tabú se explica, para Freud, porque en su base hay una renuncia (inconsciente). De allí que el tabú presente siempre un carácter ambivalente: “El significado del tabú se nos explicita siguiendo dos direcciones contrapuestas. Por una parte, nos dice “sagrado”, “santificado”, y, por otra, “ominoso”, “peligroso”, “prohibido”, “impuro” (Freud, 2007:27). Quienes obedecen al tabú mantienen una actitud ambivalente para con él y para con aquello sobre lo que recae. El tabú, al dirigirse hacia “las más intensas apetencias de los seres humanos”, provoca siempre un constreñimiento pero, a la vez, una tentación de violarlo (Freud, 2007:42). Siguiendo tal caracterización, Bataille señalará que las prohibiciones fundamentales son verdaderas condiciones incondicionadas, imperativos siempre ilógicos, que escapan al alcance del cálculo y la razón: “Las prohibiciones, en las que se sostiene el mundo de la razón, no son, con todo, racionales” (Bataille, 2009: 67). Recuperando la ambivalencia como una de las características esenciales de las prohibiciones, afirmará que suscitan siempre afectos de sentido contrario; es decir que las cosas prohibidas o sagradas no solo producen pavor, sino también adoración. De allí que, al tiempo que prohíben, invitan al contacto con aquello que se encuentra a su resguardo: lo sagrado. A diferencia de Lévi-Strauss, para quien la transgresión de la prohibición constituye un absurdo social, Bataille (2009:68) postula la íntima e inescindible relación entre los términos al afirmar que “la prohibición está ahí para ser violada”.

Las prohibiciones fundamentales definen, al excluirlo, el núcleo sagrado de la vida social. Es que para Bataille (2009:72) “Fundamentalmente es *sagrado* lo que es objeto de una prohibición”. Por lo tanto, y con clara impronta freudiana, la característica más general de lo sagrado es estar excluido: “en la base de lo *sagrado* se halla siempre una prohibición” (Bataille, 2008:163). Al igual que para Durkheim, lo sagrado batailleano lejos está de ser una cualidad intrínseca de

ciertos seres u objetos: nada hay en las cosas de íntimamente profano o sagrado.

La minuciosa recuperación de influencias teóricas no solo convierte a Bataille en un experto lector de autores de fines del siglo XIX y principios del XX que han sido fundamentales para todas las letras francesas, sino que le posibilita desplegar un análisis novedoso sobre la relación entre las prohibiciones fundamentales y la configuración de dos economías (general y restringida) o modelos de intercambio (sagrado y profano). Y esto en tanto Bataille logra entrecruzar dos fuerzas que hasta entonces habían sido consideradas individualmente como motores de las sociedades humanas: religión y economía (Goux, 1990).

Bataille (2009) postula que la instauración de las prohibiciones, en tanto apartan y mantienen a distancia la violencia del deseo, es la que hace posible un orden sosegado y razonable. Éste último es el mundo homogéneo, el mundo del trabajo y de la razón. El dominio del cálculo, de la apropiación y de la postergación de la satisfacción inmediata en pos de alcanzar un beneficio futuro y una estabilidad de la fortuna. Una economía restringida que aborda los procesos de producción y consumo utilitarios, gobernados por el rendimiento económico, la eficacia productiva y el intercambio mercantil. Las formas de circulación y apropiación de la riqueza que la sociedad burguesa lleva a su paroxismo. El reino de la racionalidad técnica, del saber científico y de las formas jurídicas. El espacio de la acumulación de los recursos y de la conservación de los individuos. Una economía afectiva ligada al principio de placer: un placer restringido, regulado, moderado, alejado de los excesos violentos. Un sistema de reglas que establece posiciones diferenciales, produciendo individuos, afectos y objetos posibles en tanto que razonables e intercambiables.

*Homogeneidad* significa en este caso conmensurabilidad de los elementos y conciencia de dicha conmensurabilidad (las relaciones humanas pueden mantenerse por una reducción a reglas fijas basadas en la conciencia de la identidad posible de personas y de situaciones definidas; en principio, queda excluida toda violencia del curso de la existencia así entendida) (Bataille, 2003b: 138).

Es, en otras palabras, el sistema de intercambio regulado y equilibrado de dones que nos describe Lévi-Strauss. No obstante, para Bataille, el intercambio social no puede reducirse a su aspecto económico-utilitario. De allí su crítica al trabajo de aquel antropólogo francés, quien al enfatizar los aspectos simbólicamente regulados del intercambio, desechó de su explicación el carácter sagrado de ciertos dones como un misticismo nativo. Bataille (2009) entiende que si bien Lévi-Strauss refiere al intercambio como un “hecho social total”, en el



sentido de Marcel Mauss, luego su explicación se reduce únicamente a los elementos económicos utilitarios. Tal crítica general es especificada al analizar el estatuto de las mujeres en la teoría de Lévi-Strauss, quien no considera su carácter sagrado.

Lévi-Strauss, bien es cierto, no insiste en este sentido; al contrario, insiste en un aspecto muy diferente del valor de las mujeres, compaginable tal vez, aunque netamente opuesto, a saber su utilidad material. Se trata en mi opinión de un aspecto secundario, si no en el funcionamiento del sistema, donde suele prevalecer lo material, al menos en el juego de las pasiones que, originariamente, ordena su movimiento (Bataille, 2009: 214).

De allí que Bataille afirme la existencia de *otra* economía: aquella de las realidades sustraídas del intercambio utilitario de dones, que constituyen su referencia fija y lo hacen por esto posible. Una economía general regulada por la noción de gasto: “la creación por medio de la pérdida” (Bataille, 2003a: 117). Aquella que Marcel Mauss (2009) describió como *potlatch*: la forma agonística y desmesurada del intercambio de dones, que alcanza en el límite la destrucción puramente suntuaria de la riqueza o la pérdida de la vida<sup>12</sup>. “Una especie de póquer ritual de aspecto delirante” (Bataille, 2003a: 122), que hace de la pérdida una propiedad positiva o una forma de adquisición de poder de la cual se derivan las jerarquías, el honor, la gloria. El dominio de la exuberancia, el lujo y el derroche, es decir, de todo aquello que no responde a un cálculo racional de medios-fines o de costo-beneficio. El espacio de la religión, la poesía, la literatura, el teatro, el erotismo y la soberanía. Pero también de los dioses, la nobleza, las joyas, las apuestas, la danza, los carnavales. El mundo de los rituales fundados en la dilapidación de la riqueza y en el contacto con la muerte. Es por esto que la guerra, la fiesta y el sacrificio son los arquetipos de lo heterogéneo: consumen en su prodigalidad la vida y los recursos acumulados. Una economía afectiva que se ubica, entonces, “más allá del principio de placer”. Una economía general que no es otra cosa que una economía de lo heterogéneo: de aquello que, por estar prohibido, permanece por fuera de la homogeneidad social como su residuo violento y sagrado. “Todo aquello que la sociedad *homogénea* rechaza como desecho o como valor superior trascendente” (Bataille,

12 Mauss (2009) ha descripto al potlatch como un tipo específico de intercambio que se distinguía por a) ser un intercambio de tipo agonístico, esto es: que supone siempre un desafío a un rival con el fin de humillarlo; b) ser un intercambio desmesurado, es decir: que obliga a una contra-donación usuraria o excesiva que puede, en el límite, llegar a la destrucción suntuaria de las riquezas acumuladas. El análisis de Mauss se orientará a especificar el vínculo entre esta institución y la producción de jerarquías sociales. Vale aclarar que, para este pensador francés, el potlatch constituye un tipo de prestación total particular pero no la forma general del intercambio. La operación de lectura Batailleana sobre sus textos se orienta precisamente a homologar la lógica de la economía general a la del potlatch y la del sacrificio (Bataille, 2007).

2003b: 147). Es decir, su aspecto puro, que establece los valores y jerarquías más elevados de un conjunto social y sostiene su funcionamiento; y su aspecto impuro, que nuclea los seres, elementos y formas sociales excretorias que amenazan con subvertir tal orden. Dado el carácter reversible de tales categorías sagradas, los seres, objetos y afectos que, en un determinado momento, ocupan el espacio de lo sagrado puro pueden, en otro, pasar a formar parte de lo sagrado impuro.

Este campo heterogéneo se distingue por su poder estructurante (a la vez que desestructurante) sobre lo homogéneo: lo heterogéneo exhibe “una supremacía incondicional” (Bataille, 2003: 173). Esta primacía otorgada al gasto improductivo frente al consumo productivo, al derroche frente al ahorro, a la pérdida frente a la ganancia, a la destrucción frente a la producción, a la donación frente a la apropiación, a lo sagrado sobre lo profano, lleva a Bataille a sostener que las sociedades modernas lejos están de haberse desencantado (Tonkonoff, 2010, 2015).<sup>13</sup> De allí que el análisis de los procesos sociales y políticos, arcaicos o modernos, no puede ser reducido a un análisis estrictamente simbólico, en tanto asociado a un orden de reglas formales asimilables al orden del lenguaje, tal como fuera descrito por Lévi-Strauss. Para Bataille este sistema clasificatorio debe ser pensado en relación a la categoría de lo sagrado y, por lo tanto, más allá de la mera consideración de sus aspectos sintácticos (sistema de reglas formales). Y esto dado que lo sagrado es, como se ha dicho, fundamentalmente una economía afectiva. Como hemos visto, esta caracterización del mundo sagrado es tanto deudora de los desarrollos de Durkheim como de los de Freud. En ambos autores es posible identificar el rol primordial que adquiere la noción de energía en sus perspectivas teóricas, y más específicamente de aquellas formas de afectividad colectivas –las fuerzas colectivas hipostasiadas, en términos de Durkheim, o la ligazón libidinal de las masas, de Freud– para la conformación del lazo social. Son estos deseos y afectos colectivos, que siempre comportan un rasgo excesivo, los que invisten ciertas representaciones, sujetos, objetos, actividades produciéndolas como valores trascendentes.

## A modo de conclusión

Hasta aquí la presentación de los principales desarrollos teóricos de Claude Lévi-Strauss y Georges Bataille vinculados a la caracterización

---

13 Es preciso resaltar que esta primacía de lo heterogéneo no supone una anulación de lo homogéneo. Toda sociedad está estructurada siempre y necesariamente a partir de la convivencia de ambas partes.

de los sistemas de intercambio y el papel central que las prohibiciones fundamentales cumplen para su estructuración. El análisis presentado permite identificar una serie de continuidades y rupturas en torno a los modos en los que los autores han conceptualizado tal relación íntima.

En ambos se destaca la preocupación por pensar que el fenómeno del intercambio no es un fenómeno social entre otros, sino que es precisamente la clave para comprender la organización de la vida colectiva. En otras palabras, es plausible afirmar que tanto para Bataille como para Lévi-Strauss desarrollar una teoría general del intercambio es desarrollar una teoría general de la estructuración y dinámica de la sociedad.

Si bien es imposible agotar en unas pocas líneas la riqueza de las perspectivas desarrolladas por ambos, consideramos que la problematización de esta compleja cuestión puede ser sintetizada en una serie de proposiciones cardinales.

Mientras que para Lévi-Strauss: a) La prohibición es siempre prescripción. No es tanto una proscripción de determinadas conductas, como una obligación que organiza la circulación de bienes y por lo tanto constituye al grupo como grupo b) el intercambio social es siempre un sistema simbólico o sistema formal de reglas –análogo al lenguaje– que organiza y ordena la circulación de los bienes o dones, entendidos ellos como signos, c) De allí que todos ellos sean siempre alienables y su intercambio un sistema regulado y equilibrado. En otras palabras, un intercambio profano que rechaza la dimensión afectiva o sagrada al considerarla un epifenómeno.

Para Bataille: a) La prohibición constituye un acto imperativo de exclusión que cumple en apartar la violencia para que el sujeto y la sociedad tengan lugar, estructurando, por ese mismo movimiento, dos sistemas de intercambio heterogéneos aunque complementarios: la economía profana u homogénea y la economía sagrada o heterogénea b) El intercambio social no puede entonces reducirse a un sistema formal de reglas que totalizaría la puesta en circulación de dones, sino que debe considerarse el núcleo sagrado que lo estructura (y desestructura). Esta economía sagrada no se rige por los principios de equilibrio y regulación, sino por el de pérdida: es en el gasto a fondo perdido donde se instituyen las jerarquías y valores sociales. c) Lejos de ser una dimensión secundaria o derivada, lo sagrado es el núcleo constituyente del intercambio, una energía afectiva desbordante que se posa sobre sujetos, objetos y creencias, produciéndolas como las referencias fijas que sostienen y desbordan aquel sistema de intercambio profano o mundo homogéneo.

## Bibliografía

- Bataille, Georges (1996). *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona.
- (2003a). “La noción de gasto”, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- (2003b). “La estructura psicológica del fascismo”, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- (2007). *La parte maldita*, Las cuarenta, Buenos Aires.
- (2008). *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- (2009). *El erotismo*, Tusquets Editores, Buenos Aires.
- Durkheim, Émile (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid.
- Freud, Sigmund (2007). *Obras completas: Tótem y Tabú y otras obras (1913-1914)*. Amorrortu, Buenos Aires.
- (2008). *Obras completas: Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Amorrortu, Buenos Aires
- Godelier, Maurice (1998). *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.
- Goux, Jean-Joseph (1990). “General economics and postmodern capitalism”, *Yale French Studies*, N° 78, pp 206-224.
- Hubert, Henri y Mauss, Marcel (2010). *El sacrificio. Magia, mito y razón*, Las cuarenta, Buenos Aires.
- Mauss, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires.
- Leach, Edmund (1970). *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, Anagrama, Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude (1971). *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1991). “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en: Mauss, Marcel, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- (1995). *Antropología Estructural*, Paidós, Barcelona.
- (2009). *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona.
- Lukes, Steven (1984). *Émile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico-crítico*,

Siglo XXI de España Editores, Madrid.

Tonkonoff, Sergio (2009). “Sujeción, sujeto, autonomía. Notas sobre una encrucijada actual”, en Alcalá, Raúl (comp.). *Ciudadanía y autonomía*, Instituto de Investigaciones filosóficas-UNAM, México.

———(2010). “Batailleanas. Notas heterológicas”, en Sozzo, Máximo (comp.) *Por una sociología crítica del control social*, Del puerto, Buenos Aires.

———(2015). “Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México (en prensa).

Verón, Eliseo (2011). “Prólogo a la edición española”, en: Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona.

