

De la comunicación del don: ojos de perro y corazón de ciervo

Andrés Dapuez

a Héctor Schmucler

Comenzaremos contraponiendo dos mundos. A un lado el universo de la *guerra*; por el otro: el del *trabajo*. Aunque aquí nos ocuparemos sólo más extensamente de uno de ellos, es necesario aclarar que estos dos modos de adquisición de riquezas marcan no solamente los límites de dos clases sociales a lo largo de la historia (los que trabajan y los que hacen la guerra) sino también dos universos diversos y lejanos entre sí. No hace falta *La República* de Platón para recordar la ubicación y prioridad de unos por sobre otros en el mundo clásico (ni para repetir la burda prohibición de las líneas que motivan este texto y que aquí van por título). Sí, es necesario repetir que estamos tratando, siempre, con discursos históricos y que todo lo que digamos estará situado en un contexto temporal, vagamente “reconstructivo” que circunscribe y determina las implicaciones de cada texto; aunque nuestro método sea otro, y ocasione un ordenamiento aparentemente caprichoso de estos discursos y marcos discursivos.

Vamos a hacer referencia permanentemente a edades en las que, nuestros dos sujetos, el *trabajo* y la *guerra*, tenían diferentes relaciones con los hombres para contrastar algunos presupuestos que consideramos como inherentes y “naturales” a la Comunicación. Al tratar aquí el tema tan brevemente, hablaremos sólo de una edad; la de la antigüedad casi utópica en la cual domina la Guerra. A la otra, la cual nace a partir de la reforma, en la que domina el trabajo, la dejaremos para otra ocasión. Los dos mundos, tan diferentes entre sí, han convivido como amo y esclavo. El dominio del primer mundo sobre el segundo, del mundo de la guerra por

sobre el del trabajo, lo podemos buscar en el inicio oficial de la cultura de occidente. Esos dos libros que tratan de una guerra y de los acontecimientos extraordinarios que Ella provocó, *La Iliada* y *La Odisea*, a partir de los cuales se construye la biblioteca de la civilización de Europa, son la clara manifestación de la preponderancia de un orden por sobre el otro.

El más antiguo de los textos nos habla casi exclusivamente de “la cólera de Aquiles”, cólera del valor traicionado. Es específicamente la Iliada un relato del valor en la guerra. Pero comencemos por el principio del primero de los libros que se le adjudican a un hombre llamado Homero.

Canta, ¡oh diosa!, la cólera del Pélida Aquileo: cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves (cumplíase la voluntad de Zeus) desde que se separaron disputando el Átrida, rey de hombres, y el divino Aquileo.

¿Cuál de los dioses promovió entre ellos la contienda para que pelearan? El hijo de Leto y de Zeus. Airado con el rey, suscitó en el ejército maligna peste, y los hombres perecían por el ultraje que el Átrida infiriera al sacerdote Crises. Este, deseando redimir a su hija, se había presentado en las veleras naves aqueas con un inmenso rescate y las ínfulas de Apolo, el que hiere de lejos, que pendían del áureo cetro, en la mano; y a todos los aqueos, y particularmente a los dos Átridas, caudillos de pueblos, así les suplicaba:

Crises.- ¡Átridas y demás aqueos de hermosas grebas! Los dioses, que poseen olímpicos palacios, os permitan destruir la ciudad de Príamo y regresar felizmente a la patria. Poned en libertad a mi hija y recibid el rescate, venerando al hijo de Zeus, Apolo, el que hiere de lejos.

Todos los aqueos aprobaron a voces que se respetara al sacerdote y se admitiera el espléndido rescate; mas el Átrida Agamenón, a quien no plugo el acuerdo, le despidió de mal modo y con altaneras voces.

(La Iliada, Aguilar, Madrid, 1963, p. 21 y ss.)

Observemos, por un momento, estas frases iniciales e intentemos revelar el oscuro significado del rechazo del *intercambio* propuesto por el sacerdote de Apolo a Agamenón. La primera razón la da el autor, (según la tradición, "padre y maestro de toda la sabiduría del mundo"): "*no le plugo el acuerdo*". La falta que Apolo castigará con la peste no consistiría entonces en una simple ofensa contra la investidura divina o, directamente, contra el dios mismo. De estas pocas frases ya se puede deducir que el crimen de Agamenón ha sido el de rechazar *un inmenso rescate*. El desprecio de los *presentes* del sacerdote de Apolo deshace un *vínculo sagrado* que relaciona a dioses y hombres en un *intercambio* cuya lógica supera a los mortales. Aquello rechazado no es ni el mismo dios, ni el sacerdote, sino una *relación* entre hombres, pero también entre hombres y dioses. Cabe aclarar, con Marcel Mauss, que el sistema de intercambio pre-monetario que regía entre los nobles de estos tiempos no era el del trueque, inexistente en esta época, sino el del *don*.

Finalmente, esta noción específica se traduce en el vocabulario en que la designación de ktémata se aplica preferentemente a esta categoría de bienes; la palabra hace hincapié en la idea de "adquisición", adquisición en la guerra, en los juegos, por medio de dones -pero nunca, en principio, en un comercio mercantil.

(Louis Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, Taurus)

De cualquier manera, y para quienes no entienden todavía la intromisión de estos pasajes aquí, los hechos pueden sintetizarse como sigue: un sacerdote ofrece a un rey un rescate por su hija. Este reniega del *don* de aquel. El dios protector del sacerdote castiga al pueblo del rey. Pero prosigamos con el desarrollo de *La Ilíada*: después de haber sido expulsado deshonrosamente, Crises, el sacerdote, invoca a Febo Apolo rogándole que caiga sobre los aqueos las flechas del "dios que hiere de lejos". Así sucede durante diez días hasta que Aquiles pide al adivino Calcantes que interprete los motivos de la peste. El adivino solicita la protección de Aquiles, pues teme irritar con su vaticinio a Agamenón. Una vez concedida la misma, habla.

Calcante.- No está el dios quejoso con motivo de algún voto o hecatombe, sino a causa del ultraje que Agamenón ha inferido al sacerdote, a quien no devolvió la hija ni admitió el rescate.

(*La Iliada*, p. 21 y ss.)

En definitiva el crimen del Átrida es doble. Ha ultrajado al sacerdote porque no ha cumplido con ninguna de las partes de un *intercambio sagrado*: al no admitir el rescate, rechazó un *don* que, por su donador, tiene características divinas, ya que de alguna forma también viene del mismo Apolo; pero, por otra parte, no devuelve a la hija, es decir, no ofrece él mismo un *don* al sacerdote, y por su intermedio al dios. No pudiendo rechazar el *don* que viene del sacerdote o desconocerlo; no le es posible no ingresar en la lógica que impone, la cual obliga que el mismo donatario se transforme en dador, invirtiendo los roles y devolviendo a Criseida a su padre. O, como dice Marcel Mauss, en su *Ensayo sobre el don*:

No es menor la obligación de recibir. No se tiene derecho a rechazar un don, a rechazar el potlash, pues actuar de ese modo pone de manifiesto que se tiene miedo de devolver y de quedar "rebajado" hasta que no se haya devuelto.

(Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971)

La donación, como se sabe, obliga con creces a quien recibe; pero no existe forma aparente de no recibir un don una vez dado. ¿Cómo rechazar un *don* sino es con un *contra don* que lo supere? ¿Cómo substraerse a la lógica totalitaria de ese acto incondicional, que es pura afirmación; a la lógica que el *don* establece?

Es en este sentido que los *tesoros* del sacerdote han creado una obligación sacra, pero también humana y política que, por más que lo desee o no, Agamenón *debe* cumplir. En este caso, el juez de esta rara especie de contrato unilateral, que obliga a la otra parte sin que sea necesario su consentimiento, es, como es común en el derecho antiguo, un dios. Cuando leamos los párrafos subsiguientes sabremos que el rechazo

del *don* será castigado, como corresponde, por Apolo. Pero es necesario aclarar que la violación del *intercambio divino* no supone que Agamenón se haya negado a intercambiar unos objetos por otro. La violación, que será castigada, no es la violación de una ley de relación de dos términos; se ha ofendido la lógica unitaria y total que instaura el *don*¹. En primer término, el Átrida no puede no aceptar el *don*. Después, no puede negar un *contra don*.

El castigo del dios pune la concepción intercambista de Agamenón. Mientras el intercambio moderno es libre y está mutuamente convenido, según los intereses concurrentes de las dos partes, el intercambio antiguo no lo es; por medio del *don* el donante obliga al donatario, lo somete a una lógica profunda de diferenciación y de exceso, que niega la equivalencia. Dice Mauss:

Si existe una motivación equivalente para sus dones y gastos entre los jefes trobriandees, americanos o entre los clanes andamanes, etc., o la hubo entre los generales hindúes y los nobles germanos o celtas, sin duda, esta no es la razón del mercader, del banquero o del capitalista. Para aquellas civilizaciones había un interés, pero distinto al de nuestros tiempos. Se atesoraba para gastar, para "obligar"...

(Marcel Mauss, *op. cit.*)

El sacerdote obliga al rey a ser (y atendamos a este adjetivo que designa un comportamiento típico de reyes) *magnánimo* mediante regalos, *dones*. En este sentido, no intercambia los tesoros por su hija, sino que gracias al *inmenso don* marca en el tiempo una acción que significará y sobredeterminará a las siguientes, obligando al donatario a devolver favores. El acto de *donar*, como veremos, establece un tiempo y una situación que compromete a *donador* y *donatario*, independientemente de que los objetos sean recibidos o rechazados. En esto se diferencia del contrato de compra-venta moderno: el comprador y el vendedor supuestamente acuerdan y realizan *al mismo tiempo* la operación comercial.

Pero volvamos al texto. Inmediatamente, Calcante, el adivino que ha sido convocado por Aquiles, señala que se puede calmar al dios si se *devuelve* la hija a su padre, pero sin esperar *premio ni rescate*. O sea, que se tiene, forzosamente, que cumplir con la lógica unitaria del intercambio; pero en este caso, en un nuevo intercambio. Una vez rechazado el primer *don* éste no pierde su acción legal-político-religiosa sino que, por el contrario, continúa obligando al presunto donatario. Finalmente, se obliga en un nuevo intercambio a dar el *contra don* y se prevé la gracia de que la peste cesará de asolar las tropas. Aunque siempre se *da* para recibir, sólo es posible invertir la relación por medio un *contra don* que en verdad lo sea, es decir que desafíe a quien lo recibe. Pero el Átrida, lleno de cólera, contesta:

Agamenon.- ¡Adivino de males! Jamás me has anunciado nada grato. Siempre te complaces en profetizar desgracias y nunca dijiste ni ejecutaste nada bueno. Y ahora, vaticinando ante los dánaos, afirmas que el que hiere de lejos les envía calamidades porque no quise admitir el espléndido rescate de la joven Criseida, a quien anhelaba tener en mi casa. La prefiero, ciertamente, a Clitemnestra, mi legítima esposa, porque no le es inferior ni en el talle, ni en el natural, ni en inteligencia, ni en destreza. Pero aun así y todo, consiento en devolverla, si esto es lo mejor; quiero que el pueblo se salve, no que perezca...

La promesa de devolución hecha al ágora y el posterior crimen que realizará contra Aquiles son partes de un gran error que el péliba le señalará a Agamenón durante toda la primera parte de la Iliada. El Átrida después de echarle en cara al adivino que le *da* solamente malas noticias (y aquí se repite o se puede repetir el análisis que hacemos desde el punto de vista de los *dones*) acepta ofrecer al dios un *don* como contrapartida por la ofensa que él mismo ha infringido al no recibir los premios del rescate de Criseida²; pero *solamente* en función de un bien mayor (*que el pueblo se salve, no que perezca*) y *a cambio* (intercambio moderno) de la recompensa de otro. Evidentemente Agamenon quiere dar *sin dar*, es decir sin dejar de poseer nada. Primero quiere restituir la relación con el dios de

la peste (peste que está asolando a sus tropas) regresando a Criseida. Aunque tampoco quiere quedarse sin botín, y pagar su error; por esto buscará desposeer a otro de la mujer que le tocara como premio para dar sin perder. Es decir, para ofender la lógica del acto de *dar*, otra vez. Para negar aquello que es fundamental: la pérdida, el despojamiento.

Esta voluntad de intercambio *demasiado humano*, este comportamiento que es más parecido al de un comerciante que al de un rey será la ruina de muchos de sus súbditos en los acontecimientos posteriores y anteriores a la abstención de Aquiles de la lucha. Porque dar sin perder no es *dar*³. Por más que el interés individual de Agamenón sea correcto (anhela a Criseida en su casa, en su reino, a su lado), su deber sacropolítico como rey, entre otros el de ser magnánimo, ha sido lesionado por el rechazo a la presupuesta ley de los *dones*. Inmediatamente después Agamenón sigue diciendo y agravando su error:

... Pero preparadme pronto otra recompensa para que no sea yo el único argivo que sin ella se quede, lo cual no parecería decoroso. Ved todos que se va a otra parte la que me había correspondido.

Replicole en seguida el celerípede divino Aquileo:

Aquileo.- ¡Átrida gloriosísimo, el más codicioso de todos! ¿Cómo pueden darte otra recompensa los magnánimos aqueos? No sabemos que existan en alguna parte cosas de la comunidad, pues las del saqueo de las ciudades están repartidas, y no es conveniente obligar a los hombres a que nuevamente las junten. Entrega ahora esa joven al dios, y los aqueos te pagaremos el triple o el cuádruple si Zeus nos permite algún día tomar la bien murada ciudad de Troya.

Hasta aquí los crímenes del Átrida han sido graves, como lo prueban la cantidad de muertos ocasionados por la peste, ocasionada, a su vez, por el rechazo del *don* del sacerdote: haber rechazado el orden divino de los intercambios; haber actuado por codicia; y haber insultado las ínfulas de un sacerdote de Apolo. Pero va a sumar uno más, el que enciende la cólera de Aquiles. Cólera que es, como leímos al principio, el inicio y tema principal de la *Ilíada*.

Inmediatamente después de la cita anterior:

Y, contestándole, el rey Agamenón le dijo:

Agamenón: Aunque seas valiente, deiforme Aquileo, no ocultes así tu pensamiento, pues no podrás burlarme ni persuadirme. ¿Acaso quieres, para conservar tu recompensa, que me quede sin la mía, y por eso me aconsejas que la devuelva? Pues, si los magnánimos aqueos me dan otra conforme a mi deseo para que sea equivalente... Y si no me la dieran, yo mismo me apoderaré de la tuya o de la de Ayante, o me llevaré la de Odiseo, y montará en cólera aquel a quien me llegue.

Al pretender una ganancia, una ventaja del intercambio, al temer en Aquiles su propio defecto: burlar y persuadir a través del engaño para obtener o conservar un bien, el Átrida ofende nuevamente la lógica del don por buscar que se le restituya la pérdida a través de otra ofrenda equivalente. Y la ofende doblemente porque viola, ahora, el don que Aquiles le había hecho: su valor.

Mirándole con torva faz, exclamó Aquileo, el de los pies ligeros:

Aquileo.- ¡Ah, imprudente y codicioso! ¿Como puede estar dispuesto a obedecer tus órdenes ni un aqueo siquiera para emprender la marcha o para combatir valerosamente con otros hombres? No he venido a pelear obligado por los belicosos teucros, pues en nada se me hicieron culpables -no se llevaron nunca mis vacas ni mis caballos, ni destruyeron jamás la cosecha en la fértil Ptía, criadora de hombres, porque muchas umbrias montañas y el ruidoso mar nos separan-, sino que te seguimos a ti, grandísimo insolente, para darte el gusto de vengaros de los troyanos a Menelao y a ti, ojos de perro. No fijas en esto la atención, ni por ello te tomas ningún cuidado, y aun me amenazas con quitarme la recompensa que por mis grandes fatigas me dieron los aqueos. Jamás el botín que obtengo igual al tuyo cuando estos entran a saco una populosa ciudad de los troyanos; aunque la parte más pesada de la impetuosa guerra la sostienen mis manos, tu recompensa, al

hacerse el reparto, es mucho mayor; y yo vuelvo a mis naves, teniéndola pequeña, aunque grata, después de haberme cansado en el combate. Ahora me iré a Ptía, pues lo mejor es regresar a la patria en las cóncavas naves; no pienso permanecer aquí sin honra para procurarte ganancia y riqueza.

Agamenón entonces lo amenaza con quitarle a Briseida demostrándole su poder y diferenciándose:

...Vete a la patria, llevándote las naves y los compañeros, y reina sobre los mirmidones; no me importa que estés irritado, ni por ello me preocupo, pero te haré una amenaza: puesto que Febo Apolo me quita a Criseida, la mandaré en mi nave con mis amigos; y encaminándome yo mismo a tu tienda, me llevaré a Briseida, la de hermosas mejillas, tu recompensa, para que sepas bien cuanto más poderoso soy yo y otro tema decir que es mi igual y compararse conmigo.

Esta afrenta a su patrimonio, a lo que ya había sido *dado*, y que gracias a la lógica del *don* investía a Aquiles de cierto honor, finalmente provoca la terrible ira. Al quitarse el *don* con el que se había ofrendado al Valor de Aquiles en la lucha, se desata nuevamente un conjunto de ligaduras que se remontan hasta el primer *don* de la serie. En este caso, al serle quitado el tesoro al pélida se ofendió también el *don* del Valor que éste le había hecho a Agamenón: ir a luchar contra los troyanos sin otros motivos que la amistad. Recordemos por último que Briseida era hermosa, culta, noble, pero que todo esto no nos explica porqué Aquiles toma la extrema determinación de matar a Agamenón; (aunque en el momento de desenvainar la espada para quitarle la vida al ‘rey de los hombres’, Atenea lo tome por la cabellera, impidiéndoselo, y le mande no actuar). En diálogo con la diosa, ésta le dice:

Atenea.- Vengo del cielo para apaciguar la cólera, si obedecieres; y me envía Hera, la diosa de los niveos brazos, que os ama cordialmente a entreambos y por vosotros se interesa. ¡Ea! cesa de disputar, no

desenvaines la espada e injúriale de palabra como te parezca. Lo que voy a decir se cumplirá: por este ultraje se te ofrecerán un día triples y espléndidos presentes. Dominate y obedécenos.

La diosa restituye el equilibrio que había sido roto por el Átrida ofreciendo otra promesa de *don*. Estos ofrecimientos *triples*, recordemos la promesa similar que le hace Aquiles a Agamenón unos párrafos más arriba, como ofrendas y dones que son, no implican una ganancia meramente económica. La naturaleza compleja de estos bienes es marcadamente honorífica, aunque también participan de ella características protoeconómicas y un fuerte elemento religioso o sacro. En tanto Aquiles siguiendo los consejos de la diosa responde “injuriándole - solo- de palabra”:

Aquileo.- ¡Ebrioso, que tienes ojos de perro y corazón de ciervo! Jamás te atreviste a tomar las armas con la gente del pueblo para combatir, ni a ponerte en emboscada con los más valientes aqueos; ambas cosas te parecen la muerte. Es, sin duda, mucho mejor arrebatar los dones en el vasto campamento de los aqueos, a quien te contradiga. Rey devorador de tu pueblo, porque mandas a hombres abyectos...; en otro caso, Atrida, éste fuera tu último ultraje. Otra cosa voy a decirte, y sobre ella prestaré un gran juramento; sí, por este cetro que ya no producirá hojas, ni ramos, pues dejó el tronco en la montaña; ni reverdecerá, porque el bronce lo despojó de las hojas y de la corteza, y ahora lo empuñan los aqueos que administran justicia y guardan las leyes de Zeus (grande será para ti este juramento): algún día los aqueos todos echarán de menos a Aquileo, y tu, aunque te aflijas, no podrás socorrerlos cuando muchos sucumban y perezcan a manos de Héctor, matador de hombres. Entonces desgarrarás tu corazón, pesaroso por no haber honrado al mejor de los aqueos.

Para terminar, debemos concluir con la desposesión del objeto y el abandono temporario de Aquiles de luchar con los aqueos. Porque es la afrenta a su Valor, por medio de una violación de la extraña *economía de*

los dones, lo que quiebra la relación previa entre cierto objeto (Briseida) y cierto honor. El Objeto Briseida (una de las mejores mujeres del botín de guerra) investía o sancionaba el elevado prestigio de Aquiles. Una vez arrebatado el "*don Briseida*" (según todas las complicaciones que observamos) y despojado ese *valor* sacro-honorífico-económico que había sido asignado al *más valiente*, se ofendió constitutivamente a Aquiles (hasta que se le retribuya, más adelante, con creces mediante el *don* prometido por la diosa). O como dice Finley:

Aquiles estaba obligado por el honor a aportar su valentía incomparable a la batalla. Pero cuando Agamenón le arrebató la muchacha Briseida, su honor fue insultado públicamente, y una vez que "el honor es destruido, la existencia moral del perdedor se ha hundido". El dilema se hace inmediatamente intolerable: el honor se veía lanzado en dos direcciones opuestas, y si bien una de ellas marcaba la victoria en una gran guerra y la otra una bagatela, una mujer cautiva entre miles de otras, el tremendo conflicto estaba precisamente en el hecho de que el honor no se medía como los productos en un mercado, sino que el insulto tenía tanto valor como la guerra. Briseida era una bagatela; pero Briseida arrebatada a Aquiles tenía el valor de "siete tripodes no puestos aún al fuego, diez talentos de oro, veinte calderos relucientes", doce caballos de carreras ganadores de premios, veinte cautivas troyanas, siete ciudades y unas cuantas cosas más.

(M.I. Finley, *El Mundo de Odiseo*, F. C. E., México, 1996)

Otra vez llegamos a la conclusión de que un *don*, una vez donado, no puede ser rechazado o devuelto. Y en este sentido es como el tiempo. Derrida dice parafraseando a Mauss y a Heidegger que lo único que *se da* o que puede ser un incondicional y verdadero *don*, es el *tiempo*. Cuando Aquiles le recuerda a Agamenón que el lugar donde se ganan los *presentes* es el campo de batalla y no el campamento donde ya están distribuidos entre los guerreros según su poder y valor, le está *recordando* que los trofeos le son ganados al *tiempo*. No existe nada que pueda repartirse sin

desinvertir al poseedor de lo que el poseedor es y el don significa, sin volver el tiempo atrás.

No se puede quitar el objeto sin afrontar el valor del guerrero que lo ganó en la batalla. La relación, entonces, del objeto con el poseedor es, excesiva, más que una relación atributiva: más que un reconocimiento del *valor* que el don atribuye, inviste al guerrero. El *presente*, el tesoro, además, *re-presenta* el Valor del guerrero en batalla y es su *presencia*. En mayor grado que con lo que sucede con nuestras condecoraciones, la naturaleza de estos *presentes* tiene una función completamente suntuaria. Inversamente, el *presente* implica el *valor*. Tal vez sea éste el inicio del valor de las cosas, el valor incorporado a los objetos, (ascendiente de la representación del *valor*), de la *valentía, del máximo de los honores de un pueblo guerrero*, por medio de cosas, como el nacimiento del valor sacro-económico de la cosa.

La circulación del tesoro formaba parte esencial de la vida heroica, igual que su adquisición; y era ese movimiento, el hecho de su existencia y las órbitas que describía lo que establecía aquella vida aparte de cualquier otra vida de acumulación... Toda cualidad o estado tenía que ser traducido en algún símbolo específico: el honor en un trofeo, la amistad en un tesoro... De hecho, tenían mucha importancia tanto la riqueza como riqueza, por una parte, como la riqueza en cuanto símbolo, por la otra. Esta es la causa por la que el dar y el recibir eran actos ceremoniales, dato adicional que habría sido totalmente innecesario si la posesión fuera suficiente en sí misma.

(M.I. Finley, *op. cit.*)

La distancia entre el atributo y el objeto, si nos atenemos a los estudios y a la literatura de la época, se acorta hasta la proximidad y la incorporación de uno en otro. El ejemplo más común lo dan esos obsequios suntuarios, que, como los trípodes y otras *Tkemata*, o tesoros, tienen como única finalidad ser acumulados en cámaras y sirven únicamente como regalos (ya que *dar* prestigio y poder sería su única función, tanto en la posesión como en la donación o recepción). Tenerlos o donarlos, entonces,

se convertía en un acto complejo en el que el prestigio, el honor y el poder uncían tanto al objeto como a su poseedor. Poseer estos variados tesoros era, en una determinada medida y literalmente, poseer la virtud o la capacidad que no representaban; sino que hacían *presente*.

Pero, ¿adonde nos ha llevado todo este recorrido que parte desde textos que tal vez tengan más de tres mil años? ¿Cuál es la primera conclusión que podemos sacar de esta rara especie de comunicación que se *da* a través del *don*? En principio, que en ciertos ámbitos, con ciertos objetos, con ciertos dadores y con ciertos donatarios, la comunicación del *don* se sigue *dando*⁴. La necesidad de todo este discurso acerca de *La Iliada* y del otro mundo que ella presenta, el mundo sacro de la *guerra*, se explica cuando lo utilizamos para objetivar el nuestro: un mundo aparentemente regido sólo por intercambios equivalentes. Este intento de contrastación entre un mundo y otro, apunta a descubrir algunas constantes que la racionalidad económica de varias nociones de comunicación borran.

Estas constantes paradójicas se llaman *dones*. Nuestra hipótesis es que el mundo arcaico, tal vez siempre idealizado de la *guerra*, en el que los *dones* se intercambian sin ser concebidos como *equivalentes*, preexiste y sobrevive a nuestro moderno mundo económico del trabajo y del dinero. Aquellas preexistencias pueden explicar las relaciones que imponen ciertos objetos culturales en determinados contextos. Estamos hablando más concretamente de *bienes* culturales como *La Iliada*; los que, como *dones* de los cuales no podemos abjurar, nos siguen constituyendo en lo que somos. Tal vez, para teorías tradicionales de la comunicación, *La Iliada* sea un mensaje que un emisor, un tal Homero, *produjo* hace tiempo; el cual todavía está sujeto a un ruido que el paso de los años agrega insistentemente a nuestra recepción. Pero para la teoría de los *dones* que propiciamos, Homero con su *Iliada* nos obliga, nos compromete eternamente, con su *presente*. Presente en los dos sentidos: su *don* y su *tiempo*, porque su regalo nos ha dado el tiempo, una temporalidad propia a nuestra forma de relatar. Es decir, comenzamos a narrar a partir de Homero. Una y otra vez volvemos a esos libros que nos cuentan los acontecimientos de una guerra lejana que sólo podemos imaginar pero de

cuyo modo de ser contada no nos podemos sustraer. Y más, no podemos ni por un segundo dejar de ser Homero, rechazar el *presente*.

En el primer mundo, en el mundo de la Guerra, el *don* comunica obligando al receptor. Lo convierte en un eterno deudor, incondicional. El valor se reconoce mediante los dones que el guerrero guarda en su cámara de los tesoros. Los dones tratan de diferenciar, de huir tangencialmente del círculo de los nacimientos-muertes hacia el otro mundo de los dioses, fuera del anillo del tiempo. No obstante, en el segundo mundo los objetos se intercambian guiados por una razón que ve en ellos el medio de satisfacción de necesidades siempre nuevas y distintas. Este camino del deseo marca el círculo de la reproducción de la vida por donde *circularán* los bienes que no nos pueden llevar al *otro tiempo*. Así, la repetición inminente nos quita vida para alimentar a *lo mismo*.

De la misma manera como el objeto *Iliada* ha sido para nosotros un *don* (su exceso y su gratuidad lo convierten en uno de los dones por excelencia), finalmente proponemos un saber que conciba a los bienes (culturales) como *dones*. *Dones* que no se agotan en la circulación en un mercado (noción y realidad cuya invención es precaria y muy posterior), sino que buscan escapar al círculo y nos *dan el presente*.

Notas

¹ Hay que remarcar que así como el carácter de *don* está dado por el exceso (Homero pone en boca de Agamenón en reiteradas oportunidades la frase: “*inmenso rescate*”), la condición de la devolución de la hija del sacerdote no obsta para que el sistema de dones y contradones se realice. Quizás sea necesario recordar que esta forma de intercambio pre-monetaria imperaba en la antigüedad donde situamos nuestro relato; estamos hablando de aproximadamente el siglo XII a.C. También parece necesario señalar que un *don* completamente incondicional e incondicionado, como dice Derrida en *Dar (el) Tiempo*, es imposible.

²Vemos aquí que al no cumplir con las obligaciones que el primer don le habían causado, ahora debe resarcir al donante y a la garantía y juez de la donación que él ofendió: a Apolo.

³Sería interesante apartarnos aquí por un momento y ver cómo un error causado por la codicia individual del rey es causa de castigo de los dioses sobre todo el pueblo.

⁴Para estudiar las "condiciones" de estas entregas incondicionales que se denominan dones, será necesario continuar con el estudio de los *agalmata* y los *Ktémata* que propone Louis Gernet en su ensayo "La noción de valor en la Grecia antigua" y de las circunstancias mítico y sociales que permiten su pervivencia.. La continuación de estas líneas podría perseguir el desarrollo propuesto por Gernet, buscando en el don y en el "signo" lo incomprensible, lo monstruoso, *teras*, para apuntar a una comunicación no de lo entendible, sino de lo misterioso.

Bibliografía

Jacques Derrida, *Dar (el) Tiempo. I*, La moneda Falsa, Paidós, Barcelona, 1995.

M.I. Finley, *El Mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Louis Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1984.

Homero, *La Iliada*, Aguilar, Madrid, 1963.

Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.