

IV

Una apología del lucro sucio

An Apology for Filthy Lucre

Gustav PEEBLES¹

Department of Anthropology. Columbia University
gp2119@columbia.edu

Recibido: 1 de diciembre de 2005

Aceptado: 1 de febrero de 2006

Resumen

Este artículo demuestra que existen duraderas asociaciones transculturales entre dinero y excremento. Al interrogarse acerca de por qué esta asociación se da con tanta frecuencia, el autor se vuelve hacia la literatura antropológica sobre el estudio de la metáfora y la metonimia. De esa forma propone una rehabilitación del dinero como forma, señalando que el excremento en sí mismo es un tropo transcultural que está a menudo íntimamente ligado a ideas y rituales de reproducción social, dicho brevemente: a la fecundidad. Así, la habitual denigración del dinero como algo sucio puede resultar menos evidente de lo que pensamos. De hecho, el autor muestra cómo la denigración del dinero puede servir por sí misma como un tipo de mecanismo económico regulador, dirigido a revigorar la fecundidad potencial del dinero cuando ésta ha devenido estéril a causa de supuestos actos de intercambio o no intercambio antisocial.

Palabras clave: dinero, nexos heces-dinero, suciedad, equivalencia de dominio, metonimia, metáfora, autarquía social, economías sucias, blanqueo de dinero, fecundidad, reproducción social, trabajo de lo negativo.

Abstract

This article probes the long-standing and cross-cultural associations between money and excrement. In questioning why this association crops up as often as it does, the author turns to the anthropological literature on the study of metaphor and metonym. By doing so, he offers a rehabilitation of the money form, pointing out that excrement itself is a cross-

¹ Agradecimientos: Este trabajo es el resultado de largas interacciones con mucha gente en la Universidad de Chicago y en Suecia que han influido, durante varios años, mi modo de pensar sobre estas cuestiones del significado del dinero. Las clases con James Fernández me introdujeron hace una década en las asociaciones metafóricas y metonímicas del dinero. Amanda Pollak ayudó con su excelente pericia habitual a que este ensayo llegara a fructificar. Los errores son culpa del autor.

cultural trope that is often intimately tied to ideas and rituals of social reproduction, to fertility in short. Thus, the widespread denigration of money as dirty may be less straightforward than we think. In fact, the author shows how the denigrating predication may itself serve as a sort of economic regulatory mechanism, which aims to reinvigorate money's potential fertility when this latter has become sterile due to alleged acts of anti-social exchange or non-exchange.

Key words: money, feces-money nexus, dirt, domain equivalence, metonym, metaphor, social autarchy, unclean economies, money laundering, fertility, social reproduction, labor of the negative.

SUMARIO: 1. Prólogo. 2. La transgresión productiva. 3. El dinero como metáfora. 4. El dinero como metonimia. 5. Volviendo al todo. 6. Conclusión. 7. Referencias bibliográficas.

1. Prólogo

En el verano de 1843, Bronson Alcott -el padre de las celebradas hermanas Alcott, nacido en Nueva Inglaterra y figura prominente en el círculo de “trascendentalistas” de Ralph Waldo Emerson- se mudó desde la “suciedad” de Boston a la prístina campiña de Harvard, en Massachussets, en un arranque de disgusto y decepción. Lo había planeado todo: en esta zona de pureza, construiría una “alianza” utópica, un lugar que llamó “Fruitlands”. En Fruitlands, todos serían iguales -incluyendo los animales: los seres humanos de Fruitlands se hallaban con seguridad entre los primeros vegetarianos de América- y su trabajo sería remunerado sólo con esclarecimiento y con la generosidad de la naturaleza. El ambicioso objetivo consistía en la completa autarquía respecto a la sociedad exterior (Shepard, 1966: 152, 187-189; Dahlstrand, 1982: 173-208; Kesten, 1993: 54; Francis, 1997: 157, 177-178; Bedell, 1980: 205-231).

El dinero estaría prohibido en Fruitlands, ya que era el signo envilecedor del pecado que emanaba de la ciudad sin alma. Alcott, además de ser fundador y contribuidor habitual del diario trascendentalista *The Dial*, había empezado su vida como un charlatán (Shepard, 1937: 38-74, 279, 292; Dahlstrand, 1982: 17-35, 182-184). Quizás como resultado de su carrera anterior, si tenía clara una cosa era que el dinero no sería el eje en torno al cual giraría el mundo de “Fruitlands”. El amor al vecino y el orgullo por el propio trabajo llevarían aparejadas su propia recompensa; las relaciones sociales no estarían contaminadas por las relaciones económicas (Bedell, 1980: 224; Herrnsstadt, 1969: 109-110). Marx escribiría también un año más tarde acerca de un mundo sin dinero, poniendo de manifiesto su filiación en el mismo medio intelectual: “Suponga que el hombre es un hombre y que su

relación con el mundo es una relación humana: entonces se puede intercambiar amor por amor, confianza por confianza, etc.” (Marx, 1967: 131). Pero, al menos en esta etapa temprana de su vida, Marx no pudo tener en cuenta este poder metafórico del dinero y su capacidad para proporcionar equivalencias entre dominios diferentes, tales como los del amor y del trabajo.

Sin embargo, el dinero no fue lo único que se proscribió en Fruitlands. Alcott y sus asociados anunciaban también que no se utilizaría estiércol en la agricultura. El excremento -razonaba- nunca podría ser un camino adecuado hacia la salud y una vida exuberante; la comida que procediera de éste estaba envilecida. Resulta interesante que esta idea estuviese vinculada a la noción de que el estiércol contribuye a producir un excedente de producción, y que éste sólo resultaba necesario si se deseaba trocar e intercambiar por dinero (Francis, 1997: 140-217).

Seis meses después de la llegada del círculo de Alcott, Fruitlands cerraría sus puertas, lo que constituyó una situación embarazosa y un fracaso (Shepard, 1937: 380)².

2. La transgresión productiva

Esta doble proscripción de dinero y estiércol es un hecho siempre mencionado, pero nunca explorado como fenómeno unificado por los biógrafos de Alcott y los cronistas de Fruitlands. Pero me gustaría mucho extenderme un poco en esta aparente curiosidad, en este deseo emparejado de eliminar dinero y excremento en el interior de las fronteras de Fruitlands, puesto que en ello vemos el extremo patológico de una vinculación general del dinero y de la materia fecal que impera en numerosas sociedades. Alcott proscribía dinero y estiércol porque los veía como idénticos -encarnaciones de la suciedad que poseían la capacidad de succionar la vida de las cosas que tocaban- y de producir así una insana sobreabundancia. Al parecer, Bronson Alcott no llegó a darse cuenta del flujo cíclico de la naturaleza, de su movimiento de ida y vuelta entre la vida y la muerte, entre lo puro y lo impuro. Fruitlands estaría libre de tales desechos, una zona del espíritu elevada sobre la mera materialidad del cuerpo (Alcott, 1843: 135). Estas

² Todavía firme proponente de la autarquía años después de la debacle de Fruitlands, Alcott escribiría: “El Estado es, a lo sumo, la despensa del hombre, y -a un coste inmenso- una expoliación del bien común de la humanidad. Dejémoslo así. Los héroes vivirán de nueces, y los hombres libres tomarán el sol bajo las grietas de las rocas, antes que vender su libertad a cambio del plato de lentejas de la esclavitud” (Shepard, 1966: 189).

fuerzas mediadoras, tales como el dinero y el estiércol, no podían estar presentes si esta visión había de hacerse realidad.

Sin embargo, ¿fue esta más que obvia división entre cuerpo y alma lo único que nuestro guía Alcott no pudo abordar? Quizá haya algo más en este, aparentemente banal, emparejamiento de dinero y excremento. Al buscar la autarquía, Alcott estaba revelando el lado egoísta de la utopía, que -como hemos visto tan a menudo en la historia de los movimientos utópicos- siente desdén por cualquier cosa o persona que medie entre dos dominios, es decir, por cosas que sean intercambiables. Vale la pena recordar aquí las apreciaciones finales de Lévi-Strauss en *The Elementary Structures of Kinship*:

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. En los dos extremos del mundo, en los dos extremos del tiempo, el mito sumerio de la edad de oro y el mito andamán de la vida futura se contestan... En estos mitos la humanidad arroja en un futuro o en un pasado igualmente inalcanzables la dulzura, por siempre negada al hombre social, de un mundo en el que se podría vivir *entre sí [entre soi]*. (Lévi-Strauss, 1969: 496-497; énfasis en el original)³.

Según afirma Lévi-Strauss, la mayoría de las edades de oro persiguen, entonces, crear zonas de pureza y autarquía, un lugar donde el dinero no resulta tanto algo insistentemente proscrito sino simplemente relegado por inútil. Ésta es la paradoja de la utopía de un mundo sin dinero. Según Lévi-Strauss sería un lugar donde reinaría el egoísmo, por más que Alcott pretenda hacer que reine el desinterés. El intercambio económico devendría innecesario debido a la abundancia de la economía y, de esta forma, las personas podrían ser egoístas sin ser antisociales. En esta edad utópica construiríamos nuestros vínculos sociales por otros medios distintos del intercambio económico y, así, estos mismos lazos sociales serían más puros, no ensuciados por transacciones y valores de mercado -Dumont (1977) formula a este respecto una interesante opinión sobre Marx como supremo individualista-.

Aun a riesgo de parecer que hago una apología del intercambio económico -no encarnado exclusivamente en el capitalismo-, lo antedicho pierde de vista los muchos beneficios del intercambio económico. Conforme señala Lévi-Strauss tan asiduamente, el intercambio económico es uno de los

³ N. del T.: las citas literales están tomadas de Lévi-Strauss, Claude. 1969. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.

modos en que nos hacemos humanos, puesto que somos seres sociales. De acuerdo con la argumentación de Durkheim en *The Division of Labor in Society* (1984), ayuda a producir la sociabilidad misma, contribuyendo al desarrollo de un sentido de pertenencia a un todo más amplio y entrelazando los cambiantes intereses de las personas. El intercambio económico constituye una actividad que es por excelencia humana, tan humana como el excremento que emana de los cuerpos materiales en los que nuestras almas se encuentran irremediabilmente atrapadas.

Por su parte, la aceptación ciega de que “excremento” es exclusivamente un predicación denigrante del dinero, tal vez, podría estar perdiendo de vista los muchos beneficios de esa sustancia. La antropología feminista señalaba hace mucho tiempo que puede ser que la sangre menstrual se rodee de tabúes por su poder, y no necesariamente por ser “peligrosa” y “contaminante” (Buckley y Gottlieb, 1988: 36-38). Podría resultar apropiada una rehabilitación similar para el excremento y el dinero con el que tan a menudo se le asocia. Si este emparejamiento de suciedad y dinero ocurre en tantos lugares y momentos distintos (por ejemplo, Brown, 1959; Comaroff y Comaroff, 1990; Fisher, 1999; Foster, 1998; Freud, 1963; Harris, 1989; Herbert, 2002), entonces debemos tratar de hallar las razones. Al apoyarme en los argumentos de Bakhtin, Durham y Fernández, espero elevar el estatus de ambos, excremento y dinero, en nuestras vidas y en nuestra teoría social. Podría decir el lector que no aparenta ser la más noble de las causas, pero la nobleza del excremento aparecerá más claramente tal vez al final.

El asunto que nos ocupa resulta etnográficamente más discernible en función de un fenómeno humano aparentemente universal -al menos, para aquellas sociedades en las que se usa el dinero-. A pesar de ser notoriamente anónimo y general, el dinero está sujeto a varias clases de “marcado” [earmarking] en cualquier sociedad que los antropólogos hayan estudiado. Zelizer (1997) es la responsable de poner en circulación este término, pero los antropólogos registraron casos de marcado antes y, frecuentemente, después de su fecunda contribución. Aparentemente las personas rechazan pensar en el dinero como algo abstracto y fungible; más bien luchan constantemente contra esta cualidad central del dinero, “poniendo nombre” a diferentes piezas y separándolas en categorías especiales. Cierta dinero puede ser etiquetado como bueno, malo, bajo, alto, rápido, lento, futuro, pasado y cualesquiera otras predicaciones dependiendo de su destino y/o sus orígenes. Desde el momento en que una sociedad produce categorías, las condiciones están maduras para su transgresión. Según una famosa afirmación de Mary

Douglas: “la suciedad es materia fuera de lugar” (Douglas, 2004: 44). Conforme pretendo argumentar aquí, el dinero resulta de esta manera proclamado abiertamente como sucio cuando, sencillamente, es “dinero fuera de lugar.”

Y sin embargo, está en la naturaleza del dinero transgredir constantemente fronteras de todo género, como más de un teórico social ha afirmado. Está, por lo tanto, constantemente “fuera de lugar” y, por ende, sucio por su propia naturaleza. Pero, siguiendo a Bakhtin, argumentaré que este aspecto transgresivo del mismo, esta constante condición de “estar-fuera-de-sitio”, esta capacidad de servir como mecanismo intermediario entre dominios separados, es precisamente lo que hace de él algo beneficioso para la sociedad humana. Bakhtin nos permite llegar a la conclusión contraria a la intuición de que lo sucio o, en su sentido más fuerte, el excremento resultan buenos, naturales y beneficiosos; ciertamente, son la fecundidad encarnada.

3. El dinero como metáfora

Tomás Moro nos informa que los utopistas de un mundo sin dinero hacían sus orinales con oro puro, arrojando aspersiones sobre el dinero de un modo totalmente literal que ciertamente hubiese complacido a Freud (Moro, 1993: 63). Como derivación de esta tradición, hemos asistido a un despliegue de erudición centrado en las asociaciones populares y privadas entre dinero y excremento. Freud nos incita sólo con breves incursiones del “complejo del dinero”, donde explica que es una sublimación del complejo anal. Más adelante expone que:

Las conexiones que existen entre ambos complejos de interés por el dinero y defecación, que parecen tan diferentes, parecen ser del mayor alcance... allá donde los modos arcaicos de pensamiento predominan o han persistido -en civilizaciones antiguas, en el mito, cuento de hadas y superstición, en pensamientos inconscientes y sueños, y en las neurosis-, el dinero alcanza una relación íntima con el excremento... (Freud, 1963: 31).

Basándose en esto, Freud realiza un anuncio crucial para nuestros propósitos. Las personas, que fueron eróticos anales en una etapa previa de su desarrollo, tienden a compartir rasgos de tacañería, preocupación por el orden y obstinación. La manera en que trataron sus excrementos es ahora, en otras palabras, el modo en que tratan su dinero. Se niegan a desprenderse de él -puesto que es una parte de ellos, como explica Freud- y se aseguran de

que permanezca en su lugar. El anal erótico sublimado es un individuo posesivo, que busca el dominio sobre los objetos.

Ésta se ha convertido en la más corriente explicación acerca de por qué el dinero se considera sucio. Norman Brown, en su exquisita y extensa investigación sobre estos temas, le da vueltas a este lugar común hasta llegar a una teoría completa, que explica lo que hay de malo en la economía capitalista en general -y, por extensión, en todo el mundo moderno-. Su libro, *Life Against Death*, pasa por ser quizás la más influyente entre las elaboraciones que parten de las teorizaciones de Freud, se apoya plenamente en el interfaz dinero/heces para revelar la “psicología del espíritu capitalista en su totalidad” (Brown, 1959: 235). En una serie de complicados, aunque lógicos pasos que no pueden referirse aquí (Brown, 1959: 234-304), argumenta que el dinero representa la culpa humana y, por tanto, el auto-castigo. Según Brown, esta culpa no sólo causa nuestra adhesión al propio contrato social -de tal forma que podemos pasar nuestra culpa a otros para reducir nuestro propio lastre-, sino que incluso nos conduce a construir ciudades -como monumentos al pasado de nuestra culpa-. Estos monumentos urbanos revelan que el dinero es una manifestación de nuestra lucha contra la muerte y el tiempo. Paradójicamente, sin embargo, nuestro deseo fetichista de preservar la vida e infinita pulsión de poder -que es un efecto del complejo dinero/anal- ocasiona que nos olvidemos de gozar de la vida misma. Estamos, interminable y desesperadamente, empeñados en llegar a ser “nuestro propio padre.” En lugar de ello, Brown recomienda que erradiquemos el complejo del dinero no reconociendo la culpa ante nuestro pasado -nuestros padres- y, así, asirnos a la vida antes que a la muerte -de ahí, el título del libro-.

Esta llamada a la acción no es muy diferente de otras nociones de falsa conciencia que los científicos sociales han conocido en el pasado. No obstante, en esta ocasión nuestras cadenas se romperán tan pronto como reconozcamos que deberíamos convertirnos en hombres sin deudas, deberíamos “ser suficientemente fuertes como para cancelar la deuda arrancándola de la fantasía infantil” -es decir, superar el dinero y su origen en el complejo anal- (Brown, 1959: 292). Nótese que el deseo radical de liberarse de deudas es idéntico al deseo que Lévi-Strauss discernía en todas las visiones de la edad de oro, y que es “negada para siempre” al hombre social. Siguiendo entonces a Lévi-Straus, tendríamos que decir que Brown, al eliminar el dinero y los excrementos vinculados al mismo, confía atraer al “hombre asocial” de Nietzsche a este mundo.

Más aún, siguiendo la lógica que ya ha esbozado, vemos que la fascinación por el dinero es equivalente a la fascinación por la muerte: “El excremento es la vida muerta del cuerpo y, en tanto la humanidad prefiera una vida muerta a vivir, la humanidad estará empeñada en tratar como excrementos no sólo a su propio cuerpo, sino al mundo de objetos circundante” (Brown, 1959: 295). Por supuesto, otro término para este “mundo de objetos” es “cultura”. Para Brown, “la cultura se origina en la negación de la vida y del cuerpo” (Brown, 1959: 297). La cultura es muerte, y tratamos nuestros propios cuerpos como horrible porquería incrustada de culpa que hay que descartar.

Tal es la innegable y, deberemos decir, extraordinariamente deprimente lógica de toda sociedad que iguala dinero con heces, de toda sociedad, de hecho, que utilice el dinero de alguna manera, construya ciudades o piense en el pasado. ¿Dónde encontrar un cuerpo que tenga la esperanza de alguna forma de salida de esta condena de nuestro tiempo en la tierra, un cuerpo que crea que la cultura pudiera ser algo más gozoso? ¿Dónde hallar un cuerpo que tenga la esperanza de que la cultura pueda ser, por contra, una celebración exuberante de la vida *social*, siguiendo una suerte de lógica durkheimiana? Brown recomienda la superación de las fantasías infantiles, la erradicación de la falsa conciencia. ¡Pero tenemos el pesimismo que proviene de saber lo lejos que esto nos ha llevado en el pasado! Quizás Brown tuvo simplemente el infortunio de no leer a su contemporáneo, Mikhail Bakhtin. Así pues sostengo que Bakhtin puede salvar a nuestra sociedad del dinero, del contumaz pesimismo de cloaca de Brown.

4. El dinero como metonimia

Dejemos atrás entonces el *tour de force* de Brown para explorar el juego de cambios sobre la metáfora del dinero, su referente que nos empuja hasta el mareo desde un campo de predicación al siguiente: el dinero es excremento, el dinero es culpa, el dinero es tiempo, el dinero es la ciudad, el dinero es muerte. Alejémonos de este enfoque sobre el dinero y centrémonos ahora, en cambio, en el dominio de base sobre el que se predica todo lo demás en este argumento: el propio excremento. Leyendo a Bakhtin y atendiendo a los aspectos metonímicos más que a los metafóricos de las heces, podemos ver que Brown puede simplemente haber estado devaluando de forma injusta lo que era, para él, el devaluador último.

El juicio de Bakhtin sobre el lenguaje de la plaza pública de Rabelais -el argot de los vendedores- también se centra intensamente en el excremento.

Sin embargo, es crucial tener en cuenta que Bakhtin insiste en que el excremento y otras secreciones corporales tienen *siempre* un doble sentido, una “profunda ambivalencia.” Son degradantes y generadores a un tiempo. Sostiene que el público lector moderno no ha percibido en absoluto este lado generativo del excremento y, consiguientemente, ha tenido dificultades para digerir “la ordinariéz”, “la ingenuidad” y “el cinismo” de Rabelais (Bakhtin, 1968: 146)⁴. Bakhtin prosigue mostrando lo profundamente equivocadas que están estas nociones. En su lugar, deberíamos percibir como “estas formas, de alegre cinismo primaveral o de carnestolendas, son transferidas a una primavera histórica, al alba de la nueva época” (Bakhtin, 1968: 146)⁵.

Aunque no lo haga explícito, en su capítulo titulado: “El vocabulario de la plaza pública en la obra de Rabelais”, el argumento de Bakhtin depende completamente de lo que percibe como ciertas similitudes básicas entre el funcionamiento del dinero y del lenguaje⁶. La “honda ambivalencia” del argot de la plaza pública -fecundidad *versus* excremento/basura, elogio *versus* insulto- (Bakhtin, 1968: 150 y ss.)⁷ se asemeja directamente a la naturaleza profundamente ambivalente de la mercancía y de la forma dinero, según fueron descritas por Marx -no sólo valor de uso *versus* valor de cambio, sino también creación *versus* destrucción, fecundidad *versus* excremento/basura, calidad *versus* cantidad- (Marx, 1967: 126-131; 1990: 125-177). Bakhtin nos ofrece una sugerente indicación del empleo de este paralelismo: “Elogios e injurias son las dos caras de una misma moneda” (Bakhtin, 1968: 165)⁸. Si estoy en lo cierto de que Bakhtin hace esta reivindicación del dinero, entonces vemos que la correlación entre dinero y heces puede leerse plausiblemente de una forma enteramente distinta.

Básicamente, Bakhtin se apoya de forma decisiva en la noción de Marx del poder del dinero para “nivelar” las relaciones sociales y romper las fronteras sociales mediante la creación de un equivalente universal. De hecho, se trata

⁴ N. del T.: Bajtin, 1987: 132. Las citas literales están tomadas de Bajtin, Mijail. 1987. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza editorial.

⁵ N. del T.: Bajtin, 1987: 132

⁶ Las semejanzas entre los sistemas lingüísticos y monetarios han sido destacadas extensamente por muchos autores, incluyendo a Marx (1973: 162), Saussure (1995: 113-114, 117), Bourdieu (1991: 55-56 y pássim.) y otros. Se considere o no que se trata de una comparación legítima, ha demostrado ser muy provechosa para muchos estudiosos. Véase también Shell (1993).

⁷ N. del T.: Bajtin, 1987: 131 y ss.

⁸ N. del T.: Bajtin 1987: 149.

esencialmente de una transposición de la discusión de Marx sobre capital y dinero al ámbito del lenguaje.

Las groserías, juramentos y obscenidades son los elementos extraoficiales del lenguaje. Son y fueron considerados una violación, flagrante, de las reglas normales del lenguaje, un rechazo deliberado a adaptarse a las convenciones verbales: etiqueta, cortesía, piedad, consideración, respeto del rango, etc. La presencia de estos elementos, en cantidad suficiente y en forma deliberada, ejerce una poderosa influencia sobre el contexto y el lenguaje, transfiriéndole a un plano diferente, ajeno a las convenciones verbales. Más tarde, este lenguaje, liberado de las trabas y de las reglas, jerarquías y prohibiciones de la lengua común, se transforma en una lengua particular, una especie de argot. Como consecuencia, la misma lengua, a su vez, conduce a la formación de un grupo especial de personas... (Bakhtin, 1968: 188)⁹.

Y exactamente como el dinero, el lenguaje de la plaza pública no tiene favoritos. Afecta a todos por igual. Denigra a los superiores y eleva a los inferiores (Bakhtin, 1968: 167, 173). “La risa” del lenguaje -“la expresión más simplificada de lo inferior material y corporal ambivalente”- nivela y reduce a un común denominador (Bakhtin, 1968: 171)¹⁰, y crea su propia comunidad, justamente como el dinero en Marx. En la plaza pública se permite que todo discurso trascienda las reglas sociales y defina otros esquemas de valores¹¹. Las jerarquías son flagrantemente derruidas y superadas.

Considérese ahora este texto casi perfectamente análogo a Bakhtin, extraído de los *Manuscritos de 1844*:

Como tal potencia inversora, el dinero actúa también contra el individuo y contra los vínculos sociales, etc., que se dicen esenciales. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el siervo en señor, el señor en siervo, la estupidez en entendimiento, el entendimiento en estupidez [Nuevo párrafo]. Como el dinero, en cuanto a concepto existente y activo del valor, confunde y cambia todas las cosas, es la confusión y el trueque universal de todo, es decir, el mundo invertido... (Marx, 1967: 130)¹².

⁹ N. del T.: Bajtin, 1987: 169.

¹⁰ N. del T.: Bajtin, 1987: 154.

¹¹ Merece la pena notar aquí que *The Elementary Forms of Kinship* (1969) de Lévi-Strauss realiza la operación inversa a la del capítulo dos de *Rabelais and his World* de Bakhtin. En lugar de llevar los análisis económico y filosófico del capital al ámbito del análisis lingüístico, Lévi-Strauss trata de utilizar técnicas analíticas de la lingüística al objeto de comprender el mundo económico.

¹² N. del T.: las citas literales han sido tomadas de Marx, Karl. 1968. *Manuscritos: economía y filosofía* de Marx, Karl (1968): Madrid: Alianza Editores.

Es justo este aspecto: “el mundo al revés” del mercado lo que fascina a Bakhtin, y es precisamente el excremento lo que lleva a efecto este vuelco. Como indica, “Las familiaridades escatológicas cumplen un rol importante durante los carnavales” [una iteración de la cultura del mercado] (Bakhtin, 1968: 147)¹³. Se tiraban literalmente boñigas a todas partes y a todo el mundo, en particular a los representantes de la corte, los más encopetados.

Pero Bakhtin insiste en que la gente de la época de Rabelais comprendía íntimamente el doble sentido del excremento. Nos informa que:

[L]as actitudes y expresiones degradantes de esta clase son ambivalentes. La tumba que cavan es una tumba *corporal*. Y lo “inferior” corporal, la zona de los órganos genitales, es lo “inferior” que *fecunda y da a luz*. Esta es la razón por la que las imágenes de la orina y los excrementos guardan un vínculo substancial con *el nacimiento, la fecundidad, la renovación y el bienestar*. En la época de Rabelais este aspecto positivo estaba aún vivo y era percibido claramente. (Bakhtin, 1968: 148)¹⁴.

Sin embargo, no es arriesgado suponer que esta idea de Bakhtin no fue reconocida en los tiempos de Norman Brown. Brown no alcanzó a percibir que el excremento es una “parte orgánica”, vale decir que es una metonimia de “sus sistemas de imágenes” (Bakhtin, 1968: 153)¹⁵. Brown, de hecho, empieza a parecerse mucho a Bronson Alcott, otro moderno que equivocadamente creía que el estiércol estaba asociado exclusivamente con la muerte.

Como autor, Rabelais sabía también que el excremento estaba “indisolublemente asociado a la fecundidad” y, al utilizar estas imágenes entre las menciones de Dios o del rey, no vio “en ello el menor sacrilegio” (Bakhtin, 1968: 149)¹⁶. La llamada “materia alegre [heces]” representa un “mundo que crece y se multiplica, volviéndose cada vez más grande, mejor, y abundante. Esta alegre materia es a la vez la tumba, el seno materno, el pasado que huye y el presente que llega; resulta la encarnación del devenir” (Bakhtin, 1968: 195)¹⁷. Esta idea de que el excremento, en su misma naturaleza, se multiplica y crece continuamente suena ni más ni menos como

¹³ N. del T.: Bajtin, 1987: 133.

¹⁴ N. del T.: Bajtin, 1987: 134.

¹⁵ N. del T.: Bajtin, 1987: 138.

¹⁶ N. del T.: Bajtin, 1987: 134-135.

¹⁷ N. del T.: Bajtin, 1987: 175.

la noción de capital de Marx, un misterioso y dialéctico poder de “consumo productivo” y “producción consumidora” que rehace el mundo (Marx, 1973; 1990)¹⁸.

De tal modo, dice Brown, el excremento está contando un cuento de los más antiguos: “el drama de la risa presentando a la vez la muerte del viejo mundo y el nacimiento del nuevo... En su participación en ese conjunto, cada una de estas imágenes es profundamente ambivalente, tiene una relación muy importante con el ciclo vida-muerte-nacimiento” (Bakhtin, 1968: 149)¹⁹. Entonces, después de consultar a Bakhtin, esperamos poder liberarnos del sesgo -urbano/cultivado- de que lo único que se puede decir acerca de la materia fecal es que es solamente porquería mortal que precisa ser contenida²⁰.

La noción de Bakhtin de que la hez “participa en el conjunto” debería confirmarnos todo esto, ya que pone al descubierto los aspectos metonímicos de la hez/dinero que profundizan el esclarecimiento de su relación con el intercambio social y el crecimiento económico. A ese respecto, habría que seguir a Durham y Fernández (1991), quienes recomendaban una atención renovada hacia los vínculos metonímicos subsumidos en las predicaciones metafóricas. Escribían:

Las metáforas se basan a menudo en la vinculación con dominios altamente convencionalizados, y los “corolarios” metonímicos que desde un dominio fuente se trasladan al dominio diana proporcionan a la diana una estructura interna que es paralela a la de la fuente... Comprender una afirmación metafórica implica la comprensión de la estructura de los dominios involucrados en una predicación. (Durham y Fernández, 1991: 196).

Argumentan asimismo que históricamente ha existido una tendencia entre los estudiosos a centrarse en la metáfora a costa de la metonimia; ciertamente, en el análisis de la díada hez/dinero, éste ha sido el caso, no sólo de Brown sino de muchos otros.

¹⁸ En apoyo de mi argumento, nótese también que Bakhtin refleja directamente este lenguaje marxista cuando escribe sobre los “elogios injuriosos y las injurias elogiosas” (Bakhtin, 1968: 168) [1987: 152]. Esto se refleja también en la noción de “destrucción creativa” de Schumpeter (1975), tomada por Harvey (1990).

¹⁹ N. del T.: Bajtin, 1987: 135.

²⁰ Este alegato sobre el significado dual de la hez, a la vez contaminante y creadora de vida, tiene, desde luego, algo que ver también con la vieja noción de Frazer (1922) de que el objeto de un tabú es simultáneamente contaminante y sagrado. Se trata de una noción muy recientemente revivida por Agamben (1998).

En su análisis, Durham y Fernández revelan justamente cuán fructífero puede ser también examinar con atención la metonimia. Las metáforas persiguen aproximar dominios disímiles -por ejemplo, dinero y hez-, por lo que se fundamentan en la existencia de una igualdad entre esos dos ámbitos. A la inversa, “la metonimia es, por excelencia, el tropo jerárquico; extrapolando un tanto, la metonimia está obligada a destacar y así exaltar una parte por el todo o viceversa” (Durham y Fernández, 1991: 208). Esta naturaleza inherentemente jerárquica de la metonimia es lo que la hace apropiada para un estudio del dinero que circula a través de una economía competitiva; al destacar los vínculos metonímicos dentro de su dominio paralelo -el ámbito de la hez-, se descubren campos de análisis enteramente nuevos que se pierden si se mira sólo a la correspondencia metafórica de base.

De sus argumentos se deduce que el foco de la metonimia es especialmente productivo para iluminar y subvertir las jerarquías convencionales (Durham y Fernández, 1991: 198). Y de ese modo, como Bakhtin, afirman que esta subversión es precisamente lo que permite la “creación de un mundo contenido en una metáfora y la manipulación liberadora dentro de las hegemonías de ese mundo posibilitada por la metonimia” (Durham y Fernández, 1991: 209). Debemos volvernos ahora a esa capacidad del dinero para renovar el mundo a través de la metonimia.

Como se ha mencionado antes, disponemos de gran cantidad de discusiones acerca del “marcado” en la literatura antropológica sobre el dinero. En su argumento contra la tesis de la “racionalización por medio del dinero” de Simmel (1991), Zelizer (1997) señala la forma en que la gente está constantemente dividiendo y atribuyendo identidades a las piezas de dinero *como si* éstas no fueran intercambiables, *como si* las piezas tuviesen historias individuales, a pesar de que sean anónimas y genéricas; es decir, permiten que el dinero deje de ser exclusivamente abstracto y general y permanezca concreto e individual. Huelga quizás decir que en este punto estoy sólo interesado en la manera en que el dinero -en muchas sociedades- se marca continuamente como “sucio”²¹.

²¹ También resulta frecuentemente marcado como “sangriento”, pero ésta es una asociación metafórica que no puede detenernos aquí. Baste decir que muchos de los mismos elementos de la fecundidad, que estoy discutiendo, serían igualmente relevantes si el argumento girara alrededor del nexo sangre/dinero más que sobre el vínculo heces/dinero. Ciertamente, en la tradición medieval siempre se solapaban, ya que toda esta fluida materia corporal representaba un tipo u otro de “humor”. Quizás, consecuentemente, Hobbes (1981: 373-374) y otros de su época pensaban en el dinero como un “humor” que precisaba fluir para que la sociedad progresase.

Partiendo de una encuesta de la literatura sobre el “marcado”, uno nota que hay tan sólo unas pocas instancias paradigmáticas en las que el dinero se etiqueta como sucio. Creo poder argumentar que todas esas instancias están relacionadas con momentos en que las personas estaban siendo acusadas - justa o injustamente- de rechazar el juego de la metonimia del dinero, de intentar ocultar o ignorar los vínculos metonímicos del dinero con el conjunto de la comunidad. Se alega que estaban tratando de separar el dinero del todo social y vincularlo en su lugar a un nuevo todo, que está a menudo constituido por el cuerpo individual pero que podría ser también simplemente una comunidad diferente. La comunidad responde recordándoles, de forma vociferante, el papel fecundador del dinero que necesita ser esparcido, para que pueda servir de nuevo a su propósito de rebajar lo alto y elevar lo bajo. Dicho en otras palabras, el “dinero sucio” es un mecanismo económico regulador, que fuerza -o, al menos, intenta forzar- la movilización del dinero que de otra forma se vincularía a falsos -o, al menos, nuevos- todos. Permítaseme explicar cómo funcionan esta regulación y movilización tropológicas.

Si aceptamos que la metáfora que iguala dinero con heces es efectiva, entonces, como explican Durham y Fernández, bien puede haber un conjunto de relaciones metonímicas, “altamente convencionalizadas”, invocadas latentemente al igualar estos dos dominios distintos pero similares (Durham y Fernández, 1991: 195). Primero, podemos reconocer, con Freud y Bakhtin, que “los excrementos tienen el valor de algo intermedio entre la tierra y el cuerpo, algo que vincula ambos elementos” (Bakhtin, 1968: 175)²²; de forma similar, Freud habla de las zonas erógenas como un conducto entre la vida interior del cuerpo y la vida exterior del mundo (Freud, 1962). Aparte de ser la interfaz entre el sí mismo y la sociedad, las heces -como Bakhtin nos muestra lúcidamente- emanan también del “estrato corporal inferior”; es decir, proviene de la parte del cuerpo que es simultáneamente fecunda y sucia. Freud afirma disponer de estudios de casos -y conocer cuentos de hadas- en los que ha hallado que los niños creen que los bebés vienen de comer y del movimiento consecuente de las entrañas (Freud, 1962: 62), llevando así todavía más allá, en semejantes circunstancias primordiales, la clarificación de nuestra díada excremento/fecundidad. Y no olvidemos que el dinero, en forma de oro o plata, se dice a menudo que emana de las “entrañas de la tierra” (Graeber, 2001:102).

²² N. del T.: Bajtin, 1987: 158.

Así, reteniendo su dinero, uno retiene una porción separable y fértil de sí mismo que normalmente debiera traspasarse al mundo y transformarse en una parte vital del mismo. En la terminología freudiana, uno está negando al mundo su “primer regalo” de modo egoísta. Freud insiste en que los niños creen que las heces son parte de su cuerpo, y se complacen en conceder al mundo lo que éste quiere o, en el caso contrario, en retenerlo como avaros (Freud, 1962: 52-3)²³. Ésta es la conexión específica con la materia fecal y el dinero que permitió a Freud sostener que la tacañería es una sublimación del erotismo anal (Freud, 1963: 27-33). El estreñimiento es una forma de avaricia, un deseo patológico de retener la parte.

Esto nos permite conectar con nuestro segundo vínculo metonímico, que proclama que cualquier dinero es una parte fungible de un todo abstracto. De ese modo, estamos aquí yendo de la totalidad del cuerpo a la totalidad del cuerpo político. Al esparcir su fertilizante monetario, el cuerpo individual participa del cuerpo político y, según la teoría económica -conforme también con la teoría popular, como deseo argumentar-, la totalidad se beneficia de ese compartir. Pero esta interfaz entre la totalidad del cuerpo individual y la totalidad del cuerpo político puede también adoptar significados transgresores. Nos encontramos entonces con un deseo de delimitaciones rotundas y de zonas de pureza y limpieza. Así, por ejemplo, en el “mercado mundial” como totalidad, estamos ante una historia de barreras arancelarias de las naciones-Estado, leyes que limitan la ostentación, el lujo y otros obstáculos al comercio que, cualesquiera que sean sus méritos potenciales, representan asimismo un deseo nacional de retener para sí mismo alguna parte circulante e impedirle “volver al todo” (Fernández, 1986: 188-213).

En términos freudianos, esto constituye una manifestación del deseo de “convertirse en el padre de sí mismo”, de apartarse de influencias externas y dejar de participar en el mundo exterior, ya que uno puede proveer a todas sus necesidades; éste es, en una palabra, el deseo de hacer de uno mismo un todo fecundo nuevo e independiente, separado del todo del mundo entorno²⁴. A ese respecto, el profundo estudio de Alan Dundes (1984) sobre el folklore

²³ A la inversa, Jean Comaroff cuenta la evocativa historia de cómo los miembros de la Iglesia de Sión en Sudáfrica no consideran el dinero que donan a la iglesia algo “alienado,” sino más bien como una parte de sí mismos que va a circular con un todo más amplio (Comaroff, 1985: 236).

²⁴ Alcott acusa al Estado de ser una mera manifestación de la debilidad del individuo. Si todos nosotros fuéramos independientes -como desea-, el Estado desaparecería. Escribió: “¿Por qué necesito un Estado para mantenerme y proteger mis derechos? El Hombre lo es todo. Dejadle que se case consigo mismo. No necesita ningún otro criado... Aquel que se encuentra en libertad y conserva su integridad funda en ella un imperio” (Shephard, 1966: 189).

alemán resulta altamente instructivo, pues argumenta que en la tradición popular germana encontramos una preocupación sobre la suciedad y la materia fecal, que sirve como referencia a las preocupaciones de limpieza étnica, características del fascismo alemán y del cuerpo social y político²⁵.

Finalmente, la más conspicua metonimia presente en el dilema dinero-heces: virtualmente todas las monedas y piezas de dinero en todo el mundo tienen cabezas estampadas en ellas o caras, para ser más precisos. Y así ha sido desde tiempos clásicos. Aunque en efecto esto no sea verdad en todas las culturas y, especialmente, no resulte cierto para el llamado “dinero primitivo” -por ejemplo, barras de hierro, piezas, conchas, etc.-²⁶, es generalmente veraz para las sociedades en las que el Estado trata de regular la economía. Merece la pena recordar, a ese respecto, que el mismo término “capital” deriva de la palabra latina “cabeza”, como en “ciudad capital.” En nuestra discusión, eso significaría que la autoridad gobernante persigue apuntarse el mérito por la fecundidad del dinero -el poder de poner capital en circulación-, estampando su semblante en él. Para que no nos parezca demasiado rebuscado, recordemos que proporcionar *fecundidad* al pueblo ha sido siempre una de las sagradas obligaciones de los reyes y que continúa siendo hoy en día un deber secular de los gobiernos ofrecer *prosperidad* a su pueblo.

Simultáneamente, hay un interesante movimiento dialéctico a este respecto, en que el rey presta el prestigio de su figura al, de otro modo, burdo material del dinero, elevándolo con ello. A la vez, la ciudadanía degrada -desgasta- la moneda -y, con ella, al rey-, al renombrarla frecuentemente como materia fecal. Dicho con otras palabras, la cabeza eleva al estrato corporal inferior y viceversa. Bien mirado, esa es precisamente una representación diaria y continua del carnaval bahktiniano, donde a los miembros de la corte se les lanzaba boñigas en momentos de inversión ritual. En el flujo de una economía dineraria, entonces, “la risa” se dirige al gobierno a cada momento, pero esta risa es productiva, proporcionando exactamente la fecundidad que el rey pretende garantizar. Uno recuerda también el libro de Taussig (1999), *Defacement*, donde el “trabajo de lo negativo” se celebra de forma similar a una fuerza productiva.

²⁵ *My Own Private Germany* de Eric Santner (1996) argumenta lo mismo, pero mediante la historia de un individuo -Daniel Paul Schreber- más que a través de una cultura entera.

²⁶ Aunque uno se pregunta, sin embargo, si incluso estas monedas no estarán de alguna manera vinculadas al cuerpo. Brown sostiene que las conchas son denominadas “el excremento del mar”, pero no es capaz de proporcionar una cita (Brown, 1959: 298). Munn (1992: 114) argumenta que las conchas monetarias de los kulas tienen un “ano” y otras propiedades humanas, pero no las considera dinero en sentido estricto.

Pero el juego de la metonimia está aún más anidado en la economía misma y no sólo en el gobierno y en sus ciudadanos. En su encarnación como “capital,” el dinero está en lo alto, la cabeza que controla mágicamente la economía, aparentemente más allá del control humano (véase, por ejemplo, Marx, 1990: 342). Y, sin embargo, es también materia fecal, representando los efluvios del estrato corporal inferior y toda su ambigua combinación de fecundidad como excremento²⁷. Todo esto parece confirmar la idea de Durham y Fernández de que las relaciones metonímicas tienen más expectativas de reajustar las jerarquías sociales que las metafóricas, ya que aquí tenemos un sistema que de forma continuada, al descomponer sintácticamente el todo, insulta a aquellos poderes que reivindican una autoridad sobre el mismo; en ese acto, crea una economía que, de hecho, consigue desbarajustar las jerarquías más de lo que ocurriría de otro modo, aunque casi nunca tanto como nos gustaría²⁸.

5. Volviendo al todo

Resumiendo lo dicho hasta aquí, mi argumento es que la economía del dinero forma una “totalidad”, un todo abstracto, punto en el que Marx también insiste. Como hemos visto, las piezas individuales de dinero mantienen vínculos bastante intensos con el cuerpo humano y, a su vez, también nexos metonímicos paralelos compartidos con el dominio del cuerpo. Estas piezas individuales de dinero operan, por lo tanto, de modo semejante a la economía en su conjunto, como lo hace la materia fecal en el juego mutuo entre el cuerpo y la tierra. Dado todo ello, deberíamos ser capaces de reevaluar algunas de las críticas al “dinero sucio”, que son corrientes a lo largo y ancho del registro etnográfico, y de esa forma espero mostrar que el juego de metonimias puede servir como un mecanismo regulador para la economía del dinero²⁹. Dicho brevemente, ¿puede la noción de “dinero sucio”

²⁷ Dalton (1996), Strathern y Stewart (1999), y Weiss (1997) aportan estudios especialmente útiles para conocer la forma en que la profunda ambigüedad de la imaginería del dinero y de otros objetos valiosos -bueno/malo, limpio/sucio, vida/muerte, macho/hembra- está relacionada con sus estatus como encarnaciones del poder de la fecundidad.

²⁸ En toda crítica sobre la economía del dinero, a la que queramos referirnos, una utopía sin dinero puede ser perfecta, pero la cuestión es precisamente que la utopía sea perfecta, que resulta lo mismo que decir estable; y las jerarquías o bien se han convertido en inamovibles (por ejemplo, Fourier, 1996; Moro, 1993) o han dejado de existir totalmente (por ejemplo, Bellamy, 1996; Morris, 1995).

²⁹ Bloch y Parry (1989) y Shipton (1989) aportan teorías similares, si bien no idénticas.

explicar por qué ciertas actividades resultan categorizadas como conductas económicas antisociales?

Bastante a menudo el dinero es etiquetado como “sucio” porque se le supone escondido en una “caja fuerte”, sin circular para beneficio general y permaneciendo, por el contrario, celosamente unido a un individuo. Toda una escuela de pensamiento monetario, la que inspira actualmente el movimiento de “moneda local”, fue extraída de este odio a la caja fuerte (Gesell, 1929), pero también ocurre en otras partes³⁰. Por ejemplo, pueden encontrarse variaciones sobre este tema en la isla de Gawa, en el Pacífico Sur, como relató Munn (1992). Es cierto que en este libro, que se centra tan fuertemente en las prácticas alimentarias, en ningún momento escuchamos algún detalle acerca de las heces; pero también es verdad que Munn está discutiendo la circulación del valor, más que el dinero *per se*. Sin embargo, su discusión sobre la dialéctica del valor positivo y negativo es útil para nuestros fines, ya que, de hecho, dice mucho de la suciedad y su relación con el valor.

Munn presenta un sistema totalizador de producción de valor, y describe también una de las amenazas principales a esa producción de valor: el deseo de un individuo de no compartir en la medida adecuada. Esto desata un mecanismo autorregulador en forma de brujería, donde la bruja “avariciosa” - una hembra sin nombre- obliga a la víctima a ceder más comida dentro del ciclo, como la ofrenda ritual de un cerdo. Escribe que “[e]n la distribución, una división o despiece de un todo indiviso o recolectado acaba en una dispersión en muchas manos de lo que ha sido retenido por una... Esta partición y desagregación sacrificial es un icono fundamental de igualación en Gawa” (Munn, 1992: 226). Para nuestros propósitos, es vital notar aquí dos cosas. En primer lugar, el valor de la comida, que estaba siendo inicialmente retenida de modo injusto, se asocia a la negrura y a la muerte -porque retener comida de modo asocial reduce el potencial de la comunidad de crear valor-. En segundo lugar, la bruja funciona como una fuerza igualadora de la sociedad. Como tal fuerza, es de hecho “profundamente ambigua,” representando a la vez avaricia y muerte -le gusta consumir cuerpos muertos-, pero también rapidez, ligereza y movilidad ascendente -puede volar-; todo aquello que los habitantes de Gawa tienen la esperanza de infundir en sus

³⁰ Admitimos que ésta no fue una escuela muy influyente de la teoría monetarista y que no ha recibido, por ende, un especial renombre. Sin embargo, Keynes sí se inspiró en ella, y hoy día vuelve a florecer. Basta decir aquí que la escuela de pensamiento se basaba en la idea de que el dinero perdería valor si no circulase, haciendo así el “atesoramiento” no atractivo para el individuo (para más información sobre esta escuela de pensamiento, véase Peebles, 2003a).

canoas con el fin de garantizar viajes kula exitosos. En una asociación que suena mucho al capital de Marx -o al espíritu de Hegel-, la bruja, como una encarnación de la “jerarquización destructiva”, tiene el poder de apropiarse “del otro dentro de su propio cuerpo” volando alrededor de la tierra y traspasando las fronteras que limitan a los habitantes normales de Gawa (Munn, 1992: 265, 230). Al igual que la circulación misma del dinero, esta implicación en la jerarquización destructiva restablece paradójicamente en el sistema un grado de igualdad que se había perdido a causa de la avaricia inicial de la víctima.

Quizás el dinero sucio más famoso es el que aumenta sin ningún trabajo aparente por parte de su dueño. La crítica socialista del obtuso “hombre medio” nos viene aquí a la cabeza. Sin embargo, la forma más corriente procede de la acusación de usura, donde la fecundidad del dinero resulta no sólo palpable, sino una forma grotesca de hipertrofia. Marx y Shakespeare no son los únicos en criticar la usura: ocurre en todo el mundo. Gregory (1997: 212) nos informa que, según la antigua Ley India de Manu, la usura conllevaba el castigo extremo de “pérdida de casta”; un ejemplo más común, que ofrece, sostiene que a los prestamistas les eran arrancadas las costillas (Gregory, 1997: 230). Más aún, los usureros son frecuentemente extraños (Gregory, 1997: 227-28; Weber, 1958: 39), lo que sugiere por sí mismo la posibilidad de un estatus ligeramente devaluado³¹.

Recordar las especificidades de la usura, como distinta del interés, clarificará mi argumento de que la acusación de usura se produce porque ésta desprecia abiertamente las relaciones parte/todo del dinero y a las heces en tanto fecundidad. Se recurre a la usura, según señala Gregory, bajo las presiones de circunstancias extremas, mientras que el simple interés sigue siendo parte del uso y flujo diarios del capital. Así, a diferencia del interés, la

³¹ Ciertamente hay demasiados casos de gente que es injusta y peligrosamente atacada bajo el pretexto de que su dinero está sucio, de modo que debemos ser cuidadosos a este respecto. Estoy sólo señalando aquí que el concepto de “dinero sucio” se comporta como un mecanismo económico regulador; no estoy pretendiendo de ninguna manera que constituya un aparato “justo” o que, dondequiera que se “descubre” dinero sucio, el mecanismo sea inherentemente correcto en su estimación. Es una institución humana, y como tal es obviamente falible. Siguiendo la lógica del argumento que aquí se presenta, podemos ver que acusaciones como éstas son muy probablemente argumentos acerca del tamaño y de la forma del todo que la gente quiere construir. Dicho en otras palabras, la gente fundamenta sus argumentos sobre la inclusión y exclusión social en sus discursos sobre el dinero, con odiosas consecuencias. Más aún, estas acusaciones a menudo derivan de creencias sobre los “peligros” de las transgresiones, y en este artículo trato arduamente de señalar que estas transgresiones son en realidad productoras de salud y riqueza social y, por consiguiente, no hay que temerlas.

usura no sigue un patrón estable, apareciendo en cambio esporádicamente cuando surge cualquier situación *desesperada*. Como tal, la usura desanima el flujo normal y cíclico del riesgo; hace que las partes fecundas dejen de participar en el todo. Dicho brevemente, desanima -bastante dramáticamente, de hecho- el flujo de dinero. Si el interés es el aburrido clima cotidiano de la economía monetaria, la usura viene a representar vientos destructivos con fuerza de galerna³².

Finalmente, el descubrimiento de “dinero sucio” más típico de los antropólogos se refiere a la historia de sumas particulares de dinero, dónde han estado y a dónde van. Dicho de otro modo, la fuente o el destino del dinero pueden marcarlo como dinero sucio: nos referimos a cosas tales como el dinero de la droga o el dinero ganado extraterritorialmente que tienen que ser “lavados” de varias maneras. Yo argumentaría que la amenaza para el sistema, en esta forma de dinero sucio, se manifiesta en dos aspectos.

Por un lado, está relacionada con la misma denigración del acaparamiento que se discutió más arriba. Cuando el dinero es ganado “ilegítimamente”, le cuesta mucho volver a entrar en la circulación “apropiada” y, consiguientemente, muestra una tendencia a ser acaparado y escondido. Así, muchas sociedades -incluyendo la nuestra- mantienen toda clase de métodos rituales y legales para lavar la suciedad de este dinero y para que pueda recircular. Un ejemplo particularmente apabullante proviene de la contribución de Carsten (1989) en el volumen de Bloch y Parry (1989). Describe cómo el dinero que consigue un individuo puede amenazar la noción malaya de igualdad que reina en la aldea. Así, las mujeres reciben todo el dinero “contaminante” que gana el hombre pescando, y lo “cocinan”, introduciéndolo en el ámbito doméstico y redistribuyéndolo (Carsten, 1989: 136, 127-8)³³.

De forma semejante, el dinero ganado en el “extranjero” tiene también la capacidad de convertirse en sucio en algunos casos -aunque ni mucho menos en todos-. Muchos gobiernos impiden la transferencia de grandes sumas de dinero a través de las fronteras de la nación-Estado; antes bien, estas sumas

³² En un excelente estudio de la relación entre dinero y excremento, Harris (1989) proporciona la evidencia etnográfica de que los préstamos y deudas normales pueden considerarse “sucios”, en el sentido de “estiércol”, y, por tanto, altamente fértiles en nuevo valor. Enfatiza que esta correlación con el estiércol no es una denigración del dinero. Esto sugiere que algunas sociedades no ven ningún problema en equiparar dinero y heces, que están satisfechas de que el dinero siga los patrones de la agricultura y produzca más de sí mismo.

³³ Rutherford (2001) tiene también un extenso análisis sobre el poder del dinero ganado en espacios extranjeros, y cómo es vinculado a imágenes de piel muerta.

han de ser limpiadas por la institución apropiada y declaradas oficialmente para que puedan convertirse en parte de un nuevo todo. El movimiento promotor de una moneda de circulación local que está barriendo el globo es interesante a este respecto. Se trata de un movimiento para establecer monedas no-nacionales, en áreas con límites mucho menores que los de la nación-Estado, a menudo llamadas “LETS,” por “*Local Exchange Trading System*” -“Sistema de Comercio de Intercambio Local”- (véase Hart, 2001: 272-285). El concepto mismo de establecer una moneda de circulación local evidencia un desagrado hacia “el flujo extraterritorial del dinero”, y su justificación más común consiste en que el grupo que lo promueve desea una moneda local que esté libre de intereses.

Pero yo sostendría que hay más cosas implicadas en ello. El movimiento de la moneda de circulación local idealiza la comunidad autárquica. Aunque la mayoría de los que abogan por una moneda local son bien conscientes de que nunca alcanzarán la autarquía, una importante rama de sus seguidores aspira, no obstante, a ella. El deseo de autarquía -un globo en miniatura- es el deseo de un nuevo todo, que esté separado y sea independiente del todo, con el que en el presente trata, y que se ve obligado a padecer³⁴. El miedo del dinero ganado fuera del propio grupo representa así una especie de práctica de “acaparamiento comunitario” cuyo objeto es evitar que la parte se deslice hacia *otro* todo, donde podría ser fértil, en un espacio exterior en lugar de en casa. A este respecto, el movimiento promotor de la moneda de circulación local ilustra de forma destacada lo que es, de hecho, la práctica habitual de las naciones-Estado en todo el mundo. El dinero proveniente de otros todos sociales es penalizado, lo que de ese modo sirve como inducción a mantener en casa los propios poderes de fecundidad y no compartarlos con otro; es decir, considerar sucio el dinero extranjero constituye un exponente de un debate en marcha en torno a las fronteras del todo.

Todos estos varios ejemplos confirman mi tesis de que la igualación metafórica del dinero con las heces no es una mera denigración; la predicación misma está haciendo un “trabajo productivo”, al recordar a la

³⁴ Sharon Hutchinson (1992) aporta otro ejemplo de esto mismo en su discusión del “dinero de la mierda”, que proviene literalmente de los que limpian letrinas y gastan después su dinero en bares locales en el Sur de Sudán. Los propietarios nuer de los bares, según Hutchinson, retiran entonces cuidadosamente el “dinero de la mierda” y lo envían “directamente al gobierno”. Vemos aquí de nuevo el deseo de mantener las “partes” de otros separadas de los “todos” propios. En este ejemplo la gente ve el excremento peligroso. Sin embargo, Evans-Pritchard (1969: 30) muestra que los nuer utilizan el excremento para adornar su cuerpo; por tanto, quizás los nuer, y tal vez en otras situaciones, lo reconocen como fuente de fecundidad.

gente la fecundidad del dinero y traer consigo un conjunto de vínculos metonímicos³⁵. Surge en sitios donde la gente ha intentado acabar con la fecundidad del dinero suprimiendo su movilidad; el dinero se hace estéril a consecuencia de su recientemente alcanzada inmovilidad. Esto se manifiesta, generalmente, en varias formas de acaparamiento, usura o miedo del dinero extraterritorial. He sostenido que todos estos son ejemplos de gente que argumenta que las piezas individuales del dinero precisan ser vinculadas de nuevo al todo, al dinero en abstracto, de forma que puedan proceder con su deber primordial: proporcionar fecundidad a la sociedad y rehacer continuamente el mundo. Dicho en otras palabras, el dinero es denigrado como hez siempre que alguien afronta su verdadera condición, su naturaleza de ser fecundo y una parte en flujo del ciclo de nacimiento/vida/muerte; o sea, parece ser un recordatorio de que todo el dinero *es* hez -no es sano ni natural tenerlo demasiado cerca del propio cuerpo-.

Se pide a la persona que sea sociable con su dinero y que participe y contribuya al todo (véase Fernández, 1986: 188-213). Pero, igual que en la mayor parte de la vida social, hay una batalla constante sobre aquello que constituye los límites precisos del todo y, así, cualquier movimiento hacia dentro o hacia fuera del todo, tal como es percibido, puede causar tensión³⁶. En consecuencia, todas las sociedades del mundo tienen rituales de

³⁵ En este artículo no hay sitio para abordar un aspecto fascinante de toda esta discusión sobre la fecundidad y suciedad del dinero. En muchas sociedades esta clase de fecundidad estaría asociada a un dios. En los países cristianos se supone que el dios es inmaculado y puro y, de ahí, la asociación con el excremento resulta problemática. Ciertamente, en estas sociedades encontramos que la suciedad del dinero se traslada al diablo (véase, por ejemplo, Freud, 1963; Fisher, 1999; Taussig, 1980). De ese modo, el diablo es el “rey de este mundo”, justamente como temía Martín Lutero. Pero, dado que estoy argumentando que el excremento constituye en realidad una fuerza de Dios y una bendición, es como si esas sociedades estuviesen celebrando incoscientemente al Diablo más que considerando a éste y a su dinero “la raíz de todo mal”. En muchas otras sociedades se permite a todos los héroes de la cultura, *embaucadores* y dioses ser “profundamente ambiguos”, de forma que no surge tal contradicción.

³⁶ En los Estados Unidos de América hay un interesante ejemplo de esto, obtenido de la política presidencial. Hace varios años, hubo un “escándalo de dinero chino” que agitó a la Administración Clinton. Los republicanos habían descubierto que Clinton aceptó dinero de los chinos para su campaña. Se alegó que este dinero era peligroso para el sistema, puesto que podría influir al presidente en la dirección de alguna fuerza exterior. De forma cómica, los políticos de toda clase tienen que insistir diariamente en Estados Unidos que *nunca* están influidos específicamente por el dinero de las campañas, es decir, que éste no constituye nunca un soborno. Es meramente una “muestra de aprecio” y no un *quid pro quo*. Aun cuando todo el dinero es teóricamente fungible y genérico, en este caso el dinero chino se veía como parte de un *quid pro quo*, porque provenía de un todo diferente. En mi opinión, con esas quejas vociferantes los legisladores republicanos clarificaron la verdad, el “sucio” secreto de que todo dinero de campaña política *es* una forma de soborno.

“reconversión”, en los que dinero especialmente marcado se devuelve al todo. El volumen de Bloch y Parry (1989) proporciona ejemplos (véase también Guyer, 2004; y Comaroff y Comaroff, 1990), pero aquí quiero relatar uno particularmente esclarecedor, el conocido caso presentado por Shipton del “dinero amargo” entre los luo de Kenya. El ejemplo de Shipton es fascinante porque “lo cuenta como es”, es decir, el retorno de la fecundidad al dinero estéril -en el momento en que retorna al todo-, se realiza haciéndolo sucio *de hecho*³⁷.

El autor explica que el llamado “dinero amargo” se genera por la acumulación antisocial, igual que hemos encontrado en muchas otras prácticas de marcado. Acontece, por ejemplo, cuando alguien vende una parcela de terreno como propietario individual, aun cuando pertenezca a un grupo familiar, aumentando así ilegítimamente la riqueza social para beneficio de su propia persona particular. Consecuentemente, el dinero pierde su fecundidad; el propietario sabe que cualquier cosa comprada con este dinero se convertirá en nada o, peor aún, morirá. Por ejemplo, el ganado comprado con él no se reproducirá; utilizarlo como dote sería igualmente desastroso. De modo fascinante, lo único que el dinero amargo puede comprar con éxito son bienes no susceptibles de ser invertidos y que no aumentan de valor, como ocurre con la ropa, destinada esencialmente al consumo efímero. Igualmente interesante es el hecho de que el propio dinero puede seguir su camino alegremente -la esterilidad se queda en el dueño, no en el dinero- (Shipton, 1989: 28-34, 42).

De este modo, los propietarios del dinero amargo se ven obligados a contratar especialistas rituales, capaces de devolverle la fecundidad, para que el propietario pueda, así, hacer circular con efectividad este dinero, previamente antisocial. Una ceremonia apropiada implica el sacrificio de un toro o un macho cabrío. También tiene lugar una fiesta, con comida y bebida. Pero entonces, el especialista ritual “prepara en público una mezcla de agua y medicina de hierbas... *junto con alimento semidigerido del estómago del animal*, en una pequeña calabaza. El poseedor del dinero amargo se lo bebe, y el [especialista ritual] *lo asperge sobre el dinero...*” (Shipton, 1989: 41; el énfasis es mío). Shipton nos dice que la “finalidad ostensible de una ceremonia de purificación es dar gracias al espíritu o espíritus que proporcionaron el dinero amargo” (Shipton, 1989: 40). Sin embargo, en una

³⁷ Véase Altshuler 2001 para un relato detallado sobre cómo se apropia el dinero en la República Checa, separándolo del todo. Aunque los métodos que describe no son ilegales técnicamente, el dinero obtenido de esta manera sigue siendo considerado “corrupto”.

nota a pié de página (Shipton, 1989: 47) menciona que él nunca consiguió presenciar la ceremonia, y, por tanto, me considero justificado para especular que su propósito *adicional* es devolver al dinero el excremento productivo, de modo que desaparezca su esterilidad. Y además, esos dos objetivos no son irreconciliables: se pide frecuentemente a los dioses que concedan la fecundidad, por lo que no sería sorprendente que una ceremonia de agradecimiento asumiera la tarea pragmática de ensuciar el dinero con fragmentos sacramentales del fértil estrato corporal inferior. Una vez ensuciado de esa manera, puede volver al mercado y comportarse como lo haría el verdadero dinero³⁸. Es la gran paradoja de que el excremento resulta fértil, incluso bello, si juzgamos por los muchos ejemplos que ofrece la literatura donde la boñiga es decorativa. A no ser que tal vez pudiera no tratarse en absoluto de una paradoja: podría ser la dialéctica misma de la naturaleza encarnada.

6. Conclusión

Uno duda en escribir una apología del dinero. Uno duda en perseguir su redención porque, hacerlo, te hace sentir casi... sucio. Pero como los luo, sugiero que haríamos bien en empezar también a ensuciar un poco nuestras manos, en dejar de ser tan suspicaces acerca del dinero. El miedo frecuente al poder del dinero puede estar desencaminado, porque puede jugar un papel en la producción de sociabilidad y un sentimiento de pertenencia al todo; desde luego puede ejercer también un papel esencial en rehacer el mundo y desbaratar viejas jerarquías. Por ello, deberíamos dejar de intentar ofrecer un mundo exclusivamente limpio a la humanidad. Un mundo limpio es un mundo estéril, que ha excluido de alguna manera el trabajo vital de lo negativo (Taussig, 1999).

Ciertamente los agricultores saben más y mejor; ellos son más proclives a conocer los beneficios del excremento que quienes somos de ciudad. Este hecho es instructivo, ya que el más famoso discurso norteamericano acerca de la política monetaria, el discurso de William Jennings Bryan, "La cruz de Oro", fue precisamente una súplica para que se pusiera en circulación más dinero para las clases campesinas y obreras. La gente de la ciudad pedía un

³⁸ Vale la pena señalar también que esta ceremonia es semejante a la arriba descrita por Munn; es decir, obliga al acaparador del dinero sucio a redistribuir algo, si no todo, el dinero amargo, a ese círculo próximo -y al especialista ritual-. A este respecto, el complejo del dinero amargo representa una especie de régimen impositivo no estatal, ya que tan sólo se retira y devuelve al todo un porcentaje del dinero amargo.

estricto patrón de oro que mantuviese fuertemente restringida la cantidad de dinero que circula. Bryan figuró como el principal defensor del “bi-metalismo”, esto es, la política de añadir plata a la circulación nacional de moneda. Su queja era contra la “riqueza agregada” y los “tenedores improductivos de capital improductivo”, la gente de las ciudades que, según Bryan, mantenía su dinero atado a falsos todos. La adición de plata inyectaría más dinero en la economía, y campesinos y obreros prosperarían (véase también Rockoff, 1990):

Ustedes vienen a nosotros para decirnos que las grandes ciudades están a favor del patrón oro. Yo les digo que las grandes ciudades se sostienen sobre estas anchas y fértiles praderas. Quemen sus ciudades y dejen nuestras granjas, y sus ciudades renacerán de nuevo como por arte de magia. Pero destruyan nuestras granjas y la hierba crecerá en las calles de todas las ciudades del país. Al respaldarnos los intereses comerciales y laborales y la totalidad de las masas trabajadoras, responderemos a sus demandas de un patrón oro, diciéndoles: no impondrán sobre la frente de los trabajadores esa corona de espinas. No crucifiquen a la humanidad sobre una cruz de oro (Democratic National Convention, 1896: 226-234).

En tanto podamos asumir que, como populista, Bryan estaba realmente a favor de una sociedad más igualitaria, debemos recordar que este método de hacerla realidad consistía en abrazar el poder del dinero, no en intentar derrotarlo. Los corolarios metonímicos del dinero asegurarán que las jerarquías continúen girando y traigan más igualdad; y ello, a pesar de que, debido al gran volumen de dinero acumulado en las ciudades, las jerarquías estaban osificándose³⁹. Podría añadir por mi parte que consigue evocar la magia de la fecundidad con gran fortuna y vincularla en este punto al poder del dinero. El dinero es aquí mimético de la fecundidad de la naturaleza; el dinero desaparecería, si perece el original, mientras que el original puede subsistir sin su epígono. Bryan insiste -como otros antes y después- en que es obligación de los gobiernos impulsar el flujo de la fecundidad.

Por consiguiente, una aceptación del dinero no tiene por qué implicar una asunción de ningún *status quo* dado, según muestra Bryan; precisamente, mi tesis a lo largo de este texto ha sido que el dinero puede ser bastante útil en

³⁹ Por otra parte, algunos seguidores de Bryan cayeron en una intolerante reacción contra el dinero y la ciudad *per se* -justamente como Alcott antes-. He tratado los peligros de esta condena en algún otro sitio (Peebles, 2003b). La forma en que ciertos movimientos izquierdistas de reforma monetaria han terminado en tendencias derechistas es el objeto de un artículo subsiguiente.

desbaratar *status quos* que se han mantenido durante largo tiempo⁴⁰. De manera paradójica, el cabrioleo metonímico del dinero con la jerarquía podría de hecho aportar mucha más igualdad a la vida social que la que normalmente esperamos de una economía monetaria. Como señalan Durham y Fernández, “las reelaboraciones metonímicas [pueden]... desafiar la estructuración convencional y culturalmente específica del orden social, implícita en la metáfora convencional” (Durham y Fernández, 1991: 209-210).

Pero, al sugerir esto, no estoy cayendo en la vieja trampa señalada tan airadamente por Marx: la falsa noción de que la circulación produce valor en y por sí misma, resultando así la esfera de la producción ocultada y olvidada por los políticos y economistas burgueses. En respuesta, yo diría que en los *Grundrisse* complica esta separación simplista entre intercambio y producción, y creo que el modelo de Bakhtin también lo hace. La entrega de Bakhtin al dinero no es una pretensión de que éste produzca mágicamente más de sí mismo, sin el trabajo del hombre. Por el contrario, es una llamada al reconocimiento de la forma en que el excremento y el dinero como excremento constituyen una interfaz vital y necesaria entre las esferas de la producción y del intercambio, según lo hace entre el cuerpo individual y la tierra⁴¹. Pretender otra cosa delata un desdén hacia el trabajo productivo de la transgresión y de las interfaces interactivas, un desaire hacia la labor vital de lo negativo; sugiere un deseo de pureza, de zonas -separadas y esclarecidas- del alma confrontadas a partes del cuerpo, más que el reconocimiento de sus entrelazamientos mutuos. Los argumentos acerca del dinero deberían versar sobre qué todos complejos esperamos construir, a cuáles pertenecer, y en cuáles circular como partes (Fernández, 1986: 188-213), más que sobre la eliminación total de nuestro entorno de esta “raíz de todo mal”.

Dicho en otras palabras, la crítica de *todo* dinero -lo mismo que en Brown, y no igual que en sociedades como la de los luo, que sólo critican cierta parte del dinero- tiene un aire aristocrático y sacerdotal -ya lo albergue la gente secretamente o lo haga de forma abierta-⁴². Brown anuncia desdeñosamente

⁴⁰ Así lo reivindicó siempre la literatura antropológica sobre el dinero en situaciones coloniales.

⁴¹ Hart (1986) señala otro aspecto “profundamente ambiguo” del dinero: su papel como mediador entre Estados y mercados.

⁴² Bakhtin clarifica este punto, escribiendo otra vez acerca de la profunda ambivalencia del excremento:

En la base [de esta ambivalencia] reside la idea de un mundo en estado de permanente imperfección, que muere y nace al mismo tiempo, es decir, un mundo bi-corporal. La

que el psicoanálisis ha reconocido “lo que el sentido común y los poetas han sabido desde hace tiempo -que la esencia del dinero es su absoluta carencia de valor” [es decir, hecho con cosas que en otro caso habríamos desechado como basura y excremento] (Brown, 1959: 254). Siguiendo la lógica de nuestro argumento, Brown está estrictamente equivocado: el dinero tiene algún valor precisamente *porque* está hecho de productos sociales de desecho, no a pesar de ello. El excremento representa y sostiene a la formación dialéctica de la vida y su incremento. ¿Donde estaríamos sin él? En algo muy parecido a la granja pura -y, por tanto, estéril- de Bronson Alcott⁴³.

Traducción: Clara Herrero

7. Referencias bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio

1998 *Homo Sacer*. Palo Alto: Stanford University Press.

AKIN, David; ROBBINS, Joel (Eds.)

1999 *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

ALCOTT, Bronson

1843 “Intelligence”. *The Dial*, 4(1): 135.

imagen dual que reúne a la vez elogios e injurias, trata de captar el instante preciso en que se produce el cambio, la transición de lo antiguo a lo nuevo, de la muerte al nacimiento. Es una imagen que corona y derroca al mismo tiempo. En el curso de la evolución de la sociedad clasista, esta concepción del mundo sólo podía expresarse en la cultura extra oficial, porque no tenía derecho de ciudadanía en la cultura de las clases dominantes, dentro de la que elogios e injurias estaban claramente separados y petrificados, ya que *el principio de una jerarquía inmutable, en la que nunca se mezclaban lo superior y lo inferior, era la idea básica de la cultura oficial*. (Bakhtin, 1968: 166 [1987, 149-150]; el énfasis es mío).

Más aún, la celebración de Rabelais de la “materia alegre” era una crítica a los Escolásticos (Bakhtin, 1968: 172) [1987: 155].

⁴³ El pasado verano mi familia y yo viajamos a Nueva Escocia. Estando allí, visitamos una granja, que tenía una visión progresista ante el medio ambiente, utilizando energía solar y cosechando madera y productos con métodos sostenibles. No obstante, esta granja trata ciertamente y con esfuerzo de ser rentable, vendiendo de forma agresiva productos únicos en nichos de mercado; manifiestamente no están interesados en crear una ecotopía autárquica. Cuando uno entra conduciendo en su aparcamiento, lo primero que ve es una letrina. Sobre ella han colocado un letrero que te anima a cumplir con tu contribución al ciclo de la vida. Es un tributo apropiado a los dioses del todo cultural, diría yo.

- ALTSHULER, David
2000 "Tunneling towards capitalism in the Czech Republic". *Ethnography*, 2 (1): 115-138.
- BAKHTIN, Mikhail
1968 *Rabelais and His World*. Cambridge: MIT Press.
- BEDELL, Madelon
1980 *The Alcotts: Biography of a Family*. New York: Clarkson N. Potter, Inc.
- BELLAMY, Edward
1996 [1888] *Looking Backward*. New York: Dover Publications, Inc.
- BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan (Eds.)
1989 *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre
1991 *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- BROWN, Norman
1959 *Life Against Death*. Middletown: Wesleyan University Press.
1991 *Apocalypse and/or Metamorphosis*. Berkeley: University of California Press.
- BUCKLEY, Thomas; GOTTLIEB, Alma
1988 *Blood Magic*. Berkeley: University of California Press.
- CARSTEN, Janet
1989 "Cooking Money: Gender and the Symbolic Transformation of Means of Exchange in a Malay Fishing Community", en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COMAROFF, Jean
1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John
1990 "Goodly Beasts, Beastly Goods: Cattle and Commodities in a South African Context". *American Ethnologist*, 17 (2): 195-216.
- DAHLSTRAND, Frederick C.
1982 *Amos Bronson Alcott: An Intellectual Biography*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press.

- DALTON, Douglas
1996 "The Aesthetic of the Sublime: An Interpretation of Rawa Shell Valuable Symbolism". *American Ethnologist*, 23 (2): 393-415.
- DEMOCRATIC NATIONAL CONVENTION
1896 *Official Proceedings of the Democratic National Convention Held in Chicago, Illinois, 7, 8, 9, 10, and 11th of July 1896*. Logansport: Democratic National Convention.
- DOUGLAS, Mary
2004 [1966] *Purity and Danger*. New York: Routledge.
- DUMONT, Louis
1977 *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- DUNDES, Alan
1984 *Life is Like a Chicken Coop Ladder: A Portrait of German Culture Through Folklore*. New York: Columbia University Press.
- DURHAM, Deborah; FERNÁNDEZ, James
1991 "Tropical Dominions: The Figurative Struggle over Domains of Belonging and Apartness in Africa", en James Fernández (ed.), *Beyond Metaphor*. Stanford: Stanford University Press.
- DURKHEIM, Emile
1984 *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- EVANS- PRITCHARD, E.E.
1969 *The Nuer*. New York: Oxford University Press.
- FERNÁNDEZ, James
1986 *Persuasions and Performances*. Bloomington: Indiana University Press.
- FERNÁNDEZ, James (Ed.)
1991 *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- FISHER, Will
1999 "Queer Money". *English Literary History*, 66 (1): 1-23.
- FOSTER, Robert
1998 "Your Money, Our Money, the Government's Money Finance and Fetishism in Melanesia", en Patricia Spyer (ed.), *Border Fetishisms*. New York: Routledge.

- FOURIER, Charles
1996 *The Theory of the Four Movements*. New York: Cambridge University Press.
- FRANCIS, Richard
1997 *Transcendental Utopias*. Ithaca: Cornell University Press.
- FRAZER, James George
1922 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Abridged ed. New York: MacMillan Co.
- FREUD, Sigmund
1962 *Three Essays on the Theory of Sexuality*. New York: Basic Books.
1963 *Character and Culture*. New York: Collier Books.
- GESELL, Silvio
1929 *The Natural Economic Order*. Berlin: Neo-Verlag.
- GRAEBER, David
2001 *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.
- GREGORY, Chris
1997 *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- GUYER, Jane
2004 *Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- HARRIS, Olivia
1989 "The Earth and the State: The Sources and Meanings of Money in Northern Potosi, Bolivia", en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HART, Keith
1986 "Heads or Tails? Two Sides of the Coin". *Man*, 21 (4):637-656.
2001 *Money in an Unequal World: Keith Hart and His Memory Bank*. New York: Texere.
- HARVEY, David
1990 *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Blackwells.
- HERBERT, Christopher
2002 "Filthy Lucre: Victorian Ideas of Money". *Victorian Studies*, 44.2: 185-213.

HERRNSSTADT, Richard L. (Ed.)

1969 *The Letters of A. Bronson Alcott*. Ames: Iowa State University Press.

HOBBS, Thomas

1981 [1651] *Leviathan*. New York: Penguin Books.

HUTCHINSON, Sharon

1992 "The Cattle of Money and the Cattle of Girls among the Nuer, 1930-83".
American Ethnologist, 19 (2): 294-316.

KESTEN, Seymour R.

1993 *Utopian Episodes*. Syracuse: Syracuse University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1969 *Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

MARX, Karl

1967 *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Moscow: Progress Publishers.

1973 *Grundrisse*. Baltimore: Penguin Books.

1990 *Capital. Volume 1*. New York: Penguin Books.

MORO, Tomás

1993 [1516] *Utopia*. New York: Cambridge University Press.

MORRIS, William

1995 [1890] *News from Nowhere: An Epoch of Rest*. New York: Cambridge University Press.

MUNN, Nancy

1992 [1986] *The Fame of Gawa*. Durham: Duke University Press.

PEEBLES, Gustav

2003a *The Search for Sound Currencies*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology. University of Chicago.

2003b "Jesus Hates New York". *The Believer*, 1 (8): 41-49.

ROCKOFF, Hugh

1990 "The 'Wizard of Oz' as Monetary Allegory". *Journal of Political Economy*, 98 (4): 739-760.

RUTHERFORD, Danilyn

2001 "Intimacy and Alienation: Money and the Foreign in Biak". *Public Culture*, 13 (2): 299-324.

- SANTNER, Eric
1996 *My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- SAUSSURE, Ferdinand de
1995 *Course in General Linguistics*. Peru: Open Court Publishing Company.
- SCHUMPETER, Joseph
1975 *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper.
- SHELL, Marc
1993 *Money, Language, and Thought*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- SHEPARD, Odell
1937 *Pedlar's Progress: The Life of Bronson Alcott*. Boston: Little, Brown & Co.
- SHEPARD, Odell (Ed.)
1966 *The Journals of Bronson Alcott. Volume I*. Port Washington: Kennikat Press, Inc.
- SHIPTON, Parker
1989 *Bitter Money: Cultural Economy and Some African Meanings of Forbidden Commodities*. Washington: American Anthropological Association. American Ethnological Society Monograph Series, 1.
- SIMMEL, George
1991 *The Philosophy of Money*. New York: Routledge.
- STRATHERN, Andrew; STEWART, Pamela
1999 "Objects, Relationships, and Meanings", en David Akin y Joel Robbins (eds.), *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- TAUSSIG, Michael
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
1999 *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- WEBER, Max
1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons.

WEISS, Brad

1997 "Northwestern Tanzania on a Single Shilling: Sociality, Embodiment, Valuation".
Cultural Anthropology, 12 (3): 335-361.

ZELIZER, Viviana

1997 *The Social Meaning of Money*. Princeton: Princeton University Press.