



La reciprocidad y el don no son la misma cosa

Ricardo Gabriel Abduca*

RESUMEN

El autor se propone mostrar por qué la noción de reciprocidad, aunque ha sido muchas veces tomada como sinónimo del fenómeno de intercambios de dones, corresponde a diversas situaciones sociales, por lo cual tiene poca utilidad descriptiva y explicativa. Examina algunos hitos de la historia antropológica, mostrando que más que un concepto, 'reciprocidad' es un palimpsesto sobre el cual, de Durkheim a Polanyi, se han ido escribiendo variadas nociones. En cambio, sugiere una definición de don más estricta, cercana a las ideas de Mauss y acorde con los avances de la etnografía y la teoría contemporánea. Sugiere distinguir entre circuitos cerrados de dones, donde circulan bienes de consumo final, y circuitos abiertos, donde los dones que circulan condensan el conjunto de las relaciones sociales.

Palabras clave: Reciprocidad; Don; Antropología económica; Economía política; Teoría

ABSTRACT

The aim of this text is to show how the notion of 'reciprocity', although have been considered a synonymous of gift exchange, veils different social situations. A brief survey of the history of the use of the word shows how 'reciprocity', from Durkheim to Polanyi, seems as a palimpsest of various notions. Although, he essays a defense of a concept of 'gift' related to the Maussian texts, and closer to some issues of recent ethnography and social theory. He

* Docente del Departamento de Ciencias Antropológicas e integrante del Programa de Extensión en Comunidades Indígenas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Candidato doctoral de la École Doctorale "Connaissance et culture", Université de Paris X. Dirección electrónica: abduca@filo.uba.ar. Fecha de realización: julio-agosto 2007. Fecha de entrega: agosto 2007. Fecha de aprobación: diciembre de 2007.

distinguishes two types of gifts paths: closed, where final consumption goods circulates, and open ones, where we find not-consumption goods, which resume the whole of social relationship.

Key Words: Reciprocity; Gift; Economic anthropology; Political economy; Theory

RESUMO

O objetivo deste texto é mostrar que a expressão ‘reciprocidade’, ainda foi considerada como sinônimo de ‘câmbio de domes’, é outra coisa. O autor sugere um breve esquema de alguns marcos do desenvolvimento da noção de ‘reciprocidade’ em a teoria antropológica, mostrando que o sentido dela expressão foi mudando até assemelhar um palimpsesto com múltiplas rescritas, no processo que vá de Durkheim a Polanyi. Defende um conceito de dom próximo às idéias de Mauss e a certos avances dela etnografia contemporânea e a teoria social. Distingue deus tipos de circuitos de circulação de domes: fechados, onde circulam bens de consumação direita, e apertos, onde circulam certo tipo de bens que condensam o conjunto das relações sociais.

Palavras-chave: Reciprocidade; Dom; Antropologia econômica; Economia política; Teoria

I

Al parecer, los pitagóricos concebían a la reciprocidad (*antipeponthos*) como forma de justicia: que cada uno sufra lo mismo que le hizo sufrir al otro. Aristóteles objetó que esto fuese justo, pero convino que si los hombres no pueden dar el mal para devolver el mal se sienten esclavos, y si no pueden obtener un bien a cambio de dar un bien faltaría el principio distributivo de ‘a cada uno su parte’ (*metadosis*), por el cual los hombres se mantienen unidos.¹

Este pasaje forma parte de un texto que obviamente ha tenido innumerables lecturas. Lo que me interesa destacar aquí es la ubicuidad que ya entonces tenía la noción de ‘reciprocidad’, en la que se aúnan diversas instancias sociales. Aparece el tema de la venganza, un intercambio equitativo de males (acciones perjudiciales), así como el del intercambio equitativo de bienes (objetos útiles). Ambas cuestiones se ligan al tema de la justa distribución del producto social, a la solidaridad social y al altruismo. Este carácter ubicuo, nodal, y central de la ‘reciprocidad’, que aúna la distribución económica y la justicia jurídica y política, no es invención del griego ni de sus lectores. La encontramos, por dar sólo dos ejem-

plos, al oeste del estrecho de Bering al igual que en la tradición andina. Los chukchis llamaban *elpu'r.IkIn* tanto al intercambio como a la vendetta; hacia 1900 pasaron a nombrar al comercio moderno con el verbo *koryak*, 'pacificar' (Lévi-Strauss, [1949]1967:71). En quechua moderno el intercambio temporalmente diferido de trabajos iguales es conocido como *ayni*. Pero esta expresión en quechua antiguo también quería decir venganza.²

Me propongo mostrar que esa ubicuidad está presente en las descripciones de diversos autores, de modo tal que uno se pregunta si tiene sentido seguir usando una expresión tan equívoca. Parte de su atractivo puede venir de cierta ilusión de transparencia y equidad: parecería que estamos ante una forma de poder en que cada perjuicio es devuelto por un perjuicio idéntico, ante una forma económica donde cada objeto valioso, cada acción provechosa, tendría una devolución en objetos o acciones idénticas. Una especie de grado cero de lazo social, donde cada parte sería espejo de la otra, sin terceras partes como el Estado, sin sustitutos como la Moneda.

Por razones puramente expositivas, parto de una afirmación reciente de Susana Narotzky. No pretendo discutir los puntos centrales de su artículo, el cual insiste también en que la 'reciprocidad' es una noción paradójica que por ser demasiado general no sirve para explicar situaciones particulares, histórica y socialmente determinadas (Narotzky, 2007:405). Sí destaco que ella ubica al "núcleo del incipiente concepto de reciprocidad" como algo que nace sobre todo en *La división del trabajo social*, en los *Argonautas* y en el *Ensayo sobre el don*. Más precisamente, dice luego: "La secuencia en que se desarrolló el concepto antropológico de reciprocidad es: Durkheim, 1893 a y b, 1909 y 1917, Malinowski 1922, Mauss 1925, Malinowski 1926, Mauss 1931" (Narotzky, 2007:406). Ése es el punto que quiero objetar, a pesar (o a causa) de que, si se hace una encuesta a boca de jarro a antropólogos y estudiantes sobre el origen de la idea antropológica de reciprocidad, seguramente la mayoría consideraría que es algo expresado por el durkheimiano Mauss en su texto sobre el don al describir al kula y al potlatch (Mauss, 1925). Este texto esboza algunos puntos de crítica a ese sentido común y a esa 'secuencia'.

II

Es cierto que en la *Division du travail*, Durkheim habla a veces de "réciprocité", pero no de forma conceptual general sino como corolario o atributo de la solidaridad orgánica. Se trata de una complementariedad precisa que deriva

de la división del trabajo, como el lazo mutuo de obligaciones recíprocas entre el criado (*valet*) y el amo (Durkheim, [1893], prefacio a la 2ª edición de 1902, página 16; traducido al castellano). No toda co-dependencia ni relación de producción es considerada división del trabajo. La reciprocidad antedicha se opone, por ejemplo, a las relaciones “del déspota bárbaro con sus súbditos (...), del amo con sus esclavos”, pues éstos son un mero instrumento del amo: no tienen “la reciprocidad que produce la división del trabajo” (1º parte, capítulo VI, página 156). Es mera solidaridad mecánica. Durkheim gustó comparar la evolución de la división del trabajo con la evolución animal. Así, las sociedades segmentarias tienen estructura de lombriz: un agregado de segmentos semejantes y autónomos, como los anillos de los anélidos: los segmentos, separados del resto, pueden reconstruir la vida social (1º parte, capítulo VI, página 153).³ En suma, las sociedades segmentarias *no tienen reciprocidad*. El aumento de obligaciones familiares, a medida que lleva a una “reciprocidad de derechos y deberes” (1º parte, capítulo VII, §2, página 177) lleva al “eclipse progresivo de la organización segmentaria”. En la tercera parte, argumenta que en la vida civilizada tiende a exigir “exacta reciprocidad de los servicios intercambiados” (capítulo II, §2, página 327). Por otra parte, la solidaridad orgánica trae consigo el desarrollo del derecho contractual. Un contrato obliga a ambas partes. La donación, la beneficencia, *no suponen reciprocidad*. “Si doy algo sin condición” no hay cooperación: “la donación no es sino un intercambio sin obligaciones recíprocas” (1º parte, capítulo III, §3, página 109). En cuanto a los otros textos sobre la moral, que menciona Narotzky, en ninguno de ellos Durkheim habla de ‘reciprocidad’.

Mauss, en el *Essai* (en adelante ED), no habla de “principio de reciprocidad”, ni habla de ‘reciprocidad’ en general. La palabra está usada en varias partes, en los siguientes contextos: 1) Se menciona la etnografía de Radcliffe-Brown sobre Andamán, donde una vez que se han dado presentes las partes no se vuelven a ver. En este vínculo entre “deudores recíprocos” se aúnan intimidad y miedo (Mauss 1925: 173). 2) El caso descrito por Thurnwald: en las Salomón hay un sistema de “dones recíprocos” entre la parentela del novio y su familia política, impropriamente llamado compra de la novia. (Lo impropio parece ser su carácter reversible: si los dones son pocos se lleva a la novia de vuelta) (Mauss 1925:192). 3) Hay una glorificación recíproca, una manera recíproca de manifestar respeto (Mauss 1925:199). 4) La estipulación romana (*stips*), la prenda medieval (*gage*), la seña semítica (*arrhes*), son más que “avances”, son cosas animadas, residuos de un sistema antiguo de dones obligatorios “debidos a reciprocidad”, pues dichas cosas dejan “ligados” a los contratantes. La *traditio*, el *nexum* romano, son obligaciones

recíprocas. Romanos en tiempos de las Doce Tablas, celtas, escandinavos y germanos antes de la cristianización eran sociedades donde la gente se visitaba en fiestas tribales, familias que “se alían o se inician recíprocamente” (Mauss 1925:230 y ss.). 5) Como conclusión, las sociedades –como simboliza la tabla redonda de Arturo– encuentran su felicidad en el trabajo compartido, en juntar riqueza para repartirla de acuerdo a la “generosidad recíproca” que enseña la buena educación. En síntesis: a) lo ‘recíproco’ está usado ante todo como adjetivo; b) no se habla de “reciprocidad” en general, y c) lo que es de destacar, ninguno de los cinco pasajes en que esta expresión aparece se refiere al potlatch ni al kula.

III

El capítulo V de las *Estructuras elementales* de Lévi-Strauss, “El principio de reciprocidad”, arranca afirmando que Mauss mostró allí que “en las sociedades primitivas el intercambio se presenta no tanto en forma de transacciones como de dones recíprocos” (1949:60). Como vimos arriba, Mauss usa la expresión una sola vez, al pasar, pero Lévi-Strauss habla de dones recíprocos todo el tiempo. “Sin duda, el don constituye una forma primitiva del intercambio” (1949:72). Al año siguiente Lévi-Strauss publica su manifiesto estructuralista, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. Allí declara que hay un “paralelismo” en lo planteado en los Argonautas, (Malinowski, 1922) y en los planteos de Mauss y Davy desarrollados a partir de 1914, por lo cual habría que considerar a los melanesios como “los verdaderos autores de la teoría moderna de la reciprocidad” (Lévi-Strauss, 1950:XXXIII). Creo que esta autoría aparece más bien un poco después. En noviembre de 1925, poco después de la aparición del ED, Malinowski le escribe a Mauss comentando su lectura del *Essai*, y su paralelismo con su trabajo sobre el derecho en la sociedad *massim*, que saldrá meses después (Fournier 1994:524). Allí Malinowski, con mayor o menor influencia del flamante ED de Mauss, destacó cómo, al lado de la división del trabajo, se establecían otro tipo de lazos recíprocos, una simetría entre las partes o segmentos sociales, que fundaba las bases de qué era consuetudinario y normal y qué merecía sanción. La ley primitiva no es una cosa amorfa: “las fuerzas que hacen que estas reglas establezcan vínculos de compromiso obligatorio (*binding rules*)... no son claramente definibles, ni pueden ser descritas por una palabra ni un concepto, pero... son bien reales”. Estas “fuerzas vinculantes” están dispuestas en “cadenas de servicios mutuos, un dar-y-tomar que se extiende por largos períodos temporales” (Malinowski 1926:66-67). *Crime*

and Custom es mucho más durkheimiano que el ED, el texto más famoso del sobrino de Durkheim. Analiza el crimen y el castigo en relación con las formas de solidaridad social de las sociedades segmentarias. Creo que ahí está el origen de la palabra “reciprocidad” en antropología. Más precisamente, en la traducción que hizo Malinowski del término alemán *Symmetrie*, usado por Thurnwald en 1915 en un estudio sobre los Bánaro de Melanesia: “Sólo encontré a un autor [dice Malinowski] que se haya percatado por completo de la importancia de la reciprocidad en la organización social primitiva”. Thurnwald dice “*Symmetrie*”, simetría de las acciones (*Handlungen*) con respecto a la “estructura de la sociedad” (*Gesellschaftsbaus*); hablaba allí de *Prinzip der Vergeltung* (literalmente: principio de revancha o de venganza). Malinowski sugiere una simetría de las acciones frente a la estructura social: la simetría no es sólo un “human feeling” –según su traducción de *empfinden* (lit.: “sentir”, o “experimentar”). Thurnwald habría descuidado “su importancia como lazo legal”. Malinowski subraya cómo los intercambios ocurren entre dos partes de la sociedad: ya entre comunidades, ya entre mitades, ya entre grupos de parientes. La dualidad puede ser evidente, como sería el caso en que la tribu está dividida en mitades, o puede estar suprimida (“obliterated”) (Malinowski, 1926:24 y ss.). Es muy probable que él haya pensado en Durkheim al traducir *Symmetrie* por reciprocidad, pero el sentido es diferente: no piensa sólo en la división del trabajo, sino en otro tipo de segmentación social, como grupos de parientes, mitades, etc. En la carta mencionada arriba, o en alguna otra no muy posterior, Malinowski le hizo notar a Mauss que Durkheim no había desarrollado gran cosa el concepto de reciprocidad –y así lo reconoció Mauss en su trabajo sobre las *joking relationships* de Radin, las relaciones de parentesco que permiten la chanza, ([1926]: 122, n.); pero Mauss allí aún no trabajó el tema en términos recíprocarios –aunque el tema de las chanzas buscaba mostrar que estas sociedades no son tan amorfas ni homogéneas como se dice.

Mauss sí trabaja en términos de ‘reciprocidad’ –como sustantivo, como concepto específico– en 1931, en su ensayo sobre el principio de “cohesión” vigente en sociedades segmentarias, sin división orgánica del trabajo. Allí sigue la primera parte de *Crime and Custom*, agregando la distinción entre reciprocidad a secas, que él llama directa, y la “indirecta”: por ejemplo, las bromas pesadas que en Argentina se llaman de “derecho de piso”, las que los mayores en ciertas instituciones escolares o militares brindan a los recién llegados. Los que sufrieron esta agresión sólo la devolverán cuando sean mayores, pero haciéndosela a los recién llegados, nunca a los agresores iniciales. Es destacable que en dicho texto dedica varias páginas a la “*réciprocité*” pero no dice nada del don (Mauss, 1931). A su vez,

cuando Malinowski en 1926 elevó la reciprocidad a estatura de concepto explicativo, no hizo mayor referencia al *kula*, sino a otro tipo de *give-and-take* basado en la complementariedad de grupos de parentesco, que le daba entidad a la costumbre, y castigo a su desviación. La unificación de la vertiente-don (cuyos casos por excelencia son el potlatch y el *kula*) y la vertiente-reciprocidad (como cemento general de la sociedad), corresponde al Lévi-Strauss de 1949-50: el tema va desde las reglas australianas de alianza hasta las formas de beber vino en jarra en los restaurantes populares del sur de Francia (1949:67-70).

Polanyi, a su turno, enfatizó el carácter simétrico de la “reciprocidad”. En su lectura de Malinowski, retomando las categorías de Maine y Toennies, él veía allí un modelo para analizar sociedades de *status*, “incrustadas (*embedded*) en instituciones no económicas”. En sociedades de *contractus*, jugaba el mercado. “*Status* corresponde a una condición más temprana que a grandes rasgos se corresponde con la reciprocidad y la redistribución” (1957:70). Ahora bien, Durkheim veía reciprocidad en el *contractus*, no en las sociedades segmentarias. Malinowski llevó la reciprocidad al mundo segmentario del *status*. A su vez, Mauss y Davy, al acuñar el término “potlatch”, aplicable a distintas sociedades del mundo, se fascinaron con la emergencia de formas proto-contractuales de competir por el *status* a partir de otorgar dones (¡justamente aquello que Durkheim decía que era no-recíproco!).⁴ El material de Boas se volvía así una piedra arrojada a algunos ventanales principales del edificio durkheimiano. Lévi-Strauss elevó la reciprocidad al lugar de rasgo fundamental del paso de la naturaleza a la cultura. En su análisis, el don por excelencia no es tanto el de cosas como el de personas (novias) que Mauss apenas si mencionó. Y Polanyi vuelve a restringir la noción, acotándola al mundo del *status* no contractual. La reciprocidad pasó del *contractus* al *status*: se consumó así un giro de 180°. ⁵ Luego, Sahlins (1972, capítulo V) acentuó la reformulación de la cuestión al proponer un continuum (que fue bastante aceptado) en el que dones y mercancías aparecían como puntos de un mismo espectro.

Vemos por qué no puedo seguir la genealogía de Narotzky: ella plantea un recorrido que va desde Durkheim hasta el Mauss de 1931. Pero lo que más leyeron los antropólogos de las últimas décadas fueron los textos citados de Lévi-Strauss, de Polanyi, y de Sahlins. A esa altura, ‘reciprocidad’ se había vuelto un palimpsesto con varias reescrituras.

IV

No quiero abundar en consideraciones sobre la lectura levistosiana de Mauss, proseguida en parte por Sahllins (1972), y observada críticamente por Godelier (1996) y Sigaud (1999). Sí quisiera destacar un breve comentario al *Ensayo sobre el don*: el hecho por él mismo. En su *Manual de etnografía* (1947), edición de sus cursos de 1935-38, hay un capítulo de cuestiones económicas. No se puede hilar muy fino pues no se trata de un texto propio sino de apuntes que él no revisó. Pero varios puntos son claros, y merecen destacarse. Primero, que la cuestión del don aparece, por más 'prestación total' que sea, en el capítulo económico. Durkheimiano en esto, reitera que "fenómenos que creemos económicos, como la división del trabajo, no lo son... la división del trabajo es un fenómeno jurídico... y siempre moral". "Lo que define al fenómeno económico es la noción de valor (...) se puede definir la categoría económica como el conjunto de valores... reconocidos por la sociedad" (Mauss, 1947:101-02). Aquí sí aparece la cuestión de la reciprocidad como "prestaciones totales": un australiano kurnai no come la caza que él llevó al campamento: sus suegros agarran todo (se sobreentiende que este hombre va a comer lo que cacen sus parientes de alianza). Esta reciprocidad es total: "comunismo", que no está reñido con el individualismo (Mauss, 1947:104-105). La prestación total es "generalmente de valor igual: A debe todo a B, quien a su vez le debe todo a C"; las tres partes son: ego, sus suegros, sus yernos (Mauss, 1947:105). De esta "reciprocidad total" sólo persiste hoy una costumbre (*mæur*), el vínculo entre cónyuges.

Aquí hay al menos dos problemas. Primero: el circuito entre ego, suegro y yerno, liga a tres segmentos sociales, pero Mauss lo compara a nuestra familia nuclear, que es, por el contrario, no un lazo entre segmentos sino, para decirlo en los términos de los estudios de unidad doméstica campesina, un "indiviso", un pozo común. Segundo: "generalmente", dice, el intercambio es de valor igual. ¿Cuáles son los casos en que no es así? Los cobres kwakiutl y las caracolas melanesias. Más aun, a la coexistencia de formas paralelas de circulación que se observan en Trobriand, el intercambio de objetos *kula* que ocurre al mismo tiempo que el prosaico *gimwali* comercial, es descrito así: aquél es "comercio noble", el otro es "intercambio de productos de igual valor". Podemos apreciar la ambigüedad del concepto de reciprocidad: ¿contrato entre partes o descripción de un indiviso comunitario? (Mauss, 1947)

Quiero destacar cómo Mauss bifurca la noción de 'prestaciones totales'. Hay prestaciones totales donde lo que circula son objetos *distintos* de *igual valor*:

si ego necesita *una* canoa, se la construirán los maridos de sus hermanas; si los hermanos de su mujer necesitan *otra* canoa, ego deberá trabajar para ellos. He aquí un caso claro de reciprocidad en los sentidos más usuales de la palabra: lazo mutuo entre segmentos sociales establecido en torno a la prestación y contraprestación de una cosa. Pero hay otras prestaciones totales, donde lo que circulan son “*valores desiguales*” aunque (porque) se trata del *mismo objeto*, que va aumentando de valor al circular. Al comentar su ensayo de 1925 unos diez o doce años después, Mauss distingue entre el objeto de esas clases de entonces, del objeto del Ensayo sobre el don. Estas clases están destinadas a explicar el fenómeno ‘económico’: “lo que nos interesa acá es el conjunto de los sistemas de dones, el conjunto de los sistemas de potlatch”. En cambio, dice Mauss, el ED “*trata del valor religioso y moral de esos objetos transmitidos*” (Mauss, 1947:105). ¿Por qué esta afirmación? Porque le interesaba destacar que, al lado de las cuestiones de *lazo social en sociedades segmentarias*, está la cuestión de la *investidura social de ciertos objetos*.

En síntesis, a la hora de exponer, en los años finales de su carrera, las cuestiones de ‘reciprocidad’ y ‘don’, Mauss hizo la distinción entre el lazo social de las prestaciones totales “de igualdad completa”, para lo cual terminó aceptando la propuesta neodurkheimiana, recíprocitaria, de Malinowski. Y destacó otro costado del ED, el de esos objetos investidos de significación mágica y religiosa —en la línea que había desarrollado años atrás, destacando el carácter de *talismán* de la “moneda primitiva” (Mauss, 1914). Quisiera destacar que tanto las formas duales, directas (el *ayni* en los dos sentidos de la palabra), como las formas ternarias, de ‘devolución indirecta’, se caracterizan en que lo que circula está evaluado como igual, aunque el objeto no sea idéntico: un día de siembra, o tal y tal bolsa de maíz o *ch’uñu*, que va a ser cocinado y comido, al igual que la broma pesada de tal y tal fecha, son objetos y situaciones irrepitibles. Por el contrario, en el circuito de los cobres *tl’acqua* del potlatch kwakiutl, o el de los *vaygu’a* de los massim, lo que circula es el mismo objeto, pero va aumentando de valor a medida que va circulando.⁶

Ése es uno de los tres puntos en que Henri Lévi-Bruhl, (hijo de Lucien y discípulo de Mauss) resumió al ED: “los intercambios no se restringen a “bienes económicamente útiles” (citado por Fournier 1994:517-20). La observación es buena, la forma de expresarla no. ¿Qué es eso de útil? ¿Si no es útil, por qué tanta pasión? Atengámonos a los términos de Mauss: son bienes económicos porque tienen valor. ¿Qué es lo que les otorga valor entonces? ¿Son inútiles porque no tienen consumo final, porque no son alimento, ni herramientas, etc.? El valor de uso de las mantas que intercambiaban los kwakiutl, ¿acaso consistía en abrigar?

Planteábamos al principio cómo la noción de reciprocidad comprende al talión, a la vendetta. Primero, recordemos que el don para Mauss no tiene nada que ver con el talión; es su superación. A su vez, hay ciertos ejemplos etnográficos que permiten pensar el momento en que emerge (en términos analíticos, no históricos) una forma política en la cual lo que se brinda en devolución no es lo que se recibió inicialmente. Lowie, ([1948]) mencionaba la práctica del jefe de un grupo salish, los sanpoil, en caso de litigio: regalarle una manta a cada litigante. Y el caso del jefe winnebago (sioux) clavándose púas en la espalda, para dirigirse rumbo a la casa del pariente más próximo. ¿Es para “suscitar la compasión”, como piensa Lowie? Creería más bien que esta forma de representación política viene de la mano de un tipo de representación económica. Lo que hacen estos jefes, sioux o salish, es antes que nada crear una deuda: sea con la espalda herida, sea dando mantas. Así, ambas familias, las del agresor y la del agredido, se vuelven deudoras del jefe; la manta se inviste de un rol que depende de funciones sociales específicas, no de su corporalidad de manta.

El lugar concreto desde donde podemos pensar el núcleo común de los conceptos de valor económico y de poder es la situación de deuda. Veamos la expresión maorí *utu*, definida en el ED como satisfacción de los que quieren venganza de sangre, compensación, pago, responsabilidad, precio. ¿Esta palabra se refiere a una situación de reciprocidad o de don? Depende. Un comportamiento verdaderamente recíproco es la sangre derramada se compensa con un derramamiento idéntico: la vendetta. Por el contrario, una compensación hecha con otro objeto (como el *shell-money* melanesio) introduce el campo de la representación. Cuando Sahlins decía que “la reciprocidad es una relación ‘entre’” y que el don no especifica una tercera parte (1972: 169), se refería a la ausencia del Estado, a la ausencia de un Tercero, el Leviathan. No obstante, como muestran los casos del kula o el potlatch, el don puede ser más que una ‘relación-entre’, pues aquellas prácticas son formas de circulación entre segmentos sociales, segmentos que, por la misma práctica del don, como poder en acto, puede hacerlos recomponer. En este sentido, a mi juicio, hay un tercero, no estatal, que no es subyacente al intercambio, pero que está, por así decirlo, al costado, en las terceras personas que observan qué está ocurriendo. Por ejemplo, en las estrategias massim, en las que se especula constantemente acerca de cuál será el próximo eslabón de la cadena de kula.

V

Creo que si nos atenemos a un planteo en términos de valor (como el que mencionaba Mauss en sus cursos) podemos pisar más firme, justamente al tratar de entender el carácter de esos “indiscernibles”. Los valores “son esas cadenas invisibles que ligan las relaciones entre cosas y las relaciones entre gentes”. Son invisibles por que antes que nada son “formas de conciencia humana que describen lo que es, y prescriben lo que debería ser” (Gregory 1997:12). De esa forma, los objetos materiales, de acuerdo a la relación social de la cual forman parte, toman las formas de *dones*, o de *mercancías*, o de *bienes*. Gregory llama así “dones” a los “valores que circulan entre las Casas”, “mercancías” a los valores que van de la Casa al Mercado, y Bienes a las reliquias, los “recuerdos” (*keepsakes*) que no salen de la casa (Gregory 1997:12-33).

Su planteo, que no pretendo resumir aquí, forma parte de una propuesta sólida, elegantemente sintética, y enraizada en una lectura rigurosa de los clásicos etnológicos, la etnografía moderna de Melanesia y la mejor tradición de economía y economía política; es de las cosas más interesantes de la antropología económica contemporánea. El punto de partida de Gregory fue su trabajo *Dones y mercancías*, una lectura de los datos de Nueva Guinea desde un marco sraffiano. Al revés de Sahlins, distingue netamente dones de mercancías (1982:22 y ss.). Retomando las observaciones de Baric sobre el shell-money y el rango en la isla Rossel, y las más conocidas de los Bohannan sobre los tiv y las esferas varias de “mercado” (en el mercado propiamente dicho sólo hay una esfera), concluye que hay que ver a “la economía del don” en su dominio propio: las mercancías están “cardinalmente” relacionadas en una escala de precios, mientras que los objetos de don están “ordinalmente” relacionados en jerarquías de rango.⁷

VI

Es muy productivo releer las fuentes desde este criterio. Cuando se ha escrito tanto sobre ciertas palabras, conviene recordar la mirada inicial con que Boas exponía al potlatch en un libro: “voy a hablar del método de adquirir rango... Esto se hace mediante el potlatch, o distribución de propiedad” (1897:341). Lo que inmediatamente describe Boas es la biografía individual: el primer nombre de un niño es el del lugar de su nacimiento. Luego se abre la distribución de dones, su madre le da un remo, y de ahí en más el niño o joven irá recibiendo y devol-

viendo dones, en sucesivas etapas de adquisición de nombres. La distribución de dones es lo que marca el rango, la jerarquía entre las casas y la biografía del sujeto. Esto es más claro en un texto póstumo, que detalla todas las etapas de la construcción de la persona kwakiutl de élite, estando cada una de ellas acompañada por una distribución de bienes (1966:100-103).

Llama la atención, en las descripciones de la guerra en la costa noroeste de América del Norte que nos dejaron Boas y Hunt, cómo kwakiutl, bilx'ula, heilts'uk y otros pueblos en las guerras de la década de 1850-60 se peleaban por trofeos de sencilla corteza de cedro. Aunque esas guerras podían estar causadas o acentuadas por la integración de los kwakiutl a la economía mundial, los relatos de guerra no hablan tanto de captura de territorios de caza como de captura de emblemas de 'sociedades secretas', que daban derecho a ciertas prácticas como la danza 'canibal', hamatsa, además de cobres *tl'akwa*. Una fracción kwakiutl, los Ma'tilpe, no tenían estas danzas. Un día en que unos Ma'tilpe vieron pasar jóvenes del norte con emblemas hamatsa los mataron a los seis. Enseguida uno fue a tomar el botín: al encontrar silbatos en una bolsa" empezó a proferir el grito hamatsa 'hap, hap...', porque ahora tenía derecho a usar la danza que poseía el hombre que había matado. Tomó... dos cobres". Este método de apoderarse de danzas o cobres se llamaba *kue'xanEm*, "se obtuvo matando" (Boas, 1897:425 y ss. y 1966:112 y ss.). ¿Cuál es el valor de uso de esos objetos? ¿Para qué sirven? En principio, son prueba de haber "matado" a alguien en una fiesta, o haberle dado muerte, sin comillas. Como los cobres, son la prueba del potlatch de donde salieron, potlatch que es momento *constituyente* de apostar un rango ya adquirido, provisoriamente *constituido*. Hay que recordar que los diferentes grupos (clanes, tribus, grupos etnolingüísticos) de la costa noroeste se conocían entre ellos, se casaban entre ellos, guerreaban entre ellos. El nombre del enemigo era conocido. Podía ser pariente de un vecino. Cada uno sabía si tal o tal cobre había sido capturado en la guerra o en el juego de los dones. La definición de Gregory conviene perfectamente para el caso del potlatch (el potlatch en sentido estricto, el *má'xwa* kwakiutl). Pues no se entiende sin comprender que era una forma de circulación de valor entre los *numayma* o "clanes".

A su vez, las etnografías de las últimas décadas nos han brindado una pintura mucho más rica del kula de los massim. En vez de la imagen didáctica de dos anillos que giran en sentido opuesto, ahora conocemos la atención ansiosa que los massim le prestan al *keda*, al itinerario de cada objeto (Weiner, 1992; Godelier, 1996; Damon, 2002). Acá, como en el caso de los cobres kwakiutl, donde "el valor del objeto varía en el transcurso del intercambio" estamos bien lejos de la reciprocidad. ¿Por qué? Porque si algo queda claro es que la 'reciprocidad' es un

juego simétrico, donde un lazo social se expresa por la vía de una transferencia de valor. Esta transferencia podrá ser temporalmente simultánea a su contraparte, o bien ésta estará temporalmente diferida. Podrá ser dual o podrá ser tercerizada y transitiva, pero en todos esos casos ‘recíprocos’, sean alimentos, sean novias, sean niños (*fosterage*), sean prestaciones de trabajo, sean canoas o cerdos, a) se da algo que no se vuelve a ver, y se retribuye con un valor equivalente. b) La suma de lo que uno se desprende y lo que el otro recibe es igual a cero. No es ése el caso de los tesoros que circulan (con perdón del oxímoron): cobres *tl’acqua* o caracolas *vaygu’a*, que mientras ruedan aumentan su valor. Más aún, nunca se sabe si va a haber, efectivamente, devolución, y en todo caso esa devolución no es sino otro don. Es por eso que, con razón, Descola recientemente ha definido al don como una relación entre partes equivalentes, pero caracterizada por la “asimetría positiva” y comparable a otros dos vínculos entre equivalentes: el intercambio (que sin duda alguna es “simétrico”) y la “asimetría negativa” de la predación –venatoria, guerra o recolectora (2005:456).⁸

VII

Con Gregory, prefiero llamar don a las formas de circulación de los productos entre Casas. Eso sí, manteniendo la distinción entre formas personalizadas, con devolución diferida, de las formas inmediatas. Sin personalización no es posible el diferimiento temporal. Sin diferimiento temporal no hay don. En las formas inmediatas A y B intercambian simultáneamente: en principio, son mecanismos de mercado (no importa si hay o no dinero).

Este esbozo nos lleva a la cuestión de la moneda. Se ve claramente qué separaba en este punto a Mauss y a Malinowski: éste rechazó categóricamente que los caracoles de Trobriand fuesen un tipo de moneda. Mientras que el ED, (que con tantas citas y digresiones puede ser considerado un hipertexto) puede ser leído también como un ensayo sobre la moneda. No sólo en la larga nota sobre la historia de la cuestión monetaria, donde aclara su diferencia con la mirada de Malinowski, sino en toda la sección sobre la “moneda de renombre” kwakiutl (1925: 178-179 y 221-227). Tuvo que pasar tiempo para que los etnógrafos de Melanesia viesen con claridad el funcionamiento del *shell-money*, proveyendo también una definición de moneda basada en criterios más abarcativos que los usados para definir el artefacto mercantil dinerario que domina entre nosotros. Conocemos cómo en la sociedad moderna hay una perpetua conversión de la moneda en

mercancía a secas y de ésta en moneda. Y la perpetua metamorfosis de la riqueza capitalista: de medios de producción en acto a productos mercantiles, de mercancías a dinero, y del dinero en bienes de reproducción, sean de consumo final o de más producción. Etc. Ahora, los hallazgos de F. Damon entre los massim de Woodlark, o de A. Weiner entre los de Kiriwina, nos aclaran la metamorfosis de los *kitomu*, (brazaletes y collares de concha, que asumen la forma de riqueza ancestral atesorada), en *vaygu'a*. Como valor de uso, los brazaletes y collares son los mismos, pero este valor de uso está ahora desdoblado: sirven como *vaygu'a* y se ponen a circular. (Fue Marx quien dio algunas ideas al respecto en sus análisis del valor de uso del metal precioso, que se desdobra al ser acuñado; he hablado algo de este desdoblamiento del valor de uso en otro trabajo anterior – Abduca 2005). Cuando Malinowski afirmó “una vez en el kula, siempre en el kula”, se refería a las personas. Los objetos (al menos entre massim no trobriandeses) sí pueden salir del kula.

Ahora podemos comparar la síntesis póstuma de Boas (1966:37-53), que muestra cómo en la rueda del potlatch circulan valores entre una veintena de tribus con ciento cinco *numayma*, (cada uno de ellos con cerca de cien habitantes promedio, en ese entonces) los cuales, como en el juego de las sillas, disputaban por 658 ‘nombres’ o ‘puestos’ jerárquicos. Del mismo modo, los aportes de Damon, y su continuidad de casi veinticinco años visitando a los massim de Woodlark, permiten establecer que en el *kula* circulan quinientos brazaletes *mwal* y otro tanto de collares *bagi*. Así, aunque cobres y caracolas no tengan atributos de ‘medida’ perfecta de los valores en términos cardinales, sí miden bien una escala ordinal de rango: cada *vaygu'a* es una alícuota que representa alrededor de la milésima parte de la riqueza social del circuito kula (Damon 2002:117).

VIII

Ahora podemos ver que “reciprocidad”, “don”, “intercambio”, son *formas*, que pueden estar presentes en diferentes situaciones sociales, sean igualitarias, sean “tributarias” o redistributivas”. Hay que distinguir, en definitiva, no sólo entre dones y ‘reciprocidad’, sino entre dones de bienes de consumo directo, (que podrían llamarse valores de uso simples) y bienes de uso que no son de consumo directo (valores de uso desdoblados). Los bienes de consumo directo tienden a circular en circuitos de dones de valor igual: circuitos cerrados. Los valores de uso desdoblados, tesaurizables, tenderían a circular en circuitos abiertos, y aumentan-

do de valor (a diferencia de la moneda comercial) con el correr de la circulación. Vimos el caso de la manta sanpoil: *el valor de uso de la manta se desdobra*: la manta sirve para pacificar, no para calentar el lecho. Este caso, como el más complejo de caracolas y cobres, muestra cómo un objeto es investido por un rol que depende de funciones sociales específicas, no meramente de su corporalidad de manta, cobre, oro. Eso sí, esas relaciones sociales necesitan la corporalidad de la manta, el cobre, el oro, para manifestarse. Se trata de un *indiscernible*, que ocurre entre dos sectores sociales y un objeto, comparables al fetichismo de la mercancía y del dinero. Comparable pero distinto: es fetichismo del don, y fetichismo de la moneda de rango o “moneda de renombre”.

Si se aclaran éste y otros puntos, quizás la ‘reciprocidad’ corra el destino de otras nociones antropológicas, como la de ‘tribu’ o la de ‘comunidad folk’. Como una escalera que ya no sirve una vez que hemos logrado subir por ella, convendría archivarla, no sin gratitud.

NOTAS

¹ *Ética Nicomaquea* (1132b, 20-30, 1133a, 1-15). He mirado dos versiones castellanas (en la de Azcárate *antipeponthos* es ‘reciprocidad’, en la de Gómez-Robledo es ‘cambio’), dos francesas y una inglesa, pero he optado por el criterio de Polanyi en su “Aristotle Discovers the Economy” y en “The Economy as Instituted Process” (Polanyi et al, 1957: 64-94 y 239-270). *Metadosis* suele vertirse como intercambio, cambio, o comercio; Polanyi sostuvo que los traductores imaginaron la omnipresencia del mercado, a contrapelo del sentido usual del término, que era siempre “giving one’s share” –o sea: no ‘intercambio’, sino un tipo de distribución que es uno de los resultados posibles de un proceso de intercambio (pp. 91-94).

² *Aynikupuy*, o *ayniy*: Recompensa o paga en la misma moneda. *Aynikupuy*: Vengarse, satisfacerse, hacerle otro tanto. *Ayniqsunqu*: Buen pagador o vengador. *Ayniykamayuq*: Vengador. *Aynillapaq quy*: Dar o recibir algo con retorno” (G. Holguín, [1608]). En tiempos actuales, Lira (1944) da: “*Ayni*: Retorno, recompensa en forma igual, correspondencia en servicio o favor en la misma manera que fue hecho. *Ayninakuy*, *aynikapuy*: Concertarse para satisfacer deberes personales”. Transcribo de acuerdo al alfabeto quechua normalizado de hoy, y con verbos en infinitivo.

³ Una analogía biológica que también usa Mauss en un trabajo importante sobre “la nación”, escrito tras la primera guerra y acorde a sus preocupaciones políticas del momento. Allí tampoco habla nada de reciprocidad. Pasa revista a los mismos temas que luego retomará en 1931 sobre la cohesión en sociedades polisegmentarias (Mauss, 1920).

⁴ Al respecto, es interesante leer la reseña que Durkheim le dedicó a la gran etnografía *Secret Societies...* de Boas. Si bien cuatro páginas es poco para reseñar un trabajo que reúne una cantidad brutal de información, aun así es llamativo que sólo hable de morfología y derecho –clanes, segmentos, herencia–, describa a las ‘sociedades secretas’ en términos de devoción religiosa, y no diga una palabra del rango, del potlatch, de los dones y los cobres. ¿No le interesaba, o veía allí temas problemáticos? (Boas, 1897; Durkheim, 1900). Sobre Davy, ver las numerosas citas de *Foi jurée* a lo largo de todo el ED, y Fournier (1994:486-488).

⁵ Por razones de espacio no menciono cómo aparece la cuestión en Maine y Morgan.

⁶ No obstante, el cobre, a diferencia del *vaygu’a*, conserva la marca de cada transacción, y es la de ir perdiendo pedazos, cortes rectangulares que el propietario va donando. Un cobre fragmentado vale más que uno entero, y si otro pedazo de cobre viene a remendarlo, más aún. (Boas, 1897:354 y lámina 11). Mucho de lo escrito acerca del ‘despilfarro’ kwakiutl, llevado al máximo con la “destrucción” de cobres, deriva de la incomprensión de este hecho.

⁷ Gregory creyó encontrar elementos para trazar en el ED un esquema evolutivo que iría de las prestaciones totales de andamaneses y australianos, al don, y del don a la mercancía (Gregory 1982:20). Esos elementos están en el texto, (ver página 154, sobre Samoa) pero no de manera sistemática. A veces distingue prestaciones más arcaicas por ser colectivas y menos individualizadas, a veces, por ser agonísticas y no igualitarias. Por eso es que dice que las sociedades de la costa noroeste “a pesar de las apariencias están en el fondo más próximas a lo que llamamos prestaciones totales simples” (Gregory 1982:198).

⁸ Descola distingue “relaciones de similitud entre términos equivalentes” (don, predación e intercambio), de “relaciones de conectividad entre términos no equivalentes” (protección, producción, transmisión); “ni el don ni la predación corresponden a la reciprocidad” (2005:423-458).

BIBLIOGRAFÍA

- Abduca, R.G. (2005): “Consumo y subjetividad: el valor de uso como significante”. *Etnia*, nº 46-47, UNCPBA, Olavarría, 7-26.
- Boas, Franz (1897). *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Government Print Office, Washington
- Boas, Franz [1966] (1975). *Kwakiutl Ethnography*. The University of Chicago Press.
- Damon, Frederick (2002). “The Problem of Value and the Production of Names”. *L'Homme*, nº 162. EHESS, París, 107-36.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard, París.
- Durkheim, Émile [1893 a] (1911). *De la division du travail social*. Alcan, París, 1967. Traducción al castellano: Schapire, Buenos Aires.
- Durkheim, Émile [1893 b] (1975). “Définition du fait moral”. En: Durkheim, *Textes*, t. 2: Les Éditions de Minuit, París, 257-288.
- Durkheim, Émile (1900). Reseña de Boas, 1897; *L'Année Sociologique*, III, 1898-1899, Alcan, París, 336-340.
- Durkheim, Émile [1909]. “Leçons sur la morale”. *Textes*, t. 2, ed. cit., 292-312.
- Durkheim, Émile [1917]. “Introduction à la morale” *Textes*, t. 2, ed. cit., 313-31
- Fournier, Marcel (1994). *Marcel Mauss*. Fayard, París
- Gonçalez Holguín, Diego [1608] (1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qqichua o del Inca*. Univ. Nac. M. de San Marcos, Lima.
- Godelier, Maurice [1996] (1998). *El enigma del don*. Paidós, Barcelona.
- Gregory, Chris A. (1982). *Gifts and Commodities*. Academic Press, Londres.
- Gregory, Chris A. (1997). *Savage Money*. Harwood, Amsterdam.
- Lévi-Strauss, Claude [1949] (1967). *Les structures élémentaires de la parenté*. 2º edic., Mouton, La Haya.
- Lévi-Strauss, Claude [1950] (1980). “Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss”. En: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, París, IX-LII.

- Lira, Jorge A. (1944). *Diccionario kkechuwa-español*. Universidad Nacional de Tucumán., Argentina.
- Lowie, Robert H. [1948] (1979). “Algunos aspectos de la organización política de los aborígenes americanos”. En: J. Llobera (comp.), *Antropología política*. Anagrama, Barcelona.
- Malinowski, Bronislaw (1922). *Argonauts of Western Pacific*. G. Routledge, Londres.
- Malinowski, Bronislaw (1926). *Crime and Custome in Savage Society*. Kegan Paul-Trench-Trubner, Londres.
- Mauss, Marcel [1914] (1969). “Les origines de la notion de monnaie”. *Œuvres*, t. 2. Minuit, París: 106-112.
- Mauss, Marcel [1920] (1969). “La nation”. *Œuvres*, t. 3, Minuit, París, 573-625.
- Mauss, Marcel [1925] (1980). “Essai sur le don”. *Sociologie et anthropologie*. PUF, París, 143-279.
- Mauss, Marcel [1926]. “Parentés à plaisanteries”. *Œuvres*. t. 3, ed. cit. Minuit, París, 109-124.
- Mauss, Marcel [1932] (1969). “La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires”. *Œuvres*. 3, 11-26.
- Mauss, Marcel (1947). *Manuel d'ethnographie*. Payot, París.
- Narotzky, Susana (2007). “The Project in the Model. Reciprocity, Social Capital, and the Politics of Ethnographic Realism”. *Current Anthropology* (48), nº 3. Wenner-Gren, Chicago, 403-424.
- Polanyi, Karl, C. Arensberg y H. Pearson (1957) *Trade and Market in Ancient Empires*. The Free Press, Glencoe.
- Sahlins, Marshall [1972] (1974). *Stone Age Economics*. Tavistock, Londres.
- Sigaud, Lygia (1999). “As vicissitudes do ‘Ensaio sobre o Dom’”. En: *Mana, Estudos de Antropologia Social*, (5) 2. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Weiner, Annette (1992). *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. University of California Press. Berkeley.