

LA DIALECTA PILAGA DE LA RECIPROCIDAD. UNA CONCEPCION DIALOGICA DEL INTERCAMBIO ETNICO DE BIENES

Parte I: Transcripción del discurso ajeno

*Fernando Lynch**

RESUMEN

Se expone aquí una primer parte de los resultados de una investigación sobre la reciprocidad entre los pilagá. Partiendo de una perspectiva comunicacional, el trabajo etnográfico es visto como un acto de intercambio realizado entre los otros étnicos, dadores de información, y nosotros, interpretantes de su significación. Se concibe así a la propia actividad antropológica de acuerdo a los dictados del principio dialógico, como un tipo de contacto intercultural que toma la forma de una conversación. En este primer texto se procede a una simple descripción del discurso indígena que nos pone frente a su semántica de superficie (dejando para una segunda parte su análisis semiótico que da cuenta de la explicación de su lógica intrínseca). En última instancia, gracias a la intermediación interpretativa que brinda su consideración hermenéutica, se aspira acceder a la semántica de profundidad del discurso ajeno dado, y, a su través, a una comprensión dialógica crítica tanto del sentido teórico como del valor práctico del principio de reciprocidad.

* Sección Etnología y Etnografía, I.C.A.

La presente investigación ha sido desarrollada gracias al subsidio otorgado por el CONICET a través de una Beca de Iniciación concedida entre 1990 y 1991.

“Decidme: ¿cómo alcanzó el oro el más alto valor? Es porque es raro e inútil, de brillo centelleante y dulce: se da siempre.

Sólo como símbolo de la más alta virtud alcanzó el oro el más alto valor. Reluciente es como el oro la mirada del que da. El brillo del oro ajusta la paz entre el sol y la luna.

La más alta virtud es rara e inútil; es resplandeciente y de un brillo dulce: una virtud dadivoşa es la más alta virtud”

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*

EN EL ORIGEN FUE EL DON

Pensar la reciprocidad es pensar tanto acerca del don como de la deuda, del primordial vínculo humano generado en la receptiva aceptación de lo que se nos ofrece, generante a su vez de la debida devolución. En este caso, pues, los originantes dadores de información han sido varios aborígenes pilagá de la comunidad formoseña *Laqtasátanyi*, unos 12 km al norte de Las Lomitas. Para con ellos nuestra primer deuda recíprocataria, deuda de naturaleza antropológica compartida por cualquier investigador cuya práctica científica lo haya llevado a entablar algún contacto directo con otros étnicos, con otros éthicos.

Pensar la reciprocidad decía, mas ¿qué significa ‘pensar la reciprocidad’? O bien, más abstracto interrogante aún, ¿qué significa simplemente pensar? La pertinencia de semejante duda, ya al inicio de nuestro recorrido, surge de tomar en consideración esa suerte de *dualidad gnoseológica* que, hundiendo sus raíces en la misma historia del pensamiento occidental, se da entre el conocimiento metódico propio de la ciencia por un lado, y el más netamente especulativo saber filosófico por el otro.

Teniendo en cuenta esto, si situamos nuestra indagación dentro de los estrictos límites de una perspectiva antropológica que se atenga a los rigurosos dictados de la investigación científica ¿estaremos pues en verdaderas condiciones de *pensar* nuestro objeto de estudio, el principio de reciprocidad? En este sentido, ¿qué grado de credibilidad le asignamos a aquel aserto que, según se nos suele dirigir desde esa ‘otra’ esfera cognoscitiva, sostiene que es privativa de la reflexión filosófica esta singular capacidad de nuestro espíritu que, no sin cierto dejo de ambigüedad, llamamos pensamiento?

Pues bien, impulsada de algún modo por la misma ‘lógica de la cosa’ investigada, la indagación del caso se ha visto envuelta dentro del marco

conceptual de una 'reciprocidad de perspectivas'. Lo que nos da a entender entonces que su trasfondo filosófico es inscribible dentro de la corriente *dialógica* del pensamiento. Lo cual, a su vez, es consonante con el punto de partida epistemológico de la investigación cursada, a saber, el paradigma *comunicacional*.

En otras palabras, se trata de incluir, como parte integrante de la perspectiva antropológica, la perspectiva del 'otro cultural' co-respondiente, en este caso pues, al discurso pilagá sobre el intercambio étnico de bienes. Después de todo, reciprocidad obliga...

En este sentido, o mejor dicho, en esta dirección valorativa, si tenemos en cuenta que la propia actividad antropológica, en la medida al menos que involucra un contacto directo con otros étnicos, es en sí misma un acto de comunicación, conlleva en su práctica algún modo de intercambio, lo que implica pues atenerse a alguna determinada forma de reciprocidad.

Viene al caso entonces invertir la clásica tesis semiológica según la cual el intercambio de bienes es asimismo un intercambio de mensajes, y tomar debida nota de que la transmisión de información acontecida a través de la praxis antropológica es *también* un intercambio de bienes, delicada cuestión de índole ética que nos impulsa pues a prestar suma atención al tipo de reciprocidad que ello trae aparejado.

Cuestión que nos mueve en la tendencia de proceder a una suerte de *reversión* de los resultados obtenidos por medio de la investigación *sobre* la misma práctica investigativa. Desde este dialéctico ángulo cognoscitivo, corresponde entonces incursionar en el terreno, aun muy abierto a la exploración, de la *antropología reflexiva*.

La reflexión del caso, que no viene a ser otra cosa que una forma distintivamente antropológica de especulación, nos lleva a interrogarnos *tanto* sobre el sentido teórico *como* sobre el valor práctico de esta singular especialización del conocimiento científico. Lo cual, en este caso al menos, cabe hacer poniendo de relieve la primaria significación *dialógica* del trabajo emprendido, tratando en ese sentido de considerar en su mayor *profundidad* posible el alcance que pueda llegar a tener para nosotros el *discurso ajeno* dado.

En este 'doble sentido', pues, si en un primer momento hemos sido informados por nuestros informantes 'clave', toca ahora revertir dialécticamente el proceso comunicativo dado y convertirnos a nuestra vez en informantes. Claro que ya no en la dirección retrospectiva de 'devolver' en sentido estricto lo recibido por nuestros primigenios dadores de información -como una interpretación superfi-

cial de este conflictivo punto daría a entender-, sino más bien en el amplio sentido *proyectivo* de 'volver-a-dar' de algún modo un lugar preferencial de atención a la *palabra dada*.

EN SEGUNDA INSTANCIA ADVIENE EL LOGOS

En tanto lo que distingue a nuestra especie del resto de los seres vivientes es la actualización del modo de comunicación más complejo de la naturaleza, esto es, del *lenguaje*, la capacidad para el diálogo es concebible como una determinación esencial del ser humano. De acuerdo a su etimología, diálogo significa 'a través del logos', vocablo este último de origen griego que ha devenido central en nuestra lengua, cuya aproximada traducción por 'razón' nos evoca la cualidad peculiarmente *racional* de nuestra especial especie.

En el terreno propiamente filosófico, ha sido Martín Buber quien, en contra de la predominante corriente monologista del pensamiento occidental, ha formulado el *principio dialógico* como un presupuesto gnoseológico fundamental a tener en cuenta para acceder a una acabada comprensión de lo que dió en llamar la 'cuestión antropológica'. Agudo crítico de la intrínseca tendencia monológica del pensamiento esencial de Martín Heidegger, participó a su modo Buber de un tipo de búsqueda especulativa orientada hacia las determinaciones del ser del ente. Ontología de carácter existencial la del autor de 'Ser y Tiempo' -como así también de '¿Qué significa pensar?', texto aquí más pertinente para la recordación de la gratitud del don-, de inclinación más bien co-existenciaría la de nuestro autor de 'Yo y Tú'.

En su interrogación acerca del sentido de lo humano esencial, guiado por la pregunta kantiana '¿Qué es el hombre?', Buber postula la 'esfera del entre' como la protocategoría básica que debe subyacer a la concepción del genuino objeto de una ciencia humana filosófica, a saber, el hombre con el hombre:

"Si consideramos el hombre con el hombre veremos, siempre, la dualidad dinámica que constituye al ser humano: aquí el que da y ahí el que recibe, aquí la fuerza agresiva y ahí la defensiva, aquí el carácter que investiga y ahí el que ofrece información, y siempre los dos a una, completándose con su contribución recíproca, ofreciéndose, conjuntamente, al hombre" (1974: 150).

Y en términos que nos dan la pauta a seguir en esta indagación antropológica de la reciprocidad 'desde' los pilagá, nos dice:

“La pregunta de Kant ‘¿Qué es el hombre?’ nos ha sido planteada en forma más acuciosa gracias a los apasionados intentos antropológicos de Nietzsche. Sabemos que, para responderla, tendremos que acudir no sólo al espíritu sino también a la naturaleza, para que nos diga lo que tenga que decir; pero también sabemos que debemos interrogar a otra potencia, a saber, la comunidad” (p. 70).

En otros términos, acudir no sólo al espíritu especulativo de la reflexión filosófica, sino también al más metódico propio del conocimiento científico, para que nos de cuenta de las determinaciones objetivas que pesan sobre el singular modo de vida de esta especie animal. Y, además, claro que aquí puesta de relieve debido al ‘olvido’ gnoseológico de esta variable antropológica clave que Buber nos insta a recuperar, acudir a escuchar esa ‘otra potencia’, la *comunidad*.

En esta dirección es que se encamina el proyecto investigativo impulsado en estas tierras por Rodolfo Kusch, el cual, bajo la forma de una antropología filosófica americana, se orienta hacia la búsqueda del sentido profundo que es dable aprehender en los modos de vida indígenas y populares de nuestro continente.

Inclinándose pues a ‘escuchar el poder de la comunidad’, el trabajo de Kusch está hecho sobre la base de experiencias y testimonios de gente del pueblo, quienes, en su calidad de informantes, adquieren el valor de ‘símbolos’ que, más que revelar datos, nos *dan qué pensar*:

“Es que el pueblo no es un sujeto que se circunda técnicamente, sino una potencia que se manifiesta súbitamente para dar todo de sí mismo (...) Si ahora no mantenemos nuestro diálogo con el pueblo, haremos el juego al imperio” (1978: 10)

De acuerdo a su perspectiva, el discurso ajeno es interpretable en los términos de una enunciación filosófica propia:

“Se trata de encarar el pensamiento popular como si se aprendiera a ver de vuelta ingenuamente una realidad (...) Es lo que hace que el pueblo pueda tener algo así como una filosofía” (p. 19).

Sin embargo, si bien la presente indagación comparte las implicancias de tipo *ideológicas* que trae aparejada la postulación de este ‘esbozo de una antropología

filosófica' de la 'América Profunda', en tanto a la vez pretende ceñirse a las reglas del discurso científico -un tanto dejadas de lado, que no cuestionadas por el discurso kuschiano-, toma posición en una diferente concepción epistemológica del dialogismo del caso. La cual se inspira en un modo de aproximación cognoscitiva que, más que fenomenológica, es de naturaleza *ecológica*, a saber, la formulada por Gregory Bateson, principal mentor del paradigma comunicacional considerado, a través de sus fundantes 'Pasos hacia una Ecología de la Mente' (1985).

Lo que a su vez tiene consecuencias directas respecto a la metodología implementada. Toca pues desplazarse del especulativo campo de la antropología filosófica, común a Buber y Kusch, y dirigirnos hacia el más específicamente metódico de la ciencia. De acuerdo a nuestros lineamientos, la pertinencia dialógica del discurso indígena está dada, no en ser la manifestación de un saber que pueda ser considerado filosófico en sí mismo -no al menos en el sentido académico comúnmente aceptado-, sino en el hecho de que sus condiciones de verdad, validadas científicamente al nivel de su lógica intrínseca, nos permita acceder a un tipo de interpretación de la dialéctica conceptual de nuestro objeto, el principio de reciprocidad, que nos de cuenta de su significación antropológica en un orden *teórico-práctico* de consideración.

Ahora bien, una formulación filosófica que nos brinda una primera aproximación a la dialéctica dada entre teoría y praxis en términos dialógicos explícitos es la *hermenéutica* de Hans-Georg Gadamer. Por su cualidad esencialmente interpretativa, esta instancia nos ofrece una primer clave para intentar descifrar el sentido que el discurso ajeno pilagá puede llegar a tener para nosotros. Viene puntualmente al caso lo dicho por este autor respecto a la cuestión del reconocimiento del valor de verdad que es dable asignar a lo expresado por el otro:

"Pues también la experiencia del tú muestra la paradoja de que algo que está frente a mí haga valer su propio derecho y me obligue a su total reconocimiento; y con ello a que le 'comprenda'. Pero creo haber mostrado correctamente que esta comprensión no comprende al tú sino a la verdad que nos dice. Me refiero con esto a esa clase de verdad que sólo se hace visible a través del tú, y sólo en virtud de que uno se deje decir algo por él. Y esto es exactamente lo que ocurre con la tradición histórica. No merecería en modo alguno el interés que mostramos por ella si no tuviera algo que enseñarnos y que no estaríamos en condiciones de conocer a partir de nosotros mismos" (1991: 18).

Privilegiando pues el primero de los términos de la tensionante dualidad dada entre 'Verdad y Método' -título de su principal obra-, Gadamer hace constar que la relevancia de estos 'fundamentos de una hermenéutica filosófica' está en

que pone al descubierto condiciones de verdad que no se hallan de lleno en la lógica de investigación científica, sino que *le preceden*.

Por otra parte, la pertinencia de la consideración hermenéutica para nuestra indagación, está dada en que lo que está en 'juego' en la actualización de esta reciprocidad de perspectivas, es la confrontación de dos *tradiciones* culturales netamente diferenciadas, cada una con su respectivo *horizonte* de sentido históricamente determinado. Y, de acuerdo a la formulación de Gadamer, la comprensión que acompaña a cualquier logro interpretativo sólo se da allí cuando acontece lo que designa como 'fusión horiZóntica', la cual, según la primacía hermenéutica que se le otorga a la dialéctica de pregunta y respuesta, toma lugar bajo la forma de una suerte de *conversación*. Reflexionando sobre los 'problemas de la razón práctica', nuestro hermeneuta alemán sostiene:

"... lo esencial de las 'ciencias del espíritu' no es la objetividad, sino la relación previa con el objeto. Yo completaría, para esta esfera del saber, el ideal de conocimiento objetivo, implantado por el *ethos* de la cientificidad, con el ideal de 'participación'. Participación en los temas esenciales de la experiencia humana tal como se han plasmado en el arte y la historia. En las ciencias del espíritu, éste es el verdadero criterio para conocer el contenido o la falta de contenido de sus teorías. He intentado mostrar en mis trabajos que el modelo del diálogo puede aclarar la estructura de esta forma de participación. Porque el diálogo se caracteriza también por el hecho de no ser el individuo aislado el que conoce y afirma, el que domina una realidad, sino que esto se produce por la participación común en la verdad" (1992: 313).

Participación en la verdad de la reciprocidad, en este caso, en común con los pilagá, quienes no han participado, conversación mediante, *su* verdad acerca del sentido ético que ellos le asignan al intercambio de bienes. Como el propio Gadamer aclara, la fusión horiZóntica entre lo ajeno y lo propio no implica la confusión de ambas perspectivas en una sola, sino la posibilidad de acceder a una visión panorámica más amplia en la cual, si bien las dos confluyen en una nueva figura, lo hacen en virtud del establecimiento del valor de verdad de lo del otro frente a lo de uno mismo.

Y es en este punto donde tiene lugar la consideración práctica de la interpretación hermenéutica, ya que la ampliación perspectivista que tiene lugar en este modo de comprensión interhoriZóntica, está íntimamente vinculada a la *aplicación* de lo que nos dice el texto de la tradición a la propia condición actual de quien lo interpela. Y, para alcanzar semejante logro comprensivo, le está

vedado a uno ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica en la que se encuentra.

Lo cual, en el contexto de esta investigación, quiere decir que, para obtener esa clase crítica de interpretación -interpretación étnica con conciencia autocrítica, podríamos decir-, es menester atender a la *palabra ajena* pilagá en la dimensión de su *profundidad*.

A semejante empresa nos insta también el co-fundador del principio dialógico, Mijail Bajtín, quien nos da expresadas pautas para orientarnos 'hacia una metodología de las ciencias humanas' (1985: 381-396). De un modo similar a Gadamer, este autor subraya el necesario componente *valorativo* inherente a todo acto comprensivo, el cual puede implicar no sólo un cambio sino incluso un rechazo de los previos puntos de vista de uno. Sostiene en ese sentido Bajtín que una *comprensión creativa* no se niega a sí misma, a su propia situación en el espacio cultural y en el tiempo histórico. Subraya al respecto la importancia de la *extraposición* del que comprende en relación a lo que quiere comprender, lo que en términos gadamerianos nos remite a la explícita toma de conciencia de la distancia horizontal dada entre lo ajeno y lo propio.

Aunque con otras palabras, nos evoca a su manera Bajtín la esfera del 'entre' puesta de relieve por Buber como precondition indispensable a la concepción del objeto propio de nuestras 'ciencias del espíritu':

"El complejo acontecimiento del encuentro y la interacción con la palabra ajena se ha subestimado casi totalmente por las ciencias humanas correspondientes (...). Las ciencias del espíritu; su objeto no es un solo espíritu sino dos: el que es estudiado y el que estudia, los cuales no deben fundirse en un solo espíritu. El objeto verdadero es la interacción y la relación mutua entre los 'espíritus'" (1985: 366).

En consonancia con el 'espíritu' de esta indagación, Bajtín señala que, desde esta óptica que cabe pues llamar transpositivista, más que pretender ampliar nuestros conocimientos fácticos, de lo que se trata es de captar "nuevas profundidades de sentido latentes en las culturas de épocas pasadas" (p. 351) -como son concebibles en abstracto, en tanto recurso metodológico, 'nuestros contemporáneos primitivos'. Y en relación al carácter *dialógico* de este tipo intercultural de comprensión, nos dice:

“La cultura ajena se manifiesta más completa y profundamente sólo a los ojos de *otra* cultura (...). Un sentido descubre sus profundidades al encontrarse y tocarse con otro sentido, un sentido ajeno: entre ellos se establece una suerte de *diálogo* que supera el carácter cerrado y unilateral de estos sentidos, de estas culturas. Planteamos a la cultura ajena nuevas preguntas que ella no se había planteado, buscamos su respuesta a nuestras preguntas, y la cultura ajena nos responde descubriendo ante nosotros sus nuevos aspectos, sus nuevas posibilidades de sentido (...). En un encuentro dialógico, las dos culturas no se funden ni se mezclan, cada una conserva su unidad y su totalidad *abierta*, pero ambas se enriquecen mutuamente” (p. 352).

En otros términos, sólo a través de un contacto de tipo dialógico entre el discurso pilagá, enunciado sobre su cultura del intercambio, y nuestro discurso científico occidental, versado en la lógica de la reciprocidad, será dable arribar a una comprensión en profundidad de los sentidos latentes en la cultura aborigen de la circulación de bienes, en el primitivo cultivo de la reciprocidad del don.

En suma, se trata de intentar escuchar el logos reciprocitario a través de la comunidad pilagá, de llegar a participar en común con estos otros étnicos de la verdad de un modo racional de llevar a cabo el intercambio ético de bienes. Para lo cual nos es requerido que nos dejemos decir algo por la palabra ajena del caso, que tengamos particularmente en cuenta esta suerte de ‘ejemplo’ etnográfico que nos ofrecen estos primitivos habitantes de esta tierra.

LA SINTESIS DEL DIALOGO DEVIENE DIALECTA

Dia-lecta pilagá de la reciprocidad, vale decir, *lectura* de la significación del principio de reciprocidad *a través* de lo hecho notar al respecto por nuestros dadores de información pilagá. En otras palabras, lo que aquí está en juego es un intento de confrontación dialógica -con su imprescindible momento dialéctico intermediativo- entre su primitiva versión de lo que ‘deben ser’ las reglas del intercambio y nuestra moderna visión de lo que aquello significa desde el ángulo de mira antropológico.

Lectura, en el sentido amplio que aquí le damos -sentido pues hermenéutico-, viene a querer decir interpretación, o quizá mejor, interpenetración de los respectivos sentidos que es dable atribuir a la circulación de bienes desde dos concepciones tan diametralmente opuestas como lo son la ‘ya’ primitiva de los otros y nuestra ‘moderna’ acepción del tema. A través, por su parte, nos refiere a la intrínseca cualidad de intermediación de nuestra disciplina, cuya específica

forma de conocimiento se basa, esencialmente, en lo transmitido por los miembros de otras culturas respecto a sus formas sociales de vida. Lo cual, en el actual contexto histórico que estamos viviendo, con su pesada carga política-económica auestas, nos remite a un tipo de vinculación interétnica *asimétrica*, en la que la jerarquía del caso se inclina hacia la subordinación del discurso de los otros a nuestro dominante saber occidental y, por ende, no sin cierto sesgo ideológico occidentalizante.

Teniendo en cuenta esto, es natural pensar que lo explicitado por nuestros informantes sobrellevará una carga semántica en el metasentido de dirigirnos una crítica táctica -a través de lo *no dicho* de su discurso- hacia nuestras dominantes, que no explotantes, pautas económicas mercantilistas -explotantes del trabajo ajeno en beneficio del capital propio (in)justamente. En esta dirección valorativa, si asumimos interpretar de un modo dialéctico la retórica recíproca ajena en cuestión, la reflexión del caso devendrá pues en una instancia *autocrítica* respecto a nuestra propia forma social de vida vigente.

Sin embargo, para llegar a validar la consistencia ideológica del mensaje transmitido, es menester dar una forma científica definida a la información cursada, para lo cual debemos previamente interpelar a la propia comunidad antropológica, la cual, fiel a la lógica de la cosa en cuestión, ha dado en desarrollarla en una contraposición teórica de reciprocidad de perspectivas.

En síntesis, escuchar el poder de la comunidad, al decir de Buber, dejarnos enseñar algo por la tradición, de acuerdo a Gadamer, convergen en esta investigación en un doble sentido. Uno de índole concretamente *empírico*, que nos pone en contacto con la concepción intercambiaria pilagá -contacto que se atiene a mantener el 'diálogo con el pueblo' según lo sugerido por Kusch. El otro es un sentido más netamente *teórico*, y tiene que ver con la toma en consideración de los estudios que sobre la reciprocidad se han llevado a cabo, en principio al menos, dentro de la comunidad antropológica misma -lo que a su vez nos posibilitará conectar dos tipos diferentes de sentidos culturales, y así, tal lo plantea Bajtín, promover una comprensión dialógica del tema.

LA RECIPROCIDAD EN LA TRADICION ANTROPOLOGICA

En la historia de esta ciencia, las dos principales corrientes que le han otorgado un lugar central a la reciprocidad en sus respectivas reflexiones sobre la organización de la sociedad, han sido el funcionalismo y el estructuralismo. Viene al caso puntualizar que, en un intento de conceptualización sistémica de

nuestro objeto, la contraposición teórica dada entre estas dos vertientes rivales del saber antropológico ha venido a constituirse en un objetivo dato inicial a tener en cuenta.

Por el lado funcionalista debemos consignar el temprano trabajo de Bronislaw Malinowski (1986) llevado a cabo entre los trobriandeses sobre el circuito *kula*. Siguiendo básicamente esta misma línea, cuyo trasfondo empirista lleva a concentrarse en lo materialmente observable de los hechos sociales, Marshall Sahlins (1983) formula, dentro del marco general de la antropología económica sustantivista, su 'sociología del intercambio primitivo'.

Pertinente a nuestra indagación es su modelo tripartito de la reciprocidad, cuya raigambre funcionalista se pone en evidencia en el hecho de no ser otra cosa que una generalización tipologizada de una observación particular de Malinowski -tal como el mismo Sahlins reconoce. Este modelo discrimina tres formas de intercambio en función de las diferentes modalidades viceversa en que se actualiza la circulación de bienes. El indicador pragmático que las identifica está dado por el sentido de la circulación de las transacciones que se consideren, sentido que da lugar a correlacionar grados de distancia social, o bien de sociabilidad, con tipos de intercambio.

En primer lugar está la 'altruista' reciprocidad *generalizada*, la cual hace primar el aspecto social del intercambio por sobre su aspecto material -o bien, el 'espíritu' de la reciprocidad por sobre los objetos del intercambio-. Se manifiesta en las transacciones que circulan en un único sentido, ya que son aquellas en las que se da sin esperar nada a cambio. Su paradigma lo constituye el 'don puro', según bautizara Malinowski a esta desinteresada forma de intercambiar.

En segundo lugar viene la aparentemente neutra reciprocidad *equilibrada*, correspondiendo a las transacciones más o menos simétricas que circulan en ambos sentidos. Aquí el valor social del intercambio está relativamente ajustado a su valor material.

Por último tiene lugar la forma 'egoísta' de intercambiar, la de la reciprocidad ya *negativa* en la que priva el interés de cada una de las partes por sobre el intercambio en sí. En este 'negativo' sentido de oposición mutua, la consideración material de la transacción sobrepasa su valor social, su cualidad espiritual.

Por el otro lado tenemos la contracara francesa del empirismo inglés, cuya inclinación racionalista promueve entonces un tipo de búsqueda orientada hacia lo genéricamente universal del 'espíritu humano'. Desde este ángulo, más que los hechos en sí, importa poner de relieve las abstractas *pautas* que les subyacen. En

este sentido es que el primario 'ensayo sobre el don' de Marcel Mauss (1979) pretende dar cuenta de los motivos profundos que impelen a los hombres, en todo tiempo y lugar, a intercambiar cosas.

Abstrayendo aún más esta línea de pensamiento, Claude Levi-Strauss (1981, 1984) desarrolla su programa estructuralista proyectando al planteo de su antecesor la potencialidad comunicativa inherente a la consideración semiológica. De este modo, el intercambio de bienes -como el de cualquier otra cosa- es concebible como un intercambio de *mensajes*, lo cual le posibilita pensar la estructuración de la sociedad en tres niveles comunicacionales subtendidos por el 'mismo' principio de reciprocidad. Son pues el intercambio de bienes, el de palabras y el 'intercambio' de mujeres...

Por cuanto, según mi parecer, este aspecto de su formulación se basa en una idea un tanto equívoca de lo que es dable entender por 'comunicación' -una idea sumamente abstracta que tiende a con-fundir más de la cuenta diferentes clases objetivas de transmisión de información-, lo dejaremos de lado, reteniendo sí la consideración semiológica de nuestro objeto (restringido entonces al concreto intercambio de *bienes*, acepción pues 'sutantivista' de la reciprocidad que nos llevará, en este punto, al encuentro de Sahlins y Mauss).

Desde este ángulo estructural entonces, la reciprocidad viene a ser un modelo *lógico* que hace posible la ordenada regulación del intercambio, y, en tanto éste es interpretado en términos de los mensajes que a su través circulan, el principio en cuestión es concebible como un *código*, código que procesa la información del caso transformándola en *significación*.

Desde el punto de vista de los sujetos actuantes -que es el empíricamente relevante para establecer la dialógica del caso-, la significación recíproca se pone de manifiesto en el nivel *representacional* de su participación en el intercambio, siendo pues conceptualizada en términos de *reglas*, reglas que orientan la acción recíproca de que se trate.

Se observa entonces que, mientras desde un ángulo funcionalista el principio de reciprocidad es visto como una serie de 'normas', las cuales dictaminan el sentido en que deben ser puestos en circulación los bienes de acuerdo al contexto social dado, desde la óptica estructuralista el mismo principio de conducta es concebido en términos de un 'grupo de reglas', las que subtienden la organización regulada del intercambio en función de su lógica intrínseca. Si en el primer caso el énfasis se pone en el sentido 'moral' que debe cumplir la reciprocidad para el normal funcionamiento de la vida social, en el segundo el acento recae en su

calidad 'mental', dicho en términos semiológicos, en los correlativos 'valores' de las reglas que componen el principio en cuestión desde el punto de vista de su configuración paradigmática. En suma, desde un lado se subraya su trascendencia social, desde el otro su inmanencia espiritual.

Diferencias de énfasis que no hacen más que mostrarnos lo señalado por Edmund Leach al respecto, a saber, que en tanto estas dos teorías rivales de la antropología social conforman un todo en interacción, cada una es una transformación de la otra. Lo cual ejemplifica justamente con nuestro objeto de estudio, dándonos de ese modo la pauta a seguir en la próxima instancia a considerar. Nos dice Leach al respecto que, para quienes adoptan el enfoque estructural-racionalista, las interacciones observables "que el empirista funcionalista percibe como *transacciones económicas*, se reinterpretan como *actos de comunicación*". (1985: 8-9).

UN MODELO COMUNICACIONAL DE LA RECIPROCIDAD

Parte de la deuda contraída con los pilagá está dada por el hecho de que, a la misma luz del examen del material empírico fue que surgieron las principales líneas conceptuales que dieron lugar a la elaboración de un nuevo modelo; modelo que permite un adecuado tratamiento comunicacional de la información relevada -como asimismo, en segunda instancia, a un desciframiento de su significación conceptual-.

Teniendo en cuenta que, en consonancia con el principio dialógico, el paradigma comunicacional tomado como punto de partida epistemológico es de tendencia fundamentalmente racionalista, cabe interpretar en un sentido 'estructural' los aportes del sustantivismo-funcionalista. Estructuración que obedece a estrictas razones de orden metodológico, por cuanto el material en cuestión, en lugar de estar constituido de datos objetivos acerca de cómo los pilagá practican el intercambio de bienes -como prescribiría la implementación directa del modelo malinowskiano de Sahlins-, consta más bien de *testimonios* personales sobre cómo conceptúan nuestros informantes el tema puesto a consideración.

Después de todo, lo que importa desde esta perspectiva dialógica es la *versión ajena* dada al respecto -dando por supuesto, en principio naturalmente, que responde de un modo fidedigno a los hechos a que hace referencia. Viene al caso mencionar que, aconteciendo bajo la forma de un intercambio dialogado de preguntas y respuestas, la técnica etnográfica co-respondiente es designable pues como *conversación participada* -complemento especular de la clásica técnica

antropológica de observación participante, cuya misma denominación connota la tendencia típicamente empirista a confiar más en lo que objetivamente se presencia que en lo que intersubjetivamente se representa.

Desde este ángulo de mira, pues, la relevancia empírica del caso no está en lo que los participantes del intercambio efectivamente hagan en cualquier acto en particular, sino en lo que nos dicen en abstracto acerca de lo que les corresponde hacer en general en cada tipo de transacción en la que puedan tener parte. Esto es, más que en lo que 'es' la realidad del intercambio, la pertinencia informativa del caso está puesta en el 'deber ser' frente a una toma de posición determinada en el circuito recíprocatario.

Ahora bien, para transcribir este tipo de datos dentro de las líneas de un modelo del intercambio mínimamente estructurado, nos es plausible valernos del mismo modelo de la reciprocidad de Sahlins redefinido desde un punto de vista comunicacional. Para lo cual, más que tener en cuenta las elucubraciones de Lévi-Strauss, conviene retrotraernos a los tempranos aportes de Mauss, en particular, a la consideración de 'las tres obligaciones' fundamentales que pusiera de relieve a propósito de su examen del *potlatch* kwakiutl, a saber, dar, recibir y devolver.

Desde el ángulo de su estructura elemental, todo acto de comunicación se constituye a partir de la puesta en juego recíproca de sus dos componentes esenciales, el emisor y el receptor de información. Y es precisamente en función del desenvolvimiento del proceso dialéctico de su reversión -de la actualización de la reciprocidad, literalmente entendida-, que las posiciones de ambos participantes de la comunicación se invierten, deviniendo el receptor emisor y viceversa.

Aplicando este simple esquema a los actos del intercambio económico, el emisor de mensajes viene a ser entonces el dador de bienes, y, desde esta óptica comunicacional, es pues factible reconceptualizar los tres tipos de reciprocidad del modelo de Sahlins, generalizada, equilibrada y negativa, en tres niveles correlativos de organización articulables a través de los tres actos básicos del intercambio puestos de manifiesto por Mauss, dar, recibir y devolver, agregando el cuarto acto de cambiar para cerrar lógicamente el sistema.

De acuerdo a esto, mientras los tres niveles de reciprocidad nos informan de la significación *objetiva* de la estructuración intercambiara según tres grados sucesivos de complejidad organizacional, por su parte los tres actos básicos del intercambio nos remiten a la dimensión *intersubjetiva* del principio en cuestión, esto es, a las co-respondientes tomas de posición que debe asumir cada intercambiante en los diversos momentos de la vida social que, en cuanto a conducta recíprocataria se refiera, le toque participar.

El primer nivel, siendo el más simple desde el punto de vista de su determinación comunicacional -y por tanto el más inclusivo según el orden de tipificación lógica-, es aquel en el que se genera el más elemental acto de intercambio, por lo que corresponde su identificación formal a los simples actos de *dar y recibir*. En este sentido, más que generalizada la pauta recíproca del caso es *generante*, vale decir, generativa del intercambio.

En segundo lugar tiene lugar la reversión del movimiento intercambiario, tocándole entonces al acto de *devolver* constituirse en la instancia formal que define la inversión de sentido previamente establecida entre dador y receptor. En tanto procede así a la equilibración de la deuda anteriormente contraída, antes que equilibrada esta clase de reciprocidad es *equilibrante* del intercambio. Sin embargo, por cuanto se actualiza a su vez de la misma forma que el nivel generante anterior, a través de un nuevo acto de dar, la contradonación que se produce en todo acto devolutivo nos pone de manifiesto que, además de equilibrante, la pauta del caso es asimismo *re-generante* del intercambio en reciprocidad.

En tercer lugar acontece el cambio, el cambio de nivel intercambiario que marca un punto de ruptura respecto a los dos primeros. Suspendingo la libre circulación de bienes por la intermediación del don, el acto de *cambiar* nos pone entonces frente al tipo ya *negativo* de reciprocidad. Se trata pues de un modo estricto de inter-cambio, en el que la simultaneidad de dar y recibir para ambas partes por igual trae aparejada la misma negación de la reciprocidad del don.

DESCRIPCION DE LA INFORMACION EMPIRICA RELEVADA

De acuerdo a lo visto, referiremos entonces la información dada en términos de enunciados sobre transacciones económicas al tipo comunicacional de reciprocidad que le corresponda: generante si nos habla de dar o recibir, equilibrante si alude a alguna forma de devolución, o bien específicamente negativa en caso de remitirnos a la supresión del don a favor del cambio

I. RECIPROCIDAD GENERANTE

Por cuanto cualquier acto de intercambio requiere ser generado a través de la mutua concurrencia del dar y recibir, este primario nivel de la reciprocidad está a su vez presente en los restantes. Es precisamente en razón de su simplicidad intrínseca que la determinación conceptual que le corresponde se proyecta en los demás actos de intercambio, lo que hace que este tipo generante de reciprocidad incluya en abstracto a los otros dos.

En tanto por principio este nivel se actualiza en virtud de la iniciativa del dador a participar al receptor un bien de su propiedad, priva comenzar por el acto correspondiente.

I.a. *ACTO DE DAR*

La palabra pilagá que designa el mero acto de dar es *awaném*, cuya enunciación en términos de principio general nos ha sido expresada por nuestro primer informante, Alberto Navarrete:

- 1) “Cuando alguien tiene muchas cosas dá cuando siente que al otro le falta, no le piden, pero siente que les falta y les dá”

Se observa aquí un hecho ampliamente documentado entre las sociedades recolectoras-cazadoras en general, a saber, la tendencia a compartir propia de quienes tienen algo hacia aquellos que lo carecen. Cuando este acto acontece bajo la específica forma de la acción de *convidar* recibe el nombre de *awachét*. En palabras de nuestro segundo informante, Martín Navarrete:

- 2) “Cuando nosotros traemos algo de la caza tenemos que repartir, tenemos que convidar, por eso somos pobres, esa era la costumbre de antiguos”

Es de notar la clara conciencia de la correlación dada entre el acaparamiento de posesiones y la emergencia de riquezas, y concomitantemente, de pobreza, que, al decir de Sahlins, más que una determinada carencia de cosas es una relación entre personas; en este contexto, relación entre aquellos que tienen y no dan y aquellos otros que, a pesar de no tener, tampoco reciben. Una enunciación que sintetiza las anteriores nos la da un tercer informante consultado, Bartolo Díaz:

- 3) “Cuando uno trae una cosa tiene que convidar, esa es la costumbre de antiguos. Por más que otro no pida la cosa tiene que convidar”

Confirma así la toma de iniciativa que corresponde al dador en cuanto a entregar lo que algún otro necesite, o quizá simplemente carezca, sin que haga

falta la mediación de un pedido por parte de éste. Paradójicamente pues, la regla del caso prescribe la *obligación de dar de un modo espontáneo*.

Según fue dable notar en las alusiones que los pilagá hacían en general sobre la acción de convidar, el común referente objeto de tal modalidad del dar es el *alimento*. Viene en este punto al caso considerar el trabajo de Jules Henry sobre “La economía de distribución de alimentos entre los pilagá”, el cual nos ilustra objetivamente acerca de la significación social de esta elemental pauta recíproca. De su análisis de los diversos factores que influyen en la circulación de estos fundamentales bienes para la subsistencia -obligaciones de parentesco, estabilidad de residencia, expectativas maritales, temor a shamanes, tabúes alimenticios-, concluye este autor que la única ‘regla general’ es que “uno tiene que dar la mayor porción de su producto”. Transmutando de esta manera el sentido privado de tales bienes en sentido público:

“... el sistema consigue alimentos a aquellos que de otro modo podrían carecer de ellos. En este aspecto, como en casi todos los aspectos del comportamiento económico, los pilagá aparecen motivados de una manera altamente racional” (1951:217)

De acuerdo a los lineamientos de su modelo, Sahlins interpreta los datos de Henry arriesgando la suposición de que “en su mayor parte, si no en todos los casos, el comportamiento era de tipo recíproco generalizado, con entregas de las reservas con que se contaban para prestar ayuda” (1983: 265).

Una segunda modalidad bajo la que se actualiza el dar puesta de manifiesto por los datos es la acción de *regalar*. La voz pilagá que la expresa es *ansaném*, diferenciando las razones aducidas de su ocurrencia sensiblemente de las anteriores. De acuerdo a nuestro cuarto informante, Juan Santillán:

- 4) “Se regala para tener recuerdo, así, cuando el otro mira el regalo que le hice se acuerda y piensa: ‘Ah!, esta cosita me regaló Juan, esa vez que nos vimos...’; por eso, para recuerdo de la persona se regala”

Según este testimonio, pues, la motivación del hecho de regalar se desprende de las necesidades materiales que impelen a convidar, tomando fundamento en la mera cualidad espiritual del recordar, del acordarse del otro, o mejor, de que el

otro se acuerde de uno. Bartolo Díaz en cambio destaca la excepcionalidad de la decisión de regalar, tanto en cuanto a la índole de la ocasión como del destinatario:

- 5) "A veces se hacen regalos, no siempre, porque se sentía que tenía que regalar, pero que sea mismo paisano, mismo hermano"

El mismo informante nos atestigua en el sentido del efectivo desinterés que caracteriza a este genuino caso de 'don puro':

- 6) "Cuando se regala no se espera que vuelvan a regalarle a uno"

En términos generales se observa en los testimonios recogidos la tendencia a destacar la especialidad de la acción de regalar, lo que contrasta notablemente con la habitualidad -que no naturalidad- de la acción de convidar. En relación a ello cabe también poner de relieve un aspecto común a varios enunciados, el referido al tema del *recuerdo* suscitado por el hecho en cuestión.

Un tercer grupo de datos nos hablan de una tercer modalidad en la que se manifiesta el acto de dar, la cual, si bien acontece bajo la forma de un convite, en cuanto lo hace en los términos especiales que incluyen a toda la comunidad, es designable como acción de *participar*. En palabras de Alberto Navarrete:

- 7) "Cuando yo era joven había la costumbre ésta: cuando se cazaba un suri primero se lo cocinaba todo, cuando estaba lista la olla llegaba la mujer con un palito y reparte carne de suri para todos. Entonces en el pueblito nadie se peleaba, todos bien unidad"

Como también nos lo indican los otros dos testimonios que refieren a este tipo particular de comida comunal, en estos eventos se invitaba a participar a todos los miembros de la comunidad, suspendiendo al parecer cualquier conflicto que pudiera haber entre algunos de ellos. Lo dicho al respecto por Bartolo Díaz, si bien encarna en el pescado y no en el ñandú el alimento a compartir, apunta en el mismo sentido *comunitario*:

- 8) “La costumbre más antigua cuando se va a pescar, todos los varones tienen que pescar. Cuando se viene con la cosa cada uno ofrendaba dos, tres pescados. Se avisaba a la gente para que vieran todos a comer, toda la comunidad”

Además de destacar la entidad englobante de este tipo de acontecimiento, este testimonio también nos da cuenta del carácter de entrega individual que lo posibilita, de la particular clase de ofrecimiento que da lugar a la celebración de este convite general. Esta condición generante del hecho social en cuestión - genuino caso de ‘hecho social total’ en la acepción de Mauss-, ilustra el modo en que esta acción participa tanto de la naturaleza más bien pública del convidar como de la propiamente privada del regalar. Por último, es Martín Navarrete quien nos da una suerte de clave simbólica para interpretar la originante significación humana de este evento:

- 9) “Cuando nosotros traemos algo de la caza tenemos que convidar. Se reparte crudo o cocido. Si se reparte crudo se dá a algunos nomás. Pero si se reparte cocido se manda invitar a la gente y vienen todos a comer juntos, viene toda la gente de la comunidad”

Este enunciado señala hacia una oposición muy difundida en la literatura etnográfica, la que distingue la específica forma humana respecto al indiferenciado fondo animal sobre el que sobresale, es decir, nos evoca la emergencia de la cultura por sobre la naturaleza. En este caso el símbolo correspondiente es el que deja su huella en los objetos a consumir a través del efecto producido por el fuego, bien prometeico por excelencia, y es depositado en la distinción significativa entre ‘lo crudo y lo cocido’.

Según lo atestigua nuestro informante, lo que se obtenga de la caza puede que sea repartido del modo habitual según lo indiquen las necesidades del momento -según lo prescriba la regla que orienta la acción de convidar-, o bien, puede que se suspenda su entrega hasta tanto haya sufrido un procesamiento artificial, su cocción. En el primer caso estaríamos frente a una simple y común acción de convidar, en el segundo ante un tipo de acción más compleja porque es especial, porque la índole de la entrega que tiene lugar ya no es parcial sino total, engloba a todos los miembros del grupo, reúne a todos los que conforman el conjunto social, a todos los que participan del mismo universo comunitario.

I.b. ACTO DE RECIBIR

En los datos consignados se observan escasas referencias al acto de recibir, lo que sugiere que la noción que los pilagá tienen de la normatividad del mismo se ve en gran medida eclipsada por el mayor grado de preocupación que despierta su obligación de dar. La exigencia de recibir se designa con el vocablo *awaqongét*, haciéndose explícita en la concreta acción de *tomar* lo ofrecido en la versión de Bartolo Díaz:

- 10) "No se rechaza cuando te regalan, tenés que agarrar, no se puede rechazar"

Desde el punto de vista de su posicionamiento relativo, la regla en cuestión dictamina para el receptor avenirse a la iniciativa del dador. Mientras la acción donante de éste es la que posibilita en primera instancia la actualización generante del intercambio, es la acción tomadora de aquél la que determina en última instancia la plena concreción del acto dado.

Ahora bien, la generación de un acto de intercambio puede también acontecer en virtud de una toma de iniciativa del eventual receptor, lo que ocurre cuando dirige una expresa acción de *pedir* a un potencial dador. Sobre su pertinencia en la vida social pilagá nos informa el mismo enunciante anterior:

- 11) "Cuando uno no tiene pide y el otro le dá. Dentro de la comunidad no se puede vender, mientras uno tiene le dá. Porque sabemos que el otro necesita, por eso le ofrendamos la cosa. No hay que devolver porque no se siente tanto, casi no hay importancia"

Se observa que, ante la evidencia de necesidad del que pide, la regla del caso prescribe dar sin esperar nada a cambio. La consideración de una devolución no es explicitada sino para descartarla, actitud pues que distingue este nivel recíprocario del próximo ya equilibrante. Nuestro cuarto informante, Rubén Rosendo, sintetiza en un enunciado la pauta de conducta co-resondiente:

- 12) "Si se tiene lo que se pide se tiene que dar. Si no se tiene se dice *kayá*, no hay."

Y en relación a la identidad de los potenciales benefactores, o mejor, a su cambio de identificación operada en el tiempo, Bartolo Díaz señala”

- 13) “Antes se pedía al cacique la cosa, ahora ya no se usa así, pide a cualquiera nomás”

Testimonio que nos indica que, si bien en tiempos de ‘los antiguos’ el líder cumplía con la responsabilidad de velar por los demás -posibilidad dada a su vez por ser él mismo objeto de donaciones-, en la actualidad, debido al trastocamiento de las tradicionales pautas político-económicas de estos grupos, tal disposición se ha ido diluyendo y se ha desplazado a la conciencia de cualquier miembro que se encuentre en condiciones de responder a ese tipo de solicitud. Lo que nos lleva entonces a considerar la cuestión de la cantidad de lo que se disponga para llegar a ser objeto de un pedido, cuya mayor o menor evidencia condiciona la forma en que el mismo es expresado. Nos dice al respecto Martín Navarrete:

- 14) “Se dice *ñyawachét* cuando se pide derecho a la persona que tiene; cuando se pide así siempre se dá, porque se vé que hay. En cambio, cuando no está claro si hay para convidar se dice *qoyawachét*, no sabe si alcanza para repartir. No es que pide de golpe, pregunta si podría darle, pide sin saber si le va a convidar”

Se trata del mismo lexema que designa ‘convidar’, *awachét*, cuya divergente predicación nos remite a dos maneras distintas a través de las que se pide ser objeto de esa acción según sea mayor o menor la expectativa de ser correspondido. En relación a este tipo de asociación dada entre pedir y convidar, viene al caso mencionar que los bienes objeto de pedido son comúnmente los alimentos, sean los productos de la caza, según lo dicho por los informantes en general, o bien los de la recolección, de acuerdo a lo referido por una informante en particular. Nos relata al respecto esta última, Juana Segundo:

- 15) “Mi abuela era ‘guapa’ (*wañagajk*, trabajadora, habilidosa) y cuando era la época de la algarroba iba con su burrito al monte y traía más algarroba que ninguna otra. Por eso ella tenía más algarroba que los demás y le duraba mucho tiempo. Y entonces, cuando a los otros se les acababa la algarroba, venían a pedirle y ellas les daba”

II. RECIPROCIDAD EQUILIBRANTE

Este segundo nivel intercambiario corresponde a aquellos actos en los cuales, en una suerte de *respuesta* a una previa entrega, el hasta entonces receptor efectiviza una contra-donación a su anterior dador, produciendo de tal modo una equilibración de sus respectivas prestaciones. La significativa *inversión* de sentido que se produce en el seno de la circulación -tanto de bienes como de las correlativas deudas- es concomitante al cambio de puntuación de la secuencia comunicacional, lo que a su vez nos refiere a un cambio de nivel operado en los sucesivos tipos de reciprocidad.

II.c. ACTO DE DEVOLVER

La palabra que designa este acto es *yelagatigét*, siendo Alberto Navarrete quien nos brinda un primer testimonio al respecto:

- 16) “Cuando uno ya es viejo dá lástima, ya no puede conseguir cosas, no puede ir a cazar. Entonces los más jóvenes, el hijo, yerno, sobrino, le dan a uno, le devuelven lo que antes la persona que ahora está vieja les había dado”

Este enunciado nos pone en presencia de un tipo de actos de intercambio que, aconteciendo bajo la forma de *donaciones recíprocas*, constituye la clave de la reproducción social de la comunidad. Sólo desde este alto grado de abstracción, que los enfoca desde la óptica del tiempo largo de la regeneración societal, es plausible conceptualizarlos en términos de devolución, esto es, de equilibración de anteriores prestaciones. En cambio, si nos mantenemos dentro del estricto orden sincrónico de su producción -alcance inherente al funcionalismo que subyace al modelo sustantivista-, estos hechos nos informarían únicamente de la actualización del primer nivel recíprocitario -de acuerdo pues a la cualidad de donaciones bajo la que manifiestan empíricamente. Otro ejemplo de esta peculiar acción de *reciprocarse* nos lo dá nuestro séptimo informante, Julio Quiroga:

- 17) “Mi padre le regaló a mi abuelo una escopeta, y después de algunos años, mi abuelo le regaló a mi padre un poncho hecho por su señora”

Enunciando ambas acciones bajo la modalidad del regalar, este informe da cuenta de la expresa significación recíproca de ese par de eventos. Un caso análogo es protagonizado por el mismo Julio:

- 18) “Yo le regalé un hacha a mi hijo Juan, después de un tiempo él me regaló un piñón para la bicicleta. Se acordó de cuando yo le había regalado el hacha y por eso me regaló el piñón”

Por su parte Rubén Rosendo plantea en términos más genéricos la regla que prescribiría esta acción recíproca:

- 19) “Si otro me dió antes, yo me acuerdo pensando: ‘Ah, mi hermano me dió una cosita, tengo que regalar cuando tenga algo’, entonces uno tiene que acordarse de lo que le dió antes”

Ya en dirección hacia una más estricta actualización del devolver -aunque no expresa que lo efectivice en sentido pleno- apunta el siguiente comentario del hermano de Alberto, Martín Navarrete:

- 20) “Si Alberto tiene me dá nomás, como si fuera un regalo, esa sí costumbre antiguos. Después, cuando tengo algo que comer entonces tengo que devolver. No sabemos hasta cuando, puede pasar mucho tiempo sin tener nada que devolver”

Otro testimonio protagonizado por el mismo Martín nos prefigura con mayor fuerza la calidad retributiva de este nivel equilibrante del intercambio”

- 21) “Un día yo tenía una cabeza con lengua y le dí a Alberto, a Juan, a Dominga y a Bartolo. En ese momento nadie me devolvió nada. Después, cuando tienen algo bastante me mandan algo. Tienen que dar o yo les voy a pedir cuando sé que ellos tienen”

Y es en palabras de Rubén Rosendo donde encontramos una formulación de los alcances de la regla intercambiaria que corresponde a la modalidad del devolver en sentido estricto, la acción de *retribuirl*:

- 22) “Siempre que se dá se espera que, después, cuando el otro tenga, se devuelva. Si le doy al vecino, si tiene lo que yo necesito, tiene que devolver pronto. Algunos no devuelven porque no tienen, hay que esperar otro día que tengan”

Se observa aquí en primer plano el carácter obligatorio de llevar a cabo una contraprestación por lo recibido en una ocasión anterior. No obstante, también nos ilustra acerca de cómo, según lo condicionen las circunstancias concretas del caso, el efectivo cumplimiento de lo que prescribe esta norma retributiva se ve sumamente matizado. Matices que no hacen más que poner en evidencia la elasticidad que es propia de este tipo de transacciones, las cuales, en cuanto se mueven según los flexibles dictados de la *lógica del don*, contrastan notablemente con las de la rigurosa ‘lógica del cambio’ inherente al próximo nivel intercambiario.

III. RECIPROCIDAD NEGATIVA

Este tercer y último nivel incluye pues aquella clase de transacciones en las que se ve suprimida la circulación por el don. De hecho, lo que se ve anulado es el mismo nexo de continuidad que une a los dos primeros niveles del intercambio, a saber, la posibilidad del paso del *tiempo* entre una donación y su correspondiente contradonación -y, concomitantemente, la confianza en la espera del retorno del don. Evitándose de tal modo la emergencia de la deuda, la simultaneidad de la recíproca entrega de bienes deviene en consecuencia en la misma negación de las anteriores pautas afirmativas de la reciprocidad, lo que acontece toda vez que se produce un estricto acto de inter-cambio.

III.d. ACTO DE CAMBLAR

Neyét es el vocablo pilagá que alude al acto de cambiar una cosa por otra, vale decir, a la acción de *trocara*. Nos dice al respecto Martín Navarrete:

- 23) “Saben hacer regalos los que son parientes, los que no son parientes cambian cosas”

Ilustrando lo segundo nos relata:

- 24) “Si no tenemos nada que comer y Juan tiene harina le llevamos artesanía y nos ponemos de acuerdo en el precio para cambiarla por harina. Esa es costumbre nueva”

Atestigua este enunciado en el sentido de la *novedad* que es propia de esta estricta forma de intercambio. Y en relación justamente a la diferencia dada entre esta innovadora modalidad del trueque y la tradicional tendencia a compartir sin esperar retribución inmediata, el mismo Martín expresa:

- 25) “Ahora ya no hay caso porque costumbre no se queda con nosotros. Ahora casi costumbre como blanco, poquito. Pero se ve que cuando trae mucho la persona, se puede repartir”

Incluíble dentro de esta modalidad del trueque, una forma indudablemente extraña para los pilagá es la practicada a través del cambio de cosas por trabajo. Nos dice Alberto Navarrete:

- 26) “Ahora gente nueva acostumbra trabajar para conseguir cosas. Si no trabaja no dá; no era costumbre aborígen. Yo no trabajaba, también tenía para comer. Antiguos nadie mezquinaba”

Más que interpretar literalmente que él ‘no trabajaba’, parece más exacto pensar que no lo hacía bajo las condiciones que comúnmente exige el trato con representantes de la sociedad blanca. Más explícito al respecto es Bartolo Díaz:

- 27) “Cuando se trae la mercadería se reparte, se dá a la gente, pero se usa costumbre nueva; no es de los aborígenes, sino una costumbre de blancos. Era distinto de antes. Ahora se reparte también, pero tiene que trabajar, hay que devolver con trabajo”

Cabe destacar que todos los pilagá consultados al respecto coincidieron en señalar la novedad de tal modo de interactuar. De hecho, siempre que aludían a este tipo de transacciones aclaraban que era en forma exclusiva con los blancos

que la llevaban a cabo. Eran, pues, específicos casos de intercambios *interétnicos*, correspondiendo al sector intertribal del esquema de Sahlins, campo privilegiado de la reciprocidad negativa. La indicación de que 'hay que devolver con trabajo' no remite a tratos internos entre miembros de la comunidad, sino a uno establecido con un comerciante de Las Lomitas según el cual éste daba mercaderías a cambio de trabajo maderero. Consecuentemente, sólo se distribuían entre quienes participaban de ese arreglo aportando su fuerza productiva. Mostrándonos que, más que de un trueque se trataba de un acto comercial, esto es, de una acción de *mercar*, el mismo informante nos detalla:

- 28) "Cuando arreglamos con el comerciante él dá mercadería en crédito y después se paga con el trabajo. El costo de la deuda hay que pagar, según lo que pide. El que trabaja calcula lo que sale la mercadería, calcula su costo"

Viene al caso hacer alusión al estatus que adquieren los productos obtenidos por esta vía, los cuales, como cualquier bien comerciable conseguido de los blancos reciben la genérica categorización de 'mercaderías', denominándoseles *naalik*. Ilustrando cómo esta clase de bienes no son compartibles como los demás, Rubén Rosendo nos dice:

- 29) "Cuando no son compañeros de trabajo no están integrados, tienen que vender. Si yo trabajo aparte, si hago otro trabajo que no vienen mercaderías, por la fuerza tengo que comprar, tengo que sacar fiado al que tiene mercadería. Eso no es regalo. Lo que viene de allá de Lomitas no se regala, la mercadería que viene de los blancos, del bolichero, no se regala"

En este sentido, los bienes de esta clase no serían compartibles de la misma manera que lo obtenido a través de la caza, la recolección o alguna forma de donación. Da la impresión que las mercaderías así adquiridas participarían de algún modo del carácter de privacidad propio de todo producto comercial. Sin embargo, ello está en contradicción con lo sostenido por Bartolo Díaz respecto a la prohibición de vender dentro de la comunidad:

- 30) “Cuando uno pide el otro le da, esa costumbre se sigue todavía, los jóvenes también la aprenden, porque no se puede vender la cosa, no se vende porque son la misma raza, son lo mismo hermano. Pero para pedir la cosa no se puede pedir a los de otra raza, no se pide porque son otros, porque no podemos entender otras costumbres. Mayormente a los blancos no pedimos cosas, tienen otras costumbres”.

Aparece explicitada aquí la tendencia a mentener fuera de los límites de la comunidad la actividad mercantil. En principio, pues, tal modalidad del intercambio se restringiría a las transacciones realizadas con los blancos -quienes tendríamos ‘otras costumbres’, difíciles de ‘entender’ para los pilagá. Si bien esto no condice con lo afirmado por Rubén Rosendo acerca de que quien no había participado del trato con el comerciante se veía ‘forzado a comprar’ lo que necesitara, hay que tener en cuenta el particular contexto ‘interéthico’ que dió lugar a la adquisición de tales bienes. En ese sentido, parecería pues que los mismos estarían de alguna forma gravadas por el caracter mercantil que mediaron su acceso a los pilagá, o bien, que estarían grabadas por el privativo sello comercial de la economía de mercado. Viene puntualmente al caso lo referido por Bartolo Díaz respecto al peculiar estatus que parece adquirir -o se le adscribe a- lo obtenido por medio del uso del dinero:

- 31) “Cuando uno cobra plata y compra mercaderías es para la familia nomás, no se reparte. Ahora, si uno pide sí se le dá”

Este enunciado indica pues la índole de exclusividad que se le asigna a lo conseguido vía compra-venta. Sin embargo, este dato es doblemente pertinente por cuanto nos señala además hacia la *jerarquía* inherente a las reglas del intercambio. En este sentido, si bien por un lado nos habla de la naturaleza estrictamente privada de lo que se compra, por el otro enuncia la subordinación de semejante concepción a aquella otra primaria norma que dictamina que se debe dar a quien lo pida. Si en su primer frase el testimonio citado alude a una forma de pautar el intercambio típica de la reciprocidad negativa -lo comprado no se comparte-, la contradicción que opera a continuación la segunda frase sólo puede ser superada por medio de la subsunción de aquella pauta en esta otra del nivel primario nivel generante -compartir con quien lo pide-. En suma, una específica pauta económica moderna, con su particular énfasis individualista

en lo privado, se ve englobada dentro de una genérica pauta más propiamente primitiva, es decir, una pauta de la cultura tradicional con su distintivo sello comunalista.

III.e. ACTO DE NEGAR

Una última serie de datos a considerar nos pone en presencia, más que de alguna modalidad bajo la cual se manifieste un objetivo acto de intercambio, de un par de expresiones que, en cuanto aluden a las actitudes propias de *negarse a dar* y *a devolver*, señalan hacia la dimensión subjetiva de este nivel negativo de la reciprocidad.

Exactamente inversa a la tan estimada acción *da dar*, está la en igual grado menoscabada -por los pilagá se entiende- acción de negarse a compartir, cuya expresión en la voz *sansané*m es habitualmente traducida por *mezquinar*. Como es de esperar, unánime es la desaprobación referida a la ocurrencia de semejante actitud, por otro lado atribuida a los blancos como algo inherente a nuestra 'difícil de entender' condición humana...

32) "Se dice así cuando no te quiero dar, yo mezquino"

Fue lo dicho por Martín Navarrete. En la versión de Rubén Rosendo:

33) "Significa que yo no te voy a dar. Ya me cansé por vos"

Esta última acotación indica que, en este caso, la decisión de rehusarse a dar está de algún modo motivada por la actitud del receptor, o mejor, del pidiendo, ante quien el dador se habría 'cansado' de su falta de respuesta respecto a alguna prestación anterior. En ese sentido, en tanto ello no sería una actitud mezquina en sí misma, sino una decisión motivada -que no justificada- por una previa acción, o mejor, inacción del otro, refiere pues a una actitud diferente, que, en tanto tal recibe otra denominación. De acuerdo a Martín Navarrete:

34) "Se dice *anselímsot* cuando estoy cansado por usted, yo tanto tiempo estar dando y dando y ya no puedo más. También si lleva mucho tiempo enseñando y no le hace caso se dice así. Cuando se dice así a una persona ya no va a pasar más lo que estaba pasando, significa que ya no hay confianza, no hay forma de darle otra vez la cosa"

Esta determinación marcaría pues un límite a la habitual tendencia a dar, en particular, a seguir dando a quien no ponga en práctica algún tipo de respuesta al respecto. Se ve así que, si bien los pilagá se sienten por principio obligados a compartir con quien lo requiera, tal obligación tiene a su vez sus factores condicionantes en relación a las circunstancias concretas de cada situación. En palabras de Rubén Rosendo:

- 35) “*Anselímsot* se dice cuando yo me cansé, hace rato estoy ayudando pero no devolvés. No devuelve la cosa porque olvida, porque quiere mezquinar”

Explicitando aquí la justificación de negarse a dar, la propia actitud mezquina se concibe pues en términos de una expresa respuesta a la falta de respuesta del otro, por lo que no viene a ser otra cosa que un reflejo especular de la inicial negación de la reciprocidad de aquel. Es de notar que el informante asigne al olvido la razón de semejante (in)conducta, lo que daría a entender que, en algún recodo oculto de la conciencia, el olvido y la mezquindad se encontrarían a un mismo nivel. Después de todo, la palabra recuerdo está en proximidad semántica al acuerdo que establecemos unos con otros, lo que nos evoca la compartida conciencia de pertenecer a un orden social que trasciende nuestras individualidades. Una pauta en ese sentido nos la dá la palabra inglesa *remember*, ya que además de su literal significado de tener presente en la memoria, connota, tanto en ese idioma como en castellano, la calidad de membrecía inherente a tal facultad del espíritu.

Más allá de esta cuestión meramente subjetiva, el hecho es que, débase su falta de respuesta al olvido o a la omisión -por negligencia o por aprovechamiento-, decirle *anselímsot* a alguien implica que se le está recordando su situación excesivamente deudora. Teniendo en cuenta que, en caso de persistir en su postura el dador retiraría su confianza en él, ello podría acarrear una reacción en cadena que fuera comprendiendo a los demás miembros de la comunidad, y, en última instancia, cristalizar en un recelo generalizado hacia la predisposición de esa persona respecto a cumplimiento de los deberes sociales que caben a todos por igual. Estaríamos pues frente a uno de los mecanismos a través de los cuales quien no cumpliera con lo que estipulan las normas de la sociedad, tal como consignara Malinowski entre los trobriandeses, se vería desplazado fuera del orden social. Según el mismo Rubén Rosendo, parece ser que la mera declaración de *anselímsot* puede llegar a suscitar algún tipo de respuesta, esto es, un recuerdo del carácter pendiente de ciertas obligaciones y su consiguiente puesta al día:

- 36) “Entonces el hombre se da cuenta, se acuerda y devuelve, se arrepiente, viene pensamiento y, buscando la cosa, cuando ya tiene viene y regala la cosa. Entonces cuando ya viene ayuda de nuevo”

Es pensable que, en este caso, el destinatario del mensaje en cuestión -y anterior destinatario de prestaciones no co-respondidas- cambia su actitud y decide devolver de algún modo las ayudas recibidas. Tomaría pues en algún grado conciencia de las consecuencias de orden social que conllevaría mantenerse en semejante postura unilateralmente interesada; vale decir, transmutaría su negativa actitud mezquina en otra un poco más sociable y por lo menos equilibrada en relación al recíproco intercambio de bienes. De materializarse la respuesta del caso, se vería entonces anulada la conminación del dador, y, concomitantemente, se restablecerían los vínculos normales entre ambos participantes del intercambio. Es decir, se produciría una superación de la negación de la reciprocidad, o bien, una re-afirmación del principio de reciprocidad.

HACIA UNA INTERMEDIACION SEMIOTICA

Hasta aquí, pues, una simple *descripción* del discurso pilagá del intercambio, llevada a cabo por medio de la transcripción literal de lo dicho por nuestros informantes a través de las líneas categoriales del modelo implementado. Este primario *texto* así elaborado da cuenta entonces de la primer fase investigativa de esta dialéctica antropológica, la que corresponde a la toma de contacto con la otredad étnica del caso. Contacto que, de acuerdo a la concepción dialógica considerada, dió lugar a que la percepción de la palabra ajena del caso tomara la forma de una conversación participada por nuestros dadores clave de información. Vale decir, que aconteciera en los términos de lo enunciado por los pilagá respecto a su propia concepción de lo que viene a ser el intercambio ético de bienes.

Hemos accedido de este modo a la *semántica de superficie* de nuestro objeto de estudio, semántica aborígen del principio de reciprocidad que nos refiere al primordial valor social que se le asigna, desde este primitivo punto de vista, a la lógica del don por sobre la del cambio. A su través acontece pues un tipo inicial de comprensión del tema bajo examen, una suerte de *comprensión ingenua* que debe de alguna forma ser complementada por una indagación en profundidad del objeto dado, sentando así la posibilidad de dar un contenido mimimante explicativo a la investigación en curso.

Para ello es menester recurrir a una nueva instancia analítica, que, a través de la infraestructura textual que nos brinda esta particular clase de información, nos permita arribar a su superestructura metatextual, vale decir, a su *significación conceptual*. Sólo por intermedio de esta nueva figura dialéctica será dable alcanzar por fin la semántica de profundidad del principio de reciprocidad, y acceder así a una comprensión dialógica crítica tanto de su sentido teórico como de su valor práctico.

En tanto su objeto es la significación, la instancia siguiente será propiamente *semiótica*, a cuyo través podremos pues llevar a cabo un ejercicio de desciframiento de la estructura intrínseca de este principio, la cual conceptualizaremos entonces en términos de un *sistema de signos*. De acuerdo a esta perspectiva, la clave distinción epistemológica formulada por Ferdinand de Saussure entre la forma y la substancia del lenguaje, nos brindará la pauta para dar cuenta de la dialéctica metodológica dada entre estas dos fases de la investigación, la descriptiva, producida a través de la transcripción textual de los testimonios recogidos en la primer instancia etno-*gráfica*, y la netamente explicativa, que dará cuenta de la interpretación de su significación conceptual implícita en la subsiguiente instancia ya etno-*lógica*.

Proyectando la distinción saussuriana al singular 'lenguaje de la reciprocidad', diremos pues que, habiendo escuchado el 'habla' del intercambio en la 'individual' versión pilagá enunciada al respecto, procederemos a continuación a inscribir la misma 'lengua' de la reciprocidad, la cual, por su especial grado de abstracción respecto a los concretos hechos del intercambio, trasciende entonces la particularidad del originante caso dado hacia la englobante dimensión 'social' de este principio de conducta, vale decir, hacia una significación de tipo universal del logos reciprocitario.

Sin embargo, dada su índole esencialmente abstracta, esta lengua de la reciprocidad devendrá entonces en una *tautología*, esto es, en un sistema de puras relaciones entre conceptos, los que se articularán monológicamente en el seno de una semiosis dialéctica que dará cuenta así de la estructura lógica de este principio. En su calidad de 'lugar vacío' de información, la lengua tautológica del caso no nos habla más que en términos de su mera organización formal. Al igual que los signos de tipo analógicos de Charles Sanders Peirce, el índice y el ícono, esta tautología reciprocitaria 'no dice nada', sólo nos refiere a la validez correlativa de un orden dado de conceptos.

En este último sentido, como todo texto, esta suerte de 'meta-texto' -este texto concebido sobre la base del texto empírico- tiene también su 'índice', el que nos

ofrece una imagen secuencial del conjunto de las nociones recíprocitas sistémicamente conceptualizadas. Corresponde anticipar que, no siendo la tautología en cuestión otra cosa que un desarrollo abductivo de la potencialidad inherente al modelo consignado, si bien sus principales líneas subcategoriales se han inducido de lo que surgió en ese sentido durante la inspección del material empírico, el resto de sus dimensiones complementarias se han deducido en aras a la clausura organizacional de tipo lógica del sistema dado.

Concluimos entonces este primer momento de la dialéctica recíprocitaria puesta aquí en juego con la exposición del *índice* delineado, el cual, en tanto nos brinda una especie de síntesis sintagmática de lo hasta este punto desarrollado, nos da la pauta semiótica que permite entrelazar el final de esta primer parte, substancialmente dialógica, con el inicio de la siguiente, la que nos informará pues de la monologicidad intrínseca al principio de reciprocidad.

INDICE

I. RECIPROCIDAD GENERANTE

a. *ACTO DE DAR*

1. Acción de Convidar
2. Acción de Regalar
3. Acción de Participar

b. *ACTO DE RECIBIR*

1. Acción de Tomar
2. Acción de Pedir
3. Noción de Aceptar

II. RECIPROCIDAD EQUILIBRANTE

c. *ACTO DE DEVOLVER*

1. Acción de Reciprocitar
2. Acción de Retribuir
3. Noción de Volver-a-dar

III. RECIPROCIDAD NEGATIVA

d. *ACTO DE CAMBIAR*

1. Acción de Trocar
2. Acción de Mercar
3. Noción de Tratar

e. *ACTO DE NEGAR*

1. Acción de Mezquinar
2. Acción de Rechazar
3. Acción de Acaparar

BIBLIOGRAFIA

- BAJTIN, Mijail, 1985. *Estética de la Creación Verbal* , Ed. Siglo XXI, México.
- BATESON, Gregory, 1985. *Pasos hacia una Ecología de la Mente* , Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires.
- BUBER, Martín, 1974. *¿Qué es el Hombre?* , Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- GADAMER, Hand-Georg, 1991. *Verdad y Método* , Ed. Sígueme, Salamanca.
- GADAMER, Hans-Georg, 1992. *Verdad y Método II* , Ed. Sígueme, Salamanca
- HENRY, Jules, 1951. "The Economics of Pilaga Food Distribution", *American Anthropologist*, 53: 187-220.
- KUSCH, Rodolfo, 1978. *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Ed. Castañeda, San Antonio de Padua.
- LEACH, Edmund, 1985. *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de símbolos*, Ed. Siglo XXI, Madrid.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1981. *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, Ed. Paidós, Barcelona.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1984. *Antropología Estructural* , Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1986. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Ed. Planeta, Barcelona.
- MAUSS, Marcel, 1979. *Sociología y Antropología*, Ed. Tecnos, Madrid.
- SAHLINS, Marshall, 1983. *Economía de la Edad de Piedra* , Ed. Akal, Madrid.