



Hacia un modelo etnológico de la reciprocidad desde el paradigma pilagá del intercambio

Autor:

Lynch, Fernando M.

Revista

Runa: archivo para las ciencias del hombre

2002, 23(1), 89-127



Artículo





HACIA UN MODELO ETNOLÓGICO DE LA RECIPROCIDAD. DESDE EL PARADIGMA PILAGÁ DEL INTERCAMBIO*

*Fernando M. Lynch***

RESUMEN

Se propone una reflexión sobre la significación etnológica del principio de reciprocidad a través de la consideración de un caso etnográfico particular: el modo en que los aborígenes pilagá practican y conciben el intercambio de bienes. Se parte de un paradigma antropológico que, de acuerdo a una postulación dialógica de la praxis investigativa, define a su objeto en términos de la relación establecida entre los otros étnicos y nosotros. Este primer nivel de distinción cognoscitiva se corresponde con una orientación metodológica concebida pues como un ejercicio de «reciprocidad de perspectivas». El segundo nivel se desarrolla en función de circunscribir el objeto específico de esta investigación en términos de su carácter tautológico, esto es, de la articulación epistemológica de la descripción empírica y la explicación conceptual del principio de reciprocidad. En tercera instancia, a través de una interpretación dialéctica de la explicación y la comprensión, se tiende hacia la aprehensión de la semántica de profundidad de la lógica de la circulación de bienes en términos de la jerarquía recíproca consignada «entre» ellos y nosotros.

* Este trabajo viene a ser una síntesis de los resultados de una investigación desarrollada gracias a los beneficios de una Beca de Iniciación otorgada por el CONICET entre 1990 y 1992.

** Sección de Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A.

ABSTRACT

A reflection about the ethnological significance of the reciprocity principle is proposed through the consideration of one particular ethnographic case: the way the Pilaga aboriginals practice and conceive the exchange of goods. The starting point is an anthropological paradigm that, in accordance with the dialogical conception of the investigative praxis, define its object in terms of the relationship between the other ethnics and us. This first level of cognitive distinction goes with a methodological orientation understood as an exercise of "reciprocity of perspectives". The second level develops itself circumscribing the investigation object in terms of its tautologic disposition, that is, the epistemological articulation of the empiric description and conceptual explanation of the reciprocity principle. In the third instance, through a dialectical interpretation of the explanation and comprehension, one tends to the apprehension of the deep semantic of the reciprocity hierarchy consigned "between" them and us.

Habiendo concebido el origen del lenguaje humano
a partir del saber contenido en su propia divinidad
Ñamandu Ru Ete
en virtud de su saber creador
concibió el fundamento de la reciprocidad (mborayu rapyta)
concibió el fundamento de un único canto sagrado
antes de que exista la tierra
en medio de las tinieblas originales
antes de que exista el conocimiento de las cosas

«Mito» de la creación mbayá citado por Héléne Clastres en
La Tierra sin Mal. Profetismo tupí-guaraní

PERSPECTIVA INTRODUCTORIA

La intención de este trabajo es reflexionar sobre la significación etnológica del principio de reciprocidad en base al estudio de un caso etnográfico singular, el de los aborígenes pilagá del centro de la provincia de Formosa (incluibles, junto con los toba y los mocoví, en razón de su pertenencia lingüística a la familia Guaycurú, en la parcialidad étnica *Qom*). La reflexión del caso gira en torno a una interpretación de la noción de *paradigma*, cuyo sentido antropológico se consti-

tuye en consonancia con una concepción *dialógica* del conocimiento humano. En esta dirección valorativa, pues, este trabajo es el producto de una investigación cuyo sentido es aprehensible a través de la toma en consideración de la significación constituyente del *encuentro con la palabra ajena*.

La dimensión dialógica del trabajo antropológico se manifiesta de un modo paradigmático en la instancia de incursión etnográfica, momento pues en el que entramos en contacto directo con nuestros «alterétnicos» -no menos que, en lo que a interpretación de la reciprocidad se refiere, nuestros *alter-éticos*-. La singularidad comunicante de ese momento radica en que, a partir del mismo, se constituye la propia *subjetividad antropológica*; subjetividad que se produce a su vez en términos de la dinámica de nuestro objeto, la *reciprocidad del don*. En otras palabras, son nuestros informantes nativos quienes, participación de su saber cultural mediante, factibilizan el advenimiento de nuestra condición de antropólogos informados.

De acuerdo a una consideración dialógica del conocimiento, es preciso centrar la atención en «*la esfera del entre*», consignada por Martin Buber (1974) en su interrogación filosófica sobre «¿Qué es el Hombre?» como la protocategoría básica que subyace a la determinación del objeto de indagación en el campo de las ciencias humanas. O bien, tener en cuenta el hecho destacado por su parte por Mijail Bajtín (1985) según el cual el objeto de las «ciencias del espíritu» no es simple sino doble, a saber, "*la relación e interacción entre los espíritus*" -entre el espíritu investigador y el espíritu investigado-.

En su propuesta de una «*estética de la creación verbal*», afirma Bajtín la necesidad de otorgar un valor metodológico expreso a *la palabra ajena correspondiente*. De acuerdo a esta perspectiva dialógica las culturas se conciben como totalidades *abiertas*, y es gracias a su puesta en contacto que se produce su mutuo enriquecimiento. Subraya asimismo este autor la naturaleza dialógica propia de todo acto de *comprensión*, lo que involucra necesariamente la toma en cuenta de la dimensión *valorativa* de su objeto.¹ En nuestro caso, pues, el objeto de atención es la contraposición entre la versión ajena de la reciprocidad, la concebida a través del examen etnográfico del caso pilagá, y la visión propia de semejante principio de conducta.

Desde otro ángulo, este paradigma antropológico trae aparejada una consideración *hermenéutica* de su objeto. En primer lugar en lo relativo a la toma de conciencia de un presupuesto gnoseológico que hace a las condiciones mismas

de la comprensión. Se trata de lo señalado por Hans-Georg Gadamer (1991) acerca de aquello que *precede* a la lógica de la investigación científica; como lo es en particular lo concerniente a la *situación histórica* propia del sujeto investigador. Para que se produzca la "fusión horizontal" entre el saber ajeno y el propio, designación de este hermeneuta de la figura comprensiva entendida como *interpretación en profundidad* (concebida a su vez en los términos del modelo del diálogo), es necesario pues el momento de *aplicación*, aplicación de lo que dice el texto de la tradición histórica ajena a nuestra propia situación actual.

No obstante, esto no quiere decir que esta modalidad de comprensión intercultural implique la con-fusión de ambos horizontes en uno solo, como señalara por su parte Bajtín a propósito de la peculiaridad cognoscitiva de este tipo de encuentro dialógico; sino, en otro sentido, o mejor dicho, en un englobante *doble sentido*, indica la posibilidad de alcanzar una *ampliación perspectivista* consubstanciada *tanto* del sentido del primitivo horizonte aborígen de la reciprocidad, *como* del moderno horizonte occidental del intercambio. De este modo es que se generan las condiciones para profundizar en la *comprensión* del doble sentido intrínseco de nuestro objeto, la circulación de bienes a través del don.

HACIA UNA REFLEXIVIDAD ANTROPOLÓGICA

La orientación teórica de este trabajo se ha desarrollado bajo la forma de un ejercicio de *antropología reflexiva*, donde la reflexividad del caso lleva, por un lado, a revertir los resultados de la investigación sobre la propia práctica antropológica, y por el otro lado, acorde en cierto sentido a la naturaleza del objeto, a enfocarlo desde el ángulo de una *reciprocidad de perspectivas*. En este sentido caben dos posibilidades de aplicación de lo investigado sobre la instancia investigante.

La primera es una consideración concreta de la praxis antropológica como un tipo especial de intercambio. Invirtiendo en tal sentido la clásica tesis semiológica según la cual el intercambio de bienes es concebible como un intercambio de mensajes, consignamos pues en este caso el hecho de que el intercambio de información etnográfica asume a su vez la condición de un *intercambio de bienes*. Y, dada la naturaleza en principio *asimétrica* de semejante transacción informacional, puede decirse entonces que queda de nuestra parte una suerte de "deuda antropológica" hacia nuestros informantes. Habiendo intentado desarrollar en otra parte esta línea indagatoria (Lynch 1995), nos centraremos en esta ocasión en la segunda forma de reflexividad.

Se trata entonces, a partir de lo desarrollado a propósito del estudio de la interpretación pilagá de la reciprocidad, llegar a una consideración de orden ya abstracta de la investigación antropológica; cuyo objetivo no es otro que el de, a través de la exposición sintética del caso bajo estudio, poner de manifiesto la orientación metodológica correspondiente a este "modelo etnológico" concebido en base a un "paradigma etnográfico".

En primer lugar en lo relativo al presupuesto de principio ya explicitado, y es el que implica ejercitar una reciprocidad de perspectivas sobre la primordial distinción étnica *entre los otros y nosotros*; enunciable en este caso simbólicamente por la contraposición cultural establecida entre los "indios" y los "blancos", correlato a su vez de la distinción histórica entre la sociedad "primitiva" y la sociedad "moderna". En tal sentido, en razón del singular tipo de datos disponible al respecto sobre este grupo étnico, el caso pilagá se constituye en una referencia paradigmática del primitivo modo aborígen de entender el intercambio de bienes.

En lo que concierne a la *perspectiva ajena*, la información pertinente proviene de dos fuentes principales: la relevada hace ya más de medio siglo por Jules Henry (1950), cuyo trabajo ilustra pormenorizadamente el lado empírico de la práctica reciprocitaria entre los pilagá, y la obtenida por mi parte en ocasión de dos trabajos de campo realizados durante el transcurso de 1991. Esta última información, en consonancia con lo observado por el etnógrafo norteamericano en 1931, nos habla en forma directa acerca de cómo conciben estos aborígenes este fundamental principio de la vida social.

En lo relativo a la *perspectiva propia* -propia mente occidental- del tema, la interpretación del principio de reciprocidad es subdividible en este contexto en, por el lado práctico, la dominancia de la economía de mercado característica de nuestra sociedad, y por el lado conceptual, las teorizaciones que sobre la reciprocidad se han llevado a cabo, en principio, desde la antropología.

Un primer sentido nos refiere entonces a la confrontación de las dos formas básicas en que es pasible interpretar el principio de reciprocidad: "primitiva" según la modalidad propia mente aborígen de entender y practicar la circulación de bienes, y "moderna" de acuerdo a los términos en que en nuestra propia sociedad damos en llevar a cabo el mismo cometido.

Un segundo sentido nos remite a una contraposición epistemológica que se ha puesto de relieve en el transcurso de esta investigación (que a su vez expresa

la distinción entre la orientación teórica de Henry, centrada en la naturaleza observacional de sus datos, y la nuestra, inclinada al relevamiento de información de carácter más bien conceptual en conversaciones con nuestros informantes), a saber, la contraposición entre la tendencia hacia lo "concreto" del empirismo y el carácter "abstracto" del racionalismo. En consecuencia, así como los primeros datos nos hablan del carácter substantivo de la lógica recíprocitaria -carácter consonante con su naturaleza básicamente empírica-, los segundos nos muestran la posibilidad de un tratamiento formal del objeto examinado.

ORIENTACIÓN METODOLÓGICA

Este trabajo se dirige, a través del estudio de un caso particular, la versión pilagá de la reciprocidad, al establecimiento de un principio de orden general que -en sentido *teórico* en principio- se adecúa al conjunto de las sociedades aborígenes que comparten la misma inclinación *ética* por la lógica recíprocitaria del don. En tanto el propósito es arribar a una generalización teórica sobre la base de un único caso empírico, la presente indagación adscribe a la formulación de Marcel Mauss (1979), expuesta en su original y precursor estudio sobre las variaciones estacionales entre los esquimales, según la cual el examen a fondo de un solo "caso" brinda la posibilidad de llegar a establecer una "ley" de alcance general.

Del orden del método, una segunda instancia de la consideración hermenéutica a tomar en cuenta es la formulación de Paul Ricoeur (1988) de una *dialéctica de la comprensión y la explicación*. Se trata entonces de la articulación del nivel anterior, referido a las precondiciones del conocimiento científico, con el nivel de la objetividad propia de esta esfera del saber; en la que se pretende, sobre la base de la primaria comprensión lograda con la descripción de su objeto, llegar a su explicación. Empero, el sentido de la instancia explicativa no se agota en sí misma, puesto que es a su vez concebida como un *medio*, como la necesaria intermediación que brinda el análisis estructural, a cuyo través es posible profundizar en la comprensión. De ahí, según el paradigma interpretativo de Ricoeur, la inclusión de ambas figuras cognoscitivas dentro de un único "arco hermenéutico".

El recorte metodológico propuesto por este hermeneuta se corresponde en este punto con la consideración epistemológica formulada por Gregory Bateson (1980) a propósito de la figura de la *tautología*, concebida precisamente como instancia integradora de los niveles de la descripción y la explicación.

Homólogamente a la lengua saussuriana -tomada por Ricoeur como modelo del nivel textual del tipo de *inscripción* que propone-, el nivel tautológico es el de las *relaciones entre las partes* del sistema; por lo que, si bien no contiene ninguna información adicional a la expresada en los datos, logra "explicarlos" en función del establecimiento de su lógica interna. En este caso la herramienta conceptual pertinente es una modalidad del análisis estructural que, a diferencia del desarrollado por Lévi-Strauss en términos de oposiciones binarias -criticado explícitamente por Ricoeur (1975) por mantenerse en el nivel "sintáctico" de la investigación-, oficia, en razón de su cualidad articuladora en sentido *jerárquico*, de instancia intermediadora entre la semántica de superficie inicial y la semántica de profundidad a la que tiende la interpretación hermenéutica.

Si bien, de acuerdo a una consideración epistemológica de la praxis investigativa que prioriza la actitud racionalista por sobre la empirista, otorgamos pues preeminencia a la facultad deductiva por sobre la inductiva, en este caso en particular el tipo de razonamiento que se promueve es el *abductivo*. Al menos según una interpretación del mismo que se acomoda al método de *doble descripción* propugnado por Bateson.² En este caso, por razones de método -bi-descriptivo- la diversidad cultural relativa a la circulación de bienes es reducible entonces a la contraposición entre la interpretación ajena del principio de reciprocidad, la versión aborígen pilagá, y nuestra propia concepción del tema.

El concepto clave sobre el que se articula esta epistemología es el de *diferencia*, el que considerado dentro del campo de acción cognoscitiva se traduce en la *diferencia de puntos de vista según la metáfora circular diferencia de lenguas*, de acuerdo a la metonimia verbal.³

En lo que a una consideración metodológica expresa se refiere, la diferencia deviene *distinción de niveles analíticos* en el curso de la indagación:

El primer momento investigativo es el de la *descripción simple*, el cual, sobre la base del modelo teórico planteado en el proyecto correspondiente -suerte de "pre-texto" de la investigación-, posibilitó la exposición textualizada de los datos etnográficos pertinentes⁴.

A través de este primario texto accedemos a una inicial "comprensión ingenua" de nuestro tema, entramos así en contacto con su *semántica de superficie*; en este caso con la semántica aborígen del intercambio. Este nivel, de acuerdo a la distinción discursiva tomada por Ricoeur de la semiología de la lengua de Emil

Benveniste entre semántica y semiótica, tiene como unidad a la *palabra* y nos refiere según este lingüista a la captación de la *novedad* de la significación de los enunciados en cuestión.

Para ahondar analíticamente en su comprensión es necesario pasar al siguiente nivel, al nivel *explicativo* que, en sentido *semiótico*, corresponde a la "lengua" saussuriana, esto es, al de la objetivación del lenguaje en términos de un sistema de signos. Esta es la dimensión de la explicación en sentido estricto: de la dilucidación de su estructura interna, del establecimiento de su lógica organizacional (o bien, la determinación de su carácter tautológico). De acuerdo a Benveniste (1987), a diferencia del nivel semántico caracterizado por su facultad comprensiva y comunicativa, este nivel semiótico es esencialmente *significativo*; si antes la unidad dialógica era la palabra, aquí la unidad dialéctica es el *signo*.

Dicho en términos saussurianos, mientras en primera instancia procedimos a escuchar el "habla" del lenguaje del intercambio, brindada en este caso por la "individual" versión pilagá -"conversación participada" por nuestros informantes mediante-, en segunda instancia nos abocamos a la inscripción de la "lengua" de la reciprocidad; la cual, abstrayéndonos pues del caso original de referencia, nos posibilita alcanzar la significación ya "social" de nuestro objeto.

En nuestro caso el trabajo consistió, a partir de una reformulación comunicacional del modelo de Marshall Sahlins (1983) -a través de la articulación jerárquica de los tres niveles de la reciprocidad con los correlativos sentidos de los actos básicos del intercambio-, en desarrollar el potencial abductivo del nuevo modelo configurado pues en los términos de un sistema de signos. De allí que el conjunto de las acciones recíprocitarias consignadas a través del examen del material empírico, su "simple descripción", han sido ordenadas de acuerdo a su significación tautológica, su "doble descripción".⁵

Una síntesis del ordenamiento secuencial -dimensión sintagmática- del sistema signico la ofrece el "índice" de la reciprocidad. Complementariamente, una imagen bidimensional -dimensión paradigmática- nos la brinda la exposición del "ícono" verbal respectivo (Anexo 2). Al decir de Charles Sanders Peirce (1986: 54), "los íconos y los índices no aseveran nada"; lo que quiere decir que, a diferencia del símbolo en su tipología, estos signos no nos brindan ninguna información substantiva sobre el objeto significado. Nos brindan sí una información de orden tautológica, dimensión analítica que según Bateson (1980: 73-6) articula los niveles de la descripción y la explicación. Una tautología no agrega

nada que no esté contenido en los datos descriptivos, sólo pone de manifiesto el carácter de *necesariedad* de las conexiones lógicas de las proposiciones que la constituyen.⁶

Pero si en verdad nos importa ir más allá del mero sentido formal de nuestro objeto, de su intelección puramente abstracta, es pues indispensable *volver-a-dar su lugar a lo semántico*. De acuerdo a la formulación de Ricoeur se trata de invertir la dirección anterior e ir ahora “de la explicación a la comprensión”, de ir hacia una comprensión ya mediatizada entonces por la instancia crítica del análisis estructural (“crítica” en el sentido de *distanciamiento* del objeto bajo examen). Mientras la instancia anterior sólo da cuenta de la “lógica” del principio de reciprocidad, de lo que se trata ahora es de retornar a la consideración semántica inicial, donde la novedad que signa la percepción de la palabra en este plano nos permite entonces llegar a una interpretación del sentido del don en un nuevo nivel.

En términos de Ricoeur (1988: 53), se trata de captar la *semántica de profundidad* del texto. Lo que no quiere decir descubrir un sentido que se ocultaría tras él, ni tampoco comprender la verdadera intención del autor, sino liberar la referencia del texto de los límites de la referencia ostensible, de las referencias de primer grado. De tal modo, yendo del sentido a “las referencias *abiertas* por el texto”, se generan las condiciones para “iluminar nuestra propia situación”; se trata pues de referencias de segundo grado que “abren el mundo” y nos dan “nuevas dimensiones de nuestro ser en el mundo”.

De acuerdo a la hermenéutica filosófica de Gadamer (1992: 313) la intención es llegar a completar el ideal de objetividad del conocimiento científico con el ideal de *participación*; de, a través justamente del diálogo, estar en condiciones de alcanzar “la participación común en la verdad”. Desde la perspectiva dialógica de Bajtín (1985: 351), a diferencia de la orientación positivista ocupada en la acumulación de información fáctica sobre otras sociedades, esta modalidad cognoscitiva tiende a la comprensión de “nuevas profundidades de sentido latentes en las culturas de épocas pasadas”. Estas profundidades de sentido latentes pues en la cultura pilagá del intercambio, de acuerdo a la interpretación de Ricoeur (1988: 53) del análisis de Heidegger del concepto de *Verstehen*, según el cual lo primero que entendemos de un discurso no es a otra persona sino un *proyecto*, es decir, “el esbozo de un nuevo-ser-en-el-mundo”, posibilitarían a su vez pensar nuevas dimensiones de nuestro ser-en-el-mundo. O bien, proyectándonos en términos de la antropología filosófica americana propuesta por Rodolfo Kusch (1986), nos permitirían estar en condiciones de pensar una nueva forma de *estar-*

en-el-mundo; en este caso, pues, gracias a la participación en común de la verdad aborigen de la reciprocidad.

I. DESDE LA DESCRIPCIÓN

Asumiendo nuestra pertenencia a la civilización occidental -con sus implicancias sociales: políticas, económicas, educativas, religiosas, etcétera-, queda por tratar de definir quiénes son *los otros*. Los pilagá son aborígenes cuyo modo de vida previo a la conquista era el típico de las sociedades recolectoras-cazadores nómades, organizadas en pequeñas bandas que deambulaban por la región chaqueña. Actualmente viven más o menos asentados en comunidades relativamente autónomas, donde, pese a las enormes transformaciones sufridas bajo los efectos del contacto, mantienen lo que podría denominarse un "estilo de vida" tradicional. Como lo ilustra, por el lado "material" su persistente inclinación, dentro de lo que permiten las limitadas condiciones actuales, hacia la práctica de la caza, la pesca y la recolección; y por el otro lado el "espiritual", su particular interpretación de la religión cristiana. Así como, dentro de otro orden de consideración antropológica -de particular significancia en este contexto-, la vigencia de su modalidad "permisiva" de socialización infantil.

En consonancia con la complementariedad inherente a la orientación metodológica de este trabajo, la información significativa proviene de dos fuentes básicas. La primera es lo desarrollado por Henry hace ya más de medio siglo sobre la distribución de alimentos entre los pilagá, donde muestra pormenorizadamente cómo en aquella época -en que recién comenzaba a sentirse el peso de la influencia occidental- estos aborígenes practicaban el compartir generalizado⁷. La segunda fuente es una serie de testimonios sobre el modo en que los miembros de una comunidad pilagá en particular -*Laqtasátanyi*, ubicada unos 12 km. al Norte de Las Lomitas- conciben propiamente la noción de reciprocidad (Anexo 1).

Los primeros datos nos hablan pues del sentido "substantivo" del intercambio primitivo de bienes, cuya dimensión sociológica ha sido analizada por Sahlins (1983) en su conocido estudio sobre la *Economía de la Edad de Piedra*. El primer referente metodológico en este sentido es el modelo de la reciprocidad postulado allí en términos de tres tipos de intercambio.

En el marco del debate suscitado en el campo de la antropología económica, el trabajo de Sahlins se posiciona contra el formalismo a favor del substantivismo.

Así pues, en la línea inaugurada por Malinowski y desarrollada posteriormente en primer lugar por Karl Polanyi (1947), se considera que el análisis de los hechos económicos no pueda abstraerse del marco de las *relaciones sociales* dentro de las cuales se desenvuelven. Lo que por otra parte lleva implícita la crítica de la pretensión formalista de aplicar los métodos surgidos del estudio de la moderna economía de mercado a las demás sociedades.⁸

Sahlins consigna al respecto dos modos básicos de concebir la “opulencia” económica (atribuida corrientemente con exclusividad a nuestra moderna sociedad industrial). El primero es por todos conocido, participar -en mayor o menor medida según la posición relativa que se ocupe dentro de la “cadena productiva”- de los beneficios que, avance tecnológico mediante, genera la pujante economía de Occidente. El segundo es el que, según Sahlins, caracteriza justamente a la sociedad primitiva: modo ab-origen calificado por medio de un apelativo de raigambre oriental, a saber, el “*camino zen*”.

El axioma que regiría esta inclinación económica es el que afirma que “no desear es no carecer”, de donde la “escasez” de los recursos es relativizada en función de los limitados fines pretendidos por los seguidores de esta vía. Así, aunque se trata de un nivel de vida material objetivamente bajo, en tanto los medios se adecúan a los fines no existe propiamente escasez. Como pone de relieve Sahlins, la *pobreza*, más que una limitada cantidad de cosas, es en realidad una *relación entre personas*.

El modelo del intercambio de Sahlins (1983: 210-3) discrimina tres niveles. En primer lugar la *reciprocidad generalizada* según la cual los bienes circulan en un único sentido; de acuerdo a la expresión acuñada por Malinowski (1986), su prototipo es el “don puro”; esto es, el acto de dar sin expectativa de retribución. En este caso la relación social es valorada por sobre el aspecto material del intercambio. En segundo término la reciprocidad ya *equilibrada*, en la que los objetos se intercambian en un doble sentido de ida y vuelta. En tanto las prestaciones entre las partes son pues relativamente equivalentes, la dimensión social se ajusta a la dimensión material de los bienes circulantes. En tercer instancia la reciprocidad *negativa*, donde priman los intereses materiales de los intercambiantes por sobre la relación social en juego. Se destaca aquí el sentido de oposición entre los participantes de la transacción dada.

Aplicado al caso pilagá, el propio Sahlins (1983: 264) sostiene que de la lectura de los datos expuestos en el trabajo de Henry -trabajo donde se lleva a cabo

un minucioso análisis cuantitativo del compartimiento de alimentos por parte de los miembros de una comunidad pilagá-, se desprende que todos -o casi todos- los intercambios corresponden al primer nivel, puesto que se observa un generalizado dar sin que se efectivice algún tipo de devolución a cambio. He aquí, pues, el primer "dato" empírico a tener en cuenta, el cual nos pone de manifiesto en forma taxativa la preeminencia de la *reciprocidad generalizada* entre los miembros de este grupo étnico; vale decir, de la generalizada práctica del compartir sin expectativa de retribución ni inmediata ni equivalente.

Podemos en tal sentido decir con Sahlins que se trata de una verdadera condición de *opulencia* primitiva, obtenida al precio, tan caro a ciertas filosofías orientales, hinduistas en particular, del "desapego". No desear es no carecer, y, en consecuencia, en tanto ningún miembro de la banda primitiva desea tener más de lo necesario, ningún otro miembro carece de lo mínimo indispensable para la sobrevivencia. Análogamente a como la filosofía política primitiva impide la centralización del poder en la figura del líder -quien, como señala Pierre Clastres (1978), sólo detenta prestigio-, la política económica de estas formaciones sociales imposibilita la acumulación de bienes; de donde se deriva una estricta *igualdad* material en lo que hace a la distribución de los recursos.

Viene al caso subrayar que, más allá de los cambios efectivos que no han podido dejar de sufrir los pilagá en este último medio siglo de incorporación forzada a la sociedad global -como los miembros de cualquier parcialidad aborígen, incorporados en particular a los estratos más bajos de la economía regional-, su discurso actual refleja con exactitud lo registrado por Henry en su momento.⁹

II. A TRAVÉS DE LA EXPLICACIÓN

La segunda instancia investigativa es específicamente conceptual, donde la comprensión se articula con la explicación. El primer paso fue la elaboración del proyecto investigativo. El segundo paso, ya empírico, nos puso en contacto con la semántica de superficie del objeto; la cual, según nuestro recorte metodológico, fue circunscrita en base al sentido textual del discurso pilagá dado al respecto¹⁰. En términos de la hermenéutica de Ricoeur, este nivel nos provee de una primaria comprensión ingenua del tema, pasible entonces de ser profundizada a través del desarrollo explicativo de su lógica interna, vale decir, de la aprehensión de su sentido "metatextual"¹¹. Así, pues, la descripción deviene explicación, y concomitantemente la comprensión superficial se ve profundizada.

La distinción aquí pertinente, tomada por Ricoeur para su modelo del texto de la semiología de la lengua de Benveniste, es la postulada entre el nivel *semántico* y el nivel *semiótico* del lenguaje. El primero es el propio de la comprensión en base a la palabra, y tiene que ver con la emergencia de la novedad en la significación del caso. El segundo es el del desarrollo explicativo que toma como unidad al signo y establece correlaciones en base a correspondencias. Su lógica, sin ser estrictamente binaria, es la de la diferenciación estructural; es, de acuerdo a la formulación de Bateson, tautológica. De allí que, no ofreciéndonos ninguna información novedosa, simplemente despliega ordenadamente los datos de la descripción; y ello de tal modo que posibilita una mejor intelección del material disponible.¹²

La epistemología de este paradigma se constituye pues en función de la figura de la tautología, puesta de relieve por Bateson como modelo de organización informacional propio del análisis científico. Este modelo implica la articulación de la primaria fase *descriptiva* -el nivel *etnográfico* que nos brinda acceso a la semántica superficial, a una comprensión inicial-, y la subsiguiente fase *explicativa* -el nivel *etnológico* de explicación de la lógica interna del objeto, de su sentido semiótico en tanto sistema de signos-. Vale decir, por un lado, los datos obtenidos empíricamente a través de lo percibido del "habla" pilagá del intercambio, y, por el otro, la ordenación de ese material en razón de su estructuración conceptual, de su inscripción tautológica dentro del plano de la "lengua" del discurso en cuestión.

En el primer sentido, *etnográfico*, lo paradigmático toma el valor de un modelo que -de acuerdo a la postulación de Mauss a propósito de su estudio sobre los esquimales-, viene a ejemplificar, a través de un *caso* particular, un *principio* de orden general. Los datos a este respecto pertinentes, son, por un lado, los recabados por Henry sobre la economía de distribución de alimentos entre los pilagá -lado de la observación participante-, y, por el otro lado, los relevados en el curso de nuestra propia investigación sobre la reciprocidad en la misma parcialidad aborígen -lado de la conversación participada-.

El segundo sentido paradigmático, ya *etnológico*, es el que orienta el transcurso de nuestra indagación a través de sucesivas distinciones conceptuales, realizadas metódicamente por medio de una doble descripción de la información bajo examen. Así es que su ordenamiento cognoscitivo *colle e deterrina* -nada *significación*, tales distinciones son articulables jerárquicamente.

El subsiguiente nivel analítico se centra en la confrontación de dos teorizaciones antropológicas sobre la naturaleza de lo social que nos habla de una

diferencia epistemológica subyacente. Desde este ángulo, los estudios que se han llevado a cabo sobre la reciprocidad son inscribibles dentro de dos líneas teóricas básicamente contrapuestas.

Por un lado el funcionalismo, el cual, teniendo a Malinowski como su principal referente, reconoce una ascendencia empirista por su inclinación privilegiada sobre la observación y la descripción de los "hechos" de la "realidad". Por el otro lado el estructuralismo fundado por Lévi-Strauss, quien, en la línea de Durkheim y Mauss, se orienta epistemológicamente hacia el racionalismo; por lo que, en consecuencia, otorga prevalencia a la dimensión cognoscitiva que subyace a los datos empíricos: a la explicación de la lógica estructural.

Esta contraposición teórica, como señala Edmund Leach (1985: 8-9) al respecto, es interpretable empero en términos de complementariedad: en tanto su "rivalidad" histórica se ha conformado en su interacción mutua, cada una viene a ser una transformación de la otra. Ejemplifica esto Leach con nuestro mismo objeto de estudio, el principio de reciprocidad, consignando que, mientras los hechos observables que desde el empirismo-funcionalista se conciben como *transacciones económicas*, desde la óptica racional-estructuralista opuesta se reinterpretan en tanto *actos de comunicación*.

II.a. Interpretación substantiva de la reciprocidad

En primer lugar tenemos entonces la orientación empirista que confiere un valor predominante en la investigación científica a la observación y experimentación sobre el terreno. El caso que ilustra esta dimensión es el trabajo de Malinowski sobre el circuito *kula* trobriandés; trabajo de donde proviene justamente la observación particular sobre la distinción de tipos de intercambio sobre la que Sahlins formalizara su modelo de la reciprocidad.

Viene al caso consignar que entre el funcionalismo de Malinowski y el culturalismo de Sahlins media "la gran transformación" puesta de relieve por Polanyi; lo que nos trae a poner nuevamente de relieve el debate entablado entre los formalistas y los substantivistas. Esto es, por un lado, quienes, adheriendo a la clásica definición puramente abstracta de "economía" en términos de "asignación de medios escasos a fines alternativos", son firmes partidarios de la aplicación de los conceptos de la moderna economía de mercado -fundamentalmente las "leyes" de la oferta y la demanda- a la interpretación de cualquier

formación social -lo cual da por supuesto la asunción de una naturaleza humana inclinada "innatamente" a la maximización de las utilidades, el *homo aeconomicus* tan caro a la civilización occidental-. Por el otro lado, los defensores de las particularidades nativas, quienes, en contraposición, ponen de manifiesto al respecto la impertinencia antropológica de disociar los hechos de la economía del resto de las relaciones sociales en cuyo seno se producen -esto es, del *contexto* sociocultural dentro del que toda transacción está inmersa-.

De ahí la apelación substantivista a encontrar *otro sentido* al intercambio de bienes, un sentido en verdad humano que no se ve constreñido por las duras condiciones que impone el capitalismo. Sentido alternativo que Sahlins designa "camino zen". Aquí la concepción de la naturaleza humana ya no es occidental sino oriental, se presupone que es posible no desear y, consecuentemente, no carecer -de lo "no-deseado", no necesariamente de lo *necesitado*-. Filosofía del desapego de raigambre hindú inmortalizada en la doctrina del Buddha -suerte de contracara individual de la expresión social cristiana de "caridad"-. De hecho, la observación de la vida social aborígen sugiere manifiestamente que semejante nivel de conciencia colectiva es viable en la práctica.¹³

En la tipologización del intercambio propuesta por Sahlins las formas de la reciprocidad son definidas en términos de *variaciones de sociabilidad* entre las partes intercambiantes: generalizada entre los más próximos, equilibrada entre los intermedios -pero todavía dentro de los límites de la comunidad-, y negativa con los lejanos -los de otras tribus, otras etnias o como se denomine al grupo social de referencia-. De ahí la significación de carácter *moral* de este modelo. Lo cual, en consonancia con su posición substantivista crítica del formalismo, constituye asimismo una *crítica ideológica* de la moderna economía de mercado, que bajo la implementación de una predominancia negativa de la reciprocidad, genera cuantiosos "beneficios" para los "afortunados capitalistas".¹⁴

II.b. Interpretación estructural del intercambio

La otra corriente teórica que le ha asignado un lugar central al principio de reciprocidad en la organización de la sociedad es la que se inscribe en la contracara epistemológica del empirismo, esto es, el estructuralismo de corte racionalista que tiene a Claude Lévi-Strauss como su máximo representante. Lo fundamental de esta orientación gnoseológica es la primacía que se le asigna al *orden simbólico* en la constitución misma de las relaciones sociales. Lo cual,

extrapolando los lineamientos lingüísticos formulados originariamente por Saussure (1986), y desarrollados en particular por Trubetzkoy y Jakobson, llevan a concebir el análisis antropológico en términos de una semiología de la cultura.

En coincidencia con esta línea de investigación, partimos de considerar los fenómenos de la vida social como hechos de *comunicación* -en particular según los lineamientos formulados por Bateson (1984) al respecto-. En este sentido, pues, para atender a la naturaleza *dialógica* de los datos en cuestión, llevamos a cabo una reformulación comunicacional del modelo de Sahlins, cuyo objetivo no es sino un tratamiento formalizado de los testimonios etnográficos disponibles.

Si bien este planteo es en cierto sentido deudor de la teorización estructuralista desarrollada por Lévi-Strauss (1984), mantiene no obstante frente a su concepción de la reciprocidad una diferencia de principio. Siguiendo las precursoras intuiciones expuestas en el *Ensayo sobre el Don* de Mauss, Lévi-Strauss abstrae a tal grado el alcance de esta fundamental pauta reguladora de la vida social que incluye en su seno, junto con los fenómenos del intercambio de bienes, los del "intercambio" de palabras y de mujeres. Teniendo en cuenta que la naturaleza de los "objetos" afecta al modo en que los mismos son "tratados", preferimos restringir metodológicamente nuestra acepción de la reciprocidad a la mera transacción de "bienes".¹⁵

Ahora bien, con el cambio de ángulo consignado, lo "moral" deviene *mental*, y de una formulación que se atiende preferentemente a la evidencia empírica pasamos a su contracara, la concepción racionalista de la praxis científica. Si el paradigma específico es el estructuralismo, su antecedente investigativo no es otro que la obra etnológica de Mauss¹⁶. Así como Sahlins basó en gran medida su sociología del intercambio en la obra de Malinowski, Lévi-Strauss edificó su estructuralismo sobre los cimientos de la naciente etnología francesa que tenía a Mauss, en tanto continuador de Durkheim, como su figura central; y, en particular, elaboró su teoría de la reciprocidad profundizando en aspectos "no descubiertos" por aquel.¹⁷

De acuerdo a lo expuesto, lo que nos interesa entonces es la racionalidad estructural del principio de reciprocidad, entendida así en términos de dimensión explicativa de la lógica intrínseca del objeto; cuya naturaleza tautológica nos permite, al decir de Bateson, integrar el nivel descriptivo anterior (datos de Henry inscriptos en el modelo de Sahlins por un lado, testimonios directos de los pilagá actuales por el otro) con el nivel de la explicación.

Lo comprendido en primera instancia es pues la naturaleza *igualitaria* de su modo de concebir la distribución de bienes. Ahora, ¿cómo explicar semejante tendencia económica? Desde un punto de vista “estructural”, consignando, paradójicamente, el orden *jerárquico* de la organización comunicacional puesta a su través en juego. En este sentido la interpretación estructural apela al carácter *semiológico* de la vida social, esto es, al hecho de que toda transacción entre miembros de un grupo tiene una significación determinada, por lo que en última instancia el conjunto de las transacciones de una clase es entendible en términos de un *sistema de signos*.

Reinterpretando comunicacionalmente el modelo de Sahlins es posible hacer corresponder los tres tipos de reciprocidad -generalizada, equilibrada y negativa- con los actos básicos del intercambio -los actos de dar, recibir y devolver puestos de relieve por Mauss (1979: 204-9) a propósito de su examen del *potlatch kwakuitl*, agregando el acto de cambiar para cerrar lógicamente el sistema-. En tanto signos que conforman un sistema, las diferentes acciones recíprocitarias adquieren un valor co-relativo a cuyo través son ordenables jerárquicamente.

Los tres niveles estructurales son entonces el de la reciprocidad *generante* en primer lugar, signado por los actos de dar y recibir en lo objetivo y por la actitud de participar en lo subjetivo; la reciprocidad *equilibrante* en segundo término, a la que co-responde el acto de devolver, signifiante de la pauta nuclear del volver-a-dar; y por último la reciprocidad *negativa* característica del acto de cambiar, expresión económica de la propensión a establecer un trato.

Cada uno de estos niveles está a su vez estructurado en base a una doble distinción. La primera es entre los actos manifiestos (*dar* y *recibir* en lo generante, *devolver* en lo equilibrante y *cambiar* en lo negativo) y las actitudes que les subyacen (*participar* al dar, *aceptar* al recibir, *volver-a-dar* al devolver y *tratar* al cambiar). La segunda distinción es entre las modalidades que toma cada acto según la contraposición entre las dimensiones “natural” y “cultural” de la acción humana (*convidar* y *regalar* para el acto de dar, *tomar* y *pedir* para el de recibir, *reciprocitar* y *retribuir* en el devolver, y *trocar* y *mercar* en el acto de cambiar). La contracara subjetiva de estas formas recíprocitarias son la actitud de *mezquinar* (no-participar) y de *rechazar* (no-aceptar) en lo generante, la *acaparadora* (no-volver-a-dar) en lo equilibrante, y la negativa a intercambiar (no-tratar) en el tercer nivel.¹⁸

En el caso extremo del contenido negativo de la reciprocidad también negativa, el doble sentido de negación puede resolverse de dos maneras antitéticas:

o bien, como lo ejemplifican los testimonios pilagá 34-36, dando lugar a una positividad de un nuevo orden, esto es, una vuelta a la lógica del don; o bien, como lo ilustra el caso *yojwaha*-chorote consignado por Alejandra Siffredi (1975: 49), legitimando una apropiación de bienes ajenos ante la actitud mezquina de su poseedor. En este grupo étnico el origen ("mítico") de los bienes alimenticios es concebido justamente como el paso de su condición incompartida a la de su participación a todos los seres, (a través de la acción del "héroe cultural" correspondiente, en este caso Carancho, análogo chorote de Prometeo). Concluye Siffredi poniendo de relieve el *sentido social* de la reciprocidad del don (o mejor en este caso, del "antidon"): "el 'robo', tanto en el mito como en la vida, es un mecanismo compensatorio al incumplimiento de la reciprocidad".

Es pertinente puntualizar aquí algunas cuestiones que hacen a la implementación del método. La explicación estructural ensayada a lo largo de este trabajo está basada en la noción de "jerarquía"; la cual, en los términos comunicacionales planteados por Bateson (1984: 129-31), es concebible como un conjunto de contextos yuxtapuestos con diferente nivel de determinación organizacional; y, en sentido ya de antagonismo dialéctico, tal como la fórmula el autor de *Homo Hierarchicus*, Louis Dumont (1987: 278), en tanto *englobamiento del contrario*.

En el primer sentido la organización jerárquica del principio de reciprocidad es sintetizable en el "índice", de acuerdo a lo cual el mayor grado de significación, y por tanto de inclusividad, corresponde al primigenio nivel de la reciprocidad generante; la cual se pone de manifiesto toda vez que acontece un acto de dar/recibir algún bien. Su sentido englobante se observa en el hecho de que todo acto de intercambio participa de una u otra forma del dar/recibir. En este nivel es concebible en términos del "don puro" según el "primer" Malinowski, cuya ramificación desde el ángulo del dador va, en lo subyacente, por la actitud de participar, y en lo manifiesto, por la natural acción de convidar y la cultural de regalar; y, desde el receptor, en la actitud de aceptar y las acciones de tomar y pedir respectivamente.

Cabe notar que a través de las distinciones propias del generante acto de dar (por un lado entre la naturalidad del convidar -alimentos en primer lugar- y la culturalidad del regalar -artículos manufacturados prevalentemente-, y por el otro lado entre la englobante acción/noción de participar -convite especial por su naturaleza comunitaria en lo empírico, actitud subyacente a todo acto de dar en lo conceptual-), fue que se procedió a dilucidar la estructura propia de las

restantes dimensiones. El razonamiento abductivo fue en el sentido de la proyección de la lógica de una de las partes a las demás, de donde se derivó una segunda descripción del objeto dado. Si con la primer descripción elaboramos un texto donde consta lo mentado por nuestros informantes, con lo segundo dimos en construir un “metatexto” que da cuenta exclusivamente de la lógica interna del discurso en cuestión, y cuyo sentido jerárquico se evidencia en el orden secuencial que va del dar/ recibir al devolver y, cambiando significativamente de nivel, al cambiar (estructurado a su vez sobre una consideración correlativa natural/ cultural de las acciones de trocar y mercar).

Desde un punto de vista semiótico esta articulación de las formas en que es dable estructurar el principio de reciprocidad es sintetizable en sentido sintagmático a través de la exposición del índice de la acciones recíprocitarias, y en sentido paradigmático a través del ícono verbal correspondiente (Anexo 2). De acuerdo a la formulación de Peirce, estos dos signos de tipo analógico “no dicen nada”, lo que nos habla a su vez del carácter tautológico de nuestra concepción, puesto que sólo nos informa de las *conexiones lógicas* entre los conceptos tomados en consideración.¹⁹

Según esto, pues, si bien podemos decir que hemos “explicado” nuestro objeto, como justamente critica Ricoeur a la metodología estructuralista, no podemos afirmar que lo hayamos “comprendido”; no al menos más allá de su significación superficial, la de la simple intelección de la semántica aborígen de referencia. Vale decir, en tanto el habla pilagá del intercambio -tanto observada como escuchada- nos refiere al privilegio otorgado a la interpretación positiva de la reciprocidad, la lengua correspondiente da cuenta de la lógica subyacente a semejante discurso. Queda por ver si es posible ir pues más allá de lo hasta ahora alcanzado, hacia una profundización en la comprensibilidad de nuestro objeto.

Este proceso comprensivo, de acuerdo a la concepción dialógica del conocimiento, es indisociable de la aprehensión *valorativa* del sentido ajeno; el cual, no pudiendo mantenerse en el nivel objetivista de la explicación científica, tiene que ahondar en la *interrogación de los sentidos* que subyacen a la propia lógica del principio de reciprocidad. Haciendo la salvedad de que, como hemos dicho, en última instancia el sentido profundo del objeto no está en realidad detrás sino *enfrente* nuestro, no tanto en lo que ha sido *dado* sino en lo que es posible *volver-a-dar*.

III. HACIA UNA NUEVA COMPRESIÓN

Siendo del orden de lo global, el segundo sentido de articulación jerárquica (englobamiento del contrario en la acepción de Dumont) nos refiere entonces al enfrentamiento de las dos lógicas recíprocitarias puestas en contacto. El cual, remitiéndonos a una elemental divergencia valorativa, nos retrotrae en última instancia al sentido profundo que se le asigna al intercambio en reciprocidad (sentido positivo por un lado, negativo por el otro). Tratando de ir más allá tanto de la evidencia empírica -práctica generalizada del compartir-, como de los testimonios dados al respecto por ellos mismos -teoría indígena de la reciprocidad-, cabe intentar ahora ahondar en los sentidos que subyacen a tales manifestaciones.

Según hemos visto, de acuerdo a la naturaleza misma de la tecnología de la investigación en el terreno, existen dos tipos de datos objeto de interpretación complementaria. Los estrictamente empíricos fruto de la observación participante en la vida social ajena -como los obtenidos por Henry para nuestro caso-, y los de orden ya conceptual relevados a través de entrevistas con nuestros informantes -esto es, el producto de la conversación participada por ellos a nosotros-. Esta última información nos remite específicamente a su propia concepción de la lógica intrínseca al principio de reciprocidad, vale decir, son la verbalización expresa acerca cómo es que ellos mismos conciben las pautas intercambiarías.

En tanto nos habla de la propia concepción aborigen del sentido del intercambio, de su sentido en términos de grupo de reglas que orientan las transacciones de bienes, el segundo conjunto de datos nos remite al ámbito del cómo "deben ser" las cosas de la economía. La significación intrínsecamente *valorativa* de esta dimensión recíprocitaria nos refiere simultáneamente a dos dimensiones complementarias de la vida humana, la subjetiva del deseo *individual* acerca de las inclinaciones personales sobre el sentido del don, y la constituida intersubjetivamente en cuanto institución de orden *social* de la lógica recíprocitaria. Si lo primero atiende a una consideración psicológica de este principio de conducta -siendo el concepto de *ethos* el que traduce la expresión social correspondiente-, lo segundo nos remite a la fundante dimensión *política* de la vida en sociedad.

En consonancia con las formulaciones iniciales de esta investigación (de acuerdo a las cuales se parte del postulado de una relación de *complementariedad* entre los dominios social e individual de la vida humana), tomaremos ahora en

consideración las dos dimensiones recién aludidas de la reciprocidad del don para intentar introducirnos en una nueva figura comprensiva. En primer lugar, la consideración de carácter psicológica relativa a la plausibilidad de la "pureza" del don -esto es, de su aparente desinterés-; y, en segunda instancia, de orden ya sociológica, la atinente a sus implicancias ya políticas en lo que hace pues a la constitución de la vida social misma.

III.a. El sentido del don puro

Que los miembros de estas sociedades compartan sus bienes con quienes los necesitan es un hecho irrecusable, un "dato antropológico" etnográficamente incuestionable. Pero de ahí a aceptar que lo hagan de forma completamente "desinteresada" existe una distancia para nada despreciable.

Viene al caso ilustrar esta cuestión con lo acaecido con la misma historia de la noción de "don puro". Como es sabido, fue en su temprana y "generosa" obra sobre *Los Argonautas del Pacífico Occidental* donde Malinowski diera a luz esta preciada categoría de la antropología de la reciprocidad para designar aquellas transacciones en las que se da sin esperar devolución. Sin embargo, en su posterior y más "equilibrada" reflexión sobre *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje* se desdijo de semejante afirmación (Malinowski 1987: 55).

La razón de su retrainamiento fue la crítica recibida por parte del mayor especialista en dones de la época, su "distinguido amigo" Marcel Mauss. Aducía éste que los propios datos del etnógrafo de origen polaco mostraban que en realidad lo que parecía una entrega desinteresada no lo era en absoluto. El caso en cuestión es el de la relación matrimonial, afirmando Malinowski (1986: 184-5) que los nativos "tienen una forma muy llana y ruda de decir que tales regalos [de marido a mujer] son los *mapula* (pagos) por las relaciones matrimoniales". Según Mauss (1979: 254), esta forma de comparar "el pago `constante' del hombre a su mujer con una especie de salario por los servicios sexuales prestados", parece ser que "aclara profundamente las relaciones sexuales de la humanidad"...

Son pertinentes dos comentarios al respecto. El primero es de otro estudioso de lo que diera en llamar "la norma de la reciprocidad". En su segunda reflexión dedicada al tema, "la importancia de algo por nada", Gouldner (1979: 261) señala que la única perjudicada de semejante "entendimiento cordial" fue la teoría social. Según el mentor de una "sociología reflexiva", condicionado por su difusa

noción de "hecho social total", Mauss no realizó las distinciones conceptuales correspondientes: no distinguió los dones que (independientemente de los efectos objetivos que produzcan) son hechos sin ninguna *intención* en ese sentido, de los dones realizados con el propósito expreso de generar un contradon. En términos del modelo de Sahlins, Mauss no distinguió el nivel de la reciprocidad generalizada del de la ya equilibrada.

El segundo comentario es de Remo Guidieri, quien en su pormenorizada lectura crítica del trabajo de Mauss pone de manifiesto que, de acuerdo a los presupuestos de lo que parte la argumentación del etnólogo francés -expresados en la pregunta con la que introduce su "programa de investigación" sobre qué "fuerza" hay en las cosas dadas que obliga al receptor a devolverlas-, el verdadero tema del ensayo no es el don sino el *préstamo*. Destacando algunas "asombrosas" declaraciones de Mauss al respecto -que de alguna forma hace suyas en su propia interpretación en última instancia negativista del valor de don-, Guidieri (1984: 59) concluye que "en el mundo de la reciprocidad `positiva´ no existe don, ni amor, sino únicamente interés".

Pero, ¿qué pensamos nosotros acerca a la virtualidad subjetiva del fenómeno del don puro? En mis propias conversaciones con colegas he escuchado en dos oportunidades la siguiente declaración: "yo no creo en el don puro". La expresión misma da por supuesto que se trataría en el fondo de un artículo de fe; el cual, de acuerdo a la dominancia de la profesión de fe materialista de nuestros tiempos, no puede otorgar ningún crédito a la plausibilidad de un tan idealizado estado del espíritu que sea capaz de dar sin esperar nada a cambio.

En términos de antropología económica podría decirse que se trata de una proyección formalista de nuestro "carácter mercantilista" a la naturaleza humana en general. Empero, lo que en última instancia está en juego es la factibilidad de la existencia de semejante disponibilidad del espíritu en miembros de *otras* sociedades, donde es reconocida la ausencia de la ideología individualista que impregna todas -o casi todas- las acciones de nuestro diario vivir.

Se dirá, sin embargo, que aunque se "crea" que la donación es desinteresada, que se da sin "intención" de recibir, en el fondo -de nuestro inconsciente- siempre descansaría, en uno u otro sentido, un "interés". En este caso sería el psicoanálisis el que aportaría la confirmación "científica" de semejante estado de cosas (no por casualidad, junto con Marx y Nietzsche, Freud ha sido considerado por Ricoeur uno de los tres grandes "maestros de la

sospecha"). Puesto que quien *da* se desprende materialmente de un bien, el *interés* del caso, antes de ser económico, será entonces fundamentalmente político.

III.b. El sentido político del don

Aunque refiere en forma directa a los hechos del intercambio, al modo en que se produce una distribución relativamente equilibrada de los bienes circulantes, esto es, a la dimensión "económica" de la vida social, la reciprocidad en el fondo es un asunto *político*. Y ello porque al efectivo -si no "eficiente"- modo de distribución de bienes debe necesariamente subyacer una *determinación* definida de hacerlo de éste y no de otro modo. Se trata aquí de una acepción amplia de lo político, la que se acomoda a la diversidad de "políticas" que pueden llevarse a cabo dentro de los diferentes campos de acción de la vida social. Consecuentemente, estando la política económica dirigida a orientar el sentido -o los sentidos- de la circulación de bienes en el seno del grupo, no puede dejar de ser de importancia central para el sentido mismo de la vida de todos y cada uno de los miembros de ese grupo.

Subtiende a nuestra argumentación el postulado antropológico según el cual en la sociedad "primitiva" las esferas de lo político, lo económico, lo religioso, etcétera, están imbricadas unas con otras, tienen pues una significación global. Como señaló tempranamente Bateson (1985: 88-9), no se trata de otra cosa que de abstracciones categoriales útiles al análisis de la realidad, pero no de realidades en sí mismas. Como sí parecen serlo en nuestra sociedad "moderna", donde la economía se ha autonomizado en sumo grado en la dominante institución del Mercado, correlato de la centralización del poder político en el Estado. Y, justamente, nos estamos confrontando con sociedades sin Estado -incluso *contra* el Estado si hemos de dar crédito a la polémica afirmación de Clastres-, donde lo social todavía tiene primacía no sólo sobre lo individual, sino, vistas las cosas desde el ángulo de la reciprocidad (generalizada según el planteo de Sahlins), incluso sobre lo material.

Respecto a la interpretación del sentido político del don por parte de Mauss caben hacer dos consideraciones, cada una de las cuales se asocian a los comentarios de dos autores sobre el *Ensayo sobre el Don*. El segundo -en sentido cronológico- es el trabajo de Sahlins (1983) que incluye dos reflexiones conexas sobre este tema. La primera es "el espíritu del don", donde, a través de una relectura detallada del fundamental texto de Ranapiri, corrige la errónea interpre-

tación de Mauss referida al carácter "binario" del *hau* maorí, y, en tal sentido, muestra la significancia "beneficiante" de la apertura a una *tercer parte*. La segunda reflexión de Sahlins es "la filosofía política del ensayo sobre el don", donde desarrolla las implicancias relativas al establecimiento del orden social a través del fenómeno de la donación. Se trata en este sentido de ver al Don como una alternativa al Estado en la constitución de la sociedad, esto es, como una nueva versión del Contrato Social.

Sahlins señala que la concepción de Mauss es sintetizable en la noción maorí de *hau*, puesto que es el recurso empírico-conceptual al que éste acude para explicar la lógica de la circulación de bienes. En realidad, para responder a su pregunta guía de su programa de investigación: ¿cuál es la "fuerza" que obliga a que una cosa dada sea necesariamente devuelta? Es decir, se da por supuesto desde el principio que la reciprocidad hay que entenderla en el estricto sentido de ida y vuelta. Muestra este autor que si bien Mauss tiene razón en considerar al *hau* como un principio explicativo, no ha prestado suficiente atención a la complejidad del razonamiento nativo. En particular descuidó la significación de la *tercer parte* involucrada (reconocido "punto oscuro" del texto en la lectura de Mauss).

No tiene sentido la noción de *hau* si no es justamente a través de ese *otro participante*, el tercero en cuestión -en este caso un "tercero incluido" según la "lógica salvaje"- . Así pues, antes de "devolver" el bien al dador original, el receptor lo ha "vuelto-a-dar" a un tercer intercambiante; transacción que le otorga a su vez un valor suplementario al bien dado. De allí que el *hau* implica que en la devolución final sean tenidos en cuenta los "beneficios" que se han generado gracias a la intervención de esa *tercer parte*. En ese sentido *Uterau* es, además, y, además, un principio de *productividad* (y, no menos significativo, es un principio de *fecundidad*, como lo simboliza el ejemplo del "*hau* de la selva").

En síntesis, la noción maorí de *hau*, paradigma etnográfico de interpretación del sentido del don, del complejo *doble sentido* de la donación-contradonación en reciprocidad, es inentendible sin tener en cuenta la intervención de un tercer participante del intercambio. Cuestión que, desde otro punto de vista, más bien fenomenológico-derivado tanto de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel como de la obra de Marleau Ponty-, también ha notado desde la filosofía política Claude Lefort (autor del primer comentario aludido al *Ensayo sobre el Don*).

El sentido hegeliano de la argumentación de Lefort (1988) está en su interpretación, ya sugerida desde el mismo título del artículo, del intercambio en

relación a *la lucha de los hombres*. Retomando la concepción maussiana del don como acto constitutivo del mismo estado de sociedad, examina este autor el sentido político de la reciprocidad atendiendo a una consideración filosófica explícita. Sostiene que así como desde un punto de vista objetivo el don es interpretable como un modo de establecer una suerte de “contrato social”, desde el punto de vista intersubjetivo la donación está en la base de la constitución de la propia *subjetividad humana*, y ello en virtud de que el don es el acto privilegiado en que se expresa la *doble oposición* que distingue al ser humano del resto de los seres vivientes.

En primer lugar oposición a la naturaleza, la que se objetiva a través del *trabajo*, siendo precisamente artículos manufacturados los que cobran una significación recíproca clave en este contexto –como los collares y brazaletes que circulan por el *kula* trobriandés–; se trata pues de productos en los que ha quedado grabado el sello específicamente humano de transformación del medio natural dado. Aquí se manifiesta la actividad humana primordial, la de dejar de ser objeto de las fuerzas naturales y convertirse a sí mismo en *sujeto*: un ser *consciente* de las posibilidades de adaptación *de sí* al entorno, *tanto como* de las de adaptación *a sí* del entorno.

En segundo lugar la oposición ya intracultural de los hombres entre sí, representada paradigmáticamente por la figura de la *lucha*. En este caso el aspecto económico de la relación es subsidiario de su aspecto político, esto es, el intercambio se transforma en un medio que apunta a un fin diferente de sí mismo. Los productos del trabajo cobran un nuevo sentido en función del contexto diferencial en que se los considera, son así valorados no sólo por su uso sino sobretudo por el *cambio* que posibilitan (cambio en el doble sentido de intercambio de objetos como de cambio de posición de sujetos).

Aquí el paradigma etnográfico es el *potlatch* kwakiutl, siendo justamente a partir de este caso que Lefort lee hegelianamente el sentido político-filosófico del don. Un concepto clave es el de honor, principal ingrediente subjetivo puesto en juego por medio de esas singulares “donaciones” consistentes en la lisa y llana destrucción de los bienes ofrendados. Lo cual, en este peculiar sistema social (dionisiaco de acuerdo a la imputación que hiciera Ruth Benedict en base a la distinción de Nietzsche referida al origen de la tragedia –del espíritu de la música– en la antigüedad griega), obliga al destinatario –del mensaje más que de algún bien– a “devolver” por lo menos en términos equivalentes. De lo contrario es objeto de la afrenta de no ser capaz de *responder* a su adversario, lo que pondría de

manifiesto su inferioridad en la jerarquía social. En este sentido, propone Lefort, en cualquier intercambio por el don lo que siempre está subyacentemente en juego es la *lucha por el reconocimiento recíproco*, en cuyos avatares se van constituyendo las subjetividades de los diferentes actores sociales de tal forma intervencidos.

En base a esta consideración dialéctica del don trasciende entonces Lefort la cerrada lectura del *hau* maorí hecha por Mauss. En tal sentido el don es el acto humano primordial por medio del cual el hombre se revela para y por el hombre, el acto a través del cual se pone al otro enfrente de uno de modo tal que se lo obliga a actuar de igual forma. Para reconocerse mutuamente como semejantes es pues necesario que ambos participantes actúen realmente como semejantes. De allí que, destaca Lefort, no es necesario que el receptor del bien deba devolver al dador inicial -como la limitante interpretación del *hau* por Mauss daba a entender-, sino simplemente que *vuelva-a-dar* a cualquier otro potencial beneficiario. Subraya en fin este autor: "*No se da para recibir; se da para que el otro dé*" (Lefort 1988: 24-5).

En un sentido pues complementario al visto a través de Sahlins, se pone de este modo también de manifiesto la necesidad de considerar la significativa relevancia de un *tercer participante* en la lógica recíproca; ya no por consideraciones objetivas que hacen a la productividad del intercambio, sino puramente intersubjetivas relativas al mismo *sentido* -o quizá mejor, al *doble sentido*- que se le confiere a las relaciones humanas por intermedio del don ²⁰.

PALABRAS FINALES

Retornando al sentido de la consideración jerárquica relativa a la contraposición global de dos ideologías del intercambio, es pertinente entonces el paradigma comparativista de Dumont, de acuerdo al cual *la distinción entre ellos y nosotros* es la antropológicamente relevante y epistemológicamente fundante ²¹. Continuando la línea de su maestro Mauss, Dumont destaca la cuestión de la diferencia; jerarquiza al respecto la dada entre los otros y nosotros, que, puesto que pone en juego nuestras mismas concepciones, constituye una *comparación radical*. ²²

En lo relativo a nuestro caso, la relación histórica establecida entre las sociedades aborígenes y la sociedad occidentales obvio que ha caído bajo el signo de la discriminación jerárquica a favor de "una" y en detrimento de las otras. La tendencia inversa es la que se ha venido gestando a través del surgimiento de lo que puede llamarse movimiento contracolonial. ²³

Así pues, en tanto representante de cualquier grupo étnico que mantenga una autoconciencia diferenciada respecto a la sociedad global -esto es respecto a la sociedad de la cultura in-diferenciada-, la "comunidad aborígen" está en una posición jerárquica inferior respecto a ésta; lo que quiere decir tanto que se ve englobada por ella como que se mantiene en oposición suya. Guarda una autonomía cultural cuyo sentido desvalorizado es función del contexto histórico signado por el colonialismo.

Importa destacar el sentido determinante de esta clase de subordinación cultural, puesto que, en tanto se opone a la política oficial imperante -en este caso el capitalismo de mercado-, ofrece la proyección en primer plano de una visión alternativa al modelo vigente²⁴. Este paradigma recíprocario, defendido en cierto sentido por los propios aborígenes como una verdadera alternativa al modelo capitalista imperante, se mantiene todavía vigente según sus testimonios al interior de sus comunidades. En la medida en que ellos mismos reivindican el valor de sus prácticas tradicionales en contra de la pretensión mercantilista de subsumir toda transacción de bienes en los objetivos términos de la compra-venta, puede decirse que se trata de una elección consciente de semejante interpretación recíprocaria.²⁵

En síntesis, mientras la economía de mercado se atiene a las estrictas leyes de la oferta y la demanda, lleva a cabo una interpretación en esencia negativa del principio de reciprocidad. Por su parte, conservando el valor primigenio de la "pureza" del don, los aborígenes pilagá nos ofrecen un ejemplo de interpretación positiva de este principio de conducta. En ese sentido, parafraseando la clásica formulación de Clastres (1978) a propósito de la intención política de la "sociedad primitiva", los grupos aborígenes que reivindican esta afirmativa recíprocaria se constituirían en una suerte de *Sociedad-contra-el-Mercado*.

De tal modo el tradicionalismo deviene innovador, puesto que rechaza los mentados "beneficios" de un instrumento de cambio social tan poderoso como lo es la moneda. Rechazan en suma la versión del progreso que se les propone. Prefieren ensayar otra. Y eso es lo revolucionario. Su novedad reside en que no disocian el sentido liberador del trabajo -puesto de relieve por Hegel en su "dialéctica del amo y el esclavo" y que Marx atribuyó a un grupo social en particular- del sentido emancipador de la *lucha por el reconocimiento* -que en este caso se manifiesta bajo las formas de la discriminación étnica-. De allí su rechazo a identificarse ideológicamente con los estratos bajos de la población blanca, o al menos con la ideología que los define como el arma de la revolución (quizá porque

dan por supuesto que la existencia de ese sector -al que objetivamente no dejan de pertenecer- es un hecho inmodificable de este tipo de sociedad, de la que precisamente prefieren tomar distancia).

En sentido estructural la oposición consignada también es aprehensible bajo los términos de la antropología política de Clastres (1978), siendo la comunidad aborigen una sociedad-contra-el-Estado, esto es, contra la centralización del poder. La diferencia clave está en que allí los líderes tienen prestigio, mas no detentan poder efectivo sobre el cuerpo social. Clastres -igual que Woodburn (1982), Harris (1993), Lee (1988), Renshaw (1987), entre otros-, parte del postulado de la *igualdad* en la sociedad primitiva; lo cual, traducido a términos recíprocos significa que la lógica del don, en consonancia con el principio de dar a quien lo necesite, atiende a una equilibrada distribución de bienes dentro del conjunto social.

Y, justamente, es la "generosidad" uno de los atributos que definen al líder. Como jefe, así como es receptor de ofrendas de los demás miembros, está obligado a satisfacer los pedidos que se le soliciten; debe ser pues capaz de *responder* a los reclamos que se le hagan. En este sentido es que Clastres afirma que el líder está *en deuda* con el resto del cuerpo social, siendo la inversión deudora lo que señala el paso de una sociedad igualitaria-"primitivamente" igualitaria- a una sociedad de desiguales, una sociedad -en vías de "modernización"- en donde los "señores" se arrojan el derecho de imponer tributo a quienes devienen pues sus "vasallos".

Desde el punto de vista filosófico-político consignado por Lefort, la *diferencia* entre ambos tipos de sociabilidad es concebible en términos que llevan a destacar, por un lado, la primacía de los vínculos *intersubjetivos*, solidarios justamente de la lucha por el reconocimiento que se produce en virtud de la intermediación del don, y, por el otro lado, la prevalencia de vínculos humanos ya *objetivados*, regidos pues por el predominio social de la lógica del cambio. Reflexionando sobre la contraposición entre la *historicidad* y las sociedades "sin historia" (de acuerdo al menos a la etnocéntrica versión de la historia de Hegel), Lefort (1988: 29) sostiene que ante lo que nos encontramos es la confrontación de *dos modos de devenir*, uno impropriadamente llamado "estancado" y el otro "progresivo"; siendo la diferencia clave entre ambos la imposibilidad en el primer caso de pensar una relación social *neutra*.

En esta dimensión de la sociabilidad humana la lucha por el reconocimiento está en dinámico movimiento, no llega pues a cristalizar en posiciones fijas

delimitantes tanto como delimitadas de *status* -lo cual es correlativo a la no alienación de los productos del trabajo del trabajador mismo -no al menos al nivel que pueda llegar a dar espacio a la emergencia de una plusvalía-. Y es a este nivel de alienación al que se oponen los miembros de las comunidades aborígenes que, como pone claramente de manifiesto el caso pilagá en cuestión, aun confían en una interpretación positiva del principio de reciprocidad. Puesto que, según parece, viene a ser el único modo de mantener un orden social donde lo que se maximiza no es el interés sino la calidad de las relaciones humanas.

De acuerdo en fin a las palabras de Hélène Clastres (1989: 118-9) relativas al "mito" de la creación mbyá citado al inicio de estas páginas: "*Mborayu*, la reciprocidad, es la expresión más profunda de la solidaridad tribal, lo que lleva a cada uno a reconocer al otro y, por consiguiente, a aceptar las reglas que rigen para todos". Y, en consideración por último al preocupante estado actual de "salud", transcribe H. Clastres a continuación: "seguir una sola norma -la del *mborayu*- más bien que normas múltiples, es escuchar la palabra y liberarse así de la `vida enferma`".

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero agradecer la hospitalidad de mis anfitriones pilagá de la comunidad formoseña *Laqtasátanyi*; en especial a *Iñiryolék*, Alberto Navarrete, y a su mujer *Kato'olé*, Olga Maza, y a quienes fueron mis informantes. También a Alejandra Siffredi por sus comentarios a la primera versión de este artículo (en particular su sugerencia de cambiarle el título original, "El paradigma pilagá de la reciprocidad", por considerarlo más propiamente etnográfico que etnológico). Asimismo agradezco a José Braunstein, Ana Dell' Arciprete, Edgardo Cordeu, Anátilde Idoyaga Molina y Henrietta Gillie, quienes, de una u otra forma, colaboraron en la realización de este trabajo. De más está decir que el contenido de lo finalmente expuesto es de mi exclusiva responsabilidad.

ANEXO I:

SEMÁNTICA ABORIGEN DEL INTERCAMBIO: TESTIMONIOS PILAGÁ

- 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" (A.N.)
- 2) "Cuando nosotros traemos algo de la caza tenemos que repartir, tenemos que convidar, por eso somos pobres, esa era la costumbre de antiguos" (M.N.)
- 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" (B.F.)
- 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" (J.S.)
- 5) "A veces se hacen regalos, no siempre, porque se sentía que tenía que regalar, pero que sea mismo paisano, mismo hermano" (B.F.)
- 6) "Cuando uno regala no espera que vuelvan a regalarle a uno" (B. F.)
- 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" (A.N.)
- 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 vinieran todos a comer, toda la comunidad" (B.F.)
- 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" (M.N.)
- 10) "No se rechaza cuando te regalan, hay que agarrar, no se puede rechazar" (B.F.)
- 11) "Cuando uno no tiene pide y el otro le da. Dentro de la comunidad no se puede vender, mientras uno tiene le da. 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" (B.F.)
- 12) "Si se tiene lo que se pide hay que dar. Si no se tiene se dice *kayá*, no hay" (R.R.)
- 13) "Antes se pedía al cacique la cosa, ahora ya no se usa así, se pide a cualquiera nomás" (B.F.)
- 14) "Se dice *ñyawachét* cuando se pide derecho a la persona que tiene; cuando se pide así siempre se dá, porque se ve 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" (M.N.)
- 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" (J.S.)
- 16) "Cuando uno ya es viejo da lástima, ya no puede conseguir cosas, no puede ir a cazar. Entonces los más jóvenes, el hijo, el yerno, el sobrino, le dan a uno, le devuelven lo que antes la persona que ahora está vieja les había dado" (A.N.)
 - 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" (J.Q.)
 - 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" (J.Q.)
 - 19) "Si otró me dio antes, yo me acuerdo pensando: Ah, mi hermano me dio una cosita, tengo que regalar cuando tenga algo; entonces uno tiene que acordarse de lo que le dio antes" (R.R.)
 - 20) "Si Alberto tiene me da 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" (M.N.)
 - 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" (M.N.)
 - 22) "Siempre que se da 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" (R.R.)
 - 23) "Sabén hacer regalos los que son parientes; los que no son parientes cambian cosas" (M.N.)
 - 24) "Si no tenemos nada para comer y Juan tiene harina le llevamos artesanía y nos ponemos de acuerdo en el precio para cambiarla por harina. Esa es costumbre nueva" (M.N.)
 - 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" (M.N.)
 - 26) "Ahora gente nueva acostumbra trabajar para conseguir cosas. Si no trabaja no da; no era costumbre aborígen. Yo no trabajaba, también tenía para comer. Antiguos nadie mezzquinaba" (A.N.)
 - 27) "Cuando se trae la mercadería se reparte, se da 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" (B.F.)
 - 28) "Cuando arreglamos con el comerciante él da 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" (B.F.)

- 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 mercaderías. 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" (R.R.)
- 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"
- 31) "Cuando uno cobra plata y compra mercaderías es para la familia nomás, no se reparte. Ahora, si uno pide sí se le da" (B.F.)
- 32) "Se dice *sansaném* cuando no te quiero dar, yo mezquino" (M.N.)
- 33) "*Sansaném* significa que yo no te voy a dar. Ya me cansé por vos" (R.R.)
- 34) "Se dice *anselímsot* cuando estoy cansado por usted, yo tanto tiempo estar 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" (M.N.)
- 35) "*Anselímsot* se dice cuando yo me cansé, hace rato estoy ayudando pero no devuelve. No devuelve la cosa porque olvida, porque quiere mezquinar" (R.R.)
- 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 ya viene ayuda de nuevo" (R.R.)

ANEXO II:

SEMIÓTICA DE LA RECIPROCIDAD

Índice

- I. Reciprocidad Generante
 - A. Acto de Dar
 1. Acción de Convidar
 2. Acción de Regalar
 3. Acción/Noción 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 Reciprocicar
 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

ICONO

<i>Pautas subyacentes</i>	<i>Actos manifiestos</i>	<i>Acciones expresión objetiva</i>		<i>Actitudes contenido subjetivo</i>	
<i>Generante</i>	Dar	Convidar	Regalar	Participar	Mezquinar
	Recibir	Tomar	Pedir	Aceptar	Rechazar
<i>Equilibrante</i>	Devolver	Reciprocicar	Retribuir	Volver-a-Dar	Acaparar
<i>Negativa</i>	Cambiar	Trocar	Mercar	Tratar	
<i>Sentidos Paradigmáticos</i>		<i>Natural</i>	<i>Cultural</i>	<i>Positivo</i>	<i>Negativo</i>

Notas

- ¹ Esta cuestión ha sido subrayada por Alvin Gouldner (1979) como un requisito indispensable para una adecuada intelección sociológica de lo que ha dado en llamar "*la norma de la reciprocidad*" (norma complementaria a la de "beneficiencia", considerada de modo singular en su reflexión subsiguiente sobre "*la importancia de algo por nada*").
- ² Este método lo ha expuesto Bateson en la explicitación de los fundamentos epistemológicos de su trayecto investigativo orientado "hacia una ecología de la mente"; el tema principal es el de las "múltiples versiones del mundo", lo que desde un punto de vista antropológico nos remite a la compleja cuestión de la diversidad cultural, de la distintividad étnica.
- ³ Bateson (1980: 61-4) ilustra su método con el ejemplo de la visión binocular, mostrando que lo que se produce en la combinación de las dos imágenes provistas por cada uno de los ojos es la emergencia de la dimensión de la *profundidad*. Ejemplifica además con el caso del binomio cómo la percepción de un mismo objeto a través de dos "lenguajes sinónimos" -el aritmético y el geométrico para el caso en cuestión-, brindan una mejor intelección de su sentido propio.
- ⁴ Esta instancia ha sido desarrollada en una primer parte de este trabajo: "transcripción del discurso ajeno" (Lynch 1994a); en el Anexo 1 consignamos los enunciados pilagá correspondientes.
- ⁵ Este momento investigativo ha sido desarrollado en una segunda parte de este trabajo: "inscripción de la tautología recíproca" (Lynch 1994b).
- ⁶ Como comenta Bateson, se trata en última instancia de una cuestión de confianza, de confianza en este caso en la veracidad de lo expuesto; claro que gracias a la intelección de la *validez* de los nexos consignados. Eso sí, es necesario asumir cierto margen de distorsión de los hechos para poder inscribirlos dentro de semejante matriz conceptual.
- ⁷ Excepto casos excepcionales como los de la costa noroccidental (kwakiwtil, tolowa, yurok), se trata de una práctica común a los grupos cazadores-recolectores en general.
- ⁸ Esta pretensión se basa en una particular concepción, en esencia individualista, de la naturaleza humana, como lo muestra la suposición acerca de la tendencia "innata" de todas las personas a la "maximización" de las utilidades.
- ⁹ En este sentido es pues descartable la posibilidad de interpretar la "bondad" atribuida a su modo de practicar la circulación de bienes en términos de la influencia evangelizadora del cristianismo. Por lo que no es dable confundirla con la prédica de esta religión sobre el virtuoso valor de la "caridad"; deber de dar del que, al decir de Gouldner, "hemos oído hablar" en las culturas cristianizadas.

- 10 Se trata del "habla" individual del "lenguaje de la reciprocidad", que no hace sino expresar en las propias palabras de nuestros informantes pilagá lo ya puesto de manifiesto por Henry e interpretado por Sahlins.
- 11 Esto es, la determinación de la "lengua" ya social del lenguaje de la reciprocidad, esto es, entendiendo este principio como un *sistema de signos*.
- 12 Inteligibilidad de tipo especial que, en la medida que nos retrotrae hacia una *nueva* consideración de índole semántica, promueve pues una comprensión en *profundidad* del tema bajo estudio.
- 13 Como por su parte muestra Richard Lee (1988) en sus sugestivas reflexiones sobre el "comunismo primitivo".
- 14 Esta crítica ha sido profundizada por este autor en su subsiguiente trabajo dirigido "contra el utilitarismo en la teoría antropológica" (Sahlins 1988).
- 15 Se trata en tal sentido de una acepción "substantiva" del intercambio que nos lleva así al encuentro "formal" de Sahlins y Mauss.
- 16 Debo precisar que así como metodológicamente esta investigación pretende estudiar, según lo ilustra su trabajo sobre los esquimales, un principio a partir de un caso, epistemológicamente no se condice con la posición asumida por Mauss en su estudio de la donación. De hecho él parte de la premisa de que el "cambio" -bajo la forma de la *obligatoriedad* de la devolución- ocupa un lugar central en esta dimensión de la vida social. Su programa de investigación se inicia con el interrogante acerca de cuál es la "fuerza" que tiene la cosa dada que obliga al receptor a devolverla -el ya "mítico" *hau* maorí-. Como señalara Gouldner (1979: 261), se descuida así la "intención" que habría motivado el acto donante. En última instancia, como precisara por su parte Remo Guidieri (1984: 38-41), desde ese ángulo el verdadero tema del ensayo no es el don sino el "préstamo".
- 17 Como ser que el "cambio" es la "forma común" de todas las transacciones consideradas por Mauss (Lévi-strauss 1979: 32). Sin embargo, semejante poder abstractivo nos acerca subrepticamente a una concepción formalista de la vida social. En este caso el modelo no es económico sino más bien computacional, se trata de la metodología estructuralista que todo lo analiza a través de sendas oposiciones binarias; en este caso, pues, oposiciones entre individuos intercambiantes, o mejor dicho, entre meras partes intercambiables. De ahí que se le asigne un valor homólogo al "intercambio" de bienes, de mujeres y de palabras, todos regidos por la "misma" pauta recíproca. Después de todo, desde un punto de vista matemático, que es que parece importar en última instancia a Lévi-Strauss, el contenido de los elementos no es significativo, sino que sólo cuenta su articulación formal objetiva -sea de fonemas o mítemas, palabras o bienes, personas o cosas, en el fondo da más o menos lo mismo, materia in-significante en sí misma.
- 18 Una imagen bidimensional de lo recién expuesto la ofrece el "ícono de la reciprocidad" transcripto en el Anexo 2.
- 19 Mientras en este caso la noción indicial se acomoda más bien al sentido *textual* de su uso, la icónica se ajusta al sentido *diagramático* señalado por Peirce (1986: 47-9).

- ²⁰ Recordemos de paso que la voz alemana *gift-gift* significa tanto regalo como veneno.
- ²¹ Este paradigma, de acuerdo a nuestra interpretación, nos lleva en el mismo sentido propuesto por la antropología dialéctica de Stanley Diamond (Diamond y Belasco 1982): "en búsqueda de lo primitivo" para una "crítica de la civilización".
- ²² Independientemente de la pretensión de este autor de disociar la jerarquía en tanto valor de la jerarquía en tanto poder, nos importa su planteo en cuanto, a diferencia de la superficial oposición binaria tomada por Lévi-Strauss de la fonología, el empleo que hace Dumont de la categoría opositiva, concebida como englobamiento del contrario, es precisamente del orden de lo jerárquico; lo cual, pues, hace que la *inversión* de su inherente asimetría resulte significativa.
- ²³ Que, por otro lado, en no pocos casos implícitamente participa del "mito del buen salvaje". Se trata de un verdadero *prejuicio* (de raigambre romántica) de la indagación antropológica. Pertinente en este punto es la formulación de Gouldner (1979) sobre el Romanticismo y el Clasicismo en tanto "estructuras profundas de la ciencia social". Sugiere dar en la actualidad un "énfasis compensatorio" a la dimensión romántica por la subordinación que sufre respecto a la clasicista, en particular en lo concerniente a no descuidar lo cualitativo en favor de la cuantificación, a no desatender lo subjetivo en aras a una pretendida objetividad "pura".
- ²⁴ Visión alternativa por supuesto meramente *imaginaria*, inscribible pues dentro de la *dialéctica de la ideología y la utopía* postulada por Ricoeur (1988) en su trabajo sobre "la imaginación en el discurso y la acción".
- ²⁵ Conciencia interpretativa consonante, según argumentara por su parte James Woodburn (1982), con el carácter *asertivo* del igualitarismo propio de este tipo de sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

BAJTÍN, M.

1985 *Estética de la Creación Verbal*. Siglo XXI, México.

BATESON, G.

1980 *Espíritu y Naturaleza*. Amorrortu, Bs. As.

1984 *Comunicación*. En *La Nueva Comunicación*, A.A.V.V, Y. Winkin comp., Kairós, Barcelona.

1985 *Pasos hacia una Ecología de la Mente*. Carlos Lohlé, Bs. As.

BENVENISTE, E.

1987 *Problemas de Lingüística General II. Siglo XXI*, México.

BUBER, M.

1974 *¿Qué es el Hombre?. F.C.E.*, México.

CLASTRES, H.

1989 *La Tierra sin Mal. Del Sol-De Aquí a la Vuelta*, Bs. As.

CLASTRES, P.

1978 *La Sociedad contra el Estado. Monte Avila, Caracas.*

DIAMOND, S. y Belasco, B.

1982 *De la Cultura Primitiva a la Cultura Moderna. Anagrama, Barcelona.*

DUMONT, L.

1987 *Ensayos sobre el Individualismo. Alianza, Madrid.*

GADAMER, H.G.

1991 *Verdad y Método. Sígueme, Salamanca.*

GOULDNER, A.

1979 *La Sociología Actual. Alianza, Madrid.*

GUIDIERI, R.

1989 *La Abundancia de los Pobres. F.C.E., México.*

HARRIS, M.

1993 *Jefes, Cabecillas, Abusones. Alianza, Madrid.*

HENRY, J.

1951 *The Economics of Pilaga Food Distribution. American Anthropologist*, 53: 187-220.

KUSCH, R.

1986 *América Profunda. Bonum, Bs. As.*

LEACH, E.

1985 *Cultura y Comunicación. Siglo XXI, Madrid.*

LEE, R.

- 1988 *Reflections on Primitive Communism. Hunters and Gatherers I. History, evolution and social change.* T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn (eds.), New York: St. Martin Press, pp.: 252-268.

LEFORT, C.

- 1988 *Las Formas de la Historia.* F.C.E., México.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1979 *Introducción a la obra de Marcel Mauss.* En M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- 1984 *Antropología Estructural.* Eudeba, Bs. As.

LYNCH, F.

- 1994a *La dialecta pilagá de la reciprocidad. Parte 1: Transcripción del discurso ajeno.* *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. XXI, pp. 207-239.
- 1994b *La dialecta pilagá de la reciprocidad II. Parte 2: Inscripción de la tautología recíproca.* *Scripta Ethnologica*, vol. XVI, pp. 149-166.
- 1995 *La otra cara del dato etnográfico: la deuda antropológica.* (m.s.)

MALINOWSKI, B.

- 1986 *Los Argonautas del Pacífico Occidental.* Planeta, Barcelona.
- 1987 *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje.* Planeta, Barcelona.

MAUSS, M.

- 1979 *Sociología y Antropología.* Tecnos, Madrid.

PEIRCE, C.S.

- 1986 *La Ciencia de la Semiótica.* Nueva Visión, Bs. As.

POLANYI, K.

- 1947 *La Gran Transformación.* Claridad, Bs. As.

RENSHAW, J.

- 1987 *Property, resources and equality among the indians of the Paraguayan Chaco.* *Man*, 23: 334-352.

RICOEUR, P.

1975 *Hermenéutica y Estructuralismo*. Megápolis/ Aurora, Bs. As.

1988 *Hermenéutica y Acción*. Docencia, Bs. As.

SAHLINS, M.

1983 *Economía de la Edad de Piedra*. Akal, Barcelona.

1988 *Cultura y Razón Práctica*. Gedisa, Barcelona.

SAUSSURE, F.

1986 *Curso de Lingüística General*. Losada, Bs. As.

SIFFREDI, A.

1975 La Noción de Reciprocidad entre los Yojwaha-Chorote. *Scripta Ethnologica*, Año 3, N°3, Parte I, Bs. As., pp. 41-70.

WOODBURN, J.

1982 Egalitarian Societies. *Man*, N.S., 17: 431-51.