

Dominique Temple

LA DIALECTICA DEL DON

Ensayo sobre la oikonomía
de las comunidades indígenas



hisbol

© 1995

Depósito Legal: No. 4 - 2 - 201 - 86 P.
Todos los derechos reservados

Dominique Temple
Título original: *La dialectique du don*

Traducción: María Rosa Montes
Edición: Javier Medina
Corrección: Ramiro Villegas
Diagramación: Gladys Bustillos
Fotomecánica: Wilmer Lima
Impresión: Lorenzo Gutiérrez
Encuadernación: Carlos Roldán
Administración: Edwin Oporto
Gerencia: Gilush Tuschschneider

Impreso en: Talleres Gráficos *hisbol s.r.l.*
Calle Conchitas # 524, Telf.: 36 8327
Casilla 10296

La Paz, Bolivia

INDICE

Prólogo a la segunda edición: <i>Oikonomía y Democracia participativa municipal de matriz indígena</i> , Javier Medina	7
I. La dialéctica del don	27
1. Introducción	27
2. El don, vida y muerte	27
3. La reproducción del don	29
4. La "crecida" del don	32
5. El <i>potlatch</i>	34
6. El <i>kula</i>	36
7. Conclusión	37
II. Sobre la economía de las comunidades indígenas	41
1. Introducción	41
a. ¿Máquinas de anti-producción o máquinas de sobre-consumo?	41
b. Representación política y relaciones económicas en las sociedades de redistribución y reciprocidad	42
2. La redistribución	43
3. La reciprocidad	45
a. Origen de la reciprocidad	45
b. La reciprocidad, forma de organización de la redistribución	46
c. La ideología de la redistribución	47
d. ¿Existe el modo de producción doméstico?	48
4. El sistema de redistribución-reciprocidad	50
a. Principio de la redistribución	50

b. Principio de la reciprocidad productiva	51
c. El ciclo de la redistribución y la reciprocidad	52
d. La alienación del sistema de redistribución-reciprocidad	53
5. Formas elementales de la reciprocidad	54
a. Intercambio y redistribución	54
b. Redistribución y reciprocidad complementarias	56
• <i>Potlatch</i> contradon	58
• <i>Kula</i> y obligaciones	58
c. Reciprocidad negativa	58
d. Reciprocidad vertical y reciprocidad horizontal	59
6. Las circunstancias del subdesarrollo	59
a. La ley de Chayanov	59
b. El <i>quid pro quo</i> histórico	61
c. El frente de civilización	61
d. El proletariado indígena	62
7. Conclusión	63
Apéndice	65
III. Estructura comunitaria y reciprocidad	69
1. El principio contradictorio	69
2. Las dos palabras	71
3. La función simbólica	74
4. Las estructuras de simetría contradictoria	74
5. El principio de reciprocidad positiva	76
6. El principio de reciprocidad negativa	77
7. Relaciones de reciprocidad	78
8. Ilustración del principio contradictorio, de las dos palabras y de la determinación del valor por la reciprocidad positiva con su traducción en el imaginario	79
9. Ilustración del triunfo de la reciprocidad positiva sobre la reciprocidad negativa	81
10. Otra ilustración del principio contradictorio y de sus traducciones por la palabra de contradicción (y el principio religioso) y la palabra de complementariedad (y el principio dualista y cuatripartito)	83
11. Contradicción del intercambio y de la reciprocidad	86
12. El <i>quid pro quo</i> histórico	88
13. Articulaciones de la economía de intercambio y de la economía de reciprocidad	90
IV. Economía y comunidad	95
1. El concepto de reciprocidad	95
2. El concepto de intercambio	96
3. El concepto de desarrollo comunitario	96
4. El concepto de desarrollo privado	96

5. El concepto de poder de prestigio entre los aymaras y quechuas	96
6. El concepto criollo de poder: el poder de acumulación	97
7. El concepto de posesión en la economía aymara y quechua	97
8. El concepto criollo de propiedad	98
9. El concepto de redistribución como factor de superproducción	98
10. El concepto de colectivización como factor de subdesarrollo ..	98
11. El concepto de equivalencias de reciprocidad	98
12. El concepto de precio de intercambio	99
13. El concepto de mercado	99
14. La equivocación histórica de los aymaras y quechuas	99
15. Una reforma agraria equilibrada	100
16. Rol del intercambio y de la reciprocidad	100
17. La alternativa de la reciprocidad	101

Epílogo a la primera edición: Pensar la revuelta, Javier Medina	103
--	------------

1. Vivimos un nuevo tiempo axial	103
2. Se acaba el tiempo rectilíneo	104
3. Se desvanece el mito de la revolución	105
4. La Revuelta y resurrección de los otros	106
5. Pensar la Revuelta con sus propios conceptos	107
6. La lógica del don: álgebra y fuego de una nueva civilización	108

Bibliografía	111
---------------------------	------------

**PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION
OIKONOMIA Y DEMOCRACIA PARTICIPATIVA
MUNICIPAL DE MATRIZ INDIGENA**

Javier Medina

1. *Esta segunda edición, aumentada, sale después de nueve años de haber sido dada a luz la primera versión. Se impone, pues, una evaluación; ya que ningún libro que he editado lo ha sido inocentemente. Con todos ellos busco que la sociedad se vaya construyendo, poco a poco, otra atalaya intelectual para poder mirar nuestro país con otros ojos. Yo me entiendo, básicamente, como un alquimista que va poniendo algunos ingredientes en la gran retorta de la sociedad para que ésta pueda producir la obra magna de la transmutación civilizatoria. Tal, por lo menos, la ilusión.*

Me reconforta saber que los dos libros de Dominique Temple que he editado están, por ejemplo, en el origen de los desarrollos, ya autónomos, que está produciendo Simón Yampara en ámbito aymara boliviano; de lado chileno hace lo propio Hugo Romero Bedregal. En ámbito quechua, AGRUCO va complejizando su enfoque agroecológico en esta dirección, y ello es evidente en los trabajos de Juan San Martín y Stefan Rist. Sé que, en el área

guaraní, Bartomeu Melià está trabajando este tema con Dominique Temple y Xavier Albó. Me emocionó profundamente saber que **La Lógica del Don** fue el motor inspirador que empujó a la creación del Consejo Indígena de la Región Amazónica, CIRABO, tal como me lo confesaran, en Riberalta, Carmelo Soria y los hermanos Domínguez, impulsores de dicha organización que cobija a unos ocho grupos étnicos de la Amazonia boliviana. Me consta, asimismo, que en el Perú, Grillo, Rengifo y el equipo del PRATEC prolongan, con sabia propia, este diálogo y esta pasión por construir otro tipo de civilización a partir de nuestras raíces amerindias.

Ahora bien, para que una idea pueda crecer es indispensable que los espacios mentales, institucionales y administrativos sean propicios. **La lógica del don** ha tomado algún cuerpo allí, justamente, donde el concepto de ayllu se ha ido abriendo lugar, primero, en la cabeza de determinadas personas que han ido después a la realidad, heteróclita y diversa, con ese mapa en la cabeza. Otro tanto ha sucedido con quienes tenían en la mente el concepto de territorio; tal el caso de la APG y de CIRABO.

Pues bien, con la Municipalización, la Planificación participativa, el concepto jurídico de Mancomunidad de la Ley de Participación Popular, se amplía la escala, de esa virtualidad, a nivel nacional. He aquí la novedad y, de momento, la peculiaridad boliviana.

Ahora, de lo que se trata es que desde los almácigos mencionados, se pueda iniciar el trasplante a los huertos municipales.

2. No soy economista, pero sí un lector sabático y, a veces, dominical de literatura económica. De los clásicos de la **Nationalökonomie** no creo haber entendido más del diez por ciento; pero esas pizcas que comprendía, siempre las he rumiado durante mucho tiempo. Para poder, empero, invertir mejor mis lecturas me dirigí a los heterodoxos del pensamiento económico. Así, el primer deslumbramiento me lo produjo la lectura de **La parte maldita** de Bataille. Pienso que este texto ha marcado los parámetros con los cuales procuro pensar los hechos económicos como condensaciones complejas del proceso mismo de la vida, en su sentido más lato.

He de confesar, antes de proseguir, que siempre he sentido la necesidad de pensar a Bolivia en el contexto de la historia

universal, para así poder barruntar mejor por dónde van las tendencias y desde ahí poder calibrar mejor lo que es posible y deseable. Ampliar, pues, la mirada para vernos mejor es un **Leitmotiv** que acompaña mi trabajo intelectual.

Así, pronto, tuve la fortuna de toparme con **La gran transformación**, de Polanyi, que me permitió entender la Revolución industrial como un hecho sustantivo, lo cual me puso en guardia para que nosotros, que no somos una sociedad industrial, no sigamos pensando metonímicamente. No somos, en efecto, el retumbo de ese trueno. Somos otra cosa. Ello lo avizoré mejor cuando leí su **Comercio y mercado en los imperios antiguos** y se me hizo evidente cuando terminé de leer **Economía de la edad de piedra**, de Sahlins.

Sentí que esas intuiciones iban por el buen camino cuando me enteré que Murra había echado mano, justamente, de Polanyi para poder descifrar y entender el sistema económico inca. Los trabajos posteriores de los discípulos de Murra ejemplifican contundentemente la Alteridad de los sistemas económicos indígenas.

Después de Bataille, otro texto iluminador para mí fue **Lo pequeño es hermoso**, de Schumacher, que me regaló ese intrigante capítulo "Economía budista". Desde entonces en toda monografía etnográfica que leo me detengo con gran curiosidad a ver en qué consiste una economía aymara, guaraní, chiquitana, ayorea, quechua, etc. Es así que edito, en 1987, **Economía étnica**, de Olivia Harris, con el interés de empezar a mostrar que si de verdad queremos entender y transformar este país, tenemos que empezar a saber que aquí coexiste otro sistema económico que no es simplemente una forma arcaica que, "desarrollándolo", algún día llegará a convertirse en una Economía de mercado y acumulación. No. En Bolivia tenemos la suerte y el privilegio de contar con otro sistema no sólo económico, sino otro paradigma de sentido, que debe ser entendido, de momento, como opuesto y complementario al Estado Nación.

Mi instinto me dice, sin embargo, que a largo plazo éste es un paradigma de relevo no sólo para nosotros sino para toda la humanidad. Hoy, sin embargo, no es el momento de demorarse en ello. Vendrá por sí solo, por la fuerza de la inercia. Hoy, hemos de trabajar el concepto de Complementariedad de Opuestos.

El inmenso complejo económico: la torta, se apoya, curiosamente, sobre algo que excluye la caduca ciencia económica actual con esa perplejidad llamada Externalidad; es decir, los efectos externos al mercado no valorados en los precios que forman el PIB.

Sabemos por Kuhn que un paradigma científico entra en crisis y se torna obsoleto cuando ya no es capaz de explicar y tener en cuenta la mayor complejidad socialmente inteligida. Ahora sabemos, como civilización, que no podemos pensar la Economía sin involucrar a la biosfera como la generadora de los recursos, de las condiciones de vida y como reguladora de la homeostasis global del sistema.

Esta evidencia, socialmente hablando, es reciente en las sociedades de Occidente, pero en los Andes es la base misma del sistema económico indígena desde hace miles de años. A este substrato se le llama **Pachamama**. Los economistas de la Edad solar, para emplear la definición de Hezel, han empezado a llamar a este primer piso de la torta, **Gaia**, Madre naturaleza y Madre tierra. Técnicamente, empero, se está incurriendo casi en una tautología al llamarla **Economía ecológica**. Por eso, recurriendo a Aristóteles, yo llamo a este dominio **Oikonomía** que incluye, en la torta, también al segundo piso; y lo contrapongo a **Crematística** que incluye, en la torta, el relleno, el tercer piso y el recubrimiento.

Entonces, la dimensión ecológica de la realidad debe reconocerse como el marco básico necesario de toda actividad y reflexión económica. Los recientes diálogos transdisciplinarios entre biólogos, teóricos de sistemas, economistas y otros están permitiendo que vaya en aumento la lucidez acerca del hecho que la naturaleza no sólo significa recursos y materias primas, sino sobre todo unos delicados equilibrios bioquímicos y, fundamentalmente, un insustituible patrimonio de Biodiversidad. Proteger, pues, esos frágiles y esenciales mecanismos de la vida es una de las prioridades que debe tener en cuenta la Economía, si quiere respetarse a sí misma, hoy en día, como una disciplina científica.

Así, la llamada Economía ecológica (que subyace conceptualmente, pero in nuce todavía al Desarrollo Sostenible en la definición boliviana) busca tanto tener en cuenta el mediano y largo plazo, como contabilizar las externalidades. Ello implica, por un lado, replantearse los procesos productivos: cambios en

tecnología, materiales y fuentes energéticas y, por otro, aplicar tasas verdes a la extracción, uso y contaminación para que la sociedad internalice los costos medioambientales.

Sobre este primer piso encontramos un amplio sector que vamos a llamar con Ilich **vernáculo**: agricultura de subsistencia, producción de valores de uso, trabajo doméstico, asistencia voluntaria a ancianos, niños y enfermos, ayuda mutua, voluntariado, regalos, intercambios no monetarios de servicios, trabajos y equipo: **reciprocidad**, en una palabra.

No me gusta el concepto de Economía informal, que también usa Henderson, por la falacia evolucionista que le subyace: regulándola, algún día, llegará a ser parte de la Economía formal. Creo que se trata, en gran parte, de un espejismo etnocéntrico de las sociedades occidentales. Puede que algo de ello sea correcto, empero, en el uso urbano que se le ha dado en América Latina al focalizar el concepto sobre todo en la microindustria familiar y el comercio ambulante, que no pagan impuestos, etc. Pero si echamos una mirada a todo lo que la literatura económica llama informal (otra perplejidad conceptual como externalidad, que denota la crisis del paradigma científico la **Nationalökonomie**) comprobaremos fácilmente que un porcentaje sustantivo corresponde a otro sistema económico, opuesto absolutamente al del Mercado y la Acumulación y que, por tanto, es un error y una ingenuidad pensar que la complejidad es reducible a una sola variable evolutiva en el tiempo, entendiéndolo, además, a éste preinstitucionalmente.

De todos modos, es interesante remarcar cómo, en el modelo de Henderson, el 50% de la riqueza productiva real, en términos absolutos, corresponde a actividades que no se contabilizan en el PIB y que corren a cargo del altruismo humano y, sobre todo, de los costos ambientales no pagados y traspasados a las generaciones futuras.

Aquí es donde se torna inocultable la caducidad del paradigma económico actual.

Henderson postula la necesidad de "valorar socialmente" el trabajo que realizan las personas sin obtener una remuneración monetaria, en tanto que voluntaria (asociacionismo) o no mercantil (autosubsistencia, servicios sociales, reciprocidad) o reproducti-

va (tareas del hogar, funciones reproductivas de las mujeres); es decir, lo que atañe al ámbito de la Economía vernácula: **no remunerada ni contabilizada**. Tal vez les sirva a las sociedades postindustriales la solución indígena: el concepto de **Prestigio** y de **Renombre** sobre el que abunda Temple en este texto, precisamente. No está lejano el día en que en esto que es nuestro fuerte: la Economía vernácula, tengamos que prestar asistencia técnica y transferencia de tecnología a las sociedades postindustriales. Entretanto será inteligente que utilicemos estos "recursos culturales" para construir nuestra **Oikonomía participativa municipal de matriz indígena**, como un reencuentro con nuestra más profunda verdad como sociedad.

Este segundo piso corresponde a lo que con Temple llamamos el ámbito del **Don y la reciprocidad** y que rige también, como demuestra la nueva investigación económica y sociológica, para las sociedades industriales.

Hasta aquí podríamos hablar del **Principio calidad**, como vector subyacente a todos estos escenarios fundamentales.

Entre la parte contabilizada y la no contabilizada de la torta, encontramos el relleno, constituido por la Economía subterránea que se basa en la impunidad que otorga hacer las transacciones en efectivo. Henderson calcula, en base a una impresionante bibliografía, que esta Economía subterránea y todo tipo de actividades delictivas pueden significar un 15% del PIB de las sociedades industriales. Esta Economía **remunerada pero no contabilizada** incluye la así llamada sumergida; es decir, todo lo que tiene que ver con "trabajo negro", fraude fiscal, etc. Y la así llamada delictiva que incluye evasión fiscal, financiaciones ocultas, estafas, robos, chantajes, así como también, tráfico clandestino de personas, órganos, armas y, sobre todo, drogas. Sospecho que Henderson se queda corta en ese cálculo. El tráfico de drogas significa -a juicio mío- la tercera más grande acumulación originaria de capital de la Edad Moderna, a juzgar por los efectos que se pueden ver y colegir.

Ahora bien, sobre los dos pisos **no monetizados y no contabilizados** se apoya el tercer piso **monetizado y contabilizado** de la actividad productiva, que se recoge, por consiguiente, en el PIB. Este tercer piso se lo reparten, en partes aproximadamente iguales, el Sector público (defensa, gobiernos locales, gobierno central, infraestructura, servicios públicos, empresas

nacionalizadas o mixtas) y el Sector privado. En otras palabras, el Sector privado mercantilizado representa tan sólo un 20% del valor total de la torta.

Sobre esta Economía **remunerada y contabilizada**, Henderson hará una observación que ya se la leí en **La política de la edad solar. Alternativas a la economía**, 1985 y que me parece muy perspicaz. Dice que esta Economía, que incluye el conjunto de actividades de la Producción - Distribución - Consumo, contabiliza muchas operaciones que deberían **restarse**, porque son destrucción o despilfarro, en lugar de **sumarse** como se estila. Remito el libro citado, a los lectores que tengan interés en ver cómo se inflan PIBs y se autoengañan los Estados.

Finalmente, la parte superior de la torta tiene un recubrimiento: las burbujas financieras, formadas por las transacciones financieras que se dan en el conjunto del sistema.

La Economía financiera, **sobrerremunerada y parcialmente no contabilizada**, comprende aquellos mercados en los que se compran y venden "productos" que, en realidad, no han sido producidos o bien corresponden a producciones muy antiguas e irrepetibles: mercados de divisas y de valores, donde se compran y venden en realidad símbolos monetarios; mercados inmobiliarios; mercados de obras de arte, materiales preciosos, etc.

Huelga insistir, pero es obvio que aquí nos las tenemos con el **Principio Cantidad**, como vector subyacente a todos estos escenarios más abstractos de la realidad económica.

El lector se habrá podido percatar que utilizo el concepto "Economía" como un techo conceptual que cobija en su interior tanto el concepto de Oikonomía como el de Crematística.

Bien, hasta aquí la torta de Hezel Henderson nos ha permitido mostrar la complejidad del hecho económico tal como se está pensando actualmente en las vanguardias académicas de Occidente. Por tanto, complementariedad entre Oikonomía y Crematística, como postulo yo para Bolivia.

4. Quisiera mostrar otra convergencia en la discusión europea hacia mi tesis para Bolivia de buscar una complementariedad entre economías de intercambio y acumulación y economías de don y reciprocidad en el contexto de la municipalización.

Martí Olivella, Director de Eco Concern, Barcelona, ha tenido la gentileza de invitarme a participar de un proceso colectivo para repensar la Economía. Como documento de trabajo han editado el libro **Propuestas innovadoras para replantear la economía. Una invitación al diálogo**, Barcelona, 1995, coordinado por Emil Herbolzheimer, Stefano Puddu y el propio Martí Olivella, en base a los planteamientos de M. Allais, J. N. Casals, A. Chalaux, O. Colom, J y M.L. Duboin, C. Carrasco, A. Gorz, J. Martínez Alier, A. Ricart y D. Schweickart. Como podrá observarse, la flor y nata de la vanguardia académica europea en Economía.

Me voy a permitir resumir, en sus propios términos, los planteamientos que están haciendo desde la Economía de mercado hacia nuevos enfoques y sobre los mecanismos político-administrativos que proponen y que apuntan -como podrá comprobar el lector- a lo que en Bolivia estamos construyendo: una Democracia participativa municipal. Bien, dicho esto, vayamos a la condensación de sus propuestas.

Los autores, explícitamente, no plantean un retorno a criterios de planificación centralizada. Tal vez les sea interesante, dicho sea de paso, conocer cómo nosotros hemos construido un sistema de planificación que combina la Planificación Indicativa con la Planificación Participativa, en la lógica de la Complementariedad de Opuestos.

Pero tampoco apuestan por una desregulación generalizada del mercado. Su manera de concebir el mercado se puede agrupar en tres líneas de pensamiento:

1. Mejorar las economías de mercado.
2. Buscar una complementariedad entre economías de mercado y áreas desmercantilizadas, y
3. Apostar por una Economía desmercantilizada redistributiva.

Ad. 1. Para empezar, consideran que se debe dejar de hablar de Mercado, así en singular y con mayúscula, pues es una generalidad que distorsiona más de lo que ayuda a comprender. Lo que hay en realidad son mercados, así en plural y minúscula. Aclarado esto, que pone en solfa el mito del Mercado global, trampa para gente del Tercer Mundo con alma de siervos, consideran que las economías de mercado son las menos malas

de las posibles, a condición, empero, que se corrijan las disfunciones que impiden a la Economía cumplir su misión de creación de riqueza y posibilitar bienestar para todos.

Sostienen que las disfunciones deben corregirse, fundamentalmente, en dos ámbitos: el financiero que es donde se origina la mayoría de rentas no ganadas, y el laboral que es donde se produce la riqueza y se reparten la mayoría de las rentas.

En cuanto al ámbito financiero proponen correcciones al sistema bancario, crediticio y bursátil para imposibilitar formas de enriquecimiento sin una correspondiente mejora en Bienes y Servicios. Tanto la política que regula el tipo de interés, como el marco fiscal y financiero, se conformarían con el fin de que el Ahorro no tuviera incentivos para colocaciones especulativas. Toda la política monetaria se centraría en el mantenimiento de unas condiciones de estabilidad macroeconómica y monetaria con inflación limitada y mecanismos compensatorios a la pérdida del poder adquisitivo.

Para el ámbito laboral sostienen que se deben eliminar los obstáculos ficticios al establecimiento de una reciprocidad libre y voluntaria entre los agentes económicos. Con el fin de que la contratación laboral pueda ser libre y voluntaria para ambas partes, es necesario que nadie se vea obligado a aceptar condiciones injustas a causa de un estado de necesidad. La percepción de una renta universal mínima permite romper el "pacto del hambre" y favorecer la creación de empleo, además de abrir el camino a nuevas formas de asociación laboral.

Ad 2. Se presentan diferentes enfoques. En general, se considera que las "falsas mercancías": la naturaleza y el dinero, deberían gestionarse con criterios y mecanismos no mercantiles como en las economías étnicas de Bolivia. Aquí, en efecto, sabemos que la **Pachamama** no es un factor de producción y que el dinero también crea *wawas* (Cf. "Pahxsim y Qullqi. Los poderes y significados del Dinero en el Norte de Potosí", en **Economía étnica**, Hisbol, 1987).

En el caso del trabajo, se establecen diversos estatutos de actividades, que generalmente incluyen tres niveles: el mercantil (normal de mercado) el comunitario (servicios o producción comunitaria: ni pública ni privada) y el mixto (empresas

artesanales/personales o servicios comunitarios que participan en el Mercado). Las decisiones relativas a qué producir, así como las relaciones laborales, varían de un estatuto a otro. Como contrapunto boliviano vale la pena consultar "El trabajo y el producto de una economía étnica en el Norte de Potosí", de O. Harris en el texto arriba citado.

El objetivo es aprovechar la eficacia de los mecanismos de mercado para la producción mercantil corriente y, al mismo tiempo, asegurar la provisión de servicios y productos comunitarios, sin someterlos a la dinámica mercantil. Entre paréntesis: en Bolivia, en esto, tenemos modelos validadísimos que también podrían ser útiles a europeos y americanos.

Otro enfoque es el que acepta las reglas de la Oferta y la Demanda del mercado, pero determina que las decisiones sobre el qué y el cómo producir se tomen democráticamente en las unidades productivas, siguiendo los mecanismos de la "autogestión de los trabajadores propietarios de la empresa".

Menos formalizada está la discusión sobre estatutos comunitarios o colectivos para referirse a un "espacio" que no es ni privado-individual, ni público-estatal. Ya que muchos de los problemas no resueltos provienen del hecho de que algunos hechos económicos están sujetos o bien a la "razón de Estado" o bien a la "razón de Mercado". Estos pensadores económicos están, pues, planteando, a fines del siglo XX, un problema para el cual el ayllu es la solución encontrada en los Andes.

Algunos autores proponen construir el concepto de "Razón comunitaria" como contrapeso a los otros dos. Pero, con lucidez, se percatan que es necesario buscar el modo de evitar que, al final, esta "Razón comunitaria", se confunda con una u otra. Para evitar ese escollo, han de relativizar la lógica aristotélica, sobre todo su Principio de Identidad y poner en funcionamiento la lógica de la Complementariedad de Opuestos y de Tercero incluido y la cosa les funcionará sin fusiones, ni confusiones como en los Andes.

Chaloux, en ese sentido, propone, por ejemplo, un "Estatuto comunitario" que ofrezca servicios gratuitos financiados públicamente, pero autogestionados privadamente, con transparen-

cia contable. Algo que, como es público, hemos empezado a operativizar ya en Bolivia con el proceso de Municipalización.

Ad 3. Finalmente, se concibe un modelo desmercantilizado en el que la determinación de las necesidades y por consiguiente de la producción, es el resultado de un consenso comunitario en el que se juntan los proyectos institucionales o sociales con los proyectos personales. Este planteamiento nosotros lo hemos empezado a operativizar con la **Planificación participativa**.

Sea como fuese, en la discusión europea el equilibrio entre la Oferta y la Demanda estaría garantizado gracias a la corrección de los planes de producción en cada ciclo de consumo y gracias a la evitación de las fugas de ahorro hacia actividades no productivas.

Para la Economía distributiva, que se está empezando a postular, el proceso de decisión es de abajo hacia arriba, de modo que las decisiones se van canalizando gradualmente por los diferentes niveles, en función de la complejidad de la actividad en cuestión. Para algunos proyectos, las decisiones se mantienen en un grupo de personas (en el caso boliviano: las OTBs, por ejemplo) mientras que en el caso de otros proyectos que, por su complejidad, requieren la participación de más grupos, las decisiones ascienden hacia niveles superiores (el Gobierno municipal, para seguir con el caso boliviano). El último peldaño corresponde al Estado, que actúa como árbitro o coordinador y como gestor de los impuestos y de las rentas a repartir.

En la Economía distributiva de Duboin, por ejemplo, desaparece completamente la empresa con ánimo de lucro. Toda empresa nace de una necesidad, expresada desde la comunidad por concertación general. La empresa es el negocio de todos y está gobernada por el Principio de autogestión en la organización del trabajo.

Una economía desmercantilizada y comunitaria implica el retorno a dimensiones o escalas de producción menores; es decir, a la búsqueda de la "escala óptima" descentralizada. La escala del Ayllu, en el caso andino; la "escala humana" de Max Neef; o "lo pequeño es hermoso" de Schumacher.

El objetivo es mantener, al máximo grado posible, la proximidad entre producción y consumo. El comercio entre comunidades es importante, pero como complemento de actividades que no pueden realizarse en un marco más reducido. En resumen, es la negación de la economía global de los grandes centros de decisión empresarial, que pueden cambiar a voluntad la localización de sus operaciones a nivel internacional, sin más lógica que el beneficio de los propietarios del capital.

¿Cómo no sentir la experiencia proustiana del *dejá vu* al pensar en nuestras economías étnicas que practican esto contra el viento y la marca de la modernidad? ¿Cómo no darse cuenta que estos autores están postulando algo que en Bolivia hemos empezado a implementar con la Municipalización?

5. La Democracia representativa, de tipo parlamentario y centrada en la "forma partido", ha perdido ya toda su legitimidad y ha empezado a vivir el tiempo del descuento. Los partidos han demostrado hasta la saciedad perseguir sólo sus propios intereses, encaminados únicamente a alcanzar y conservar el poder. En ese sentido, al sistema democrático vigente le falta algo que tanto aquí en Bolivia, como en Europa y los Estados Unidos (cf. al respecto Herman E. Daley y John B. Cobb jr. *For the common Good. Redirecting the Economy toward Community, the Environment and a Sustainable Future*, Beacon Press, Boston, 1989) empezamos a percibir no como la negación del Sistema representativo, sino como su opuesto complementario: la Democracia participativa municipal, en nuestro caso, de matriz indígena.

Para mostrar que no andamos muy solitarios, ni desubicados en la historia universal, voy a resumir lo que al respecto piensan los economistas y pensadores de *Propuestas innovadoras* ya nombrados. Pido al inteligente lector que mientras lea lo que a continuación voy a referir, vaya pensando en el proceso de Municipalización y la Ley de Participación Popular.

Todos estos autores coinciden en que es necesario descentralizar el aparato político y acercarlo al ciudadano; diseñar una democracia participativa, de mayor libertad individual, que se apoye en estructuras políticas de base, de acuerdo a los usos y costumbres de cada lugar. Las nuevas tecnologías de la información pueden

ser instrumentos eficaces para las consultas ciudadanas: votación a través de tarjetas inteligentes vía terminales estratégicamente ubicadas, como se ha empezado a experimentar, por ejemplo, en Noruega. Asimismo para aumentar la transparencia del sistema, es fácil agilizar el acceso a la información a todos los niveles, desde lo que atañe a gestión pública, hasta información macro-económica.

Para conseguir una Democracia más responsable, transparente y genuinamente participativa, también es necesaria una reforma del sistema electoral y de la financiación de los partidos.

Una primera opción propone romper el monopolio de los partidos; pero no es convincente, por lo menos para mí, el cómo: los procedimientos. Sospecho que la razón es de orden cognitivo. Estos pensadores no pueden pensar la Alteridad que desean, como opuesto complementario de lo que desean relativizar, en este caso, romper el monopolio de los partidos políticos. De ahí que no sorprenda que la segunda opción planteada sólo pretenda añadir transparencia a su financiamiento. La lógica indígena, en verdad, es una ventaja comparativa que poseemos para resolver las aporías del Principio de Identidad aristotélico cuando se plasma en instituciones sociales, políticas y económicas.

De todos modos, está clarísima la tendencia por una Democracia más directa, participativa y transparente. Así definen su objetivo: se busca una democracia menos centralizada y más reponsabilizada. Volver al derecho a la Autodeterminación y al Principio de subsidiaridad. La comunidad como agente impulsor. Establecer poderes políticos diferentes para abordar los problemas a corto y largo plazo. Cambiar el papel de los partidos para que cumplan su función de transmitir la voluntad de los ciudadanos al Estado y no al revés. Desprofesionalizar la política.

Para conseguir estos objetivos proponen tres dispositivos.

1. Para la Subsidiariedad: invertir las pirámides de decisiones políticas.

Esta es la propuesta de A. Ricart: *Societat i economia del benestar*, el autor, por si acaso, es ingeniero industrial y empresario en el ramo de la industria textil. Ricart sugiere un nuevo enfoque centrado en las pirámides de libre representación en cada

ámbito de actividad. Cada peldaño de la pirámide representa un nivel de decisión de los asuntos públicos (ámbito local, municipal, comarcal, nacional y transnacional).

En la base de la pirámide está la figura del representante a quien cada ciudadano otorga libremente su representación. Y cada nivel de la pirámide se forma por la elección de los representantes del nivel inferior. Un simple cambio de representante de un grupo de ciudadanos, podría llegar a provocar cambios en los representantes de muchos niveles de la pirámide.

De este modo, Ricart propone que no haya elecciones periódicas. Los representantes continúan, mientras quienes los han "contratado" les mantienen la confianza. La necesaria transparencia de la gestión pública a todos los niveles, es la base sobre la que decidirán los representantes de los niveles inferiores o, en última instancia, los propios ciudadanos. Cada ciudadano da su voto a quien quiera, para que lo represente en lo que quiera y por el tiempo que quiera, y este acto queda pública y automáticamente recogido, gracias a la teleinformática. Esta tecnología también le permite al ciudadano estar, si lo desea, informado en todo momento de las propuestas, decisiones y estrategias que los representantes van ejecutando.

A cada nivel hay que hacer presupuestos y tomar decisiones para solucionar los problemas propios del nivel, y todos los temas que no encuentran el consenso o que tienen repercusiones que superan el ámbito en cuestión, pasan al nivel superior. Las consultas y la información de lo que se ha dicho, se hacen siempre a los representantes de su nivel inferior y son éstos quienes aprueban las propuestas del nivel inmediatamente superior.

2. El Senado de vigilancia: un poder apartidista que vela por el largo plazo.

Esta propuesta corresponde a J. Casals, igualmente ingeniero industrial y empresario: **El futur era possible**, 1988. La preocupación de velar por los patrimonios natural, cultural y económico del país, hace nacer en el nivel político la necesidad de resolver la toma de decisiones de largo plazo. En este sentido Casals propone establecer **dos poderes políticos independientes y no subordinados**, correspondientes a dos visiones temporales radicalmente diferentes.

Se mantendría un poder político para asuntos contingentes, similar al actual Gobierno y se **crearía un nuevo poder político para el largo plazo**, denominado Senado de Vigilancia, con autoridad al mismo nivel que el Gobierno.

Este Senado ejercería una potestad de vigilancia sobre el sistema político, con auténtica división y equilibrio de poder. Cada uno de estos dos poderes políticos, Gobierno y Senado, debería contar con recursos e instrumentos propios y separados. Pero, por encima de todo, debería reformarse el sistema electoral.

A fin de evitar la monopolización del juego político, por parte de los partidos, se propone dividir el territorio en distritos electorales lo bastante pequeños como para que cada candidato sea bien conocido por sus electores. En la votación primaria, cada compromisario será elegido por sufragio directo por todos los ciudadanos de su distrito. La segunda votación será nominal, abierta y explícita entre compromisarios que, normalmente, no serían profesionales de la política, sino gente que, en lugar de vivir de la política, viviría para la política durante un tiempo; como nuestros jilakatas andinos. Esta reforma electoral podría, según el autor, ser la clave para conseguir una representatividad más directa en la democracia moderna, que gracias a las telecomunicaciones no obligaría a desplazarse continuamente a las sedes de los parlamentos.

Un grupo de estos ciudadanos de calidad e independencia excepcionales, constituiría el Senado de Vigilancia. La duración de los mandatos convendría que no fuera demasiado corto. Unos seis años parecería razonable.

3. Democracia y descentralización: la factura-cheque como instrumento de cambio.

Esta propuesta corresponde a A. Chalaux, químico de origen, ligado a la banca, pero fundamentalmente un pensador de la Economía. El autor sostiene que para garantizar una Democracia participativa y responsabilizadora es fundamental la separación de poderes y la descentralización en la toma de decisiones.

Hay que separar, pero con interdependencia, por una parte, los tres poderes políticos: Legislativo, Ejecutivo y Judicial; y, por otra, los sistemas político, informativo/cultural y económico, dis-

tinguiendo entre estatutos (mercantil y no mercantil o comunitario) y aplicando en todos los campos el Principio de Subsidiariedad.

Pero también hay que asegurar la interdependencia y la plena información entre los distintos niveles. El instrumento para alcanzar esos objetivos sería el nuevo sistema monetario-informático: la factura-cheque. Es fundamental que la información que proporciona esta nueva moneda no dependa ni del Ministerio de Hacienda, ni de la Policía, ni del Gobierno, ni de empresas privadas. El Estado y los particulares sólo tendrán acceso a los datos de carácter general, que se pondrán al alcance de todos, de forma coherente y gratuita. Se generará automáticamente una información analítica y sintética, detallada y exhaustiva, de los procesos del mercado.

La socialización de esta información será fundamental para la racionalización de la economía y para la consecución de una Democracia participativa y responsabilizadora.

A los datos de carácter personal sólo tendrá acceso el propio interesado y una Justicia independiente, en caso de tener que abrir una investigación y documentar una sentencia. La información global estará sólo en manos de la Justicia, protegida por tres equipos independientes. Los tres equipos tendrán independencia económica, institucional y organizativa, y sólo estarán subordinadas a la Ley, pero no tendrán fuerza coercitiva.

Las grandes posibilidades tecnológicas introducidas por la tarjeta inteligente, hacen posible ampliar y agilizar los procesos decisivos democráticos. Por ejemplo, a través de las redes telemáticas instaladas en entidades bancarias, empresas o en domicilios, los ciudadanos podrán participar en consultas periódicas sobre temas de interés colectivo. La tarjeta inteligente incorpora sistemas de reconocimiento personalizado que hacen imposible la manipulación de los procesos consultivos. Sin grandes cambios es posible iniciar un Régimen de transparencia que evite estructuralmente la corrupción. Todas las personas vinculadas a la administración y a instituciones públicas, quedarían obligadas a realizar todas sus transacciones con facturas-cheque y serían penalizados por el uso de moneda anónima. Los ciudadanos y empresas que quisieran acogerse voluntariamente al Régimen de transparencia, obtendrían importantes beneficios fiscales. Por la

propia eficacia y seguridad del sistema, éste podría ir produciendo una profunda transformación política y económica.

4. Pero, claro, pensar una Democracia participativa local, implica repensar el Estado; cosa que también emprenden nuestros amigos. Aquí, igualmente, las resonancias con las reformas emprendidas en Bolivia, son asombrosas. La diferencia es que aquí hemos empezado el proceso de cambio y, trágicamente, no tenemos la lucidez social para percibirlo.

Para tener un Estado más reducido y responsable, estos señores se trazan los siguientes objetivos: reducir y mejorar la eficacia del aparato administrativo y burocrático del Estado. Dicen que es necesario ver al Estado, esencialmente, como un aparato que vela por la garantía de los derechos, y no como su origen. Por tanto, esta visión refuerza la necesidad de que su papel sea de creador de leyes y normas. Vuelve, pues, otra vez, la época, para los grandes legisladores. No es raro; estamos en un nuevo tiempo axial.

Para cumplir estos objetivos, los autores señalan los siguientes dispositivos: todos coinciden en señalar que el modelo de este nuevo tipo de Estado, para una Democracia participativa, debe ser más reducido que el actual. Ahora bien, el grado y la calidad de la reducción varían según las propuestas.

Por ejemplo, para O. Colom: **La transformación social**, 1989, el problema central es la ineficacia de la Administración pública. Hay que reducir sus responsabilidades y concretarlas muy bien. El Estado debe actuar como una instancia coordinadora, ligera y eficaz, sometida al Principio de Subsidiariedad; es decir, sólo sirve para hacer aquello que los niveles inferiores de organización no pueden resolver autónoma y organizadamente, según criterios de responsabilidad y eficacia más propios de la actividad empresarial. En este sentido, Colom propone establecer criterios claros de responsabilidad eficiente para los funcionarios públicos, de tal forma que éstos soporten también los costes de su gestión.

Para los demás autores, que apuestan por la Autogestión, la reducción del rol del Estado es mucho más drástica. Así, por ejemplo, A. Gorz, **Los caminos del paraíso. Para comprender la crisis y salir por la izquierda**, 1986, es contundente: hay que ver al Estado esencialmente como un aparato y como la

garantía de los derechos y no como su origen. El origen debe estar siempre en las relaciones sociales. En ese sentido, considera que el funcionamiento de los partidos es una perversión, porque el Estado, a través de ellos, se come a la sociedad.

Gorz indica que la Autogestión sólo es posible a escala de colectividades reducidas y que el problema se plantea a la hora de ver quién gestiona las diferentes colectividades autogestionadas a niveles regionales y nacionales. Por eso admite que se necesita un aparato de derecho: un Estado. Pero la cuestión es impedir que los profesionales de la política formen una clase o casta; es decir, que conviertan sus competencias en una fuente de poder.

5. ¿Cómo no percatarse que en todas partes empiezan a coserse las mismas habas? ¿Cómo no darse cuenta que todo ello en Bolivia está empezando a aplicarse aunque sea a trancas y barrancas? Como somos una sociedad mentalmente colonizada y padecemos de un grave síndrome de inseguridad, no aceptamos caminos nuevos, si no los han emprendido otros, o recién los aceptamos si sabemos que también los "países avanzados" lo están haciendo, me he permitido esbozar, con una pizca de picardía, este fresco para echar más viento en las velas de la navecilla del Don y la Reciprocidad y de su correspondencia política: la Democracia participativa municipal de matriz indígena.

Creo que ha llegado el tiempo del trasplante a los huertos municipales, desde los almácigos que produjo la primera edición de este libro. Esta *oikonomía*, en efecto, es decisiva para que la Democracia participativa municipal de matriz indígena pueda crecer robustamente, pues si no tenemos en cuenta esto, la Municipalización puede quedarse en un mero administrar descentralizado de la pobreza, pero nada más. Y habremos dejado pasar una oportunidad epocal para transformar este país y hacer de él un lugar de abundancia y calidad de vida para todos. Esa posibilidad late y bulle, y por ella me juego, solitario y solidario, en todos los escenarios y con todos los instrumentos que el azar y mi buena fortuna me puedan deparar.

Sopocachi, 1 de mayo de 1995

I

LA DIALECTICA DEL DON

1. Introducción

La antropología económica considera, de manera general, los sistemas de redistribución y reciprocidad como las expresiones económicas de sociedades primitivas y difícilmente se libera del postulado según el cual el don es una forma arcaica del intercambio; por ello mismo -qué duda cabe- se halla limitada para fundar la teoría de "otro tipo de desarrollo".

¿No habría entonces que invertir este postulado clásico y considerar más bien al don como lo contrario del intercambio; vale decir, como el principio de una evolución económica contradictoria con la instaurada por el proceso del intercambio?

2. El don, vida y muerte

En su *Ensayo sobre el don*, Marcel Mauss observa lo siguiente: "En un proverbio afortunadamente recogido por Sir G. Grey y C.O. Davis, se les pide (a los dones) que destruyan al individuo que los ha aceptado". De lo cual deduce: "Es que contienen en sí mismos esta fuerza (el *mana*) para el caso en que el derecho, y sobre todo la obligación de devolver, no se cumplan".

Se supone entonces que el don destruiría a quien lo acepta, no porque esta aceptación fuese una forma de muerte, sino porque el don estaría dotado de una fuerza mágica que representaría la ideología del donador.

Por otro lado, esta fuerza castigaría esencialmente la abolición de la necesidad de devolver. Esta obligación jurídica de devolver se refiere a la igualdad según el intercambio.

Pero he aquí que ahora la ideología de referencia ya no es la ideología del *mana* sino la del intercambio. De la representación atribuida a los indígenas, Mauss pasa a la de los occidentales, y en este contrabando hermenéutico modifica el proverbio: no se les pide a los dones que destruyan a los consumidores, sino a quienes no restituyan los dones.

De esta manera el precepto se invierte; puesto que "aceptado" y "restituido" no son sinónimos; serían más bien contradictorios.

Sin embargo, el proverbio puede ser tomado al pie de la letra: el don sería la muerte para el que lo acepte, porque será la vida para quien lo otorgue.

Según esta interpretación, se moriría al no distribuir y no al dejar de devolver. Si se dice que quien recibe el don muere, es porque éste se halla en la situación dialéctica de la muerte con relación a la vida, de recibir y no de dar. La muerte del receptor es la antítesis dialéctica de la vida del donador.

Podemos, pues, imaginarnos que, a través de la producción de la riqueza, la conciencia de la acción refleja la conciencia de un hecho natural y que esta reflexión le permita al hombre reconocerse y nombrarse a partir del don: le permita llamarse viviente. Esta apropiación, que es también una separación de la naturaleza original, le conferiría al hombre no sólo su dignidad, su nombre: su rostro, como dicen los indígenas amerindios, sino asimismo un poder, el poder de la vida que entonces se convertiría en el del nombre que nosotros llamamos prestigio o crédito.

Así tendríamos que: "la reproducción del don" podría ser el signo del reconocimiento del prójimo con otro viviente. La reflexión se daría entonces entre donantes y ya no entre el hombre y la naturaleza.

Esta reflexión, qué duda cabe, permitiría fundar la sociedad como un sistema económico-político. La reproducción del don connota

socialidad y asimismo traduce su comprensión social y define el contorno genérico de la humanidad. El espíritu del Nombre deviene del espíritu Nosotros.

Ahora bien, si el don es consumido sin ser reproducido, el ciclo de la abundancia se interrumpe y sobreviene la muerte. Por el contrario, si el don se convierte en otra fuerza de producción y luego de redistribución, entonces recobra su forma primigenia; es la vida humanizada, la vida social.

3. La reproducción del don

En el famoso texto maorí, cuya discusión concentra las teorías acerca del don, cuando Tamati Ranaipiri trata de explicar lo que entiende por el espíritu del don, el *hau*, tiene el cuidado de anunciar un sistema abierto de redistribución-reciprocidad en el que el movimiento de las riquezas no puede ser interpretado como un intercambio entre dos socios; es más, para alejar cualquier idea de igualdad entre los dones, precisa que no hay acuerdo alguno entre los socios en cuanto al valor del don. El don pasa a un tercero y retorna sólo después de un lapso durante el cual ha sido transformado lo que implica su consumo y su reproducción.

¿Cuál es la fuerza que hace circular los dones? Mauss resuelve el problema postulando la respuesta desde el comienzo de su ensayo, lo cual lo obliga a adecuar la pregunta a esta respuesta; así dice: "¿cuál es la regla de derecho y de interés que hace, en las sociedades de tipo atrasado o arcaico, que el presente recibido sea obligatoriamente devuelto?"

Por cierto, no es la idea de restitución, puesto que ésta implicaría una contrapartida inmediata, que es justamente la idea desechada por la tesis indígena. También es evidente que para explicar el retorno del don, basta que el movimiento de las riquezas sea circular. No basta, pues, la tesis de la restitución; y de lo que se trata es de descubrir la fuerza que pone en movimiento al don.

Mauss sostiene que es la ideología del donador la que, al situar en el don una parte de su poder, exige su retorno. Ranaipiri responde que es más bien el temor de morir; el temor de que el consumo del don no se convierta en producción y que no reproduzca la distribución que asegure a su autor su status social, su ser: su nombre de viviente.

De lo que se colige entonces que es la *reactualización del ciclo económico lo que hace circular más bien las riquezas*; es decir, la fuerza del don sería el principio de la economía política de los sistemas de redistribución y de reciprocidad.

La interpretación indígena del *hau* está ciertamente más cerca de la verdad que la versión de Mauss que introduce, interpretando el concepto de *mana*, categorías contradictorias y ajenas a las del contexto indígena; así, por ejemplo, "restitución" en lugar de "producción".

Si nos atenemos por el momento a la interpretación indígena, el cese de la redistribución significaría el cese del ciclo económico que, por la inserción del prójimo en la relación del don, es la que funda la sociedad. Esto implicaría el fin de la generación social, el fracaso del hombre comunitario. "Si yo guardase para mí ese objeto, me volvería *mate*". ¿Qué quiere decir *mate*? Para Mauss significa; "podría sobrevenirme una enfermedad seria e incluso la muerte" y para Sahllins: "me pondría enfermo y aun moribundo". Las dos traducciones retienen bien el efecto dialéctico del don: la muerte.

Puesto que el hombre social está vivo, él es la naturaleza transformada, dominada; es la fuente de la riqueza, de la distribución, de la vida, del don. La conciencia de la vida y de la muerte se troca en conciencia social de tal forma que se convierte además en un medio de comunicación entre los hombres. El don es una de esas palabras que abarca, contiene e implica al otro en su comprensión. Nada raro entonces que la primera interpelación política por la cual el hombre se separó de la naturaleza fuese quizás una llamada silenciosa.

Así, el don puede propagarse hasta los límites del campo social, donde se refleja como una onda. En adelante los movimientos de retorno o de circulación contraria no podrán ser interpretados como intercambios; es la fuerza misma del don la que explica la ida y la vuelta. La multiplicación de los centros de redistribución no cambia en nada su principio; multiplica más bien su efecto extendiéndolo sobre una totalidad social aún más vasta. Teóricamente, la estructura más simple que expresa esta aventura del don en relación al otro es triádica. El tercero es el que permite escapar a la bipolaridad del intercambio; el que permite significar la generación social del don, configurar el primer ciclo de la economía política de una sociedad de redistribución.

Mauss, en cambio, declara que el recurso a un tercero, en la descripción de Ranaipiri, es "la única obscuridad del texto indígena";

esto sería así si se quisiera interpretar el don de retorno como restitución. Deja de serlo, en cambio, si se considera que el don debe ser más bien reproducido y no restituído, pues el recurso al tercero permite precisamente hacer la diferencia entre reproducción del don y restitución.

Mauss pensó que la referencia al tercero era una manera de apoyar la metafísica indígena; una forma de dar rostro a la ideología a la que habría recurrido el indígena para representarse el intercambio. Pero es Mauss en realidad quien propone este recurso metafísico y esta solución espectacular y no el pensador indígena que tiene el cuidado de precisar: "el *hau* (el espíritu del don) no es el espíritu del bosque (es decir, don de la naturaleza)".

Esta observación nos introduce a la problemática del hombre social, fuente de vida por su trabajo y competidor de la naturaleza. Aquí se trata obviamente del espíritu del don como principio de la economía política de una sociedad; de la comprensión social del don y de la inteligencia de éste como fundamento del ciclo económico. De modo que no hace falta recurrir a la "oscuridad" de Mauss para explicar la "claridad" de Ranaipiri.

Incluso se podría sostener que si el "otro" no aceptase el don, el donador debería desesperarse, puesto que se vería privado del derecho a dar; privado del derecho a la vida. El rechazo del don se convertiría en una declaración de guerra que "instituiría" la "venganza", pero esto, tal vez, es anticipar juicios sobre la moral y el derecho de las sociedades de redistribución y sobre el principio de la reciprocidad negativa.

Una de las formas, pues, de trascender la muerte sería entonces la reproducción del don o, si se prefiere, un consumo del don que se convirtiese en producción y luego en su reproducción. Así se constituyen las cadenas horizontales de reciprocidad, características de las sociedades en estado "disperso", que describe las redes y los encadenamientos de las sociedades igualitarias.

Sin embargo, puede que exista otra forma de trascendencia de la "muerte económica": la adhesión al centro de redistribución que induce la participación en la producción; la solidaridad productiva es el origen de las sociedades de redistribución "centralizadas". Hay una suerte de resurrección de la vida bajo forma colectiva.

De modo que es posible volver a encontrar, en el seno de la comunidad, la fuente de la vida y del poder. La reciprocidad

productiva libera al hombre de lo que de otro modo no sería sino el caos, suprimiendo una forma de humanización que introduce el derecho a la redistribución de las riquezas producidas para la colectividad.

De modo que no es menester recurrir a la tesis del intercambio para explicar los sistemas de reciprocidad o redistribución, en sus formas "horizontales", en el caso de las sociedades dispersas, ni en sus formas "verticales" en el caso de las sociedades centralizadas. El ciclo económico es el único que da cuenta de cada una de estas categorías y el principio del ciclo es el don. La vida y la muerte entonces se dan en este sistema como dos fases de su propia dialéctica.

4. La "crecida" del don

Hasta ahora hemos visto que la reproducción del don es suficiente para engendrar sociedades de reciprocidad, siempre y cuando el don se dirija sistemáticamente a un tercero, cuya presencia hace evidente que la reproducción del don no se reduce a una mera restitución, sino que el don vuelve necesariamente a su origen y toma la forma del contradon.

Por lo tanto, teóricamente el don de retorno no puede reducirse a la simple restitución sin perder su ser y el contradon, por ser don, sólo puede ser superior al don de origen. El don dejaría de ser un flujo económico si de retorno fuese equivalente a sí mismo. Para ser don, en su movimiento de retorno, como lo era en su movimiento de ida, debe ser por lo menos superior a lo que era. Toda la esencia del don, contenida en el contradon, se vuelve a encontrar en esta sobrepuja.

Si la comprensión del don funda la relación social y el ciclo económico, eso quiere decir que todo contradon será don con relación al don primigenio; habrá no sólo reproducción de lo que se ha recibido, sino producción de un nuevo don. Esta sobrepuja es, para hablar con propiedad, el don reproducido y en ella se resume la reproducción del don.

Esto ocurre cuando se considera un conjunto de relaciones de reciprocidad entre donadores. El don volverá a pasar necesariamente por sus orígenes, pero aumentado por la sucesión de los dones que se sumarán a la reproducción de los bienes recibidos. La comparación del valor del don en su fuente y cuando vuelve a pasar por el mismo lecho, pone de manifiesto este crecimiento. Esta

"crecida", por así decir, es lo peculiar del movimiento del don. Es en este sentido que sostenemos que el don se convierte en el motor del crecimiento y de la producción.

En su comentario sobre Mauss, Sahlins supo descubrir en la noción del *hau* indígena la idea de productividad o, al menos, de beneficio, que él llama precisamente "crecida"; una expresión acertada, puesto que hace pensar en el desbordamiento: la crecida de un río. El *hau* sería el beneficio que pertenece a la productividad del don. He ahí una tentativa interesante, pero desgraciadamente esta crecida es conceptualizada en términos productivistas con categorías tomadas de la economía política occidental, cuando lo adecuado hubiera sido conceptualizarlas dentro de las categorías de la economía de redistribución.

Sahlins deduce que la devolución del beneficio al capital se adecúa a la justicia, al derecho de propiedad, dentro de la economía primitiva que no conoce todavía el principio de la explotación del trabajo ajeno; por tanto, según esta deducción, sería la regla moral la que se impondría naturalmente a todos para ligar el beneficio al capital; Sahlins no se desprende de las ideas de Mauss, quien comparaba ya el don con un préstamo usurero: el donador intentaba recuperar su capital con un interés; "ahora bien, el don —decía Mauss— conlleva necesariamente la noción de crédito.

No hay, pues, necesidad alguna de apelar a la moral para explicar el retorno del don; ni el crédito para explicar el crecimiento del don. El aumento —del don— pasa por el mismo lecho del don porque el ciclo de las riquezas atraviesa necesariamente por una fase de reproducción. El indígena no dice otra cosa cuando afirma que el espíritu del don, el *hau*, que es el aumento del don en el don de retorno; es la diferencia engendrada por la vida misma, como el mismo Sahlins lo ha referido en sus citas: "En tanto que cualidades espirituales el *hau* y el *mauri*, símbolo visible del *hau*, están asociados de una manera muy particular con la fecundidad". Best se refiere a ellos frecuentemente como "principios vitales". De varias de sus observaciones se desprende que la fertilidad y la productividad eran los atributos esenciales de esta "vitalidad". Así por ejemplo: "El *hau* de la tierra es su vitalidad, su fertilidad y la otra es una cualidad que, a mi parecer, no se puede traducir más que con la palabra "prestigio". "El *hau* y el *mauri* no son propios del hombre exclusivamente, sino también de los animales, de la tierra, del bosque e incluso de las casas de la aldea. También es conveniente vigilar cuidadosamente el *hau* para proteger la vitalidad o la productividad de un bosque, por medio de ritos apropiados... puesto que sin *hau* no hay fecundidad".

5. El *potlatch*

Sin embargo, Marcel Mauss se había dado cuenta que los hechos que él observaba con las categorías de la economía política de su tiempo estaban plagados de contradicciones. Posiblemente en las descripciones de *potlatch* es donde la contradicción entre intercambio y don se hace más perceptible:

"En cierto número de casos, ni siquiera se trata de dar y de recibir, sino de destruir, con el fin de no dar siquiera la impresión de desear que a uno se le devuelva. Se queman cajas enteras de aceite de olachen (*pex candela*) o de aceite de ballena; se queman las casas y miles de mantas; se quiebran los cobres más caros; se los echa al agua para aplastar, "aplanar", a su rival. De este modo no sólo progresa uno mismo, sino que se hace progresar a la familia en la escala social. He ahí un sistema de derecho y de economía donde se gastan y se transforman constantemente riquezas considerables. Si se quiere, se puede llamar a estas transferencias con el nombre de intercambio o, aun, comercio o venta, pero este comercio es noble, lleno de etiqueta y de generosidad y, en todo caso, cuando se realiza con otro espíritu, en búsqueda de una ganancia inmediata, es objeto de un desprecio muy acentuado".

Se afirma que la autoridad no depende de la acumulación sino, más bien al contrario, de la prodigalidad. Mauss opone el nombre del intercambio a algo que no precisa y deja desaparecer bajo la sombra de la nobleza.

La concurrencia y el comercio entre rivales se ordenan persiguiendo fines contrarios a los del sistema económico que nosotros conocemos; no se trata de concurrencia en la producción en pos de formar la acumulación, sino a la inversa de concurrencia en la consumición de las riquezas. Si hay sobreproducción con relación al consumo doméstico, no hay sobreproducción con relación a la consumición; sobreconsumo tan imperativo que cuando todos los deseos pueden parecer saturados, no por ello deja de seguir actuando como por necesidad; por el placer, podríamos creer, de revelarnos la lógica abstracta del don. La estructura del ciclo económico de desnuda: impone la idea de un sobreconsumo motor de la producción, aun cuando ya no hay consumo.

Si hubiese observado el orden lógico de estas categorías, inverso al de la economía occidental, Mauss habría descubierto el antagonismo de los dos sistemas, pero se contentó con señalar que las diversas operaciones económicas se realizaban dentro de "otro espíritu", y puso sobre la escena el velo de la mora, el telón del honor.

Cuando Mauss dice: "La obligación de devolver es todo el *potlatch*, en la medida en que éste no consiste en pura destrucción". Habría que seguir esta perspectiva y considerar que la esencia del *potlatch*, es pura destrucción, puesto que, en tanto que devolución, trata de anular la fuerza del don del prójimo; no es una restitución para satisfacer una igualdad en la acumulación de riquezas; es la anulación de las riquezas del prójimo. El hecho de que el don pueda ser destruido prueba, si fuese necesario, que lo que cuenta no es la acumulación de riquezas, sino su consumo o su distribución.

"La obligación de dar es la esencia del *potlatch* (...), en el noroeste americano perder el prestigio es perder el alma; es la máscara de danza, el derecho a encarnar a un espíritu, a llevar un blasón, un totem; es verdaderamente la "persona" la que de esta manera está en juego; que se pierde en el *potlatch*, en el juego de dones, como se puede perder en la guerra o por una falta ritual".

Es lo que Ranaipiri llamaba la muerte: la pérdida del nombre de hombre frente al prójimo, en la medida que el nombre se identifica con el don, con el poder de la vida y la soberanía de la conciencia, con el origen de la economía política como apropiación de la vida por el hombre; en una palabra: "prestigio".

"La obligación de recibir no es menos imperiosa. Rechazar un don sería manifestar que se teme tener que devolverlo, perder el peso de su nombre, reconocerse vencido de antemano o, por el contrario, afirmar ser invencible, pero entonces el *potlatch* es obligatorio para aquel que ha rechazado el don".

"La obligación de restituir es todo el *potlatch* —concluye Mauss— al menos en la medida en que éste no consiste en destrucción pura. Pero normalmente el *potlatch* siempre debe ser restituido en forma usuraria. La sanción de la obligación de restituir es la esclavitud por deuda (...). El individuo que no ha podido restituir el préstamo o el *potlatch*, pierde su rango e incluso el de hombre libre".

Según Mauss, el contradon no sería tanto "otro don", sino "lo que se debe" y el movimiento contrario de los dones no sería tanto el resultado de una generalización del don, la confrontación de poderes de redistribución diferentes, sino el reembolso de un préstamo; préstamo y restitución son referencias tanto más extrañas, por cuanto todas las partes están saturadas de valores distribuidos y no sienten ninguna necesidad. Entonces haría falta que el principio de restitución naciese del principio de autonomía para que el intercambio procediese del don; pero la coacción atañe esencialmente al

contradon y el contradon no es el equivalente del don. El contradon es superior al don y esta diferencia lo hace un don diferente; la coacción pesa sobre la producción de esta diferencia: así volvemos a la situación de origen, la obligación, la coacción del don y no una restitución.

Parece que la expresión "obligación de devolver" limita el pensamiento de Mauss al concepto de intercambio; puesto que la sobrepuja del contradon, esta diferencia capital, causa de una asimetría irreductible, es marginada bajo la categoría del honor. Por cierto, el honor, el prestigio, están bien reconocidos en el poder de redistribución; y tanto es así que, en el prefacio de su libro, Mauss cita los versículos indígenas: "Yo no he encontrado jamás un hombre tan generoso que al recibir no fuese recibido". Mauss constata que la nobleza primitiva es proporcional a la jerarquía de las capacidades de redistribución, pero parece admitir que esta nobleza prima en las decisiones económicas de manera metafísica, como si el ser del hombre fuese percibido fuera del campo económico y viniese a imponer su ley a las actividades económicas, cuando para el indígena el nombre y el don son la misma cosa.

6. El *kula*

También se podría poner en evidencia la contradicción entre el don y el intercambio a propósito del *kula*, cuando Mauss comenta los descubrimientos de Malinowski. El *kula*, que Mauss traduce por "círculo", se "distingue cuidadosamente del simple intercambio económico de mercancías útiles, que lleva el nombre de *Gimwali*".

Según los indígenas de las islas Trobriand, toda comunidad alejada es una eventual enemiga y por tanto buscar su alianza es uno de sus objetivos primordiales. Los trobriandeses tratan de provocar el don del prójimo con el objeto de prevenir toda hostilidad, por una forma de vasallaje relativa y preventiva, a través de "obligaciones" que Mauss llama solicitatorias, las cuales, una vez convenidas, obligan a donar; los trobriandeses entonces luchan entre ellos con los presentes más seductores, para conciliarse los mejores aliados. Una vez que el aliado solicitado se decide por el don, la *vaga*, éste pronto es sancionado por un contradon equivalente, el *yotile*, al que Malinowski llama con un nombre evocador: el "cerrojo", el cual obliga al donador a una "sobrepuja", la de una *vaygu'a*.

Este es un valor supremo de reciprocidad: "No son cosas indiferentes como monedas, sino todo lo contrario; cada uno tiene un

nombre, una personalidad, una historia y no sólo esos brazaletes y esos collares, sino todos los bienes, ornamentos, armas; todo lo que pertenece al compañero está tan animado de sentimiento cuando no de alma personal que toma parte en el contrato".

Mauss las llama con acierto "moneda de renombre"; es la moneda del don, la medida del prestigio, del poder de redistribución de una comunidad, cuyo jefe político es también el centro de la redistribución.

Por lo tanto en el *kula* no es sólo la capacidad de redistribución la que impulsa el ciclo económico social. También el sistema es movido por el don inferior, que provoca un proceso de alianzas selectivas. Hay en el *kula* una forma de estímulo por "inversión" del *potlatch* primitivo, que somete al poder establecido por el *potlatch* a una relativización a través de la selección de alianzas, cuya iniciativa pertenece a los vasallos.

"Según Malinowski, —añade Mauss— estos *vaygu'a* están animados por una suerte de movimiento circular, los *mwali* (brazaletes femeninos) se transmiten de Oeste a Este y los *soulava* (brazaletes masculinos), de Este a Oeste y sólo son entregados a condición de que sean usados para otro, o que sean transmitidos a un tercero".

En cuanto a la supuesta restitución, en realidad ésta se confunde con el "gasto" y "reproducción de la fiesta", pero en ningún caso una restitución: "se puede y se debe guardarlos de un *kula* a otro (...). Asimismo hay ocasiones (...) en las que está permitido recibir siempre y no devolver nada, pero esto es solamente para devolverlo todo, gastarlo todo cuando uno da la fiesta".

7. Conclusión

Si Mauss muestra que el don es la representación de la vida, que el contradon la amplifica, que la comprensión del don conlleva la obligación de reproducirlo y conduce a la reciprocidad, podemos preguntarnos ¿Por qué no fundó él la economía política de las sociedades de redistribución y reciprocidad, en oposición a la economía política de las sociedades de intercambio? y ¿cómo pudo concluir que las sociedades de redistribución y reciprocidad son más primitivas que las del intercambio?

Sin duda él observa que las sociedades humanas estaban hasta hace poco casi todas organizadas por la dialéctica del don, y que este

principio puede ser considerado anterior; pero al decir que el don es un intercambio arcaico quiere indicar no obstante que el intercambio es el hecho que le da origen y que el don no es más que la forma de representación consciente en las sociedades primitivas, lo cual, por lo demás, Lévi-Strauss le reprocha de no haber postulado más claramente: "Mauss aparece, y con razón, dominado por una certidumbre de orden lógico; a saber, que el intercambio es el común denominador de un gran número de actividades sociales aparentemente heterogéneas entre ellas. Pero él no alcanza a ver este intercambio en los hechos. La observación empírica no le revela el intercambio, sino solamente, como lo dice él mismo: "tres obligaciones: dar, recibir, restituir".

Para nosotros, por el contrario, es porque Mauss respeta los hechos, es que éstos desmienten su lógica, la lógica con la que él los aprehende. Es al escapar un poco al *a priori* del intercambio que Mauss hace posible, no sólo una teoría indígena, sino una concepción radicalmente antagónica de la del sistema occidental y que abarca hechos nuevos.

Puesto que las obligaciones del don, aun cuando se reduzcan a las tres categorías: dar, recibir, restituir, por último no se dejan encerrar dentro de la simplificación de la dualidad y de la igualdad del intercambio, se descubre la asimetría irreductible (el tercero, la crecida) de una realidad que no se puede ocultar.

La ideología indígena no recubre una interpretación del intercambio que sostenga su originalidad sobre metafísica alguna; es diferente a la ideología occidental, puesto que la realidad que traduce es diferente a la que aprehendemos. Difiere por la existencia de un excedente, que es el don. Se debe cuantificar esta diferencia en términos reales; no se puede reducirla a la impresión de un origen arcaico, solución que parece más oscura que el fondo de un pozo. La "impresión" es en realidad un excedente del don; la esencia del don, principio de un ciclo económico opuesto a aquel del que participa el intercambio, y esta imprecisión constituye, del mismo modo, toda la diferencia de una lógica que está justamente basada sobre la diferencia.

El don impone entonces su necesidad a la producción y crea un desequilibrio entre la producción y el consumo, a partir del cual el ciclo económico experimenta una dinámica de crecimiento y una polaridad dialéctica que, evidentemente son inversas de las de nuestro sistema de producción y tal es justamente la fuente de numerosas confusiones; por tanto nos las habemos con un excedente

de consumo que es en cierto modo el equivalente (antagónico) de la plusvalía de nuestro sistema occidental.

No obstante, en la última parte de su ensayo, Mauss encuentra también el don de nuestras sociedades industriales bajo formas extrañas, como supervivencias del pasado, pero asimismo y sobre todo las encuentra en el sentimiento revolucionario de las masas sociales como una fuerza capaz de reactualizar y restaurar la paz, allí donde los excesos de la concurrencia y del libre intercambio engendran la guerra o la desgracia. Pero este sentimiento resulta más bien vago, una suerte de inspiración de orden meramente moral.

Mauss sitúa al don más acá o más allá del intercambio, nunca empero como su antagonista. Ahora bien, con sólo situarlo como tal hubiese podido mostrar que los espacios-tiempo de los sistemas del don y del intercambio son incompatibles y que a menos que se distribuyan los territorios del planeta, sus triunfos respectivos no pueden darse (al menos en tanto que el Derecho no tome una medida) más que una sucesión de actualizaciones contradictorias.

Con todo, es una premonición notable el haber visto en los sentimientos revolucionarios de la época el anuncio de una ola de "solidaridad" capaz de augurar una nueva generación que habría de suceder a aquella, en el curso de la cual la ideología del intercambio había reinado sin oposición.

Sin embargo, el principio de esta fuerza no debe buscarse en las nubes. Constituye el único objeto de la obra de Mauss, pero le hacía falta encontrar su nombre y éste es la *dialéctica del don*.

II

SOBRE LA ECONOMIA DE LAS COMUNIDADES INDIGENAS

1. Introducción

En el prefacio a la edición francesa de la obra de Marshall Sahlins: **Stone Age Economics**, Pierre Clastres escribe: "Nos enseña y nos recuerda que en las sociedades primitivas la economía no es una "máquina" de funcionamiento autónomo; es imposible separarla de la vida social, religiosa, ritual, etc. No sólo que el campo económico no determina el ser de la sociedad primitiva, sino que más bien la sociedad determina el lugar y los límites del campo de la economía. No sólo que la voluntad de subproducción es inherente al modo de producción doméstico. La sociedad primitiva no es el juguete pasivo del juego ciego de las fuerzas productivas; por el contrario, es la sociedad la que ejerce sin cesar un control riguroso y *deliberado* (subrayado por el autor) sobre su capacidad de producción. Lo social regula el juego económico y, en última instancia, la política es la que determina lo económico. *Las sociedades primitivas son "máquinas de antiproducción"*. (subrayado por el autor).

a. *¿Máquinas de antiproducción o máquinas de sobreconsumo?*

Si bien esta introducción tiene el mérito de resumir claramente una tesis clásica, sin embargo se debe hacer justicia a Marshall Sahlins, pues afirmar que las fuerzas productivas de las sociedades de redistribución o de reciprocidad no tienden al desarrollo; es más, que

la voluntad de subproducción es inherente al modo de producción doméstico, es una extrapolación un tanto rápida de sus ideas.

Mientras que Clastres designa a la sociedad primitiva como una máquina de antiproducción, Sahlins la describe como un sistema en el que la redistribución organiza la producción y ve en eso un principio de desarrollo "diametralmente opuesto al del sistema capitalista".

Las fuerzas de producción no tienen el monopolio del poder, y la dinámica del desarrollo puede ser determinada tanto por el consumo como por la producción: resultaría extremadamente difícil privilegiar, a través de la teoría, la fuerza propia del uno o de la otra. La crítica de la economía política constata que la producción es efectivamente determinante en los sistemas de intercambio y de competencia; pero no ocurre lo mismo en los sistemas de redistribución y reciprocidad, donde, por el contrario, el consumo es el que determina la producción. Más que "máquinas de antiproducción", son "máquinas" —si se quiere decirlo así— de "sobreconsumo".

De este modo, el hecho que la producción pueda ser subproducción con relación a la demanda, no implica entonces que las fuerzas productivas no estén integradas dentro de una tendencia al desarrollo y que no participen en el crecimiento económico, según leyes determinadas.

b. Representación política y relaciones económicas en las sociedades de redistribución y reciprocidad

Por lo tanto, no es tal vez la sociedad la que ejerce un control "deliberado" sobre los sistemas de redistribución y reciprocidad, sobre su capacidad de producción, en virtud de alguna sabiduría misteriosa o sobreconciencia política, sino algunas leyes inherentes al crecimiento económico determinado por la redistribución. Si bien parece evidentemente verosímil que en ninguna parte la sociedad es "un juguete pasivo de las fuerzas productivas", a la inversa, en ninguna parte la sociedad parece capaz de determinar de manera "deliberada" el lugar y los límites del campo económico. Más que dejar imaginar una "voluntad" de "subproducción" arbitraria, los trabajos de Marshall Sahlins revelan una determinación de "sobreconsumo", y es, en última instancia, lo económico que "determinará" la "política", en la medida que la redistribución y la reciprocidad sean expresiones del consumo y de la producción comunitaria y, en razón de lo cual, categorías de la economía política.

Antes de Marx, la economía política de las sociedades occidentales se confundía en lo esencial con sus ideologías, e incluso con un fetichismo político-religioso. Se convirtió en ciencia particularmente cuando la crítica de Marx permitió separar el objeto del análisis de sus formas de representación. Para autorizar nuevas investigaciones basta con cuidar que el campo económico de las sociedades de redistribución no sea confundido *a priori* con el de los sistemas de intercambio y de concurrencia de nuestras sociedades.

Por cierto que las categorías económicas del sistema capitalista son totalmente inadecuadas para traducir la realidad de los sistemas de redistribución y reciprocidad, ya sean éstas categorías marxistas o no, ¡en particular las categorías del intercambio! Más, pretender que las categorías marxistas fracasen ante el proceso de redistribución sería emitir un juicio de intención, puesto que no es su carácter marxista lo que se acusa, sino su pertenencia al sistema criticado por Marx, y esto también es reconocer que se privilegia las categorías no marxistas apropiadas para el mismo sistema, y de las cuales se espera que sean más eficaces.

Haría falta en el fondo hacer la crítica de la economía política de reciprocidad y la redistribución, de la misma manera como Marx hizo de la economía política del intercambio y la concurrencia. Se revelaría sobre todo que si estas sociedades tienen caracteres religiosos, culturales, etc., muy diferentes a los de las sociedades organizadas según el intercambio y la concurrencia, estos caracteres no son menos esclarecedores de sus relaciones económicas.

2. La redistribución

"El intercambio primitivo —y éste es uno de sus rasgos distintivos— está ligado, por regla general, más bien a la distribución de productos terminados en el seno del grupo y no, como el intercambio mercantil, a la adquisición de medios de producción".

Este rasgo característico permite a Sahlins interpretar el centro de un sistema de redistribución como el lugar privilegiado, donde convergen diferentes relaciones de reciprocidad, y en el que cada protagonista puede entonces depositar algunas de sus riquezas para obtener otras. Es así cómo la redistribución aparece como la realización de numerosas relaciones de reciprocidad.

Para Sahlins, el hecho de que la redistribución concierna esencialmente a los productos terminados, indica que la redistribución cumple una función primordial, que Malinowski había ya reconocido

y que Sahlins menciona al citar a este autor: "Creo que encontraríamos que las relaciones entre lo económico y la política son constantes por el modo: en todas partes el jefe detenta el rol de banquero tribal: reúne los alimentos, los almacena, asegura su vigilancia y luego dispone de ellos para el provecho de la comunidad".

En cuanto "a las prácticas de ayuda mutua en la producción", éstas no dependerían —según esta interpretación— más que del "contexto" de la redistribución. La producción se organizaría en interés de todos porque la redistribución instaure la unidad colectiva.

El hecho que la producción colectiva esté organizada por la redistribución, se explicará por una relación inmediata entre la redistribución y la producción; esta afiliación de la producción a la redistribución sólo sería una consecuencia de la "centricidad", para emplear una expresión de Polanyi, instaurada en las relaciones de reciprocidad por la función de aglutinamiento que cumple la redistribución. Esto se debería a que la redistribución sería "una forma de organización de las conductas de reciprocidad".

De este modo se nos remite a la reciprocidad, en la cual, según Sahlins, sólo intervienen relaciones de intercambios simétricos para los productos terminados, los valores de uso y los bienes de consumo.

Antes de analizar el concepto de reciprocidad propuesto por Polanyi, quisiéramos precisar el rol tan importante de la función de redistribución, que Malinowski designa con la expresión de "banquero". En efecto, el rol de banquero de un jefe indígena no excluye el de accionista (para quedarnos con la terminología de Malinowski). La observación de las sociedades indígenas muestra que el hombre, cuya producción es la más eficaz y que por lo tanto dispone de mayores posibilidades de redistribución, recibe la consideración de los beneficiarios. Dicho de otra manera, para ser banquero hace falta primero ser jefe y para ser jefe se debe redistribuir más que los demás.

Esta precisión nos deja entrever que la redistribución no puede definirse solamente como la obligación de las relaciones de reciprocidad y que la función de banquero no da justa cuenta de lo que podríamos llamar la génesis de la redistribución. Esta génesis plantea un origen de la redistribución diferente de la génesis propuesta por la función de organización de las conductas de reciprocidad. El principio según el cual "se redistribuye colectiva-

mente aquello que se produce colectivamente" ya no depende de la unidad introducida por una generalización y centralización de las relaciones de reciprocidad, sino que depende desde su origen del principio de redistribución. La redistribución conduce obligatoriamente a una reciprocidad productiva.

3. La reciprocidad

a. Origen de la reciprocidad

Examinemos ahora la concepción de reciprocidad según Polanyi, a la que Sahlins nos remite.

La colecta de bienes no es considerada aquí como término de una cosecha, última expresión de una fase de producción, sino como la suma de transacciones bilaterales de socios, quienes se encontrarían en situaciones de reciprocidad si no compartiesen sus intereses. La reciprocidad, tal como la concibe Sahlins, es una relación de intercambio de dones entre dos personas que están frente a frente.

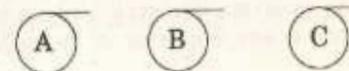
Por el contrario, podemos considerar que lo que crea una relación de reciprocidad entre los miembros de una sociedad es el don. Pero el don debe ser "producido", por poco que signifique, como una expresión de la conciencia. Su "reproducción" manifiesta su comprensión social, su significación social; reproducción que entonces se convierte en reciprocidad. Esta diferencia entre "reproducción" y "restitución" permite precisar que la re-producción del don está dirigida a un "tercero", así como el don se dirige al prójimo.

Tal es la razón de ser del don, que al sistematizarse permite la construcción de sociedades de reciprocidad. El movimiento de reproducción del don basta para explicar la génesis de los sistemas de reciprocidad sin que sea necesaria la intervención de la obligación de restitución.

Por consiguiente no hay, *a priori*, necesidad alguna de limitar la dinámica del don desde el origen, encerrándola dentro de lo que Polanyi llama dualidad del intercambio.

Al esquema de reciprocidad de Polanyi $A \text{ ————— } B$

Podemos oponer otra imagen:



Para indicar que no hay don que no comprometa al prójimo en su comprensión y que no cree una relación social sino es reproducido.

Podríamos limitarnos a interpretar el don como una distribución que concierne al círculo de parentesco periférico, cuando el excedente de la producción no puede ser consumido dentro del marco doméstico. Nos reduciríamos a considerar el don como una sobreproducción traducida a redistribución.

Por último, en las sociedades de redistribución, el prestigio ligado a la capacidad del don mide la autoridad; la redistribución es la expresión del poder.

b. La reciprocidad, forma de organización de la redistribución

Recibir un don implica, socialmente, la reproducción de éste y el ciclo debe poder continuarse lógicamente de esta manera por la integración del prójimo al consumo.

Es evidente que la cadena así abierta se cierra tarde o temprano y forma un círculo de reciprocidad.

La reciprocidad se convierte, según nuestro punto de vista, en la obligación para cada uno de reproducir el don; una forma, pues, de "organización de la redistribución", o aun el derecho de todos a que cada uno reproduzca el don.

Polanyi, al que Sahlins se refiere, tuvo el mérito de sacar de las interpretaciones etnocéntricas tradicionales, la idea de la existencia de sociedades cuyo comercio no depende del intercambio mercantil. Se dedicó, sobre todo, a describir tres organizaciones fundadas por principios empíricos; *el intercambio, la redistribución, la reciprocidad*.

En este punto es posible ahora reducir la reciprocidad al don, a la redistribución, y puesto que la reciprocidad no es sino la reproducción del don, ya no existen tres principios, como proponía Polanyi, ni uno, como lo quisiera la economía política tradicional, sino dos: surge entonces "el antagonismo entre el don y el intercambio".

El movimiento recíproco, que involucra una simetría bilateral, podría existir si el círculo de las relaciones de reciprocidad se redujese a la relación de dos socios. Robinson y Viernes, por ejemplo, sobre una isla desierta; pero entonces se debe observar que cada don tiende a ser superior al precedente y que, a excepción de algunas

sociedades "contradictorias", uno de los protagonistas se convertirá en el amo y el otro en el esclavo.

Podemos considerar también que la obligación de "restitución", sobre la que Polanyi pretendería fundar la reciprocidad, se opone a la dinámica del don, la inmoviliza desde su fuente, la priva de sentido.

En efecto, ¿cómo podríamos explicar que tal sistema económico, constituido a partir de esas relaciones de equilibrio simétrico, pueda trascender sus límites iniciales y proseguir su desarrollo, si en realidad la redistribución no tiene una propensión natural para sobrepasar estos estados de inercia; si la dinámica del crecimiento no está dada por el principio mismo de la economía: el don? Habría que introducir factores irracionales desde el punto de vista de la ciencia económica (culturales, ideológicos, religiosos, etc...).

c. La ideología de la redistribución

Marshall Sahlins prefiere recurrir a la ideología para explicar el "crecimiento" en las economías indígenas de redistribución.

"En las formas de cacicazgos más evolucionados (...) podemos admitir que al hacer obra de beneficencia comunal y al organizar la actividad comunal, el jefe promueve un bien colectivo más allá de lo que grupos domésticos, tomados en forma aislada, pueden concebir y advertir. Instituye una economía pública que trasciende la suma de sus partes constitutivas, las unidades domésticas.

"Pero ese bien colectivo se consigue a costa de las partes, a costa entonces de la casa. Los antropólogos atribuyen demasiado a menudo y automáticamente, la emergencia del cacicazgo a la producción de excedentes".

"En el curso del proceso histórico, la relación entre los dos fenómenos se presenta por lo menos como recíproca, y en el funcionamiento de la sociedad primitiva se observa más bien lo inverso: *el ejercicio del poder es un generador constante de excedente doméstico* y el desarrollo de las fuerzas de producción va a la par que el del orden jerárquico y el cacicazgo".

Sahlins deduce de ello una contradicción entre la igualdad presupuesta por la reciprocidad y la desigualdad que depende de la autoridad del jefe.

"Pero desde el punto de vista estrictamente material, la relación no podría ser "recíproca" y "generosa" a la vez, ni el intercambio "equivalente" y "más que equivalente". Por consiguiente es cuestión de ideología en tanto que el principio de la prodigalidad del jefe debe necesariamente hacer abstracción del flujo de bienes que circulan en sentido inverso, del pueblo hacia el jefe, asimilándolo por ejemplo a un tributo".

Vemos entonces que la interpretación de la redistribución en términos de reciprocidad y de ésta, en relaciones de igualdad, (interpretación fundada sobre el *a priori* del intercambio) plantea un enigma: la desigualdad que la reciprocidad supone entre los bienes recibidos y redistribuidos. Si hay un intercambio, éste debe ser igualitario; pero hay desigualdad, entonces se debe explicar esta última por la intervención extraña de la ideología.

Si consideramos, por el contrario, que la redistribución es el origen de la reciprocidad (al menos de la reciprocidad productiva), la contradicción desaparece. Existe desigualdad desde el principio. No hay necesidad de explicar el poder recurriendo a una ideología extraña. Sin embargo, la reciprocidad productiva conduce a la redistribución, puesto que se convierte en una participación en la redistribución: multiplica su eficiencia.

La ideología del poder, generadora de excedente, se convierte aquí en la traducción de las correlaciones de fuerza conforme a las determinaciones económicas. La ideología de la redistribución se actualiza como expresión política del sistema.

Aunque observa en los cacicazgos evolucionados que la redistribución ordena los status de producción según sus imperativos, así como sitúa la redistribución en su origen, Sahlins carece del principio dialéctico que explica el crecimiento de estas sociedades, su evolución. Para explicar esta evolución se ve entonces obligado a recurrir a las ideologías, y esto lo lleva a oponer, bajo el término de modos de producción, sistemas económicos que en realidad son diferentes fases del mismo proceso de desarrollo engendrado por la dialéctica del don.

d. *¿Existe el modo de producción doméstico?*

Por ejemplo, Sahlins considera —y es esa su tesis principal— que un sistema doméstico, cuya producción estuviese determinada por el consumo interno, correspondería a un "modo de producción". Pero él priva a este sistema de la trascendencia del don, para encerrarlo

dentro de las características y límites del consumo familiar, de manera que puede afirmar que la satisfacción de las necesidades domésticas confiere al sistema un carácter anti-excedentario; en términos económicos tendría una estructura de subproducción.

"Tal estructura —observa— conduce evidentemente al caos"; y por consiguiente, habría que trascender este caos recurriendo a las ideologías políticas: nacen así los cacicazgos que van a oponer a la dinámica negativa del modo de producción doméstico una tendencia contradictoria, una dinámica de productividad. Como hay que atribuir esta última contradicción a algún principio fundamental, Sahlins la atribuye a la contradicción "naturaleza-cultura".

El autor considera que la producción doméstica confiada a sí misma representa el "caos primitivo", cuyo miedo obliga a la trascendencia ideológica y al recurso a la autoridad política. La ideología sería el elemento "motriz" del ciclo y sería en su origen el temor a la muerte. En realidad, eso es volver a encontrar las primeras representaciones de la dialéctica del don, pero de una manera paradójica, ya que la ideología dominante que acompaña al don no es la del temor a la muerte, sino la conciencia de la vida.

¿Cómo podemos admitir que el sistema de producción y consumo doméstico esté limitado en forma natural por el consumo familiar y replegado sobre sí mismo, que su principio sea la subproducción, que se oponga a los principios del cacicazgo, o de cualquier otra organización política? ¡Por el contrario, de la extensión de la redistribución doméstica pueden nacer estas formas políticas! Si hay una contradicción, ésta podría ser dialéctica, lo que implicaría reintegrar el sistema de producción doméstico dentro de un modo de producción, del cual no sería más que una fase de desarrollo.

Según este punto de vista, una vez que esta forma de desarrollo —la distribución familiar— es trascendida por otras más evolucionadas, se convierte en una traba para la redistribución generalizada y existe, efectivamente, contradicción entre las esferas de reciprocidad.

Parafraseando a Marx se puede decir: "Todavía ayer formas de desarrollo de la redistribución... esas condiciones se transforman en pesadas trabas".

Por cierto que el autor lo constata: "Toda evolución social del mundo primitivo tiende, al parecer, a sustraer a la economía doméstica del control de la estructura de parentesco y de las obligaciones

de solidaridad, para sujetarla más estrechamente a la estructura política”.

“La influencia persistente de la economía doméstica imprime entonces su marca sobre la sociedad toda; una contradicción entre la infraestructura, por un lado, y, por otro lado, la superestructura de parentesco, que jamás se resuelve completamente”.

Los hechos que Sahlins subraya están, pues, más próximos a las leyes generales que Marx desprende de otra sociedad, de los que Pierre Clastres hace suponer en su extraño prefacio.

Por consiguiente nos parece que si se admite que el desarrollo puede ser impulsado de dos maneras (ya sea por la redistribución, o bien por el intercambio) se observan dos determinismos opuestos, pero que tendrán en común lo siguiente: resolver sus contradicciones sin que sea necesario apelar a ideologías metafísicas. La ideología, en el sistema de redistribución y reciprocidad, correrá una suerte equivalente a la que le está reservada en el sistema de intercambio.

“Pero hay también las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas; en suma: las formas ideológicas, dentro de las cuales los hombres toman conciencia del conflicto y lo empujan hasta el final”.

En este sentido, lo que llamamos la reciprocidad de parentesco, por ejemplo, pronto aparecerá como la ideología que las fuerzas de redistribución deberán derribar para instaurar nuevas relaciones de reciprocidad, más extendidas y más generalizadas: ¡también hay “revoluciones” indígenas!

4. El sistema de redistribución - reciprocidad:

a. El principio de la redistribución

Cuando considera más en detalle los sistemas de redistribución, Marshall Sahlins observa que: “La forma cotidiana, corriente, de redistribución consiste en compartir los alimentos en el seno de la familia, basada, al parecer, sobre el principio según el cual los productos de todo esfuerzo colectivo de aprovisionamiento deben ser mancomunados, sobre todo cuando esta cooperación implica una división del trabajo”.

Este principio es situado aquí como el origen del ciclo producción-consumo de la unidad familiar, y hay que reconocer que sería difícil de concebir una estructura más esencial.

“Formulada de esta manera, añade Sahlins, la regla se aplica no sólo a la ayuda mutua dentro de la unidad familiar, sino también a tipos de cooperación más elaborada, implicando a grupos más amplios que la familia, reunidos con motivo de toda empresa que procure alimento; por ejemplo, la batida de bisontes en las llanuras del norte de los Estados Unidos, o las grandes pescas al trasmallo en las lagunas formadas en los atolones polinesios”.

b. El principio de reciprocidad productiva

Hay que señalar las expresiones que conciernen a la producción: “solidaridad productiva”, “esfuerzo colectivo”, “ayuda mutua y cooperación”... todas estas fórmulas traducen prácticas que no podrían ser incluidas inmediatamente dentro de la noción de reciprocidad si restringiésemos dicha noción a la posesión mancomunada de los productos terminados.

No obstante el autor no excluye de esta solidaridad productiva la calidad de reciprocidad, desde el origen del ciclo: “La redistribución supone un centro social hacia el que convergen los bienes para emanar, a partir de allí, hacia la periferia; y también límites sociales, dentro de los cuales la gente (o subgrupos) mantienen una relación de ayuda recíproca”, (subrayado por nosotros).

Por otra parte, se tiene la costumbre de confundir todas las formas de ayuda social mutua con relaciones de reciprocidad.

Por lo tanto, proponemos llamar a este tipo de relaciones de ayuda mutua *reciprocidad productiva*. La reciprocidad se confunde con la reciprocidad productiva en los sistemas unificados, y ello desde la constitución de la familia; vemos entonces que estamos en presencia de un ciclo económico donde la colecta de bienes terminados es también la última fase de una producción dispuesta para el consumo del prójimo. Como la redistribución no podría en este caso poner en movimiento otros bienes que los producidos por tal comunidad de reciprocidad, esto implica que la reciprocidad productiva es la forma de la producción del sistema de redistribución.

Por su relación lógica con la redistribución, la reciprocidad se convierte en un “derecho”, según la expresión sugerida por Sahlins, un derecho a la redistribución. Redistribución y reciprocidad en tanto que poder y derecho, consumo y producción de una comunidad, tales son las bases lógicas de un desarrollo “diametralmente opuesto al del sistema capitalista”.

Hay que destacar que si bien las relaciones de reciprocidad están organizadas y ordenadas por la redistribución, no por ello el concepto de reciprocidad desaparece. La obligación de reproducir el don contiene toda la esencia de nuestra concepción de la reciprocidad. Se observará entonces que la reciprocidad se confunde con toda forma de actividad productiva dispuesta, ya sea para el don, o bien para la redistribución; es decir, que es una extensión de lo que hemos llamado reciprocidad productiva.

Por lo tanto, la redistribución abarca el concepto de consumo colectivo, y la reciprocidad el de producción, cuando estas últimas categorías se presentan bajo su forma social dentro de un ciclo dominado por la redistribución.

Podemos considerar que la reciprocidad y la redistribución son dos formas de desarrollo de categorías fundamentales y dialécticas del ciclo económico, resguardadas de toda injerencia ideológica, metafísica, cultural, ritual, mágica, por las cuales, según los autores, son elevadas al cielo de lo imaginario.

c. El ciclo de la redistribución y de la reciprocidad

Resumamos la tesis clásica; la reciprocidad sería una forma de intercambio de bienes entre dos personas, una frente a la otra; una relación de simetría entre centros económicos distintos. La redistribución sería el funcionamiento de un conjunto de relaciones de un sistema centralizado donde los bienes convergen y luego divergen. Como consecuencia de esta unidad, la producción se organiza en forma colectiva.

Hemos subrayado que la producción colectiva podía contarse como reciprocidad productiva y que la articulación de la producción con la redistribución podía existir desde el origen de la familia. Aún hacía falta mostrar que el principio según el cual la redistribución organiza la reciprocidad colectiva, puede explicar el crecimiento del sistema de redistribución, así como el hecho de compartir las relaciones de intercambio. Hemos interpretado el don como una dinámica de consumo dirigida al prójimo y la reciprocidad como la reproducción del don; o lo que es lo mismo: la reciprocidad como una forma de organización de la redistribución. En las sociedades unificadas por el predominio de un centro de redistribución la reciprocidad se reduce a la reciprocidad productiva (*Nota 1*). En el presente basta que la diferenciación y la complementariedad de los *status* aumenten la productividad para que el excedente sea a su vez la causa de relaciones más extendidas de reciprocidad.

El mecanismo de la reproducción del ciclo de sobreconsumo, más universalmente reconocido por las sociedades de redistribución y de reciprocidad, es la fiesta. El excedente, la abundancia, no es almacenado o intercambiado en beneficio de la acumulación, base del poder en las sociedades de concurrencia y de intercambio, sino consumido: la invitación a las comunidades periféricas es la regla de oro de las sociedades de redistribución. La fiesta se convierte en una forma de reproducción ampliada del ciclo económico, generadora de relaciones de alianza, que son una generalización de las relaciones de reciprocidad, de parentesco. No puede uno resistirse a citar, después de Sahlins, un texto de Firth. "Quienquiera que participe en una *ana* (fiesta dada por el jefe Tikopia) se encuentra comprometido dentro de formas de cooperación que van mucho más allá de sus intereses personales o familiares, puesto que engloban a la comunidad entera. Una fiesta tal reúne a los jefes y a sus parientes más próximos del clan, quienes, en otro términos son fieros rivales, al acecho de las críticas y las maledicencias, pero que se reúnen aquí con grandes muestras de amistad... (...) Por lo demás, una actividad a tal punto motivada sirve a un proyecto social más vasto, común a todos, en la medida en que todo el mundo, o casi, trabaja deliberadamente para promoverla. Por ejemplo, el hecho de asistir a la *ana* y de contribuir a ella económicamente refuerza el sistema de poder de los Tikopia".

El principio de redistribución tiende a movilizar las fuerzas productivas para engendrar riquezas que no pueden ser producidas únicamente por las comunidades de base; pero también para sostener los gastos de prestigio de la autoridad establecida, lo que se convierte en una forma de "explotación" característica de estas sociedades de redistribución, y que anuncia la esclavitud.

Sin embargo, en tanto que la sociedad se beneficie de una distribución de riquezas superiores a las que son invertidas en el aumento del trabajo impuesto, esta última coacción puede ser socialmente aceptada.

d. La alienación del sistema de redistribución-reciprocidad

En el origen de un sistema de redistribución cada uno tiene el *status* que merece según las ventajas que le brinda la naturaleza a, de tal manera que el *status* aparece bajo la luz agradable de la humanización, de la diferenciación social en beneficio de la comunidad.

El excedente económico se traduce por la extensión de las relaciones sociales, la que a su vez motiva nuevos deseos. Los *status* se diferencian y se hacen precisos: ceramistas, tejedores, joyeros...

en beneficio del ego colectivo, de la totalidad que expresa aquí lo esencial de la humanidad.

Más con la jerarquía de los *status* aparece la alienación que conducirá, cuando una capacidad de redistribución pueda ser ella misma redistribuida, a la esclavitud.

Una esclavitud de naturaleza diferente a la de la esclavitud occidental; más bien comparable a lo que representa en nuestro sistema el proletariado. En efecto, cuando el trabajo se convierte en mercancía puede ser considerado fuerza de trabajo y los detentores de los medios de producción pueden acumular la diferencia entre el uno y el otro, la plusvalía. En el sistema de redistribución, cuando la capacidad de redistribución de un hombre o de un pueblo puede ser redistribuida, el prestigio ligado a la primera distribución puede ser arrebatado por el autor de la segunda. Este prestigio confiscado es una transcripción de la plusvalía del sistema capitalista.

Esta forma de esclavitud no tiene entonces nada que ver con la esclavitud occidental, donde el esclavo no era un distribuidor redistribuido, un tallador de piedras, un creador de piraguas, un hábil comerciante. Mientras más rico o poderoso es el esclavo, más prestigio tiene su "Inca". Para el occidental, mientras más reducido a una fuerza ciega y mecánica esté el esclavo, tanto mejor para su amo. El esclavo occidental es un subproletario, en tanto que el esclavo oriental es el equivalente de un proletario.

Pero hay esclavos subesclavos, así como hay subproletarios. La reducción de la esclavitud puede ser tal que la capacidad de redistribución del esclavo puede, ella misma, ser sacrificada; así se conoce los sacrificios de esclavos, los *potlatch* de esclavos.

De este modo, el don es lo contrario del intercambio, y la reciprocidad lo contrario de la concurrencia. Por lo tanto, existen dos evoluciones económicas, antagónicas una de la otra, que manifiestan diferentes formas de integración social a partir de etapas primitivas, pero cuya unidimensionalidad dialéctica es también una causa de alienación.

5. Formas elementales de la reciprocidad

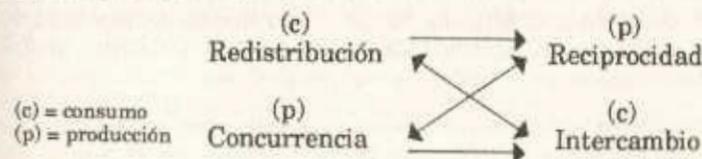
a. Intercambio y redistribución

"La reciprocidad, -declara Sahlins- es una categoría específica de intercambio, un *continuum* de formas. Y esto, singularmente en el

contexto restringido de las transacciones materiales, definido por oposición a aquel donde juegan libremente el principio social o la norma moral del intercambio de dones (...) En un polo del *continuum* se situará la ayuda o la asistencia libremente otorgada (...) el don "libre" de Malinowski, para el cual resulta indecente e incluso antisocial exigir una contraparte. En el otro polo se situará la apropiación interesada, la obtención antagónica de la misma naturaleza, conforme al principio de la ley del "talión": es lo que Gouldner llama la "reciprocidad negativa", por lo tanto dos posiciones extremas (...) y una serie de puntos intermedios, que ilustran no sólo las gradaciones en equilibrio material del intercambio, sino también y sobre todo las gradaciones en la escala de sociabilidad (...). El *continuum* de reciprocidad que proponemos es entonces definido por sus puntos extremos y medio; es decir, tres formas caracterizadas: la reciprocidad generalizada, el polo de solidaridad máxima; la reciprocidad equilibrada, el punto medio; por último, la reciprocidad negativa, el punto de no sociabilidad máxima. La reciprocidad generalizada es el "don puro" de Malinowski, que Price califica de reciprocidad débil. La reciprocidad negativa es el tipo de intercambio más impersonal, en el sentido del "trueque", por ejemplo. Desde nuestro punto de vista, es el "intercambio económico" por excelencia: las dos partes se enfrentan con intereses distintos, cada uno tratando de aumentar al máximo sus beneficios a costa del otro".

Este esquema tiene el mérito de presentarnos el "intercambio económico" como antagónico del "don puro" y, por otra parte, de asociar el "don puro" a la "solidaridad" o "participación colectiva", mientras que el "intercambio económico" aparece aquí asociado a la "competencia".

Si se aborda el intercambio económico como lo hemos hecho para la redistribución; es decir, como momento de un ciclo económico, advertimos que el intercambio remite a la competencia, así como la reciprocidad productiva a la redistribución. Sin embargo, dentro de un sistema, la redistribución organiza la reciprocidad productiva (es decir el consumo, la producción), mientras que la concurrencia determina el intercambio en el otro sistema (o la producción, el consumo) lo que se puede esquematizar así:



Los dos sistemas son, pues, incompatibles y el *continuum* no existe; existen dos sistemas económicos cuyo desarrollo es regido por leyes necesariamente contradictorias. Entonces, el antagonismo permite decir: no que el don es una generalización del intercambio, sino que "el don es lo contrario del intercambio".

b. Redistribución y reciprocidad complementarias

En el caso en que las producciones puedan ser de naturaleza diferente, las distribuciones complementarias (A produce a para A y B, y B produce b para B y A) estas redistribuciones pueden ser, más que ninguna otra, confundidas con intercambios: a partir del momento en que se observa más de cerca a A y B, dos centros de reciprocidad y redistribución que interfieren para crear una esfera común en la que cada redistribución afecta a la totalidad y entonces permanece unitaria; se puede, pues, imaginar que cada redistribución es compensatoria de la otra e interpretar esta compensación como un intercambio.

Las sociedades, en las que la reciprocidad se diversifica en el seno de la misma esfera de redistribución, establecen un tipo de complementariedad del mismo género: tal es el *status* que traduce esta diferenciación.

Tal vez a partir de estas formas desarrolladas de redistribución y reciprocidad simétrica y complementaria, ciertas condiciones históricas han permitido que el intercambio exista. Así, en lugar de ser el origen del don, el intercambio resultaría de un accidente del don, puesto que la desigualdad es la regla entre unidades de redistribución y reciprocidad. En efecto, para engendrar la unidad, el don destruye la igualdad. Si no consigue engendrar la unidad, al menos impone la jerarquía; es decir, un equilibrio desigual.

El caso en el que dos partes pueden coexistir permaneciendo extrañas, gracias a una solución de estricta igualdad, entorpecen la economía del don y pueden ser el origen del intercambio.

Se podría concluir entonces diciendo que el sistema de Sahlins puede invertirse: en suma: el don sería el origen de relaciones de reciprocidad y redistribución entre esferas económicas distintas, donde una solución paradójica, la de las relaciones simétricas, permitiría la aparición de la lógica contradictoria del don, la del intercambio.

Pero parece más justo abandonar esta idea del *continuum*, puesto que si el intercambio es lo contrario del don, puede ser el origen de

un sistema económico, así como el don el origen de otro sistema. Tal vez no sea necesario concebir la historia como un *continuum* unidimensional.

La confusión entre reciprocidad e intercambio, así como la confusión más radical entre intercambio y don reposan, sin duda, sobre la cuestión de las relaciones de reciprocidad y redistribución complementarias. En todo caso, es éste un punto en el cual es posible observar cómo la ideología occidental interviene para interpretar los hechos. Por ejemplo, Sahlins, al citar a Goldschmidt, dice: "Cuando los enemigos se encuentran, se llaman. Si la aldea manifiesta disposiciones amistosas, se acercan aún más y hacen despliegue de sus mercancías. Alguien lanza a su vez el artículo que ofrece en intercambio y se apodera del primer objeto. Se continúa así hasta agotar las mercancías de alguna de las partes. Aquellos que todavía tienen algo para intercambiar se burlan de los que ya no tienen nada y se felicitan mutuamente".

Sahlins concluye: "La reciprocidad simétrica es la disposición para dar alguna cosa de valor equivalente a lo que uno ha recibido: al parecer en eso radica su eficacia como contrato social".

Cómo no constatar que esta igualdad está destinada a agotarse para dejar que la desigualdad final determine un vencedor; vale decir, la construcción de una jerarquía social. Si hay un intercambio, éste está desprovisto de contenido hasta no dejar aparecer más que una correlación de fuerzas entre capacidades de redistribución. Está al menos sometido al juego de dos redistribuciones que compiten para sojuzgar al prójimo y es muy probable que dentro de la "equivalencia" de los bienes materiales que compiten, cada uno sea en realidad una sobrepuja sobre el precedente; por cierto que el equilibrio de poderes puede ser la ocasión de los tratados de paz, pero estos tratados definen entonces una frontera común, una esfera de reciprocidad colectiva y de obligaciones recíprocas, pueden ser incluso considerados como factores de producción.

Mientras que en un sistema unificado las relaciones desiguales de reciprocidad conducen a la jerarquía social, en un sistema donde ningún centro de redistribución goza de suficientes ventajas para someter a otro, donde por consiguiente la autoridad puede ser multiplicada indefinidamente, la igualdad puede favorecer las relaciones de alianza, pero sea lo que fuere, siempre la redistribución es la medida de la fuerza, del prestigio, del poder.

La competencia de dones, los torneos de redistribución son el origen del *potlatch* y del *kula*.

Según nuestra hipótesis, cada dinámica de redistribución es la reactualización del don. Entonces hay una tendencia original de producir para una sobredistribución; e ir más allá del círculo de la reciprocidad doméstica es una necesidad lógica del sistema. Por lo tanto basta con que varios centros de redistribución estén presentes para que, según la teoría, asistamos a un torneo de dones, una sobrepuja de redistribución, una competencia que, una vez que el consumo de todos está saturado, se prosigue como para dar cuenta del único mecanismo abstracto de la dialéctica del don: el *potlatch*, en el que se obtienen a veces demostraciones instructivas de la lógica de la redistribución. ¡El consumo puede transformarse en consumación! Los dones ya no son distribuidos únicamente, sino, literalmente, consumidos por el fuego; lo que tiene la ventaja de aclarar crudamente el poder de la redistribución. Estos torneos de redistribución instauran jerarquías relativas por el hecho de ser producidas periódicamente en condiciones de alianzas diferentes.

— *Kula y obligaciones*

En el *kula* y el *potlatch*, cuando el don regresa a sus orígenes, debe, para seguir siendo un don, ser superior a lo que le hizo nacer. En realidad no hay don si no hay sobredistribución. Esto es una consecuencia de que las relaciones de reciprocidad no son indefinidas; necesariamente, en un momento dado u otro, se repliegan sobre ellas mismas; forman figuras circulares o reticulares. La lógica del don conduce entonces a una sobreproducción, puesto que el *contradon* es siempre superior al don, pero este sistema puede lógicamente invertirse, el donador principal puede ser invitado por el donatario (el que recibe el don) a reproducir su don, cuando éste último dirige al primero una invitación en forma de *contradon*. La obligación es la medida de una autonomía relativa y correlativamente un control de la reproducción del don, por parte de quien está en el poder; un control de la redistribución.

c. *Reciprocidad negativa*

Cuando el prójimo no puede ser contado positivamente como aliado, por lo menos puede ser incluido en la economía general como enemigo. Encuentran un *status* dentro de la unidad de reciprocidad, un *status* "negativo". Esta reciprocidad puede ser llamada "negativa".

Este principio permite explicar varias reglas de guerra muy hábilmente respetadas por las sociedades indígenas en el estado más disperso. Existen mitos según los cuales el primer trabajo de la tierra se convirtió en dos figuras del don: el don aceptado, que conduce a la paz y el don rechazado, que instituye la venganza. Que el hombre esté marcado por el sello de la fiesta o el de la venganza es la cuestión crítica de muchas sociedades en estado disperso.

Por consiguiente, ni aun la oposición de los centros económicos A y B constituye una condición suficiente para el intercambio. El antagonismo entre intercambio y redistribución (o si se prefiere entre concurrencia y reciprocidad productiva) es a tal punto radical, que la forma negativa del uno no puede ser la forma positiva del otro. Intercambio y don son antinómicos, y por donde reinen la redistribución y la reciprocidad, sean éstas positivas o negativas, la relación con el prójimo es fundamentalmente desigual.

d. *Reciprocidad vertical y reciprocidad horizontal*

No será posible enumerar todas las modalidades de la reciprocidad positiva, pero se puede observar dos grandes orientaciones evolutivas que podrían merecer el título de modos de producción.

En una interviene la redistribución centralizada y la jerarquía en la diferenciación de los *status*; se podría llamar a este sistema: "*reciprocidad vertical*". En el otro interviene una redistribución dispersa y la reciprocidad obtenida podría ser llamada "*horizontal*". (Las expresiones de verticalidad y de horizontalidad están tomadas de M. Sahlins).

En realidad, horizontalidad y verticalidad están siempre asociadas y una u otra es dominante, según las esferas de la actividad económica; el conjunto de sus relaciones define la estructura de las sociedades de redistribución.

6. *La circunstancia del subdesarrollo:*

a. *La ley de Chayanov*

Hemos visto que para postular el intercambio como origen del ciclo, en el lugar y sitio de la dialéctica del don, Sahlins llega a considerar la producción y el consumo doméstico como un modo de producción caracterizado por la inercia.

"Dicho de otra manera, el modo de producción doméstico encierra un principio de antiproducción; adaptado a la producción de bienes de subsistencia, tiene tendencia a inmovilizarse cuando llega a este punto (...) Nada, dentro de la estructura de la producción, la incita a trascenderse a sí misma. La sociedad toda reposa sobre este cerramiento económico y, por consiguiente, sobre una contradicción, ya que a menos que la economía doméstica sea forzada fuera de sus propias trincheras, la sociedad toda perece. Económicamente hablando, la sociedad primitiva está fundada sobre una antisociedad"...

El autor toma una fórmula de Chayanov, con la cual formula la ley del modo de producción doméstico: "En un sistema de producción doméstico del consumo, la intensidad del trabajo varía en razón inversa de la capacidad de trabajo relativa a la unidad de trabajo".

Entre los argumentos que sostienen esta conclusión, nos parece apropiado observar que la capacidad de producción de las familias más favorecidas está limitada por la capacidad de producción de las familias menos favorecidas, puesto que: "Las normas consuetudinarias de buen vivir deben ser fijadas a un nivel susceptible de ser alcanzado por la mayoría, dejando subexplotados los poderes de la minoría más activa"; pero se puede dar la vuelta al argumento. Se puede sostener que la redistribución, al favorecer a las familias más desposeídas, impulsa su capacidad productiva y se puede inferir que el equilibrio se establecerá alrededor de una media entre las capacidades más elevadas y las más débiles, equilibrio que estaríamos tentados de considerar como óptimo en una perspectiva de crecimiento comunitario.

La ley del sistema de redistribución sería más bien: que la intensidad del trabajo es proporcional a la riqueza redistribuida (pero quedaría por precisar el concepto de riqueza, ya que la economía de redistribución entiende por ésta lo que nosotros llamamos calidad de la vida).

Sin embargo, si la sociedad está "condenada" a la inercia, la subexplotación de la producción confirmará la regla de Chayanov: en efecto, una organización económica que no pudiese desarrollar la redistribución, se replegaría efectivamente sobre ella misma y su tendencia consistiría en satisfacer el consumo establecido al menor costo. La intensidad del trabajo disminuiría.

Las brillantes variaciones de Sahlins sobre el tema de Chayanov muestra que los sistemas de redistribución llamados políticos tienen por efecto trascender la ley de Chayanov.

Si la ley de Chayanov expresa lo contrario de la ley característica de la sociedad de redistribución, entonces entra en vigor en todas partes donde el sistema de redistribución no puede desarrollarse. Ahora bien, en la situación actual, generalizada por el triunfo colonial de la economía occidental, todas las sociedades de redistribución han sido y son bloqueadas en su desarrollo, y este triunfo es un hecho lógico ya que la relación de los dos sistemas no es simétrica en cuanto a sus efectos respectivos.

b. *El quid pro quo histórico*

Su encuentro, por así llamarlo, se realiza únicamente en provecho del crecimiento del sistema mercantil de producción occidental.

En efecto, por la redistribución, el indígena "da más de lo que recibe" y se empeña en aumentar esta diferencia con la esperanza de someter al otro a las relaciones de reciprocidad o a su autoridad; es decir, a los objetivos de su sociedad, pero se dirige a un extraño que ignora todo acerca del principio de la redistribución y las obligaciones de reciprocidad. La finalidad de éste es la acumulación: por lo tanto da lo menos posible para recibir lo más posible, y mientras menos da, más sus riquezas aparecen para el indígena marcadas por el sello de la rareza y el prestigio. La riqueza material se transfiere de este modo de una sociedad a la otra.

Este *quid pro quo* de dos sociedades antagónicas que se equivocan, cada una respecto de la otra, sobre el sentido de las categorías económicas, es el principal motor del subdesarrollo. Resulta que el subdesarrollo tiene por motor la contradicción de los sistemas de redistribución e intercambio, y no la naturaleza del modo de producción indígena.

c. *El frente de civilización*

Si el hecho que la producción indígena sea consumida *a priori* por la redistribución, se interpreta como una incapacidad de producir un excedente, las economías domésticas, e incluso todas las economías de redistribución, serán interpretadas como trabas al desarrollo y las economías que dependen de ella, como sociedades arcaicas, ¡lo que justificará los procedimientos de su integración a la economía occidental!

El "sentido inverso", si se reconoce que el desarrollo indígena está condenado al subdesarrollo desde el momento en que se le quita su independencia política, se cuestiona esas políticas de integración.

Para todos los pueblos que han heredado una estructura política colonial y estructuras indígenas, la contradicción de las teorías del desarrollo es una línea de frente revolucionario; y para aquellos cuya independencia política protege unas estructuras indígenas que pueden reorganizarse según su eje de desarrollo, la contradicción es remitida al careo de los dos sistemas, a las fronteras étnicas y nacionales, donde se convierte, a través del mundo, en una cadena de solidaridad que es un verdadero frente de civilización.

d. El proletariado indígena

Existe una diferencia fundamental entre el proletariado occidental y el proletariado indígena. El proletariado occidental ejerce una presión sobre el sistema económico que lo obliga a aumentar al máximo su rentabilidad. Ya sea para obtener una redistribución más justa de la plusvalía y reconquistar el dominio del trabajo, el proletario conduce al mejoramiento de las estructuras de la empresa. Es cierto que desde hace medio siglo la empresa ha descubierto que le interesa el aumento del poder de compra de las masas asalariadas y en ella misma ha corrido con una parte de las reivindicaciones salariales; existe entonces una comunidad de intereses entre proletariado y burguesía en torno al buen funcionamiento de la empresa para fines de producción. Este aspecto falta en el proletariado indígena.

El indígena no adopta una actividad reivindicativa de derecho al trabajo; ni se interesa, con la mayor razón, en la plusvalía; no adopta una actitud de asalariado; permanece ajeno a la lucha de clases en tanto que pertenezca a la sociedad indígena.

Dentro del ciclo económico de su sociedad de redistribución y reciprocidad, el tiempo liberado por la mejora de la productividad del trabajo puede ser utilizado socialmente en actividades de ocio. El lujo es para el indígena una categoría económica capital. La fiesta es sabiamente controlada y estructurada como dinámica esencial de la vida económica y social.

La fiesta, la abundancia, la invitación, son exigencias del desarrollo; la fiesta, el sobreconsumo, determina el nivel de la producción, incluso los estatutos de producción; pero la fiesta, el lujo indígena, aparece ante el colono como improductivo, como un exceso que paraliza el trabajo y la producción. También es interpretada como calamidad y condenada peyorativamente como libertinaje.

Ahora bien, es cierto que la desorganización de las estructuras sociales indígenas libera a los individuos, quienes deben alquilarse en el territorio ocupado, y cuyas exigencias, al no deber satisfacer las obligaciones sociales de reciprocidad, se reducen considerablemente, de tal manera que el salario puede disminuir con la desorganización de la sociedad de redistribución.

Así, los colonos vieron muy bien, empíricamente, que la desorganización de las comunidades indígenas conlleva una caída del precio del trabajo.

Por lo demás, dentro del sistema mercantil, no se puede transformar útilmente al indígena en consumidor, como en el sistema occidental, ya que la elevación del nivel de la vida indígena no reactiva la producción. El indígena redistribuye y engendra estructuras de reciprocidad productiva autónomas, que entran en contradicción con el interés de las empresas alógenas. Hay algo como un desvío del poder de compra del consumo productivo y de la inversión productiva. Se trata de un proceso frecuentemente dejado de lado por los analistas del subdesarrollo.

El intercambio desigual no es sólo una forma de desarrollo del sistema capitalista, motivada por el desajuste de la movilidad de la mano de obra; hay otra razón: la condición de asalariado no tiene el mismo significado en los sistemas occidentales y marginales. La condición del asalariado indígena obliga al capitalismo periférico a aquello que aparece como una regresión, pero que en realidad es una adaptación.

El etnocidio, que es la condición de desarrollo capitalista, es también, la condición del subdesarrollo de los sistemas capitalistas periféricos.

7. Conclusión

La lucha por la independencia política preludia, sin embargo, el nuevo cuestionamiento del orden económico mundial y la realización de una nueva economía mundial de la redistribución. La definición de los Derechos Humanos puede servir como un primer esbozo para los objetivos de tal economía. Algunas partes importantes del mundo están ya protegidas por fronteras políticas que cada día tienen la ventaja de una nueva significación económica y protegen sistemas de redistribución renacientes, y vemos que el paso de una economía de intercambio mundial a una economía de redistribución se efectúa ante nuestros ojos sin que por tanto sus mecanismos sean comprendidos perfectamente.

El frente de civilización no se altera menos seguido, ya que los principios de aquello que podría articular sus diferentes partes dentro de la unidad, son a menudo demasiado ignorados; es así cómo existen con frecuencia contradicciones secundarias entre las diversas esferas de reciprocidad, las que la historia de antaño había ordenado unas con otras para construir sus pirámides. Las luchas de las minorías étnicas lo atestiguan, pero en la medida en que éstas permiten a las actuales sociedades de redistribución congraciarse con sus orígenes y sus historia, permiten profundizar el Derecho dentro del sistema de la redistribución y tal vez son ya la revolución dentro de la revolución.

APENDICE

Por consiguiente habrá que reinterpretar los esquemas que permitan a Sahlins ilustrar sus conceptos de redistribución y reciprocidad.

“Desde un punto de vista muy general, —escribe M. Sahlins— el inventario de las transacciones económicas, tal como la etnografía las ha levantado, se deja reducir a dos tipos: primero, la serie de movimientos “viceversa” entre dos partes, conocido familiarmente bajo el término de “reciprocidad” y, en segundo lugar, la serie de movimientos centralizados: colecta, entre los miembros de un grupo, de bienes muchas veces reunidos en manos de uno solo y redistribuidos luego dentro del grupo de cuestión: es compartir los recursos, o mejor la “redistribución”.



En la serie de transacciones llamadas de redistribución, el autor declara que se debe “compartir” los bienes para que éstos sean luego “redistribuidos”.

Según nuestro punto de vista, el hecho de reunir se opone al de distribuir, ya que interpretamos la colecta de bienes como una "cosecha"; es decir, la última fase de una producción social. Entonces hay aquí dos tiempos del ciclo económico. Por lo tanto no se puede dotar del mismo valor al sentido de las flechas en cada una de estas figuras; deben estar señaladas por un índice específico (p) por ejemplo, para compartir las riquezas, y (c) para su distribución colectiva:



Basta con añadir este índice al esquema llamado de la reciprocidad para darse cuenta de que la fórmula:

$$(A \longleftrightarrow B)$$

Expresa en realidad:

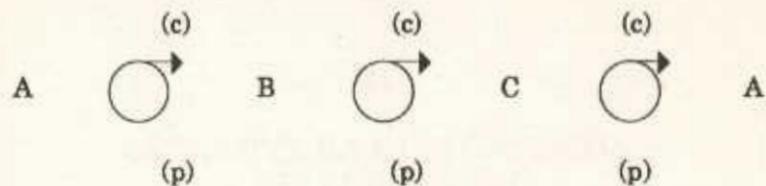
$$(A \xrightarrow{(c)} B) \quad (A \xrightarrow{(p)} B)$$

Aunque este tipo de transacción sea más raro.

Esta fórmula puede ser considerada como la expresión más simple (binaria) de una fórmula circular más general:

$$(A \xrightarrow{(c)} B \xrightarrow{(c)} C \xrightarrow{(c)} A)$$

Que describe una forma más conocida de redistribución de los valores producidos en las sociedades de redistribución y reciprocidad no centralizada. Teniendo en cuenta el vector de la producción, el esquema debe traducir que la reciprocidad es la reproducción del don:



III

ESTRUCTURA COMUNITARIA Y RECIPROCIDAD

En una comunidad originaria, lo que me parece fundamental es lo que se podría llamar el "Principio contradictorio". Vamos a ver, en este capítulo, cómo se presenta como el principio de la auto-revelación del hombre como ser superior a su identidad biológica.

1. El principio contradictorio

Las primeras estructuras sociales humanas han debido permitir un equilibrio entre Diferencia e Identidad; un equilibrio entre estos dos tipos de fuerza antagónicas: fuerzas de heterogeneización y fuerzas de homogeneización, de alianza y de hostilidad, de unificación y de exclusión. Es este equilibrio contradictorio, el que parece permitir un reconocimiento del hombre por el hombre, como ser superior a su identidad biológica.

Quizás se pueda dar una razón lógica de la necesidad de tal principio contradictorio; si cada uno se reconociera como hombre en la parte del otro que es idéntica a sí mismo, las sociedades estarían constituidas por individuos similares o reducidos a un modelo único e inmutable. Por otra parte, si se reconocieran por ser diferentes unos de otros, los hombres serían extranjeros entre sí y hasta enemigos.

La antropología clásica ha observado, en general, que las comunidades originarias estaban sistemáticamente estructuradas por dualidades; sin embargo, ha limitado su interpretación al juego de dos unidades A y B. Según esta interpretación, cada una, para adquirir lo que le falta, desarrolla con la otra estructuras sociales simétricas: las organizaciones "dualistas".

Sin embargo, algunos antropólogos observan que en estas organizaciones dualistas hay siempre simetría de relaciones de hostilidad, casi de la misma importancia que la simetría de relaciones de alianza.

Pero pocos llegan a la observación que es el equilibrio mismo de la relación de identidad y diferencia, de unión y exclusión, la que constituye la base existencial del ser social humano.

Sin embargo, al principio de las comunidades originarias ya se puede averiguar que la unión biológica entre hombre y mujer está siempre unida a una relación de hostilidad o de exclusión recíproca entre las familias de unos y otros. Tal hostilidad no es gratuita, sino necesaria para constituir el equilibrio contradictorio entre la unión y la exclusión que es, según nuestra opinión, la sede de la revelación de la humanidad para todos.

Por tanto, los principios individuales, A y B, no organizan libremente la sociedad; al contrario, dependen de una relación fundamental ambivalente; es el equilibrio contradictorio el que les fija su lugar y su papel.

Una vez más, puntualizamos que A y B se disponen en función de un equilibrio entre estos dos dinamismos: fuerza de unión y fuerza de exclusión, y que la conciencia de ser tiene su principio en la resultante intermediaria de estas fuerzas.

A propósito de eso, la antropología no se aventura mucho; quizás por el hecho de ser tributaria de la lógica científica del siglo XIX; ella misma heredera de la lógica del Tercero excluido aristotélico, según el cual la realidad de un hecho "contradictorio" está fuera de toda posibilidad de existir. Por esta lógica, el ser tiene que ser reducido a un principio no contradictorio, la unidad de A, B, etc.

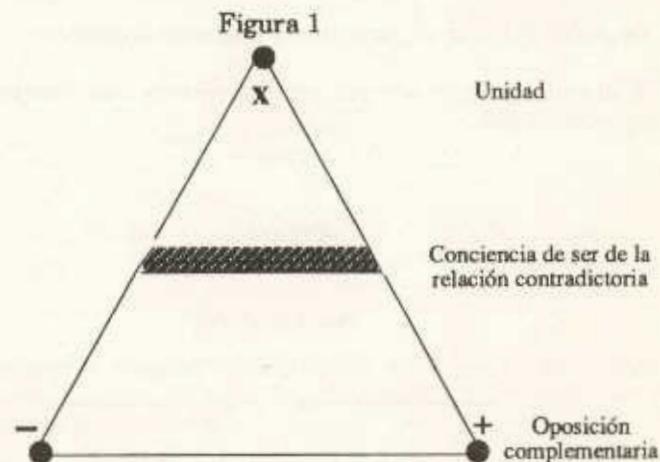
Al contrario, pensamos que el ser fue, en los primeros tiempos, indiviso y compartido por los que participaban de relaciones contradictorias¹.

2. Las dos palabras

Se sabe que la expresión concreta de esta conciencia de ser pasa por la palabra y, en esto, surge probablemente el primer drama de la humanidad, porque la palabra, actualización concreta del ser, es esencialmente no contradictoria. El hombre se enfrenta con un enigma.

Consiste en saber cómo lo contradictorio (el ser mismo) puede expresarse por algo no contradictorio (el significante de la palabra). O de una manera más general, cómo el hombre puede ser la sede de un hecho contradictorio y un hecho no contradictorio.

Dicho enigma puede ser parcialmente reducido por la encarnación de la Conciencia-de-ser en una palabra única o dos palabras opuestas y complementarias.



Esquema de las dos actualizaciones posibles de lo contradictorio por la "unión" o la "oposición complementaria".

¹ Lo que permite plantear hoy el problema, con esta perspectiva, es el descubrimiento de la lógica de lo contradictorio por Stephane Lupasco; lógica que necesitaba ya los progresos de la física y de la biología moderna y, poco a poco, de las ciencias humanas en general.

La primera solución expresa la Conciencia-de-ser, por lo que se puede llamar el centro o la unidad de lo contradictorio: es una palabra ambivalente donde la contradicción es máxima; por eso la llamamos **Palabra de contradicción**; mientras que la segunda expresa la Conciencia-de-ser por la dualidad de sus polos complementarios. A esta la llamamos **Palabra de complementariedad**.

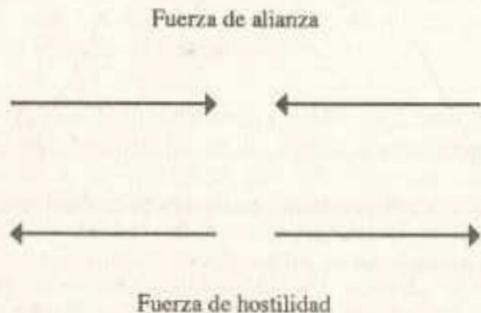
Esta palabra es necesariamente dual. Se traduce con dos términos, en el comienzo por lo menos. Esta última es la que daría origen al principio de oposición que, según Levi Strauss, sería el principio de la lógica clasificatoria indígena y, por lo tanto, del principio dualista. La otra daría lugar al principio religioso del cual se ha preocupado poco la ciencia antropológica.

Se necesita llamar la atención sobre el hecho que la Palabra de contradicción no traduce la unión de las fuerzas de alianza, sino que significa la unión de las fuerzas de alianza con las fuerzas de hostilidad y que la Palabra de complementariedad no significa la oposición de las fuerzas de hostilidad sino la oposición complementaria de la hostilidad con la alianza.

Se puede ilustrar el tema con el esquema siguiente:

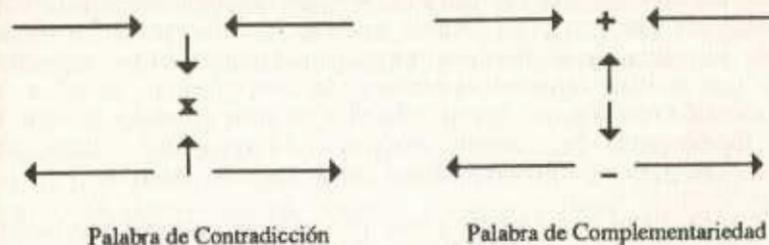
Si la conciencia de ser que resulta de una relación contradictoria se representa así.

Figura 2



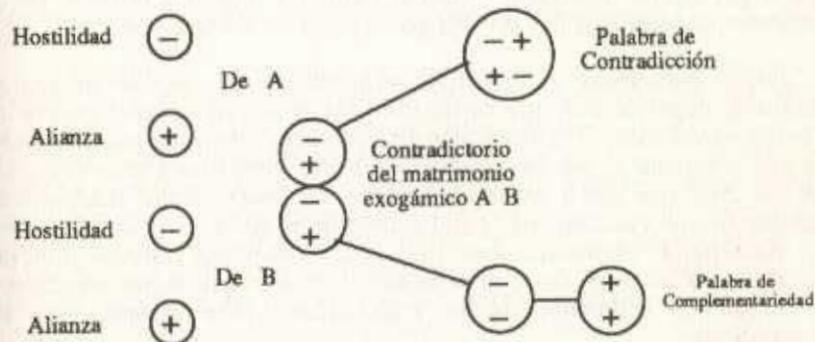
Se podrán representar las Palabras de contradicción y complementariedad así:

Figura 3



Lo que se puede representar también con el esquema siguiente:

Figura 4



Para asegurar la relación de hostilidad, se necesita que la esposa del hombre pertenezca a una familia enemiga; la cual estará representada por su hermano.

La generalización de esta relación conduce a una simetría que comprende por lo mínimo cuatro elementos: dos hombres enemigos, cada uno tomando por esposa la hermana del otro. Esta condición es fundamental para la institución de la conciencia de un ser social. Está realizada plenamente por la relación matrimonial exogámica.

3. La función simbólica

Tanto una como otra de estas dos palabras de origen se fundamentan en la obligación, para la conciencia, de alienarse en el significante material; sólo el silencio de las relaciones contradictorias habla en absoluto. Por tanto, el enigma no puede ser totalmente solucionado por las dos palabras, porque la Conciencia de ser no puede actualizarse de manera conjunta por significantes opuestos; tiene que utilizar alternativamente cada uno, pero sin petrificarse, sin identificarse con él, resultando ello en una llamada al otro; lo que fundamenta la función simbólica del lenguaje, como una estructura cuyo significado profundo está siempre ausente.

Aquí se tiene que insistir sobre el hecho de que existen lógicamente dos soluciones a la traducción del ser por la palabra.

Cada una de estas actualizaciones fundamenta la función simbólica, porque cada una es, por un lado, una alienación relativa del ser humano en una realidad material, pero, por otro lado, es una revelación parcial del ser de uno a otro. Una puede dominar a la otra, sin embargo, queda necesaria y dialécticamente ligada a la otra, para expresar la totalidad del ser. Edipo no cojea de un solo pie.

Según esta tesis, el principio religioso, tanto como el principio dualista, dependen de una condición previa: la infraestructura de la Conciencia-de-ser: el "Principio contradictorio". Aunque sea silencioso por sí mismo y, por eso mismo, ignorado, condiciona todo el ruido de los discursos del Universo; sostiene las estructuras dualistas o religiosas que resultan de la aplicación de la palabra a la naturaleza. Aunque las organizaciones dualistas y religiosas puedan parecer dominantes, en este caso, la relación contradictoria sigue siendo en el fondo la condición de la humanidad, pero sumida en el inconsciente.

¡Es hora de reconocerla!

4. Las estructuras de simetría contradictoria

Tenemos que observar ahora que un equilibrio contradictorio entre las fuerzas de heterogeneización y homogeneización no se reduce a situaciones efímeras que sólo generarían relámpagos de humanidad; tampoco permanece estático, inmóvil, reduciendo el espacio de la revelación o de comprensión recíproca a una conciencia que sería inerte. Este equilibrio contradictorio tiene que ser reproducido de una manera permanente.

Su reproducción más económica en el espacio origina evidentemente las estructuras de simetría. En las sociedades arcaicas, por ejemplo, el hombre que toma su mujer en el campo enemigo, tiene también una hermana que llega a ser la esposa de un hombre enemigo. La simetría es la condición de generalización de las relaciones contradictorias. Esta relación se reproduce de la misma manera en el tiempo. La simetría en el tiempo invierte el equilibrio de las simetrías espaciales en una dinámica de alternancia.

En consecuencia, para definir una estructura comunitaria originaria se necesitan dos simetrías: una espacial que explica la posición de los individuos, unos frente a otros, y otra temporal que explica la alternancia de posición de unos y otros. La Palabra de contradicción traduce el sentido de estas cuatro dimensiones, en un término único; mientras que la Palabra de complementariedad necesita cuatro términos.

Esta representación cuatripartita puede ser "fetichizada" en ideología, la cual puede llegar a ser operacional e imponer su orden a la naturaleza; entonces se hablará de un Principio **cuadripartito** (o cuadrático) como se habla de un Principio dualista.

Sin embargo, tendremos que considerar la ideología como un fenómeno secundario. La sociedad tiene la conciencia, aunque ésta pueda ser silenciosa o afectiva, de las condiciones estructurales de su existencia. Llamaremos a todas estas estructuras simétricas, ordenadas a la existencia de relaciones contradictorias, **estructuras de simetría contradictoria**. Sin embargo, el principio dualista no tiene el mismo sentido lógico que el Principio contradictorio. El Principio dualista permite la interpretación de la realidad a partir de una lógica de no-contradicción; y en la medida en que corresponde a una representación indígena, su uso exclusivo deja generalmente en la sombra el otro principio de representación con el cual está necesariamente asociado, que corresponde a la Palabra de contradicción: el principio religioso.

Las estructuras de simetría contradictoria, para perdurar, conducen a someter las condiciones de vida a su ley; de aquí la importancia de las representaciones religiosas, dualistas y cuatripartitas. Sin embargo, son las estructuras de simetría contradictoria, las que, en último análisis, ordenan las condiciones de la vida cotidiana.

Los mismos viveres están ordenados, ya sea según un Principio de complementariedad; vale decir de **reciprocidad**; ya sea en

función de un Principio de reparto centralizado; vale decir, de un Principio de **redistribución**.

Estos dos principios económicos son tributarios del Principio contradictorio, según el cual cada uno dependerá del otro con arreglo a lo que estará ofreciendo al otro, pero la exigencia máxima del ser es la ofrenda total. En efecto, si el don es total, si la ofrenda es absoluta, genera inmediatamente una privación total y una dependencia absoluta del otro. A la gratuidad del don se añade entonces la necesidad de recibir o de coger. Este equilibrio traduce al ser humano en términos de vida económica.

Ofrenda y privación son dos fuerzas antagónicas que crean un equilibrio, donde pueden inscribirse varias capacidades del hombre. El ser puede **nombrarse** aquí, a través de lo imaginario que reflejan estas capacidades o condiciones de vida: cazador, agricultor, guerrero. Pero este equilibrio entre dar y coger puede tener tres evoluciones posibles, ya sea que la abundancia predomine y, en este caso, las estructuras de simetría son caracterizadas por la simetría de los "dones"; ya sea que, al contrario, la **necesidad** domine, y entonces las estructuras de simetría son caracterizadas por la simetría de los "raptos" y "venganzas"; o sea, que el equilibrio se reproduzca a más alto nivel.

Las dos primeras alternativas inauguran las evoluciones de la **Reciprocidad positiva y negativa**.

5. El principio de reciprocidad positiva

En este caso, cuanto más da uno, más participa de la generación del ser. Entonces el hombre se nombra como un ser para el don y con el aumento de éste, el nombre deviene en **renombre**; lo cual es imagen de la riqueza material que se da, que se traduce en prestigio.

En las comunidades de reciprocidad, donde la Ley del don es generalizada, se reconoce el prestigio como la representación de la redistribución; es decir, como el poder del hombre: el "derecho" conseguido con la dignidad humana que traduce la Palabra.

Aquí aparece un nuevo principio característico de la reciprocidad positiva. El renombre es proporcional al don, a la redistribución; y la palabra lo traduce en poder ideológico. Se puede decir lo mismo al revés: no dar o acumular es perder su renombre; perder la cara y caer en un estatuto infra-humano. Esa es la justificación de la servidumbre en el "Derecho" de las sociedades de reciprocidad.

Si se produce una competencia de dones entre centros económicos diferentes, llegamos al *potlatch*. Si la supremacía de uno de ellos sobre los otros no puede ser superada por varias combinaciones de alianzas, esta supremacía establece entonces una **jerarquía de rango** y, finalmente, una estructura piramidal de **reciprocidad vertical**.

Estos datos pueden resumirse en esta fórmula: "Cuanto más doy, más soy". Lo contrario del refrán español: "Tanto valgo, cuanto tengo".

Se observa, en principio, que la competencia por el poder del prestigio conduce a la super-producción y a la abundancia, la cual genera la diferenciación del trabajo y la invención de estatutos artesanales, más o menos dependientes o serviles, tales como los de tejedores, herreros, etc.

Los propios jefes redistribuyen servicios políticos, administrativos, guerreros, religiosos que aseguran la paz y el orden público, la complementariedad y la regulación de las redistribuciones o reciprocidades, así como la reproducción del orden social, de tal manera que los **estatutos** más primitivos siguen asegurando las materias primas o los víveres necesarios a la vida material y económica de la sociedad entera. Es cierto que, si los poderosos carecen de lo que necesitan, tanto para su consumo como para satisfacer sus obligaciones de redistribución, van a exigir de sus inferiores una participación más importante, lo que convierte la reciprocidad en "tributo" o "trabajo forzado".

6. El principio de reciprocidad negativa

Imaginémonos una situación de necesidad generalizada; por ejemplo, la tierra no permite la subsistencia para una población demasiado numerosa. El hombre necesita más de lo que puede ofrecer; llega a ser enemigo del otro y el "coger" supera al "dar"; el raptos de la mujer sustituye a la alianza matrimonial; la matanza a la invitación. Lo que aparece en esta situación es la imposibilidad de una relación simétrica positiva, pero la relación contradictoria por la cual el hombre puede reconocerse, es tan fundamental que matanzas, robos, raptos, en tanto fuerzas de hostilidad, se equilibran con una fuerza de identidad antagónica constituida por la proximidad del parentesco o las alianzas las más tensas; es decir, que oponen los propios hermanos o familiares de parentesco inmediato, como enseña el mito de Caín, dando lugar a sociedades reducidas y fragmentadas.

Las relaciones de simetría entre estas fuerzas antagónicas de alianza y guerra es lo que sigue estructurando la sociedad.

7. Relaciones de reciprocidad

Los dos mecanismos de reciprocidad positiva y negativa pueden ser actualizados, cada uno por ambas partes de ciertos límites. Este define islas de reciprocidad positiva dentro de una red de reciprocidad negativa. La Palabra de contradicción, aunque viene a ser Palabra de contradicción de la simetría positiva o negativa, puede guardar una cierta validez simultánea de los dos poderes. Un análisis más detallado mostraría que el poder de la palabra viene a ser el poder de la magia positiva o negativa, según traduzca la reciprocidad positiva o negativa.

En el sistema de reciprocidad positiva, la alianza, la generosidad: el don, definen el Bien; el Mal está en los valores de la reciprocidad negativa. En un sistema de reciprocidad negativa las cosas están al revés. En las sociedades donde la reciprocidad positiva y la reciprocidad negativa tienen un papel de importancia casi igual, una y otra tienen campos propios de actuación en los que las definiciones del Bien y del Mal son antagónicas.

Si el principio religioso no es dominante, hay dualidad de competencias y de referencias simbólicas: el jefe y el hechicero. En este caso, se recurre a un sistema de valores o a otro según las condiciones: son en definitiva condiciones de vida concretas y materiales que obligan a recurrir a uno o a otro.

Ahora bien, el hombre domina cada vez más la naturaleza y modifica, con su trabajo y la tecnología, su modo de existencia en favor de las condiciones de la reciprocidad positiva. La noción de Bien de la Reciprocidad positiva triunfa sobre la noción de Bien de la Reciprocidad negativa, como en la mitología de las tribus hebraicas: la línea de Abel sobre la de Caín. Y se puede decir que hay una era de reciprocidad positiva que sucede a una edad de reciprocidad negativa o viceversa.

También se puede decir que los espacios de reciprocidad positiva reducen los espacios de reciprocidad negativa hasta que instauran sociedades de reciprocidad positiva, en las cuales la reciprocidad negativa funciona paradójicamente; es decir, funciona para aumentar la dinámica de la reciprocidad positiva. Por ejemplo, en el sistema inca o azteca la guerra en la frontera se practicaba cuando

las comunidades extranjeras no aceptaban someterse al tributo en función de su rango en la jerarquía del poder de redistribución. La venganza entonces era considerada como legítima instancia para restablecer la autoridad de la jerarquía del don, y no para instaurar un sistema guerrero de reciprocidad negativa.

8. Ilustración del principio contradictorio, de las dos palabras y de la determinación del valor por la reciprocidad positiva con su traducción en el imaginario

Se pueden ilustrar estos temas, por lo menos los más abstractos: los conceptos del Principio contradictorio y sus dos actualizaciones no-contradictorias que hemos llamado Palabra de contradicción y Palabra de complementariedad, por las representaciones mismas, por ejemplo, de la sociedad Mapuche.

"En la cúspide del Panteón se encuentra un personaje que actualmente se designa con el nombre de Dueño de la tierra, *ngenem apun* o dueño de los hombres, *ngenechen*, o rey principal. Es poseedor de dos pares de atributos opuestos: sexo masculino y sexo femenino, juventud y ancianidad. Lo que da origen a cuatro personajes: el anciano, la anciana, el joven y la muchacha².

Se puede reconocer en el personaje central, *ngenechen*, la expresión unitaria que sintetiza todas las fuerzas antagónicas y de complementariedad en un símbolo hermafrodita, así como también en el par joven/anciano, mientras que estas mismas fuerzas están separadas y opuestas unas de otras, cuando están repartidas entre los otros cuatro personajes que le son agregados: el viejo, la vieja, el joven y la muchacha, con sus estatutos específicos opuestos y complementarios.

El imaginario que refleja las características del país araucano viene a sobreponer sus imágenes concretas a los símbolos del ser. Hasta los mismos colores participan de esta representación.

"Dos puntos cardinales están relacionados con el Bien: el Sur, portador de buenos vientos que traen bonanza, suerte y abundancia; y el Oriente, donde habita el *Pillan* que es el lugar más cargado de sentido religioso. De este modo, por lo general, la *ruka* mapuche tiene su entrada hacia el Este. Los colores

2 Todas las citas provienen de: Carlos Aldunate del Solar, *La cultura Mapuche*, Santiago, 1978.

del cielo, azul y blanco, están cargados de valoraciones positivas y se relacionan con los objetos sagrados.

El mundo del Mal, de las fuerzas ocultas y demoníacas, se encuentra bajo la tierra, *nagnapu*, lugar donde habitan seres y animales monstruosos que se alimentan de carne y sangre humana. El color asociado a este elemento es el negro. El lugar geográfico que corresponde a ese mundo es el Norte, de donde proviene el viento portador del mal tiempo que arruina las cosechas. El Oeste, donde se esconde el sol y moran las almas de los muertos, también es objeto de temor y recelo”.

La estructura cuadrática o cuatripartita está representada por dos simetrías: Este, Oeste, Norte, Sur. Pero este texto revela también que están polarizadas por un valor positivo y un valor negativo: el Bien y el Mal.

Esto podría explicarse por el triunfo de la Reciprocidad positiva sobre la Reciprocidad negativa. Efectivamente los Mapuches desarrollaron la Reciprocidad positiva desde antiguo y mucho después de la llegada de los españoles, aprovechando las técnicas de producción agropecuaria.

Desde esa época desarrollaron también el sistema de matrimonio matrilateral, estructura de parentesco, que es la más rica de posibilidades para la Reciprocidad positiva.

En el país Mapuche, hoy en día, subsiste solamente la alianza matrimonial; han adoptado un sistema patrilinear y, por consiguiente, el don depende ahora de la iniciativa de la familia del novio: obligación que no puede ser, por tanto, interpretada como compra de la mujer, o para justificar la interpretación del matrimonio como un intercambio.

“Cuando la pareja se ha encontrado, y una vez transcurrido el período de cortejamiento, que consistiría en visitas periódicas a la reducción de la novia, efectuadas a iniciativa del futuro marido o con ocasión de fiestas sociales o rituales, el padre del novio, investido de los deseos de su hijo y una vez aprobada la elección, mandará a un emisario, *werken*, a casa de los padres de la novia con el fin de preparar el compromiso. Aceptado éste por los afines, los parientes y amigos del novio visitan, en un día prefijado, la casa de la esposa, llevando dinero, animales, adornos y platería. Si los dueños de la casa se sienten satisfechos por la cantidad y calidad de los obsequios, la pareja contrae matrimonio en una solemne ceremonia que da lugar a una fiesta”.

Pero en tiempos antiguos, la Reciprocidad negativa estaba mucho más desarrollada, como lo recuerda esta tradición del matrimonio por raptó.

“El matrimonio por raptó era una forma tradicional que hoy está en desuso. El novio, sus parientes y amigos, robaban a la mujer elegida de casa de sus padres y, consumado el matrimonio, se hacían las ofrendas sacramentales.

Este hecho a veces era simulado, pero otras era efectuado sin anunciarlo a los progenitores de la novia y menos con el consentimiento del ésta, lo que daba origen a verdaderas batallas”.

La Reciprocidad negativa está hoy reducida a la venganza secreta, al dominio del mal, al papel de la muerte por parte de mujeres estériles y rechazadas por la comunidad, como si sus valores estuvieran desprestigiados por el triunfo de la Reciprocidad positiva.

El mal se representa por los animales monstruosos que se alimentan de carne y sangre humana, alusión al sacrificio de los prisioneros y a la dialéctica de la muerte o del raptó, características de la Reciprocidad negativa de antaño.

“El Mapuche considera que la enfermedad o la muerte no tienen causas naturales, sino que provienen de la acción de las fuerzas malélicas sobre una persona. Normalmente se culpa un *wekufu* o a un *kalku* de provocarlas. Hay personas que se relacionan con el lugar subterráneo donde moran las fuerzas del mal. Estas son las *kalku* o brujas y tienen poder para invocar la ayuda de los *wekufu* en sus empresas demoniacas. El Mapuche manifiesta mucho temor y repulsión ante el poder de estos personajes. Pero en casos extremos acude secretamente a ellos, solicitándoles su cooperación”.

9. Ilustración del triunfo de la Reciprocidad positiva sobre la Reciprocidad negativa

Para rendir cuenta a la vez de la Reciprocidad negativa, de la Reciprocidad positiva y de la revolución que induce el desarrollo tecnológico; es decir, el triunfo de la Reciprocidad positiva sobre la negativa, podríamos referirnos a la revolución de los Jíbaros amazónicos, sociedad de Reciprocidad negativa altamente diferenciada y que llegó a actualizar una revolución por la Reciprocidad positiva ante nuestros ojos en estos últimos años.

Sin embargo, un mito amazónico puede resumir la visión indígena de esta revolución. Pertenece a la tradición de los Amuesha, sociedad que se ubica entre los Campa de la Amazonia y los Quechuas de los Andes. Este canto traduce lo que puede ser el paso de un ciclo de Reciprocidad negativa a un ciclo de Reciprocidad positiva; o más simplemente: cuenta una revolución en la sociedad Amuesha.

Según este canto, los antiguos Amuesha eran hermanos enemigos que practicaban la matanza sistemática. Su sistema de valor estaba determinado por la dialéctica de la venganza. Un día, una mujer, cuyo esposo había sido matado y vengado por sus hermanos, fue llevada por el pájaro de los sueños al país de los muertos donde encontró a su esposo y a sus enemigos embriagándose con una calabaza de sangre de sus heridas que habían hecho fermentar.

Al volver a la tierra, esta mujer propuso utilizar la yuca, hacerla fermentar para obtener una chicha que se pueda ofrecer y, por medio de ella, invitar a los enemigos a la fiesta en lugar de la guerra. De esta manera terminaron las matanzas fratricidas y las sucedieron las invitaciones y las fiestas. El factor de mediación de esta revolución es, evidentemente, la conquista de la agricultura; aquí: el cultivo de la yuca.

Se puede recordar este mito cuando se nota que en los sacrificios Mapuche se encuentra como ofrenda la sangre de un cordero que podría ser una sublimación del sacrificio de los prisioneros y, a la vez, una gran calabaza de chicha de maíz. El conjunto de uno y otro, sangre y chicha, en el altar parece un recuerdo del mito Amuesha. Los dos extremos de la historia estarían reunidos en la Palabra de contradicción y una celebración de tipo religioso. Quizás eso sea interpretar demasiado los símbolos Mapuches. Sin embargo, el mito Amuesha está muy claro por sí mismo y no necesita ninguna interpretación; ilustra el triunfo de la Reciprocidad positiva sobre la Reciprocidad negativa, por medio del control del hombre de la naturaleza. De aquí el Bien y el Mal o, más bien, la reducción del Bien a la noción de Bien del sistema de Reciprocidad positiva: la alianza, la invitación, el don, la fiesta; mientras que la noción de Mal, que subsiste, es la noción también del sistema de Reciprocidad positiva; ésta corresponde a la noción de Bien de la Reciprocidad negativa: la muerte, la venganza, el rapto, el robo.

10. Otra ilustración del principio contradictorio y de sus traducciones por la palabra de contradicción (y el principio religioso) y la palabra de complementariedad (y el principio dualista y cuatripartito)

Se pueden ilustrar también los temas del Principio contradictorio y de las Palabras de complementariedad y de contradicción, refiriéndose a la etnia aymara Caranga que está establecida en la frontera actual de Chile y de Bolivia.

Según los datos que nos propone un estudio de Gilles Riviere³, estas comunidades han sido reducidas por los españoles en pueblos, alrededor de 1575, pero han utilizado las instituciones coloniales según sus propias metas. El elemento fundamental de la organización social es llamado hoy estancia, pero se entiende mejor su significado a partir del símbolo aymara: cada estancia tiene por origen dos ancianos: *malku* y *t'alla*, masculino y femenino, símbolo de la primera relación contradictoria. Esta primera relación es reproducida simétricamente por la exogamia de las estancias; lo que genera un sistema de parentesco cuya totalidad es el ayllu.

El ayllu, pues, es endógamo en el sentido que construye una estructura de alianza de parentesco, donde las razones de simetría para las relaciones contradictorias pueden ser satisfechas.

Sin embargo, las relaciones biológicas imponen a las estructuras de parentesco ciertos límites. Estos límites se deben al hecho que cada familia puede disponer de un número limitado de niños y, por consecuencia, el número de parejas posible, en función de las leyes de simetría, es muy limitado. En términos económicos: no hay limitaciones para la reciprocidad y los ayllus vienen a ser la unidad de reciprocidad económica que pueden superar los límites de la reciprocidad de parentesco. Aseguran prioritariamente el control de la tierra para los unos y los otros y por eso pueden definirse como unidades territoriales.

Los ayllus se organizan en una primera simetría inmediatamente doblada, lo que da una estructura cuadrática. Esta totalidad es la *marka* que es, al mismo tiempo, el lugar de la reciprocidad económica generalizada; es decir, de la feria y de la fiesta y, al mismo tiempo, el centro ceremonial o religioso de sus representaciones.

3 Las citas corresponderán al texto de Gilles Riviere, *Cuadripartición e ideología en las comunidades aymaras de Carangas*, en Boletín del IFEA, XII (1983) 41-62.

"El pueblo o *marka* es el centro administrativo de toda la comunidad y el lugar de residencia secundaria de las familias originarias de las diferentes estancias, quienes disponen allí generalmente de una casa. Las familias residen allí cuando se necesitan dar pasos administrativos, cuando hay ferias, parlamentos".

Se puede ver que la estructura social se traduce por la representación cuatripartita, pero también por otra que unifica los cuatro polos en un símbolo único: el *taypi*.

"Sin embargo la *marka* es igualmente el centro comercial. Aquí se desarrollan las fiestas comunes a los cuatro ayllus; la *marka* abriga los lugares sagrados, donde cada año los ayllus se reúnen para asegurar colectivamente o por turno los rituales en beneficio de la comunidad".

¿Cuál es este centro que resume la totalidad en un punto único? el *taypi*. Tiene, probablemente, una importancia organizacional del mismo grado de la representación dualista.

"En la estructura simbólica, el *taypi* es un punto, pero llega a ser un lugar (el altar de la iglesia, una mesa etc.) o una persona (el cacique, el pasante, etc.)"

El altar o la mesa comunitaria es el centro religioso donde oficia el sacerdote tradicional; es decir, un jefe que es diferente de cada uno de los representantes de cada ayllu, pero que les equivale en la unidad.

Cada ayllu está representado por dos autoridades llamadas, hoy en día, alcalde y jilacata (masculino y femenino) lo que dentro de un parlamento suman ocho autoridades. En la *marka* se tiene que agregar una autoridad más, la de la unidad, de la Palabra de contradicción. Son, pues, nueve. Finalmente, de la reunión o de la dialéctica del cacique y de las ocho autoridades es que resultará la expresión comunitaria. Es lo que puede deducirse de esta descripción de Gilles Riviere:

"Algunos grandes rituales comunitarios están organizados o presididos por las ocho autoridades tradicionales: cuatro alcaldes y cuatro jilacatas. Cada ayllu está dirigido por un alcalde que ejerce sus funciones de enero a junio, y un jilacata de junio hasta diciembre. Aunque las dos autoridades tengan el mismo papel, el primero es considerado superior, en el orden de las precedencias. Esta jerarquía implícita aparece en la manera cómo se disponen

en un banco ligeramente curvo, del cual el apix que es también el centro o *taypi*, está ocupado por el cacique, jefe de las ocho autoridades, igualmente nombrado para un año. Dos alcaldes están sentados inmediatamente a la derecha del cacique y los otros dos, inmediatamente a su izquierda. Dos jilacatas están sentados a la derecha de los alcaldes de derecha y los otros dos a la izquierda de los alcaldes de izquierda".

Parece que se tendría que decir que estos rituales comunitarios están presididos por las ocho autoridades, quienes traducen la Palabra de complementariedad junto con el cacique, quien traduce la Palabra de contradicción.

Quizás éste tiene la prioridad sobre los otros, lo que implicaría que el principio religioso tiene más importancia que el principio dualista en la organización social de Carangas.

Esta dualidad de poder entre las dos palabras está subrayada todavía por la descripción del cambio de poder de un año a otro.

"A comienzos de mes, cada una de las nuevas autoridades tiene que recorrer su propio ayllu, reconocer los mojones que lo limitan e ir a visitar las instancias que lo componen. Esta vuelta les permite afirmar su poder y control sobre su población, aunque hoy en día es más simbólico que real. De regreso, con sus esposas y el cacique, las ocho autoridades suben al cerro Pumiri y se reúnen alrededor de una mesa llamada *Pusisuyu*, microcosmos y lugar de origen, que significa los cuatro cuartos o ayllus, pero también, en aymara antiguo, universo".

Se encuentra aquí la palabra *Pusisuyu* que tiene probablemente un origen muy antiguo. Significa ya sea la unidad de la contradicción, el universo, ya sea la paridad y complementariedad; es decir, que emplea las dos funciones que pueden traducir el ser contradictorio. Y eso ante una mesa que es sobre todo el símbolo más universal de la comunidad; el símbolo de la repartición de los víveres, de la reciprocidad más antigua desde la exogamia, donde las palabras pueden ser todavía palabras silenciosas, nada más que dones.

Parece entonces que la primera vuelta, la de las ocho autoridades, cada uno en su lugar es la expresión de la Palabra de complementariedad; la segunda vuelta, la subida al cerro Pumiri, parece la expresión de la Palabra de contradicción, por ser la del cacique al cual se adjuntan las ocho autoridades (y no al revés) porque aquí domina el Principio de unidad:

"En el curso de la fiesta, fiesta con carga afectiva, que se prolonga todo el día, los compañeros proclaman varias veces: ¡Viva Aransaya! ¡Viva Urinsaya! ¡Vivan los cuatro ayllus de Sabaya! y, de forma más significativa: *Taque qyllu munasinani puspach ayllu munasinani*; lo que puede traducirse: "los cuatro ayllus, amémonos, respetémonos, hagamos la paz".

Puspach, puede ser descompuesto en *pusi*, cuatro y *pacha*, sufijo que en aymara indica **totalidad** y que, junto con otros términos, expresa y confunde el espacio y el tiempo".

No se puede decir mejor. En *pusi* está la Palabra de complementariedad. En *pacha*, el espacio humano, actualizado según nuestra tesis por una primera simetría, y el tiempo por otra, según una estructura cuadrática, están aquí confundidos en la Totalidad, en la Unidad, por la Palabra de contradicción. Y las dos palabras están asociadas para expresar la totalidad del ser de la comunidad misma.

Toda la teoría propuesta aquí se resume en el simbolismo de una sola doble palabra.

Aquí también parece que el éxito de la Reciprocidad positiva sobre la Reciprocidad negativa ha introducido una jerarquía de valores que se representan en el imaginario, y las prioridades simbólicas están vinculadas con algunas representaciones del Espacio y del Tiempo en función de los criterios naturales más o menos favorables al hombre y que, por tanto, pueden ser aparentados con las condiciones de la Reciprocidad positiva.

"La orientación al Este perpetúa ciertamente una lógica indígena. Es en la dirección de este punto cardinal, hacia donde están dirigidos los monumentos y *chullpa* de los Aymara antiguos, numerosos en el país, y las casas de hoy, en las estancias por lo menos. Es en dirección del Este donde se hacen los rituales a las divinidades tradicionales y, de manera general, los rituales de fertilidad y abundancia. El Este fundamenta, a la vez, el espacio simbólico y cosmológico".

11. Contradicción del intercambio y de la reciprocidad

El intercambio está motivado por el interés propio de cada uno de los interesados. Aquí es el interés privado el que dinamiza la prestación. El intercambio no toma en cuenta del otro más que lo mínimo, lo que es justo suficiente para asegurarse de su acierto en la prestación económica.

La satisfacción de la necesidad del individuo no implica un reconocimiento del otro por sí mismo. La identificación del hombre se reduce finalmente a la identificación de lo que se puede llamar el cuerpo propio, y la definición del hombre se reduce a la de una identificación unidimensional, y por fin puramente biológica, lo que conduce al racismo.

El intercambio es el origen de una secuencia de privatización, individualización, competencia, acumulación, explotación, y de una noción materialista del valor, la cual puede reducirse a la de una cantidad de fuerza de trabajo o tal vez una cantidad de calorías.

La Reciprocidad, al contrario, toma en cuenta al otro. Se da, si el otro recibe y la necesidad que se toma en cuenta no es la suya, sino la del otro. Entonces por la noción del otro, se tiene que satisfacer una identidad humana irreductible a la identidad suya y en la medida de la generalización del proceso, irreductible al cuerpo propio de ningún individuo. El Ser, en lugar de ser unidimensional, es el ser común en el cual cada uno participa y se identifica. El Ser también parece como ser superior. En este caso, el valor no puede reducirse a lo material.

Aunque la necesidad material pueda servir de base, la representación del trabajo humano se enriquece de todo lo que el hombre puede ser y hacer, como totalidad de la humanidad: ¿El hombre total de Marx?

En el caso de un sistema de reciprocidad se agregan las dimensiones humanas, psíquicas y afectivas a la dimensión de la fuerza biológica; por tanto, el valor no puede reducirse a una cantidad biológica, sino que tiene peso de renombre o, mejor todavía, de Ser. No se reduce a la expresión física o biológica del hombre, sino que toma una expresión ética, irreductible a una definición material.

Lo que parece evidente a partir de estos datos es la contradicción de los dos sistemas: el del Intercambio y el de la Reciprocidad. Aquí el poder es tributario de la acumulación allá de la redistribución; entre el don y la acumulación, entre la reciprocidad y el intercambio, entre dar y coger, la contradicción es total. Aquí el valor se reduce a una fuerza material, allí a una fuerza espiritual.

12. Quid pro quo histórico

Llegamos, pues, a un concepto importante. Este concepto quiere dar cuenta del fracaso de la Economía de reciprocidad frente a la Economía de intercambio. Sin embargo, este fracaso está ligado a una circunstancia totalmente fortuita, y no a una propiedad del sistema de reciprocidad. El accidente consiste en el hecho de que los indígenas de América consideraron como hombres; es decir, como otros indígenas que pertenecían, por tanto, a un sistema de reciprocidad, a los invasores europeos del siglo XVI, cuando éstos escapándose de las estructuras feudales vigentes en Europa, se integraban al sistema naciente del intercambio y buscaban exclusivamente acumular las riquezas en propiedad privada y, más que todo, el propio valor de intercambio en su forma última para la época: el oro.

La equivocación de los amerindios tuvo consecuencias catastróficas e incluso, para varias comunidades indígenas de América, fatales.

“Daban” para asegurar su poder, cuando los otros “aceptaban” para fundamentar el suyo. Los amerindios daban y daban cada vez más hasta asegurarse que los invasores no podían dar por su parte riquezas similares, pues eso significaba para ellos, su superioridad y la enfeudación del extranjero.

Se puede recordar al Emperador de México, ofreciendo su imperio a un buscador de oro, Hernán Cortez. Para el colono aumentaba su fortuna en una acumulación que le parecía milagrosamente simple y fácil.

Los dos sistemas, el de la Redistribución y el de la Acumulación, se agregaban el uno al otro para asegurar la transferencia de los bienes materiales de una sociedad hacia la otra.

Naturalmente existieron varias formas de *quid pro quo*: por ejemplo, ciertos indígenas pobres, impresionados por las riquezas nuevas o raras de los españoles, propusieron inmediatamente su servicio de “reciprocidad enfrentada” para conseguir derecho a la supuesta redistribución de estos nuevos incas. Intentaron merecer esta redistribución al más alto nivel, por relaciones de parentesco, ofreciendo hermanas e hijas a los españoles, como cierto rey azteca que ofreció cuatrocientas mujeres a la horda de Hernán Cortez, cuando se enteró que estos hombres estaban sin familia. Pero éstos utilizaron el parentesco y la alianza matrimonial como servicio doméstico e instauraron la servidumbre.

Evidentemente, los amerindios se dieron cuenta de su equivocación, en particular sus jefes, pero demasiado tarde. Además, éstos no podían esperar la ayuda de sus pueblos que imaginaban que los extranjeros eran hombres e incluso hombres superiores; es decir, que éstos obedecían al Principio de reciprocidad. Por ello enfeudándose continuaban haciendo alianzas y enfeudándose esperaban tener éxito, donde los otros habían fracasado. La confusión fue total, pero cada día más en ventaja de los buscadores de oro. Las rebeliones, luego fueron desesperadas y demasiado debilitadas como para poder romper la nueva situación de dependencia.

Se puede quizás añadir que el *quid pro quo* perdura todavía. En este sentido si bien es cierto que los amerindios han conocido lo que es el Intercambio y su alienación: la explotación, gracias a la crítica de Marx, no han reconocido todavía, empero, la lógica de la Reciprocidad y, por tanto, su contradicción con el Intercambio.

Este *quid pro quo* amerindio tiene su equivalencia en el *quid pro quo* de los occidentales con respecto a la Reciprocidad. Los occidentales interpretan la Reciprocidad como un Intercambio, lo que les permite creer que cuando reciben las riquezas de los indígenas, el hecho de que éstos se contenten con poca cosa corresponde al Precio de Intercambio. Hoy en día es de interés del mismo criollo, del colonizador, del occidental, mantener la confusión de la Reciprocidad con el Intercambio, para no permitir al indígena reconquistar su territorialidad económica, su autonomía y tampoco el derecho a la Palabra.

Se puede experimentar todavía este *quid pro quo* al nivel de las comunidades o familias indígenas. Los antropólogos, por ejemplo, tanto como los misioneros u otros, también reciben con mucho gusto la hospitalidad de los indígenas: techo para dormir, comida a lo largo de los días, a veces semanas enteras, y no se hacen demasiadas preguntas con respecto a la generosidad de sus huéspedes en los asuntos materiales, tanto como en las informaciones o indicaciones científicas que les procuran; quizás porque eso podría llegar a poner en cuestión lo que es el don y la Reciprocidad, lo que induciría a la obligación de respetar la Ley de la Reciprocidad. Sería raro un antropólogo que practicara en Europa la Reciprocidad, dando hospitalidad, protección, información u otras riquezas a indígenas, compartiendo derechos de autor con los autores de sus grabaciones, compartiendo sus créditos y salarios. En realidad la apropiación por la privatización de todo lo que reciben de los indígenas y la interpretación de la Reciprocidad como Intercambio, les permiten no devolver nada.

Cuanto más ignoran el Principio de Reciprocidad, más se fundamenta su poder. No es entonces una cosa extraña que, cuando las grabaciones de los indígenas revelan lo que es la Reciprocidad, intentan con toda fuerza reducirla a una categoría económica arcaica, primitiva, superada, intentando hundirla bajo una montaña de desprestigio, impidiendo que sea reconocida como la base de un desarrollo post-capitalista; la base de un nuevo sistema que supera las alienaciones del sistema de intercambio y la base del planteamiento político del Tercer Mundo; es decir, como la categoría más moderna de la economía política.

Es de interés vital no reconocer la contradicción del Intercambio y de la Reciprocidad para aprovecharse de la equivocación y, a veces, la generan ellos mismos, utilizando para ello la autoridad de la ciencia que se atribuyen.

Queremos decir que el *quid pro quo* no es una cosa del pasado, del Siglo XV, de la explotación, sino que es la condición actual más importante del Tercer Mundo.

13. Articulaciones de la economía de intercambio y de la economía de reciprocidad

Cuando los amerindios se dieron cuenta del problema, se metieron en sí mismos y empezó una resistencia pasiva. Tenemos que estudiar esta forma de resistencia y más tarde las diferentes modalidades de articulación y compromisos de los dos sistemas económicos del Intercambio y de la Reciprocidad.

Generalmente se presenta la historia como una articulación de la Reciprocidad tributaria con el Intercambio del extranjero, en provecho de éste último. Se dice que esta articulación ha sido tan beneficiosa para la Acumulación primitiva colonial que aseguró la fortuna de España hasta tal punto que ésta pudo prescindir de la inversión capitalista durante algún tiempo. Esto explicaría el atraso notable con respecto a las otras naciones europeas, después del agotamiento de las riquezas de América. Además, paralizada por la doctrina católica, fue perdiendo todo papel determinante en la historia económica occidental.

Evidentemente estas tesis clásicas tienen sus razones; sin embargo, la constatación que no se haya podido construir ningún sistema capitalista en América del Sur, donde sobrevivieron sociedades indígenas, en particular después de la independencia de los

colonizadores de la Corona española, merece un análisis complementario.

Es curioso observar que el desarrollo del capitalismo en América es proporcional a la intensidad del genocidio. Donde los indígenas son mayoritarios, se nota un fracaso notable del sistema capitalista. Ahora bien, el sistema capitalista hubiera debido desarrollarse, después de la Independencia, donde existía mano de obra barata, como podían ser las poblaciones indígenas desposeídas de todo poder. En realidad, empero, sólo el genocidio permitió el desarrollo capitalista, como sucedió en América del Norte, complementado por la esclavitud negra; es decir, la de hombres de origen diferente, pero mezclados hasta la pérdida de todas sus referencias originarias de lengua, religión, costumbres, tierra; en una palabra: hasta que el hombre fue reducido a una mera fuerza de trabajo biológica.

En todas las demás partes, en los Andes en particular, ¿qué fue el desarrollo capitalista?: un fracaso. Por lo menos se puede hablar de un empate con el sistema indio: el "empate colonial".

Quizás se tendría que precisar más las modalidades de este empate; es decir, precisar cómo los dos sistemas se aprovecharon el uno del otro, explotándose mutuamente y paralizándose también mutuamente.

Los compromisos empezaron con una articulación de la Reciprocidad con el Intercambio extranjero, en provecho de éste. El español puede ser considerado como un inca que no redistribuye; pero también se puede decir que los caciques (fuera de ser, como se ha dicho, traidores que recibían de los españoles ventajas en la medida que recogían los tributos en su beneficio), han protegido a su gente. Recientemente varios estudios han subrayado que los caciques mantenían, a través del tributo, una relación de Reciprocidad entre el Estado y el pueblo, por la cual éste pudo conservar su autonomía interna, sus leyes, su organización comunitaria y el dominio de su economía hasta hoy en día.

Al nivel de las *encomiendas*, se podría decir también que el compromiso de las dos economías permitió a los amerindios conservar su propio sistema económico y cultural, aunque al nivel reducido de la familia y el ayllu.

La diferencia fundamental, desde el punto de vista de la Reciprocidad, entre el sistema colonial y el sistema incaico era que, a todo nivel, donde intervenía el español, la producción no era utiliza-

da ni para fines estatales, ni para fines de Reciprocidad. Es decir, que no podía devolverse en forma de justicia, paz, orden, redes de información o trabajos y servicios nacionales, tales como caminos, obras de riego, etc., sino que todo o casi todo fue desviado en la acumulación individual de gentes extranjeras que fueron incapaces de asegurar por sí mismas alguna inversión capitalista en el país mismo.

Sólo la iglesia intentó promover una redistribución ideológica; sin embargo, sin gran éxito; por el hecho que las representaciones eclesiásticas no correspondían a la infraestructura económica indígena. Sus imágenes sirvieron de máscara a las propias representaciones indígenas que se escaparon así del desprestigio racista de los misioneros.

Se puede decir que, por parte de los amerindios, cuanto más tributo pagaban a los españoles, más autonomía conseguían de los colonizadores; lo cual dio lugar a un equilibrio de fuerzas. Pero los amerindios no utilizaron nunca sus ingresos, ni sus fuerzas productivas, para fomentar un sistema de acumulación y menos todavía de explotación capitalista.

Por el contrario, las usaron para mantener la redistribución, como base de su sistema y para regenerar relaciones de reciprocidad, aunque muchas veces reducidas a sistemas de reciprocidad de parentesco.

Esta problemática económica indígena puede ser interpretada, desde el punto de vista del sistema capitalista, como un permanente desvío de fondos y de fuerzas productivas; pero queda el hecho que todos los esfuerzos, las reformas y revoluciones para imponer un sistema capitalista nacional han fracasado y fracasarán mientras queden indígenas en América.

Eso no implica que los amerindios no conocen o no conocían el intercambio. Se puede decir que todas las comunidades humanas conocen o han conocido el principio del intercambio; pero lo utilizan solamente con extranjeros que no se reconoce como hombres; es decir, que no respetan su ética o también con los esclavos, los parias... o lo utilizan solamente para las cosas materiales o útiles que no pueden integrarse dentro de relaciones de reciprocidad.

Un ejemplo podría ser el de los *mapuches*, cuando se dieron cuenta que los españoles no respetaban la Ley de Reciprocidad y se aprovecharon del ganado llevado a Chile por los españoles y se convirtieron en vaqueros nómadas e intercambiaron con los

colonizadores incluso con moneda de plata. Así se ha imaginado que este intercambio podía servir para fomentar un sistema mercantil; lo que condujo a interpretar el sistema Mapuche como un sistema pre-capitalista.

¿Qué pasó en realidad? Se convirtió la plata española en valor de renombre, dando lugar a un nuevo estatuto mapuche: la del platero, que transformaba el dinero occidental en adornos de prestigio, llevados en las fiestas por las mujeres mapuches.

En cuanto a la utilización del ganado mismo dentro de la comunidad mapuche; como siempre, fue para permitir redistribuciones importantes en ocasión de las fiestas comunitarias y de las invitaciones a los parientes y aliados. El ganado constituyó un "capital" de redistribución.

Es muy difícil interpretar el "capital" indígena como acumulación capitalista o pre-capitalista, porque normalmente es dedicado a la redistribución; se excluyen de la redistribución los tesoros de prestigio que simbolizan, justamente, las redistribuciones aseguradas por su dueño. Estos tesoros son signos de poder, tales como las plumas de los mantos incas o los adornos de plata de los mapuches, los cuales no pueden darse a no ser en un sistema más sofisticado, en el cual puedan entrar los tesoros de prestigio en el ciclo del don, para generar un prestigio superior.

Por eso cuando los mapuches tuvieron suficiente autonomía, desviaron el capital de inversión español en capital de redistribución y el poder de acumulación en poder de prestigio. En este caso, el intercambio con los españoles fue sometido al provecho del desarrollo del sistema de Reciprocidad.

Es solamente cuando se impone la privatización y el intercambio y cuando se paraliza el mecanismo de la reproducción económica de la Reciprocidad, que se reduce la producción a la autosubsistencia. Aquí es importante subrayar que no es el sistema indígena el que debe ser llamado de subsistencia, porque éste genera, en realidad, super-producción y abundancia, sino que la subsistencia proviene de su parálisis, por privatización e intercambio.

Hoy en día se plantea la cuestión de saber qué economía tiene que triunfar para superar la situación de miseria y subdesarrollo actual. En el campo indígena, por lo menos, podemos preguntarnos también cuál es la economía que merece ser desarrollada para promover los términos de valor específicos de su sociedad. ¿La de Acumulación e Intercambio o la de Reciprocidad y Redistribución?

La cuestión merece una atención particular desde el fracaso de las soluciones colectivistas que pretendían ser alternativas a la privatización capitalista. Quizás se tenga que explicar, primero, la razón de este fracaso de la colectivización, a la luz del principio propuesto más arriba; es decir, la equivalencia del nombre o renombre con la redistribución.

En efecto, si en un sistema de reciprocidad, cada uno puede determinar su parte de poder y su rango social en el prestigio con lo que puede distribuir a los otros, es lógico que cada uno intente producir más y más para mejorar su condición social; entonces el prestigio se convierte en el motor ideológico de la super-producción. Está claro que en la colectivización se decapita el prestigio personal, en tanto individualización del poder, porque en esta colectivización nadie puede ya redistribuir por sí mismo el producto de su propio trabajo, el cual está confundido con el de los demás. El motivo de la superproducción desaparece y ninguno tiene otro interés que el de producir sólo para su autoconsumo, su subsistencia. En lugar de ser productivo, el campesino deviene improductivo.

Está muy claro que en todos los países del Socialismo real la colectivización de la agricultura fue un desastre, y estos fracasos se reprodujeron en el altiplano peruano y en Nicaragua.

Se puede observar al respecto que si los obreros del mundo capitalista llegarían al poder, en el estado actual de la doctrina comunista occidental, se encontrarían sin una teoría de la Reciprocidad para asumir sus responsabilidades y dar una alternativa a la humanidad. Tendrían que inventar nuevas estructuras de reciprocidad o pedir a las comunidades del Tercer Mundo algunos modelos posibles y también preguntar cómo superar las alienaciones propias a estos sistemas.

No es posible asimilar comunidad y colectividad, confundir comunidad con cooperativa. El reducir a los comuneros de una comunidad de reciprocidad al estado asalariado de una cooperativa, es considerado, desde el punto de vista indígena como una degeneración social que reduce a los hombres a lo que es, en su escala de valores, una condición infra-humana: la servidumbre o la esclavitud. Por eso es que no han funcionado las cooperativas en poblaciones indígenas. En vez de insistir en esta lógica, deberíamos considerar a los indígenas como las bases más avanzadas de un sistema post-capitalista; es decir, los que produzcan las infra-estructuras económicas y sociales que generarán el bien común y valores superiores específicamente humanos.

IV

ECONOMIA Y COMUNIDAD

En este breve esquema de la economía política campesina, quisiéramos entender primero por qué el sistema económico de los criollos se enfrenta tan violentamente, desde hace siglos, con el sistema económico de los aymara y quechua y, segundo, por qué los criollos tienen todavía el poder.

Nos proponemos aclarar algunos conceptos fundamentales de la economía de los criollos y de la economía de los aymara y quechua, y las razones de su oposición.

Empezaremos por el fundamento del sistema aymara y quechua.

1. El concepto de reciprocidad

El sistema económico de los pueblos andinos es fundamentalmente comunitario y se basa en una prestación económica elemental que se puede llamar "reciprocidad" o, tal vez, "solidaridad".

¿Qué quiere decir esto? Que uno recibe de otro cuando necesita y dará a su turno cuando el otro necesite.

Lo importante es que esta prestación económica sea motivada por el interés de quien necesita y, entonces, la persona que da, no pueda exigir una contrapartida en el momento en el cual el otro está en situación de necesidad; no intercambia, sino que da.

2. El concepto de intercambio

Quizás podamos inmediatamente subrayar que no es así como lo practican los criollos. Aprovechan la situación de necesidad y dificultad del otro, para exigir de él inmediatamente un precio, el más alto posible; eso es el intercambio criollo, y es evidente que, aquí, el más fuerte impone su precio al otro, lo que genera inmediatamente la desigualdad económica.

En conclusión, se puede decir que, en la Reciprocidad, el más humilde es el que determina el equilibrio de fuerzas con el otro. En el Intercambio, es el más poderoso. Se puede notar que, en el caso de la Reciprocidad, el desarrollo empieza por restablecer constantemente la igualdad; cuando, en el Intercambio, se establece el desarrollo sobre la desigualdad y la competencia.

3. El concepto de desarrollo comunitario

En el sistema comunitario aymara y quechua, los que dan tienen que tomar en consideración las necesidades de los otros. Entonces, cada uno es tributario de otro y se implementa, por solidaridad, un desarrollo comunitario.

4. El concepto de desarrollo privado

En el sistema de los criollos, las prestaciones son motivadas por el interés de cada uno por sí mismo. Se intercambia con el otro, en la medida de su interés propio; y se implementa un desarrollo individualista que se traduce en la privatización. Como se sabe, conduce a la acumulación primitiva, luego a la privatización de los medios de producción, a la competencia, a la explotación de los unos por los otros y a la desigualdad.

5. El concepto de poder de prestigio entre los aymaras y quechuas

En el sistema de los aymara y quechua, se puede observar que cuanto más participa uno en la reciprocidad, por sus dones propios,

más participa también del ser común, lo que se traduce en prestigio. Si el pasante, por ejemplo, da una larga fiesta, su renombre será muy importante.

Este renombre es, también, derecho a recibir el homenaje de los otros. Cuanto más se da, más merece el hombre y recibe el homenaje de sus parientes, aliados y comuneros.

Para ser jilacata, por ejemplo, se necesita conducir varios puestos con grandes redistribuciones. Se puede decir que el poder que se consigue, es en proporción de la redistribución que se da.

6. El concepto criollo de poder: poder de acumulación

Es todo lo contrario que el sistema criollo. Aquí, cuanto más riqueza se acumula para sí mismo, más crece el poder.

El más rico no es el que da más, sino el que da menos y acumula más.

Es, en absoluto, al revés del sistema andino: La ACUMULACIÓN, en efecto, es lo contrario de la REDISTRIBUCIÓN.

7. El concepto de posesión en la economía aymara y quechua

En las comunidades quechua y aymara, para la familia y la comunidad, la tierra que necesitan para vivir es totalmente inalienable.

Es similar al cuerpo humano; no puede venderse, ni comprarse. De tal manera que nadie puede desposeer a la gente de su tierra, bajo ningún pretexto. Para las familias, estas tierras son sus *sayanas*.

Las comunidades son dueñas también de las tierras colectivas y las reparten a sus miembros periódicamente en función de las fuerzas productivas de cada familia y de sus obligaciones comunitarias: estas tierras tampoco pueden venderse o comprarse, son inalienables. La comunidad regula su uso para los comuneros, pero queda dueña de ellas.

Cuando una familia crece, recibe más tierras; cuando desaparece, las tierras vuelven a la comunidad; son *aynucas*.

8. El concepto criollo de propiedad

En el sistema criollo se puede vender o comprar la tierra; es decir, quitarla a los más pobres por parte de los más ricos, cuando éstos pueden aprovecharse de condiciones favorables. Hacen pagar sus servicios por tierras y acumulan propiedades privadas, de manera que los trabajadores desposeídos son reducidos a condiciones de asalariados y domésticas.

9. El concepto de redistribución como factor de superproducción

En la comunidad, el trabajo puede ser individual o comunitario. En este caso, está bajo la responsabilidad de un jefe. Pero, siempre, el trabajo es personalizado.

Hemos dicho que cuanto más da uno, más prestigio y poder consigue. El prestigio personal justifica el trabajo y, cada uno, por el prestigio que merece por sus donaciones, define su rango en la jerarquía.

Está claro que, para adquirir más prestigio, cada uno compite en el trabajo con los demás. Así el prestigio viene a ser el motor de la superproducción.

10. El concepto de colectivización como factor de subdesarrollo

Si se colectiviza la producción, y también la redistribución, se pierde la posibilidad de definir el prestigio personal, el rango y poder de cada uno; es decir, se pierde la principal motivación de producir más allá de la sobrevivencia. Por tanto, la colectivización decapita el sistema productivo indígena y reduce un sistema económico que produce abundancia a un sistema de autosubsistencia.

11. El concepto de equivalencias de reciprocidad

En una comunidad, la racionalidad económica es producir lo que necesita el consumo de todos y más todavía para ofrecer a otros: parientes, compadres, aliados de otras comunidades, etc.

Sin embargo, el límite de consumo, para cada producción particular, establece una cantidad de cada producto, que permite hacer las equivalentes. Esta equivalencia define un "precio justo" y fijo. Estas equivalencias son equivalencias de reciprocidad; no pueden cambiar con las variaciones accidentales.

12. El concepto de precio de intercambio

En un sistema de intercambio, cada uno puede modificar el precio de su producto como quiera sin ningún respeto a cualquier otra referencia. El precio depende de las circunstancias: aquí, puede aumentar porque falta; allí, tiene que bajar porque hay demasiado. El precio general, más o menos respetado, resulta del equilibrio de la oferta y demanda en cada lugar; y los precios de los productos no son fijos; no son idénticos de un momento a otro, o de un lugar a otro.

13. El concepto de mercado

En una feria se ve muchas prestaciones de reciprocidad por equivalencia. Uno da lo que ha producido y el otro da lo que ha producido; sin embargo, las equivalencias están ya determinadas en cuanto a su volumen y calidad.

Pero se ve también muchos intercambios con precio libre, muy variable.

Hoy en día, el mercado es siempre doble, con equivalencias y precios.

14. La equivocación histórica de los aymaras y quechuas

Ahora, podemos aclarar por qué la economía de los criollos superó a la economía de los aymara y quechua. Pareciera que este dominio hoy en día está a punto de terminar.

El triunfo temporal de los criollos ha sido la consecuencia de una equivocación de los indígenas. Se trata, en realidad, de un accidente histórico. Es fácil entenderlo.

Cuando llegaron los españoles, los aymara y los quechua creyeron que los españoles eran hombres como ellos. Creyeron que

los extranjeros participaban también del sistema de reciprocidad; entonces, les ofrecieron hospitalidad y les han dado todo lo que tenían, ya sea para merecer la redistribución supuesta, ya sea para someterlos a la autoridad de su prestigio.

Pero nadie podía imaginar que estos recién venidos no participaban de algún sistema de reciprocidad y no se podía saber que, al contrario, participaban de un sistema de puro intercambio y de privatización, de acumulación y de competencia, en el cual los valores de prestigio no tenían ningún poder.

Cuando los aymara y los quechua se dieron cuenta de su equivocación, ya fue demasiado tarde; los invasores tenían ya el poder estatal y podían quedarse en el poder por las armas.

Esta situación perdura aún, pero, ¿cuánto tiempo más?

15. Una Reforma Agraria equilibrada

En la Reforma de 1953 se han destruido algunas formas de explotación; sin embargo, la Ley no ha sido favorable a la economía comunitaria de los aymara y quechua; al contrario, intentó encaminarla en la perspectiva del desarrollo occidental por medio de la privatización colectiva en las comunidades originarias.

Para llegar a este fin se inventaron el Sindicato y el Pacto Militar-Campesino, cuya misión era sustituir a las autoridades comunitarias y convertirse en donadores a través de la Acción Cívica de las Fuerzas Armadas.

Felizmente, los aymaras del Sindicato se dieron cuenta de la trampa y, hoy en día, el Sindicato viene a ser un apoyo en la reestructuración económica del desarrollo comunitario y de la autoridad comunitaria: la Jilacatura.

16. Rol del intercambio y de la reciprocidad

Los campesinos de hoy se dan cuenta de la contradicción de los dos sistemas económicos y quieren utilizar cada uno en su lugar propio, sin ninguna equivocación: el intercambio con los de afuera y la reciprocidad entre ellos: parientes, amigos, compañeros y comuneros.

Se necesita precisar los límites entre los dos sistemas, pero, cuando ya los conceptos han sido aclarados, se pueden formular derechos y deberes claros entre comuneros; establecer contratos, sea de intercambio, sea de reciprocidad.

17. La alternativa de la reciprocidad

La reciprocidad aparece como la base de un desarrollo alternativo del sistema de intercambio y de explotación criollo.

Esta alternativa es necesaria porque se ve con toda evidencia, en todas partes, que el desarrollo propuesto por los criollos fracasa lamentablemente, llegando al debilitamiento de las culturas aymara y quechua, o siendo incapaz de promoverlas, generando la desigualdad, la dependencia económica y, a veces, el subdesarrollo, la pobreza y el racismo, cuando solamente aprovecha a un puñado de capitalistas que se sirven de la explotación del país para sus intereses particulares.

La alternativa, entonces, es la misma que la de todo el Tercer Mundo: el desarrollo comunitario que tiene una base económica común a todas las comunidades étnicas y culturas de las naciones del Tercer Mundo: la reciprocidad. Esta es la estrategia del renacimiento de las civilizaciones andino-amazónicas.

EPILOGO A LA PRIMERA EDICION PENSAR LA REVUELTA

*"Aspiro al ser, al ser que cambia,
no a la salvación del yo"*

Octavio Paz*

1. Vivimos un nuevo tiempo axial

Los antiguos mayas tenían dos maneras de habérselas con el tiempo: la cuenta corta y la cuenta larga.

La primera designa los grandes ritmos que, a través de modificaciones a simple vista imperceptibles, alteran viejas estructuras, crean otras y así llevan a cabo las lentas pero irreversibles transformaciones sociales: hallazgo o agotamiento de recursos naturales, evoluciones de las ciencias y de las técnicas, ascensos y descensos de población, erosión de las instituciones sociales, cambio de las mentalidades y de los sentimientos.

La cuenta corta, en cambio, es el dominio por excelencia del acontecimiento: imperios que se derrumban, Estados que nacen; revoluciones, guerras, golpes, rebeliones. Los griegos también tuvieron una palabra para esto: Kairós.

* No sólo el lema, sino todo el texto, glosa y re-escribe lo que Octavio Paz ha dicho sobre la Revuelta, la revolución y la rebelión en distintas oportunidades. Esta temática, dispersa en periódicos y revistas, ha sido juntada sobre todo en dos libros: *Corriente Alterna*, 1978 y *Tiempo nublado*, 1983; empero atraviesa toda la obra ensayística y poética del autor de *Vuelta*. A pesar de esa deuda, la responsabilidad de esta nota es mía, como es obvio.

Si bien nuestras vidas se inscriben de lleno en el torbellino de la cuenta corta, ¿cómo no percibir, sobre todo ahora y desde aquí, los resultados de esa cuenta larga que inauguraran griegos y semitas, al comienzo de nuestra era, y cuyos coletazos no sólo han contaminado las aguas del jardín y están acabando con las fuentes de energía, sino que también, a nivel de la economía mundial, se han trabado en un cíclico y ya fatídico paso de la inflación a la depresión y, a nivel político, han dado lugar a peligrosas ortodoxias universalistas y guerras que han hecho del Estado un poder terrorista y totalitario, por no insistir más en la posibilidad técnica del holocausto total que amenaza a esta civilización?

Una cuenta larga, pues, que agoniza en la cuenta corta que nos ha tocado vivir. Es preciso reparar que vivimos un nuevo "tiempo axial" —la expresión es de Jaspers— si queremos comprender lo que se está agitando en las entrañas andinas.

2. Se acaba el tiempo rectilíneo

El marxismo produjo una categoría universal: las clases, y con ella no sólo quiso explicar la historia pasada: el apogeo de la burguesía, sino también hacer la futura: la dictadura del proletariado. Por su parte el liberalismo y el positivismo redujeron la historia plural de los hombres a un proceso unilineal e impersonal: el progreso, fiduciaria de una curiosa ilusión de la finalidad y que curiosamente es hija legítima de la ciencia y de la técnica del siglo XIX. Esta concepción del tiempo como rectilíneo postuló la identidad y la homogeneidad. Por mor de la identidad Occidente negó que el hombre fuese pluralidad y nos castigó con esa ficción que llamamos yo. Por mor de la homogeneidad exterminó y cuando esto no pudo, negó a los otros: los negros, las mujeres, los proletarios, los indios. Qué duda cabe que toda esta construcción intelectual brotó de una determinada visión de la realidad. Pero he aquí que precisamente el desarrollo de las ciencias en el Siglo XX ha cambiado la figura que nos hacíamos del Universo y, entre otras cosas, la línea recta ha perdido sus privilegios. El espacio ya no es el foro en el que se representa el drama de la física; hoy el espacio es un actor más, porque la gravitación está enteramente controlada por la curvatura que es una propiedad geométrica del espacio.

No hace falta que nos demoremos en reseñar la concepción moderna de la materia, la energía, el tiempo. Bástenos recordar lo más relevante y turbador de su aporte: todo tiene que ver con todo: la materia es un tejido de relaciones y esto, sorprendentemente, es algo que desde siempre supo el hombre andino.

¿Cómo sorprendernos, entonces, que el fin del tiempo rectilíneo sea asimismo el fin de la idea de revolución, pues esta concepción pertenece a una época que, pre-einsteinianamente, concibió la historia como un proceso sin fin?

Decir que el tiempo rectilíneo se acaba no es una herejía intelectual, ni delata una culpable nostalgia por el mito del eterno retorno. Sencillamente cambia nuestra concepción de la materia y con ella nuestra visión del mundo.

Antaño la respuesta al tiempo circular fue la santidad y el cinismo: Buda y Diógenes; la respuesta al tiempo rectilíneo fue la revolución y la rebelión: Marx y Rimbaud. La respuesta al tiempo que emerge —sospecho— la tiene el mundo andino: la Revuelta busca la oposición complementaria; aspira a reintroducir la otredad en la vida histórica; el derecho a la no contemporaneidad; al desarrollo, tanto político como económico, pero a escala humana. Prometeo no es el santo más importante de la era de la Revuelta, sino el jaqui aymara.

3. Se desvanece el mito de la Revolución

Desde fines del siglo XVIII hemos vivido el mito de la Revuelta, como los primeros cristianos vivieron el mito del Fin del mundo y la Parusía. El culto de la Revolución es una de las tristes manifestaciones de la imposible secularización a la que Occidente se precipitó por su manía de maximizar unidimensionalmente lo homogéneo: le pidió, sin sonrojo, a la Revolución lo que los antiguos le pedían a la religión: salvación y paraíso.

Si bien la ciencia ingenuamente creyó haber despoblado el cielo de dioses y ángeles, el hombre moderno heredó y conservó del judaísmo y el cristianismo la antigua promesa de cambiar al hombre y transformar la sociedad.

A esto hay que añadir la terrible confusión que cometió la Edad moderna: hacer de la política una ciencia; creer que la Revolución, convertida en ciencia, sería la llave de la historia; ésta, empero, fue una operación a todas luces criptorreligiosa. La política no puede ser sino una práctica y, en el mejor de los casos, puede devenir un arte, porque, desde sí misma, la ciencia nunca se propuso cambiar al hombre, sino sólo conocerlo; quién sabe, quizá curarlo; tal vez, de carambola, mejorarlo, pero nada más.

Si las cosas y los años no se suceden en vano, tendríamos que saber entonces, a estas alturas de la vida, que ni la política, ni la ciencia podrán jamás darnos el paraíso y la salvación; por eso convertir la política revolucionaria en ciencia universal fue cometer una doble perversión respecto de la ciencia y respecto de la política. Todavía hoy seguimos pagando con sangre esa confusión.

4. La Revuelta y resurrección de los otros

Reforma o revolución fue la disyuntiva que la izquierda europea debatió el primer cuarto de este siglo y ahora siguen debatiendo, como si no hubiera pasado nada, nuestros papagayos rojos. Puestos a pensar, habría que debatir esta otra disyuntiva: revolución o revuelta.

Pero la discusión se hace fácil, pues la revolución ya no es utopía; es una masiva y oprimente realidad. Para hacerle justicia sin embargo y no caer en la cómoda tentación de la estadística, será bueno recordar lo que los revolucionarios mismos entendieron desde siempre por esa palabra.

En efecto, por Revolución se entendió el final de todo poder separado de la sociedad; la ocasión política en la que cada cual pudiera recuperar su propia fuerza y la pudiera emplear o dilapidar como mejor le convenga; la conquista de una auténtica libertad con todos sus riegos; la extinción de la acumulación y la consiguiente abolición del poder del capital. Por Revolución se entendió la emancipación jubilosa del cuerpo, la experimentación y goce de todos los sentidos; el pleno despliegue de las capacidades inventivas, mágicas y poéticas del hombre; la diversidad creadora como fin en sí misma. Por Revolución se entendió el predominio de la cualidad sobre la cantidad, del ser sobre el tener, de la vida intensa sobre la vida meramente prolongada, del juego sobre la productividad. Por Revolución se entendió que la jerarquía dejaría de ser institución, la enseñanza adoctrinamiento y doma, la comunidad rebaño, el amor debilidad... en fin, un largo y hermoso etcétera.

Ahora bien, si todo esto se entendió por Revolución, es obvio entonces que ella no se ha dado en lado alguno. Y esta, precisamente, es la grande e injusta paradoja de la Edad moderna: la Revolución ha sido sólo un inmenso y bello espejismo. Por supuesto, no han faltado transformaciones políticas como la revolución francesa, la revolución bolchevique; revoluciones como la maoísta, castrista, sandinista. Pero he aquí que éstas, además de ser transformaciones

dentro de la cuenta larga de lo que es la civilización occidental, tampoco han servido para acabar con la historia y el Estado: las causas profundas de nuestro desarraigo, de nuestra soledad y del exilio al interior de nuestra propia tierra. Al revés, las revoluciones sólo han servido para perfeccionar el Estado y absolutizar la historia. Si esto, matices más matices menos, es así, ¿qué sentido puede tener entonces seguir hablando de la Revolución?

5. Pensar la Revuelta con sus propios conceptos

La gran novedad de este siglo ha sido la resurrección de civilizaciones que parecían ya periclitadas: Japón, China, Irán, India, el mundo árabe, los Andes. No la dictadura del proletariado, sino el regreso a los orígenes; la adopción, la adaptación: la re-escritura civilizatoria. He aquí la gran sorpresa que nos ha deparado este fin de milenio.

La Revuelta es la resurrección de creencias, sistemas y movimientos que se suponían desaparecidos o en proceso de extinción. Los otros sacan afuera sus tradiciones escondidas, las revitalizan; ya no las viven vergonzantemente como una infracción a una supuesta regla universal, sino que son asumidas como una verdad propia, como un destino.

Estas resurrecciones son posibles porque hubo pueblos que no pudieron ser exterminados ni desarticulados y porque supieron resistir. Hoy, de la resistencia se está pasando a la iniciativa histórica. Este paso no está libre de acechanzas y de trampas. La más peligrosa es pensar este redescubrimiento y resurrección con los conceptos y las categorías de la civilización que acaba. Y, justamente, aquí se engarza el aporte de Temple a pensar estos tiempos que regresan. Temple introduce la oposición entre el sistema económico occidental al que llama de intercambio y acumulación y el sistema económico indígena al que denomina de reciprocidad y redistribución.

El fondo de esta posición contradictoria estriba en que en el sistema occidental, la producción subordina el consumo a sus imperativos, mientras que en el sistema indígena el consumo es el que determina la producción.

Esta proposición, a nivel de la economía política, implica una cierta revolución científica, en el sentido de Kuhn, pues este nuevo paradigma de intelección permite pensar los sistemas económicos

indígenas no sólo en sí mismos y en relación/oposición a los de occidente, sino que posibilitará pensar su desarrollo (que para diferenciarlo del otro, podríamos llamarlos de eco y etno-desarrollo) como alternativas concretas, ya existentes, para los países no industrializados y no como meras formas arcaicas o pre-capitalistas en vías de disolución, como la trampa de un pensamiento etnocéntrico y obnubilado por una concepción rectilínea y progresista, los había encasillado.

Pensar esta emergencia con sus propios conceptos nos puede ahorrar el tener que inventar modos de producción domésticos y/o campesinos; añagazas que no son, a fin de cuentas, sino cohartadas "cientistas" para justificar, en el primer caso, un etnocidio económico y, en el segundo, dorar la píldora para una integración al estado colonial criollo; o pendejadas teóricas menores: equipar la reciprocidad a un "intercambio simétrico de valores de uso", o contrasentidos, como caracterizar a los sistemas indígenas de "modos de producción improductivos" o, more gallico, de "máquinas anti-producción". Elucidaciones que siempre, sintomáticamente, silencian el hecho colonial que es decisivo para entender la desarticulación y bloqueo de los sistemas de reciprocidad.

Pensar cada realidad con sus propios conceptos implica acceder a una cierta mayoría de edad intelectual que nos ahorra la ingenuidad etnocéntrica de querer ordenarlo todo de un continuum regido por un propio y fijo punto de vista. Ahora sabemos que es imposible indagar, al mismo tiempo, la velocidad y la posición de una partícula. Y esto también tiene consecuencias morales y políticas.

6. La lógica del don: álgebra y fuego de una nueva civilización

En las sociedades en las que la colectividad se expresa como un todo indivisible, las relaciones individuales no se basan en la noción de intercambio, sino en la de reciprocidad y el don, justamente, es el que posibilita la capacidad de esa totalidad social para incluir al prójimo (Tercero incluido de la lógica aymara, por oposición al Tercero excluido de la lógica aristotélica) y la abundancia es la que justifica y explica la generalización de la reciprocidad. Abundancia, por cierto, de lo necesario, bueno y bello, no de la mierda empaquetada de los supermercados.

Por eso, al revés de lo que se cree, las economías de reciprocidad constituyen economías de abundancia, de consumo y de ocio que

producen evoluciones cualitativamente superiores de las relaciones sociales. Aquí nos las habríamos con un aumento de la calidad de la vida; en cambio, lo impensado por Marx: un socialismo aparapita, sólo podría traernos, en el mejor de los casos, una socialización de la miseria actual, por razones económicas, políticas, sociales, e incluso geopolíticas.

La reciprocidad del don: el don de retorno, no se reduce a la simple restitución; perdería su ser. El contradon, por ser también don, tiene que ser más grande que el don de origen; por eso crea un vínculo que genera un proceso económico colectivo. En ese sentido la reciprocidad se define como lo contrario de la competencia.

De este modo el don emerge como el principio de la redistribución y el donador adquiere poder en la medida que da; por tanto por la razón inversa a como surge el poder en el sistema del intercambio: a través de la acumulación. El poder se expresa de este modo en el prestigio; es decir, en la generosidad de la redistribución. Así, la redistribución y la reciprocidad aparecen como dos fases dialécticas de un mismo ciclo económico en el cual el consumo mueve la producción y la reciprocidad da derecho a la gratuidad generalizada de la redistribución.

Esto no es música celestial, como el de las utopías modernas, sino algo que bloqueado, en repliegue, escondido, bulle en los Andes por inercia: por el mero hecho de que los sujetos sociales de este sistema de la reciprocidad y la redistribución no han podido ser aniquilados materialmente y son y serán el más grande estorbo para un desarrollo del sistema del intercambio y la acumulación, llámese éste capitalista o socialista.

La lógica del don, desbloqueada de su actual situación, podría ser el álgebra y fuego de una nueva civilización.

Por eso se trata de pensar la Revuelta no como un mero cambio en el modo de producción: tal la postulación revolucionaria que, para atenernos al siglo XX: verificador/falsador de utopías, sólo se ha revelado como un atajo para lo mismo: convertir grandes países periféricos en sociedades industriales; sino de lo que se trata es de pensar la Revuelta como un cambio de civilización, como un apearse lúcido y silencioso del desbocado tren occidental.

Civilización, en efecto, es más que un cambio en el modo de producción: es un estilo de vivir, convivir y de morir; comprender las artes eróticas y culinarias; a la danza y al entierro y al velorio que le

precede; a la cortesía y a la injuria; al trabajo y al ocio; a los mitos y a las fiestas; a los castigos y a los premios; al trato con los muertos y con los fantasmas que pueblan nuestros sueños; a las actitudes ante las mujeres, los niños, los ancianos, los extraños, los enemigos y los aliados; a la eternidad y al instante; a aquende y allende.

Pensar la Revuelta es volver los ojos sobre nosotros mismos; es sumergirnos en las aguas soterradas de lo andino/amazónico. La Revuelta es vivir abierta y desinhibidamente lo que somos; es hacer que la Bolivia profunda sea la Bolivia pública y oficial. En esto estriba el Pachakutik que se avecina, ora descalzo y silencioso en el corazón de los nuevos indios, ora orgiástico y militante en las fiestas y los bloqueos.

Javier Medina

La Paz, 16 de marzo de 1986

BIBLIOGRAFIA

- CHAYANOV, A.V.
1974 *La organización de la Unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- FIRTH, Raymond,
1977 *Elementos de antropología social*, Amorrutu, Buenos Aires.
1978 *Hombre y cultura*, Amorrutu, Buenos Aires.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1973 *Argonautas del Pacífico occidental*, Ediciones 62, Barcelona.
- MAUSS, Marcel
1971 *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
1971 *Introducción a la etnografía*, Istmo, Barcelona.
1972 *Sociedad y ciencias sociales*, Barral editores, Barcelona.
- POLANYI, Karl
1976 *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona.
- SAHLINS, Marshall
1977 *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid.
1977 *Sociedades tribales*, Labor, Barcelona.