

Sobre reciprocidad negativa

On negative reciprocity

Claudio LOMNITZ

New School for Social Research. Department of Anthropology
lomnitzc@newschool.edu

Recibido: 31 de marzo de 2003

Aceptado: 12 de octubre de 2003

Versión final: 16 de junio de 2005

Resumen

Este ensayo interroga y reformula el concepto de “reciprocidad negativa”. Tras un examen crítico de la relación entre la idea de reciprocidad negativa, tal y como fue formulada por Marshall Sahlins en 1963, y la teoría evolucionista, pasa a plantear una crítica del concepto mismo. Se propone una distinción entre reciprocidad negativa “simétrica” y “asimétrica”, y se aboca a pensar esta segunda clase de intercambios. El ensayo concluye con una reflexión sostenida en torno al modo en que la reciprocidad negativa nos ayuda a desarrollar una sociología comparada de la modernidad, mostrando por qué y cómo varía el imaginario político según la forma de reciprocidad que domina en la mitología nacional.

Palabras clave: reciprocidad negativa, teoría de intercambio, antropología política, México.

Abstract

This essay is a reformulation of the concept of negative solidarity. It begins with a critical reflection on the idea of negative reciprocity, particularly as it was developed by Marshall Sahlins in 1963, and on its connection to evolutionary theory, and then offers a distinction between “symmetrical” and “asymmetrical” forms of negative reciprocity. The piece is dedicated to the second of these forms, and it develops an argument about the significance of negative reciprocity for exchange theory and for the comparative sociology of modernity. It concludes with an analysis of a specific example of a national narrative that is founded on negative reciprocity.

Key words: negative reciprocity, exchange theory, political anthropology, Mexico.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Consideraciones preliminares. 3. La reciprocidad negativa y el bien común. 4. Crítica del concepto de reciprocidad negativa. 5. Reciprocidad negativa simétrica y asimétrica. 6. La reciprocidad negativa y la modernidad. 7. Una mirada al horizonte de coerción en el caso mexicano. 8. Recapitulación. 9. Referencias bibliográficas.

Sólo cuando el egoísmo no alcanza siquiera a ser deseo de dominación; sólo cuando el otro resulta absolutamente indiferente, un mero medio para alcanzar propósitos que van más allá de él, queda removida la última sombra de cualquier proceso asociativo. (Simmel, 1950: 181).

1. Introducción

Este ensayo interroga y reformula el concepto de “reciprocidad negativa”. Su principal objetivo es mostrar la utilidad de la teoría del intercambio para el estudio de la historia moderna en toda su diversidad. Mi argumento es que la teoría del intercambio no ha prestado suficiente atención a la intimidación y a la coerción en sus hipótesis sobre el don y la reciprocidad, y que dicha falta se debe a su abrumador afán por explicar “lo moderno” a través del espejo de “lo primitivo”. Las teorías maussianas sobre el intercambio pueden llevar fácilmente a confundir las modernidades históricas con un tipo ideal de sociedad moderna, gobernado contractualmente tanto en materia económica como política. La idea de la reciprocidad negativa, por el contrario, libera a la teoría del intercambio de sus clásicas amarraduras evolucionistas, y ofrece un nuevo punto de vista para la historia comparada de las modernidades realmente existentes.

Desarrollo mi explicación en cuatro pasos. Primero, discuto el concepto de reciprocidad negativa a partir del sintético texto de Marshall Sahlins sobre el intercambio primitivo. Segundo, abogo por la necesidad de redefinir la noción de reciprocidad negativa y propongo, en consecuencia, una definición alternativa. Tercero, elaboro las implicaciones generales de la reciprocidad negativa en el estudio de las sociedades modernas. Finalmente, exploro la reciprocidad negativa en el México de principios del siglo veinte, mediante un análisis esquemático de la novela de Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, que retrata un mundo dominado por la reciprocidad negativa, y que sirve para ilustrar cómo el estudio sostenido de la relación entre coerción e intercambio puede contribuir a promover nuevos avances en nuestra comprensión de las sociedades nacionales.

2. Consideraciones preliminares

La teoría del intercambio, en particular los desarrollos teóricos a propósito de la reciprocidad, es quizás la principal contribución de la antropología al pensamiento social. Y ello no solamente por el impacto, aun cuando haya sido formidable, de las aproximaciones de Malinowski, Mauss o Lévi-Strauss al problema del intercambio, sino además porque esos trabajos iniciales suscitaron un prolongado examen de los significados y las formas del intercambio, así como de sus implicaciones para el

orden social, la producción de cultura y de valor, la política, e incluso para la comprensión de las condiciones del conocimiento propio de las ciencias sociales¹.

¹ El estudio de la reciprocidad fue crucial para el florecimiento de ciertas ideas sobre la naturaleza de las sociedades primitivas y el papel que el parentesco desempeña en ellas. A partir de trabajos como los de Polanyi (1944), la teoría del intercambio contribuyó a la reformulación de la naturaleza y los orígenes del capitalismo. La cuestión del desarrollo del Estado y del advenimiento del capitalismo se erigió, desde los tiempos de Hobbes, sobre una visión de la sociedad primitiva; la descripción etnográfica y el análisis del papel del intercambio en las sociedades primitivas, que culminaron con Malinowski, revolucionaron nuestra capacidad de pensar el surgimiento de los Estados y de los modos de producción.

Algunos de los trabajos iniciales sobre la aparición de la desigualdad social a partir de las llamadas sociedades igualitarias incluyen el estudio de Paul Kirchoff (1959) sobre el significado del llamado “clan cónico” —o *ramage*— para el desarrollo de los Estados. El trabajo de Marshall Sahlins (1963b) sobre las diferencias entre los sistemas políticos Melanesio y Polinesio, se convirtió en una obra seminal dentro de esta literatura, y su repercusión se dejó sentir hasta mediados de los ochenta (Godelier, 1986). En términos generales, sin embargo, la literatura sobre el surgimiento del Estado a partir de sociedades igualitarias culminó, en la década de los setenta, con los trabajos sintéticos y más bien áridos de Morton Fried y Elman Service (1975).

A comienzos de los setenta, los estudios sobre género revitalizaron y dieron una nueva dirección a la teoría del intercambio. Los caminos que inauguró la crítica feminista incluyeron algunos análisis sobre el papel del intercambio en la desigualdad de género, incluso en las llamadas sociedades “igualitarias”, y, más ampliamente, la preocupación por el hecho de que la reciprocidad es significativa tanto en la creación de desigualdades como en la creación de simetría y orden social, una percepción que ya estaba presente en los trabajos de Kirchoff y Sahlins sobre las formas políticas. En este mismo sentido, sobresalen los trabajos de Rubin (1975), Collier y Rosaldo (1981) y Strathern (1988), cuyas conclusiones fueron relevantes no sólo para entender la política de la reciprocidad y de otras formas de intercambio, sino también para la concepción de la reciprocidad en sí misma. Un ejemplo de lo anterior es la reflexión de Annette Weiner (1992) sobre la utilidad de localizar e identificar clases de objetos que no son, o no deberían ser, intercambiados. Esta clase de objetos, llamados “posesiones inalienables”, permite a las personas crear vínculos y, al mismo tiempo, afirmar jerarquías con los objetos que sí son intercambiables.

Un segundo ámbito de innovación inaugurado en los setenta fue el estudio del significado de la teoría del intercambio para el estudio de las sociedades complejas, en particular de aquellas cuyas relaciones sociales no están gobernadas contractualmente. Ciertas formas específicas de intercambio recíproco resultaron ser cruciales en la reproducción de grupos tales como las clases medias brasileñas (Leeds, 1965), los “marginados” de la Ciudad de México (Lomnitz, 1975), la mafia siciliana (Schneider y Schneider, 1976), y los intermediarios políticos en general (Adams, 1970; Schmidt, 1977; Wolf, 1969). A partir del estudio pionero de Taussig (1980) sobre el fetichismo, la teoría del intercambio ha sido empleada para el desarrollo de estudios críticos de la expansión capitalista y de las formas locales de imaginar el poder (véase también Edelman, 1994). En suma, la teoría del intercambio fue el vehículo que introdujo a la antropología en el estudio de las sociedades complejas.

Una última área de innovación provino de las teorías de la praxis social. En este punto, el trabajo de Pierre Bourdieu sobre la politización del don ha sido el más influyente (1977, capítulo 1). Esta preocupación por la relación entre la teoría del intercambio y las prácticas sociales ha sido estudiada también por Bercovitch (1994), quien se ha concentrado en la relación entre el intercambio abierto e intercambios ocultos, para mostrar la naturaleza de las tensiones entre las normas de reciprocidad y el punto de vista de los actores sociales. Un enfoque alternativo lo constituye el estudio de Beidelman (1989) sobre el intercambio en la Grecia homérica, una sociedad que no era moderna ni arcaica y que, por lo tanto, resulta de particular interés para escapar de la perspectiva evolucionista condenada recientemente. Finalmente, Clifford (1981) y Thomas (1991) han utilizado el ejemplo de la teoría del intercambio para explorar las condiciones en que se genera el conocimiento de las ciencias sociales.

Sin embargo, las contribuciones en este campo de estudio rara vez han provenido de antropólogos dedicados al estudio de sociedades modernas de gran escala como las de América Latina. Esto no se debe a la falta de aplicaciones innovadoras de la teoría del intercambio en dicha región: el estudio de la reciprocidad, la redistribución, la unidad doméstica y del mercado ha tenido un lugar significativo en la antropología y la historia de las sociedades modernas; los análisis de la reproducción de clases han sido fuertemente influidos por estudios de las redes sociales elaborados a partir de la descripción de formas específicas de intercambio y de las relaciones creadas por éstas. De manera similar, los conceptos de intercambio recíproco y de mercado han sido empleados para estudiar la diferenciación étnica y la producción cultural de varios grupos subalternos, para entender el “derecho de conquista” y comprender las maneras en que operan las burocracias.

Diversos trabajos dedicados a la región han tenido amplia trascendencia para la interpretación sociológica e histórica. Después de todo, el estudio del intercambio en la intermediación política fue inaugurado en lugares como México, Indonesia, Italia y Brasil, donde la preocupación por el clientelismo y el faccionalismo dominó la antropología política buena parte de los años setenta. La importancia de la reciprocidad en la reproducción de la pobreza urbana de África y América Latina ha producido una narrativa más compleja del desarrollo histórico del capitalismo; diversos trabajos sobre la relevancia de las redes sociales en las élites comerciales han alterado las teorías políticas sobre el poder soberano en los imperios de China, España y Holanda; y el renovado interés en el papel de la corrupción en las sociedades contemporáneas ha generado diversos análisis del intercambio (Yang, 1994; Lomnitz, 1995; Smart, 1993). Y aunque uno pensaría que todo ese cuerpo de investigación ofrece una base suficiente para contribuciones sustantivas a la teoría del intercambio, dicha teoría ha sido, como regla general, forjada por académicos que trabajan sobre sociedades de menor escala o, al menos, sociedades en las que el intercambio no toma forma en función de relaciones de carácter capitalista.

Existen diversas razones para ello, que van desde el peso de la genealogía académica en el propio desarrollo de este campo de estudio –los académicos que trabajan en Melanesia están mejor equipados para involucrarse en un diálogo directo con los estudios de Malinowski y Mauss que aquéllos que operan, por ejemplo, en Puerto Rico–, hasta el hecho de que las sociedades de menor escala presentan varias paradojas fundamentales para el estudio del intercambio y, por lo mismo, son cruciales para su teorización². No obstante, más allá de estos obstáculos, existe otro más pernicioso y difícil de superar.

² Tomo este argumento de E. Bercovitch (1994: 526). De hecho, trabajos teóricos tan significativos como los de N. Munn (1986) y A. Weiner (1992), a propósito de la producción de valor, no hubieran podido originarse en sociedades capitalistas, donde la manera de comprender el valor se circunscribe a la producción de bienes de consumo.

Buena parte de la crítica a la teoría del intercambio, que apareció desde los años setenta, ha reconocido que las ideas sobre el intercambio “primitivo” y la reciprocidad, en particular, han sido fundamentales para la formación de la filosofía política occidental. En palabras de un crítico reciente:

Independientemente de sus usos más específicos, las relaciones de intercambio han servido durante mucho tiempo como indicadores significativos de aquellas narrativas evolucionistas que sitúan elementos de ‘su vida’ en los orígenes de instituciones particulares de ‘nuestra vida’ (Thomas, 1991: 10).

Un trabajo pertinente, para entender lo que está en juego en estas distinciones, es la descripción de A. O. Hirschman (1977) sobre el modo en que los primeros pensadores sociales de la modernidad buscaron domesticar las “pasiones” a través de un sistema estable de contrapesos:

El principio de la pasión contrapesada emergió en el siglo XVII sobre la base de una visión sombría de la naturaleza humana y una creencia general en que las pasiones son peligrosas y destructivas. En el transcurso del siguiente siglo tanto la naturaleza humana como las pasiones fueron ampliamente rehabilitadas (Hirschman, 1977: 27).

Estos debates en torno a la naturaleza de las pasiones humanas y sobre cómo pueden controlarse en aras del bien colectivo fueron, y todavía son, una de las justificaciones fundacionales, al menos, en el llamado “primer mundo” para disciplinas como la filosofía política, la economía y la antropología.

Al percatarse de lo anterior, algunos estudiosos han criticado la noción misma de las “economías del don”, tal y como fueron pensadas desde la tradición maussiana, con el objeto de mostrar que la tajante distinción entre éstas y las economías capitalistas ha sido parte, en sí, de la historia del colonialismo (Thomas, 1991). Asimismo, aunque desde un punto de partida distinto, T. O. Beidelman (1989) ha expuesto los fallos de la perspectiva maussiana sobre el don mediante un análisis del intercambio en la Grecia homérica. Partiendo de Georg Simmel y Moses Finley, Beidelman expone cómo el “intercambio agónico” operaba en el interior de un campo de tensión entre principios aristocráticos y democráticos. En ese contexto, la política del don comprendía una serie de intrincadas consideraciones estratégicas, dificultando severamente la posibilidad de entablar una discusión normativa general de las “tres obligaciones” de Mauss (1967): dar, recibir y devolver los regalos³.

³ Por su parte, M. Taussig (1995) se ha hecho eco de la crítica de G. Bataille a la idea del don como estrategia y obligación, enfatizando, en cambio, la importancia de la gratuidad y del exceso. Desde su punto de vista, la perspectiva de Mauss sobre el don está gobernada por metáforas relativas a la ley y al mercado que, por lo tanto, niegan el aspecto dionisiaco de la sociabilidad. En este sentido, Taussig parece interpretar a Mauss como una especie de precursor de la teoría de la elección racional.

En este punto resulta interesante prolongar estos trabajos y conducirlos en otra dirección. El rol que la auto-justificación o la autocrítica de la sociedad moderna ha desempeñado en la teoría del intercambio explica por qué el contrapunto entre los polos primitivo y moderno se ubica en el mero corazón de dicha teoría. Los investigadores que trabajan cualquier sociedad nacional, que no haya servido para construir el ideal normativo de la modernidad –por ejemplo, en América Latina, África, el sur o el este de Europa–, están necesariamente en desventaja en cuanto a su capacidad de contribuir a las teorías consagradas del intercambio que, en contraste con sus contribuciones característicamente híbridas, se han convertido en “clásicas”. Aunque dicha desventaja se compensa, hasta cierto punto, con el papel mucho más relevante que las sociedades complejas y “subdesarrolladas” han tenido en la creación de ideas a propósito del colonialismo, la explotación, etc., la teoría del intercambio todavía necesita desarrollarse para dar cuenta de experiencias específicas tales como las de, digamos, México o Indonesia, y, al hacerlo, trascender finalmente el modelo evolucionista que yace en sus orígenes.

3. La reciprocidad negativa y el bien común

Marshall Sahlins (1963a), en su ya clásico ensayo sobre el intercambio en las sociedades primitivas, distingue entre tres tipos de reciprocidad: la generalizada, que supone dar sin esperar recibir inmediatamente; la balanceada, en la se espera obtener algo equivalente a cambio del don; y la negativa, en la que se busca recibir lo más dando lo menos. La reciprocidad negativa es “el intento por obtener algo impunemente sin dar nada a cambio”. (Sahlins, 1963a: 148). Ejemplos de reciprocidad negativa en una sociedad primitiva pueden ir desde el trueque hasta el robo, pero todos implican que ninguna relación duradera es creada a través del intercambio.

De acuerdo con Sahlins, estos tres tipos de reciprocidad son indicadores de la distancia social en una sociedad primitiva: la reciprocidad general es característica de las relaciones de parentesco; la reciprocidad balanceada suele imperar en las relaciones entre los miembros de un mismo pueblo o tribu; y la reciprocidad negativa es una forma de intercambio que predomina entre personas desvinculadas entre sí, generalmente entre quienes se consideran a sí mismos integrantes de grupos sociales distintos. De hecho, según dice A. Weiner (1996: 1065), las transacciones que se llevan a cabo bajo la lógica de la reciprocidad negativa no reproducen las relaciones sociales, sino que más bien suelen conducir a su terminación.

El modelo de Sahlins, que equipara la distancia social con una forma de intercambio en la sociedad primitiva, queda condensado en el siguiente esquema:

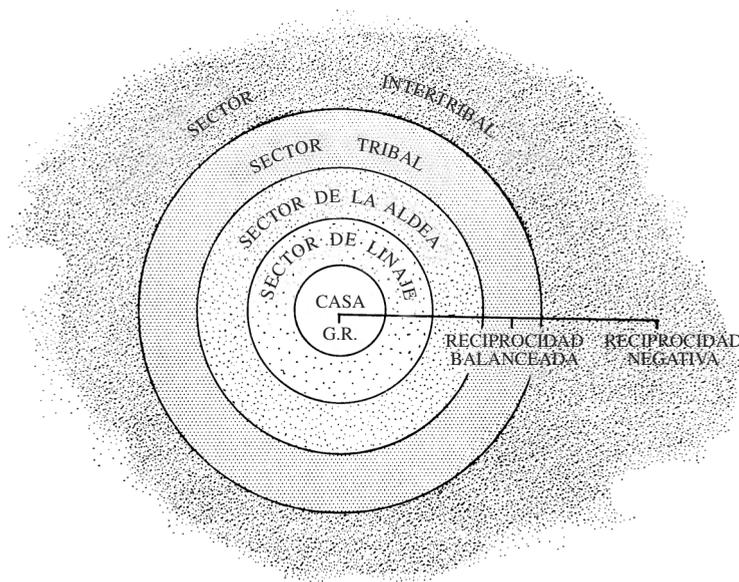


Figura 1: Reciprocidad y sectores de parentesco residencial. Fuente: Sahlins, 1963a:152. G. R.: Reciprocidad generalizada

Como uno de los propósitos del presente ensayo es modificar el concepto de “reciprocidad negativa” –y así caracterizar las modernidades que se alejan del tipo ideal de la modernidad desde la perspectiva de la teoría del intercambio–, en este punto resulta decisivo subrayar la manera en que la síntesis, que realizó Sahlins, está implícitamente vinculada con una imagen específica de la evolución social desde una sociedad primitiva a una moderna. Para comprender la visión evolucionista que subyace a la teoría maussiana del intercambio, vale la pena citar de nuevo a Sahlins:

El vínculo entre flujo material y relaciones sociales es recíproco... Si los amigos hacen regalos, los regalos hacen amigos. Una gran proporción del intercambio primitivo, mucho más que nuestro propio tráfico, tiene como su función decisiva ésta última, instrumental: el flujo material garantiza o inicia las relaciones sociales. Así es como los pueblos primitivos trascienden el caos hobbesiano. Dado que la condición característica de las sociedades primitivas es la ausencia de un poder público y soberano, las personas y especialmente los grupos se confrontan entre sí no meramente como intereses distintos, sino con la posible inclinación y el derecho cierto a perseguir físicamente esos intereses. La fuerza está descentralizada, la legitimidad está dispersada, el pacto social aún no ocurre, el Estado no existe (Sahlins, 1963a: 139-40).

Así, mientras que por un lado en las sociedades primitivas el intercambio entre extraños ocurre bajo la anarquía de la reciprocidad negativa –una forma de intercambio que deja amplio margen para el engaño e incluso para el uso de la fuerza–,

en las sociedades modernas hay Estados soberanos que ofrecen garantías para los intercambios mercantiles internacionales: reconocimiento de derechos de propiedad, estandarización de precios, regulación de mercados, etc. Por otro lado, el don –ya sea en la forma generalizada o balanceada de la reciprocidad– es el cemento social de las sociedades primitivas:

... tomemos la premisa menor de la sentencia de Taylor de que la parentela va con la gentileza –*kindred goes with kindness*–, “dos palabras cuya derivación común expresa felizmente uno de los principales principios de la vida social”. De ahí se asume que los parientes cercanos tienden a compartir, a entrar en el intercambio generalizado, y que los distantes o no parientes tratan con equivalencias o con trampas... Todo esto parece perfectamente aplicable a nuestra propia sociedad, pero es más significativo en la sociedad primitiva (Sahlins, 1963a: 149)⁴.

Bajo este esquema, la reciprocidad negativa tendería a desaparecer como tal dentro de las sociedades modernas, toda vez que uno de sus polos –el trueque– se asimila dentro del intercambio mercantil, mientras que el otro –el robo– se criminaliza y restringe mediante el monopolio estatal de la violencia organizada. Esta domesticación de la reciprocidad negativa también sería, presumiblemente, responsable del progresivo deterioro del parentesco como principio fundamental de la organización de la sociedad moderna, un factor que va de la mano con el crecimiento de los mercados y la pérdida de relevancia de la reciprocidad generalizada y balanceada. No obstante, a pesar de que la reciprocidad negativa sea expulsada de la sociedad civil moderna, su lógica sobrevive como aspecto característico de las relaciones de intercambio entre los Estados nacionales.

Aunque este modelo evolucionista aparentemente no tendría nada que decir sobre los estados intermedios entre “el círculo mágico de los primitivos” y la era moderna gobernada por Estados y mercados, algunos trabajos clave –Polanyi, Kirchoff, Sahlins, entre otros– emplearon este modelo básico con gran utilidad para entender aspectos cruciales del movimiento de sociedades igualitarias a jerárquicas y, de ahí, al desarrollo del capitalismo. Sin embargo, la caracterización de las sociedades agrarias y modernas en relación con las formas de intercambio recíproco sigue siendo problemática.

Algunos historiadores han descrito meticulosamente el proceso mediante el cual los mercados terminaron “auto-regulándose”, proceso ejemplar de un momento

⁴ Esta misma idea evolucionista está presente en el célebre trabajo de Lévi-Strauss sobre el parentesco (1969). Para él, las “estructuras elementales” del parentesco son aquéllas en las que existen sanciones a propósito de con quién se puede casar uno, mientras que las “estructuras complejas” son aquéllas en las que hay reglas sólo sobre con quién no se puede uno casar. De este modo, en la sociedad primitiva el parentesco define toda la formación social, mientras que en la sociedad moderna el parentesco solamente configura una forma organizacional discreta –la familia–.

imposible de caracterizar como de sociedad “primitiva”, dominada por la reciprocidad o sociedad “moderna”, dominada por los mercados. En este contexto, digamos, heterodoxo, las conexiones entre la distancia social y las formas de intercambio parecen mucho menos directas que en el modelo que Sahlins desarrolló para las sociedades “primitivas”, o que en el modelo típico ideal de intercambio en los Estados capitalistas. Ello es evidente, por ejemplo, en la complejidad estratégica del don en las sociedades agrarias, así como en el papel decisivo del intercambio recíproco en diversos contextos urbanos. Quizás aún más fundamentalmente, Thomas (1991) ha argumentado que la propia idea de las “economías del don”, como surgió a partir de Malinowski (1961), está basada en abstracciones inválidas del intercambio en sociedades que ya formaban parte, de alguna manera, del mundo capitalista, lo cual produjo una imagen de la reciprocidad balanceada que no corresponde con los hechos. En consecuencia, la versión romántica del primitivo como persona gobernada por las reglas de la reciprocidad es, en cierto sentido, un efecto del proceso de expansión occidental en sí mismo.

La visión de la evolución que emerge de los trabajos de Polanyi, Sahlins, Service y otros muestra que el intercambio primitivo tiene la capacidad de crear jerarquías políticas inestables a través de la manipulación de las reglas de la reciprocidad –tal y como ocurría con los llamados “*big men*” en Nueva Guinea–; que el surgimiento del Estado implica el desenvolvimiento de centros redistributivos y está, a su vez, relacionado con el desarrollo de economías domésticas; y que el advenimiento del capitalismo finalmente libera a los mercados del control social, transformando incluso el trabajo, la tierra y el capital en mercancías. En esta evolución, el lugar y las funciones de la reciprocidad negativa han permanecido conceptualmente subdesarrollados. Sólo sabemos que en las sociedades primitivas la reciprocidad negativa ocurre principalmente entre extraños, mientras que con la emergencia de Estados y mercados su papel queda cada vez más restringido a cierta clase de relaciones entre los Estados. No obstante, incluso la idea de la “sociedad primitiva”, caracterizada por la reciprocidad generalizada y balanceada, aún no está resuelta y quizás nunca lo esté, toda vez que nuestros registros etnográficos de las sociedades de menor escala, por lo general, comienzan en la era moderna y padecen casi siempre insuficiencias de detalles antes de los siglos XIX y XX.

El registro que tenemos sobre el lugar de la reciprocidad negativa en las sociedades de menor escala es ambiguo. El robo o hurto de mujeres es, acaso, un ejemplo útil de ello. El clásico estudio de Lévi-Strauss sobre las estructuras fundamentales del parentesco trata fundamentalmente de las formas de matrimonio, que involucran variaciones de la reciprocidad balanceada, en las que los miembros masculinos de clanes, mitades y secciones intercambian esposas entre sí. Más recientemente, M. Rosaldo y J. Collier (1981) han distinguido entre sociedades, caracterizadas por la dote, y sociedades, en las que el novio o su familia trabajan para la familia de la novia a cambio de mujeres, argumentando que la diferencia puede

resultar pertinente para entender el surgimiento de la desigualdad social. De acuerdo con su estudio, las sociedades en las que los hombres rendían servicios a sus suegros, en vez de una dote, son sociedades en las que los hombres jóvenes no se endeudan demasiado con los viejos, por lo cual existe una jerarquía de edad menor de lo que ocurre en las sociedades donde los jóvenes tienen que entregar una dote a cambio de recibir esposa.

El hecho de que estos autores no elaboren teoría alguna acerca de prácticas ampliamente difundidas, como el robo de la novia o sobre la fuga de novios, es tal vez en sí mismo un síntoma del peso de la teoría maussiana del intercambio. Lo significativo del robo de la novia, como práctica social, es que se trata claramente de un caso de “reciprocidad negativa” –“el intento de obtener algo impunemente sin dar nada a cambio”–, pero aún así no resulta, en absoluto, “la forma más impersonal de intercambio”. Por el contrario, el robo de la novia supone la formación de un vínculo íntimo con la propia novia, desde luego, y, normalmente, el establecimiento de relaciones de intercambio entre el grupo social del novio y el de la familia agraviada.

En resumen, la teoría maussiana del intercambio coloca la reciprocidad negativa en la periferia de las sociedades de menor escala, las mismas que son concebidas como si estuvieran gobernadas en su núcleo por la reciprocidad “generalizada” o “balanceada”, en tanto que las sociedades modernas conjuran la amenaza de la reciprocidad negativa, otorgando al Estado el monopolio de la violencia organizada y fomentando la auto-regulación de los mercados. El papel de la reciprocidad negativa en la transición entre las sociedades de menor escala y las sociedades modernas permanece en la oscuridad, mucho más que el papel del don. Esta visión evolucionista ya ha sido reconocida como problemática por varias razones, ya sea por la propia caracterización de las sociedades primitivas como “economías de don”, por la importancia que tienen la reciprocidad y la redistribución en las sociedades modernas, o por las implicaciones teóricas de la difícil transposición del modelo en cuestión a sociedades agrarias que no son ni modernas ni arcaicas. Mi tesis es que, si concentramos nuestra atención en la reciprocidad negativa, nuestros relatos sobre la naturaleza de las sociedades modernas pueden romper la horma evolucionista.

4. Crítica del concepto de reciprocidad negativa

Aunque la definición de la reciprocidad negativa parece suficientemente clara –Gouldner (1960: 172) la resume como un “toma y daca”–, los diversos tipos de intercambio que quedan incluidos bajo dicha rúbrica corresponden, de hecho, a distintos ordenes, lo cual pone en entredicho la consistencia interna del concepto. Esta inconsistencia es patente en el *continuum* de formas primitivas de reciprocidad negativa propuesto por Sahlin, con el trueque en un extremo y el robo en el otro. Sin embargo, el trueque y el robo tienen consecuencias muy diferentes, pues el primero entraña un cierto grado de simetría y autonomía entre las partes involucradas,

y el segundo no. De hecho, el trueque podría ser clasificado como un caso límite de la reciprocidad balanceada, en tanto que el robo no muestra, evidentemente, intención de reciprocidad alguna. Este enredo es resultado, en mi opinión, de las conexiones implícitas entre la reciprocidad y la solidaridad social en las sociedades primitivas: de que la correlación entre ambas fue concebida como algo enteramente positivo, de que el intercambio en un contexto de poca o ninguna solidaridad social era clasificado indiscriminadamente como “solidaridad negativa”.

Esto nos conduce de nuevo a la influencia hobbesiana señalada por Sahlins. Las visiones maussianas del intercambio conciben la reciprocidad como una manera de “trascender el caos hobbesiano”. Por ende, la sociabilidad creada mediante el intercambio emerge como una alternativa a la competencia agresiva entre los individuos. La imagen atomística del estado de naturaleza de Hobbes, reconocida como un reflejo invertido del individualismo moderno, es adoptada tácitamente, pero con un sesgo: la sociedad primitiva evade efectivamente el caos hobbesiano, pero no gracias a un soberano absoluto sino al don. Con todo, la comprensión del papel tanto del don como de la reciprocidad negativa cambia completamente, si rechazamos el individualismo hobbesiano como punto de partida y aceptamos en su lugar una condición humana primitiva, que no simplemente enfrenta a los individuos entre sí, sino que más bien tiende a ubicar a los individuos como integrantes de pequeños grupos que pueden competir unos con otros. El don no sería el único modo de crear vínculos sociales –toda vez que los individuos nacen dentro de grupos sociales que no son de su elección–, y habría al menos dos formas de coerción paralelas a la reciprocidad balanceada y generalizada que existirían lógicamente desde el principio. Una de estas formas sería la coerción, que Sahlins define como reciprocidad negativa, y la otra aglutinaría las varias formas de coerción que se ejercen entre superiores y subordinados. El corolario de este punto de partida es simple: no todas las formas de solidaridad derivan del don; algunas se generan mediante algún grado de coerción. Podemos definir la reciprocidad negativa de una manera que resulta más consistente y productiva, si abandonamos la noción de que la solidaridad social emerge sólo de la reciprocidad, y aceptamos que la parentela no necesariamente va de la mano de la gentileza y que la deuda y la dependencia no necesariamente se originan en el don.

5. Reciprocidad negativa: simétrica y asimétrica

En lugar de conceptualizar el trueque y el robo como los dos extremos de un *continuum*, es útil distinguir dos formas de reciprocidad negativa: la que es simétrica en la medida que involucra actores autónomos y mutuamente amenazantes, y aquella que es asimétrica en tanto que se inicia a partir de, o está arraigada en, relaciones de dominación.

La forma simétrica de reciprocidad negativa incluye prácticas que van desde el trueque hasta la guerra. Dado que su operación y lógica son bien conocidas, no

ahondaré en ella. Además ocurre que, hasta cierto punto, es la menos interesante para la antropología, pues de hecho es la forma más impersonal de intercambio. En contraste, la forma asimétrica de reciprocidad negativa es una posibilidad que no fue satisfactoriamente anticipada en las aproximaciones maussianas al intercambio, ya que en éstas el don es la fuente original de la solidaridad y del apoyo mutuo –“los regalos hacen amigos”. La reciprocidad negativa asimétrica –a la que de aquí en adelante me referiré como, simplemente, reciprocidad negativa– es un tipo de intercambio que se lleva a cabo a partir de un acto de coerción o explotación. Este acto inicial tiene la intención de forzar a su víctima a involucrarse en un ciclo positivo de intercambios con su perpetrador. En tanto que la reciprocidad normal –o “positiva”– comienza siempre con un regalo o una prestación, la reciprocidad negativa comienza con un robo, una violación, una intimidación o un homicidio. Puesto que el propósito de estos actos coercitivos es la dominación –es decir, la rutinización de una relación de sujeción–, y la dominación consiste en una forma específica de reciprocidad generalizada, la intimidación es seguida por un don simbólico que representa la deuda de la parte subordinada.

Existen numerosos casos de este tipo de falso don. Como muestra menciono apenas unos ejemplos americanos conocidos, sacados de nuestra historia: tras la conquista de México, la orden de los franciscanos fundamentó la dominación de los indígenas en su aceptación del regalo invaluable de la salvación eterna; durante las redadas para capturar trabajadores para extraer caucho, los cazadores de indios en el Amazonas distribuyeron hachas entre los hombres capturados con la finalidad de crear una deuda ficticia; el gobierno de Estados Unidos, después de apropiarse violentamente de los territorios del norte de México, los “compró” para pacificar su relación con el vecino país del sur. Nótese que en todos estos ejemplos, la reciprocidad negativa tanto positiva como asimétrica está dirigida hacia la formación de relaciones de intercambio positivas.

Cabe subrayar que la reciprocidad negativa existe tanto en las sociedades primitivas, como en las agrarias o en las modernas, según lo sugiere el robo de novias y la fuga de novios, que pueden encontrarse entre los horticultores de Nueva Guinea, los campesinos de Bolivia o las clases medias y altas del siglo XVIII británico⁵, aunque algunas sociedades modernas han alcanzado tal grado de protección estatal de sus ciudadanos que la reciprocidad negativa está fuertemente atajada y criminalizada.

⁵ Un vistazo a la *Encyclopedia of World Cultures*, compilada a partir de los *Human Relations Area Files*, muestra la amplia difusión del robo de novias y de las fugas de novios en Nueva Guinea entre los Okokaina, los Dobu, los Gahuku-Gama, los Garia, los Kaluli, los Eipo y los Sa, por nombrar apenas unos cuantos (Hays, 1996: 51, 57; 69, 75, 103, 257, 263). Para una discusión sobre estas prácticas entre los Aymara de Bolivia, véase Bolton (1977). Tomo el ejemplo del XVIII británico de la discusión de Jane Austin sobre la fuga de novios en *Pride and Prejudice*.

El hecho de que algunas relaciones comiencen con actos de coerción o intimidación, mientras que otras lo hacen a partir de formas más amables de persuasión, es relevante para comprender la calidad de la relación que se establece. En la Hispanoamérica colonial, por ejemplo, si un hombre violaba a una mujer que era considerada “honesta” o “decente”, los hombres de la familia de ella podían matarle en el acto (Arrom, 1985: 63-64). La dureza de las leyes contra la violación era empleada para evitar la pérdida de honor provocada por la violación, la fuga, o el sexo premarital, obligando a las parejas a casarse: “la protección del honor sexual femenino era, de hecho, uno de los pocos valores sociales que disfrutaba de respeto y consideración prácticamente universales” (Seed, 1988: 64). Aún hoy en día, en el Perú, una de las sanciones por violación es el matrimonio forzado entre las partes, e incluso, al margen de la ley, los “matrimonios a punta de pistola” no son desconocidos. Los matrimonios que se inician con una violación no se caracterizan, presumiblemente, por el mismo grado de ternura y gentileza que aquéllos que se originan en el afecto mutuo, pero a pesar de esto siguen siendo matrimonios con, al menos, algo de la intimidad que dicha unión implica.

A un nivel más general, el tipo de intimidad que emerge de las relaciones de dominación puede conducir a formas generalizadas de reciprocidad, que se confunden con aquéllas que se inician a partir del altruismo o del consentimiento mutuo. No obstante, un examen atento revela diferencias muy puntuales. De acuerdo con Sahlins, “un buen indicador pragmático de la reciprocidad generalizada es el flujo unidireccional sostenido –de prestaciones–... los bienes se mueven en una dirección, a favor del que no tiene, por un periodo prolongado de tiempo” (Sahlins, 1963a: 147). La reciprocidad negativa, por el contrario, suele producir flujos unidireccionales de dones y prestaciones en el sentido inverso: de quienes no tienen hacia sus amos. Si volvemos al esquema de Sahlins, que relaciona reciprocidad y distancia social –véase más arriba–, observaremos que es posible encontrar reciprocidad negativa o positiva en varios niveles de distancia social. La intimidad no siempre guarda una correlación positiva con la reciprocidad positiva. Sin embargo, la calidad de las relaciones en cada nivel es distinta, y la reciprocidad negativa produce una mayor ambivalencia entre las partes, algunas veces somatizada como fallo de la memoria –según sucede cuando una violación inicial es “olvidada”– o, en casos extremos, como un rencor persistente y permanente.

Adicionalmente, hay que tomar en cuenta el hecho de que la reciprocidad negativa no puede ser una forma agonística –competitiva– de intercambio más que en sus inicios. Y es que el fin de la reciprocidad negativa asimétrica es el sometimiento, y éste no puede mantenerse a la larga si hay una relación competitiva de por medio. Lo anterior puede ilustrarse con la discusión de Beidelman (1989: 231) sobre el intercambio agonístico en la Grecia homérica: los aristócratas helénicos seguían códigos competitivos de regalos y prestaciones con sus iguales o, preferentemente, personas que gozaban de un estatus superior, pero también trataban de excluir a sus

“inferiores” de dichas formas de intercambio y, ciertamente, no competían con sus dependientes.

6. La reciprocidad negativa y la modernidad

Paso a subrayar ahora la utilidad e importancia de la reciprocidad negativa para el estudio comparado de la modernidad. Como ya he anotado, en el modelo evolucionista que subyace a la síntesis de Sahlins del intercambio, tanto la sociedad primitiva como la moderna confinan la reciprocidad negativa a los márgenes de la sociedad, pero mientras la sociedad primitiva “trasciende el caos hobbesiano” mediante el don, la sociedad moderna lo hace a través del Estado soberano y los mercados auto-regulados. En suma, la visión maussiana del intercambio altera la imagen de la sociedad primitiva, advirtiendo que “ésta” no puede ser caracterizada en términos de un estado de naturaleza en el que los individuos compiten entre sí. Esta visión está cargada de contenido político, ya que fue la visión hobbesiana del estado de naturaleza la que le permitió legitimar al absolutismo como maridaje deseable del bien privado y del público. Los planteamientos de Durkheim y Mauss estaban parcialmente dirigidos en contra del ideal de la autorregulación del mercado precisamente porque la sociedad moderna no resuelve de modo adecuado la falta de vínculos y compromiso social que conlleva la erosión de la reciprocidad. No obstante, estos pensadores creían que la sociedad moderna había logrado desplazar la reciprocidad negativa, en gran parte, al ámbito de las relaciones internacionales.

Por otra parte, la visión maussiana también inspiró la formulación de una teoría del intercambio que minaba uno de los principales criterios de Hobbes: que la dominación era tanto la forma de organización fundamental de la familia como del Estado⁶. En definitiva, en su encomiable esfuerzo por demostrar que las sociedades de menor escala se construyen a través del intercambio recíproco, los antropólogos dejaron la reciprocidad negativa sin teorizar, salvo como caso límite de sociabilidad⁷.

Dos efectos se derivan de lo anterior. Por un lado, los trabajos antropológicos en la línea de Mauss, Polanyi y Sahlins ofrecían una poderosa crítica a cualquier forma de naturalización del capitalismo, incluyendo las naturalizaciones hobbesianas; pero, por el otro, las herramientas conceptuales de la teoría del intercambio privile-

⁶ “By this it appears, that a great Family if it not be part of some Common-wealth, is of it self, as to the Rights of Sovereignty, a little Monarchy; whether that family consists of a man and his children; or a man and his servants; or of a man, and his children, and his servants together; wherein the Father or Master is the Sovereign”. (Hobbes, 1985: 257).

⁷ El trabajo de W. Mitchell (1988) sobre Nueva Guinea constituye una interesante excepción, pues muestra que las apuestas y los juegos de azar –que, de acuerdo con la definición de Sahlins, es una forma de reciprocidad negativa– eran empleados para mantener relaciones igualitarias en una sociedad que enfrentaba el advenimiento de relaciones capitalistas. Así, una forma específica de reciprocidad negativa se desarrolló para mantener la igualdad en el interior de una formación social, no para erigir su frontera exterior.

giaban dos tipos sociales “puros”, uno regido por la economía del don y otro por un mercado auto-regulado. Como resultado, la “sociedad primitiva” fue por mucho tiempo exhibida como una especie de máscara ritual que desnaturalizaba al capitalismo, pero que no servía para rastrear efectivamente las varias rutas históricas que llevaron al desarrollo de la modernidad. En suma, la antropología proporcionó los cimientos para una interrogación radical de la modernidad como un todo, pero ofrecía muy pocos instrumentos para distinguir, digamos, a la Gran Bretaña del siglo XVIII de la del siglo XX, o a la modernidad indonesa de la francesa. La teoría del intercambio facilitaba más los contrastes estructurales que las narrativas históricas y, al hacerlo, servía lo mismo para criticar la modernidad que para fusionar la modernidad como formación histórica, en todas sus variaciones y variedades, con la modernidad como tipo ideal⁸.

Al dotar a la reciprocidad negativa con un papel tan central como el del don en los procesos de asociación, sugiero que no sólo podemos eludir la tendencia a exotizar y romantizar a “los primitivos”, cuyos intercambios comprenden reciprocidades positivas y negativas hasta en los círculos íntimos, sino también desarrollar instrumentos para especificar las particularidades históricas y nacionales de “los modernos”. Respecto a esta segunda posibilidad, conviene recordar que el papel que la violencia desempeña en la formación del capitalismo fue vigorosamente descrito por Marx. Y es que el recurso de los socialistas a la historia era un modo de hacer visible lo que, a partir de Negt y Kluge, me veo tentado a llamar “el horizonte de coerción” sobre el que descansa el contrato social⁹. De ahí que, al final del primer volumen de *El Capital*, Marx pase de una discusión estructural del capitalismo a un examen histórico de su génesis, alegando que:

⁸ Curiosamente, Hobbes no cometió este error, ya que vio en el derecho natural el contexto y el fondo de su propio momento contemporáneo:

It may seem strange to some man, that has not well weighed these things; that Nature should thus dissociate, and render men apt to invade, and destroy one another: and he may therefore, not trusting this Inference, made from the Passions, desire perhaps to have the same confirmed by Experience. Let him therefore consider with himselfe, when taking a journey, he armes himselfe, and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his dores; when even in his house he locks his chests; and this when he knows there bee Lawes, and publike Officers, armed, to revenge all injuries shall bee done him; what opinion he has of his fellow subjects, when he rides armed; of his fellow Citizens, when he locks his dores; and of his children, and servants, when he locks his chests. Does he not there as much accuse mankind by his actions, as I do by my words? (Hobbes, 1985: 186-7).

⁹ Oskar Negt and Alexander Kluge han discutido el desarrollo de la esfera pública burguesa –con sus reglas de inclusión y exclusión sobre quién puede hablar, qué se puede decir, y cómo puede decirse– a partir del contraste con lo que ellos denominan el “horizonte de experiencia” proletaria (1993: 6). Mi uso de la expresión de “horizonte de coerción” en las relaciones de intercambio guarda algunos paralelos con la de Negt y Kluge, pues, como ya he dicho, la reciprocidad negativa produce relaciones que son planteadas como si se tratara de intercambios positivos, silenciando o minimizando así el papel de la coerción en el intercambio.

Hemos visto cómo el dinero se transforma en capital; cómo a través del capital se genera la plusvalía, y de la plusvalía más capital. Pero el proceso de acumulación de capital presupone la plusvalía; la plusvalía presupone la producción capitalista; la producción capitalista presupone la pre-existencia de una masa considerable de capital y de fuerza de trabajo en manos de los productores de mercancías. Todo el movimiento, entonces, parece un círculo vicioso, del que sólo podemos salir suponiendo una acumulación primitiva –la llamada acumulación previa de Adam Smith– que precede la acumulación capitalista, una acumulación que no resulta del modo capitalista de producción, sino que es su punto de partida.

La acumulación primitiva tiene, en la economía política, un papel semejante al del pecado original en la teología... En tiempos remotos había dos tipos de gentes: uno –diligente, inteligente y, sobre todo, ahorrativo– de la élite; el otro de bribones y holgazanes que gastaban lo que tenían y más en una vida desordenada... Esta puerilidad insípida se predica a diario en defensa de la propiedad... En la historia verdadera, es notorio que la conquista, la esclavitud, el robo, el asesinato –en suma, la fuerza– juegan el papel principal... De hecho, los métodos de la acumulación primitiva son cualquier cosa menos idílicos (Marx, 1979: 713-714)¹⁰.

La explicación del origen del sistema capitalista a partir de contratos celebrados entre asalariados y capitalistas, al igual que la explicación de la formación de un sistema político a partir de convenios entre súbditos o contratos entre ciudadanos, nunca ha cuadrado por completo, ni siquiera después de la “acumulación originaria”. Inglaterra consiguió crear una clase de trabajadores no propietarios mediante la apropiación violenta de tierras comunales, pero luego se expandió hacia dominios coloniales en los que encontró, generó y adoptó otros campesinados. Más aún, en las porciones menos capitalizadas del planeta, un gran número de personas sobreviven gracias a la llamada “economía informal”, que por lo general no supone contratos laborales entre individuos libres sino, más bien, lealtad y subordinación entre familiares y paniaguados. En el ámbito de lo político hay argumentos comparables:

¹⁰ La traducción del inglés es mía:

We have seen how money is changed into capital; how through capital surplus-value is made, and from surplus-value more capital. But the accumulation of capital pre-supposes surplus-value; surplus-value pre-supposes capitalistic production; capitalistic production pre-supposes the pre-existence of considerable masses of capital and of labor-power in the hands of producers of commodities. The whole movement, therefore, seems to turn in a vicious circle, out of which we can only get by supposing a primitive accumulation –previous accumulation of Adam Smith– preceding capitalistic accumulation; an accumulation not the result of the capitalist mode of production but its starting-point. The primitive accumulation plays in Political Economy about the same part as original sin in theology... In times long gone by there were two sorts of people; one, the diligent, intelligent, and, above all, frugal elite; the other, lazy rascals, spending their substance, and more, in riotous living... Such insipid childishness is every day preached to us in the defense of property... In actual history it is notorious that conquest, enslavement, robbery, murder, briefly force, play the great part... As a matter of fact, the methods of primitive accumulation are anything but idyllic (Marx, 1979: 713-714).

la idea de la ciudadanía basada en un contrato social entre iguales nunca fue enteramente aceptada en lugares como el Perú del siglo XIX, o la Sudáfrica del *apartheid*, sólo por mencionar algunos ejemplos. La reciprocidad negativa tiene implicaciones no sólo para comprender los orígenes violentos del capitalismo, sino también para el estudio comparado de la modernidad en toda su actualidad.

Agregada a la del horizonte de coerción en los ámbitos económicos y políticos, existe una tercera dimensión de análisis que conviene tener en cuenta: la del papel de la reciprocidad negativa en el estudio de la persona. Los trabajos de Mauss (1985), de Louis Dumont (1986), y de Roberto Da Matta (1991) han dedicado mucha atención al contraste entre *persona* e *individuo* y al ascenso del individualismo moderno. La persona, de acuerdo con la formulación clásica de Mauss, es una máscara o rol cuya definición está determinada por la posición del individuo dentro de una totalidad social. El individualismo moderno, por el contrario, postula un agente o sujeto universal, el individuo, dotado con derechos iguales a los de cualquier otro individuo.

La cuestión de la “persona” –estando, como está, vinculada al desarrollo de roles y de estatus dentro de una totalidad social– depende, en muy buena medida, del intercambio: la interdependencia entre las personas se produce y representa a través del intercambio. Pensándolo en función de la discusión que ofrece Sahlins sobre la relación entre el intercambio y la distancia social en la sociedad primitiva, tendríamos que concluir que en esas sociedades la persona toma forma mediante el intercambio de regalos y favores.

Pierre Bourdieu ha considerado esta idea en su formulación sobre el *habitus*, categoría que se refiere a la internalización psicológica de los elementos estructurales de la “personalidad” –*personhood*–: “Aquello que se conoce como el ‘honor’ no es más que una disposición cultivada, inscrita en los esquemas del cuerpo y del pensamiento, que permite que cada agente social engendre todas las prácticas que sean consistentes con la lógica del reto y de la réplica...” (1977: 15). Por ende, tanto los atributos de la persona en sí como la orientación práctica necesaria para producirlos y ejecutarlos son creados a través del intercambio, del reto y de la réplica.

¿Qué ocurre entonces con nuestras ideas acerca de la formación cultural de las personas, una vez que aceptamos que incluso las relaciones sociales íntimas, en cualquier tipo de sociedad, puedan formarse tanto a través de la reciprocidad positiva como de la negativa? Quizás una manera útil de dar respuesta a este interrogante se encuentra, de nuevo, en Hobbes. En su capítulo: “De las personas, autores y cosas personificadas” (1985: 217-222), Hobbes explica que “la noción de persona, derivada del griego, donde significa ‘disfraz’ o ‘apareciencia exterior’, se refiere a la capacidad de un individuo de representar a otra persona o cosa –o algo más general, del que el actor forma parte–”. Hobbes también distingue entre la “persona” –el actor– y el “autor”: “y así como el derecho de posesión se llama dominio, el derecho de realizar una acción se llama autoridad” (Hobbes, 1985: 218). En

suma, en su discusión sobre la persona, Hobbes introduce el problema de la autoridad. Esta distinción es, por supuesto, crucial para el problema de la representación, es decir, para preguntas tales como por qué y bajo qué condiciones puede un padre representar a sus hijos, un esposo a su esposa, un sacerdote a su iglesia, un gobernante a sus gobernados. En otras palabras, la distinción es decisiva para entender lo que Habermas (1989: 5-12) denomina “publicidad representativa”, cuando la voluntad de un grupo sólo puede ser expresada públicamente a través de la presencia y las acciones de su guía o cabecilla.

Curiosamente, Hobbes alega que la soberanía lograda por la elección voluntaria de los súbditos –la soberanía instaurada “por institución”– es la misma, para todo propósito práctico, que la lograda por conquista –la soberanía instaurada “por adquisición”–: “los hombres que escogen su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquél a quien instituyen. Pero en este caso [soberanía por adquisición] se sujetan a aquél a quien temen” (Hobbes, 1985: 252). Sin embargo, si reconocemos con Mauss que los vínculos se crean mediante el intercambio recíproco por lo menos en la misma medida que mediante la coerción, entonces el análisis de Hobbes en este punto resulta incorrecto. La persona toma forma a través tanto de la reciprocidad como de la intimidación, pero el problema de la autoridad es probablemente distinto para cada caso, pues sus respectivos idiomas de legitimidad difieren.

Esta idea es pertinente también para el análisis del individualismo moderno pues, como bien han insistido Dumont y Da Matta, el individualismo nunca se manifiesta en su forma pura, típica ideal. En consecuencia, la idea de una subjetividad basada en la igualdad individual y en el contrato social siempre está combinada con formas de personalidad basadas en relaciones jerárquicas. Estas relaciones jerárquicas no pueden analizarse como resultado exclusivo de la reciprocidad negativa o de la positiva, pues podrían derivar de ambas.

En resumen, el concepto de reciprocidad negativa contribuye a romper el molde evolucionista de la teoría del intercambio, y a apuntalar la utilidad de dicha teoría para comparar las diversas formas modernas de Estado y de personalidad. El argumento que he propuesto hasta ahora invita no sólo a no restringir el estudio del “horizonte de coerción” a los orígenes del capitalismo, del pacto social o del individualismo moderno, sino además a desarrollarlo como una geografía de articulaciones entre distintos tipos de relaciones sociales, que pueden caracterizarse por reciprocidad positiva y negativa. A continuación, antes de concluir, ilustraré en qué consiste esta propuesta, explorando algunos aspectos del horizonte de coerción en el México moderno.

7. Una mirada al horizonte de coerción en el caso mexicano

La ficción del contrato social como origen de la sociedad política moderna tiene grados muy divergentes de credibilidad. Tocqueville cita el documento que redacta-

ron y firmaron los puritanos, al llegar a Plymouth en Nueva Inglaterra, en 1620 (1998: 39). Este acto fundacional se reproduce y se amplía en la mitología nacional de los Estados Unidos a partir de su formación, y tiene un éxito notable aún hoy. En México, en cambio, los mitos acerca del origen de la nación tienen a la conquista como su metáfora fundacional, y los intentos de afincar la legitimidad del Estado en la idea de un pacto entre individuos libres nunca tuvieron mucho éxito. Así, en 1920 el intelectual porfiriano Francisco Bulnes se queja de que:

Hemos hablado cien años de que nuestra felicidad depende de una asamblea que se denomina Congreso Constituyente que nos fabrique una constitución política, procreada en una borrachera de ilusiones y de llamados principios políticos pasados de moda. Estas constituciones no merecen el gasto de una gota de sangre, ni el menor dolor de muelas nacional. (1979: 11).

La realidad de los países latinoamericanos fue siempre otra, la de la dominación del fuerte sobre del débil, la esclavitud y el servilismo. América Latina, postrada por la sujeción colonial y la paz social que trajo en medio de la opresión, carecía de virilidad, y era por lo tanto presa fácil de los rapaces: “Los valientes, organizados militarmente, aprovechan de una materia prima admirable: el indio, una máquina de carne para morir o matar por cualquier causa o sin causa”. (Bulnes, 1979: 14).

La importancia de la reciprocidad negativa en la experiencia mexicana yace no solamente en la forma en que estas relaciones se representan en los tratados políticos, sino también en el modo en que está fincada en una variedad de formas de organización social.

Uno de los aspectos de las colonias iberoamericanas que más llama la atención es la importancia de los poderes locales y de los mecanismos informales de control social. Sólo a partir de ahí se puede comprender que la duradera estabilidad política colonial se haya alcanzado con una mínima presencia militar (Burkholder y Johnson, 1998: 159), o que el orden social se haya asentado a pesar de lo raquítico del aparato judicial y policiaco (Herzog, 1995: 96-99). Así, las independencias hispanoamericanas se produjeron cuando los Estados centrales relativamente débiles y la dominación dentro del espacio nacional era descentralizada. En estas formas difusas, no burocráticas, o híbridas de dominación estatal y no estatal, la reciprocidad negativa es importantísima, y ha sido ampliamente elaborada en todos los aspectos de la cultura popular y de élite. Por ejemplo, la centralidad de la reciprocidad negativa en la vida social mexicana a principios del siglo XX ha quedado implacablemente capturada en la novela moderna más aclamada de México, *Pedro Páramo* (1953) de Juan Rulfo. A continuación resumiré su trama para ilustrar en qué consiste un mundo impregnado de reciprocidad negativa.

Pedro Páramo retrata un México en el que el resentimiento, la brutalidad y el sufrimiento dominan las relaciones de intercambio en tal grado que la comunidad,

como tal, se funda en ellos. Así, Juan Rulfo responde a la circunstancia de mediados del siglo XX en México, en que se produce no ya el miedo durkheimiano a la anomia, sino el sentimiento de estar completamente atrapado en formas de dominación a un tiempo violentas e íntimas, muy lejos de la posibilidad de ser redimido por el Estado o por Dios. La imposibilidad de la redención da a la vida social una cualidad o efecto de intemporalidad, que parece entrar en conflicto con los ideales futuristas de progreso propios de la época. Y, sin embargo, este mundo de pasiones desbocadas se inscribe en la propia historia moderna de México.

El personaje principal de la novela de Rulfo es Juan Preciado, cuya madre le pide en su lecho de muerte que regrese a su pueblo para conocer y recibir el legado de su padre, Pedro Páramo. Juan Preciado es conducido a Comala por Abundio, un arriero que, como casi todos de los residentes del pueblo, también resulta ser hijo de Pedro Páramo. Pedro Páramo es el cacique de Comala, el propietario de la mayor parte de su territorio. La novela muestra cómo llegó a monopolizar estas tierras. Pedro Páramo corteja a la madre de Juan Preciado con el objeto de poner fin a la deuda que tenía con la familia de ella. Una vez que el matrimonio está consumado y Doloritos queda embarazada, Páramo la echa de la casa a Sayula, pueblo en el que Juan Preciado crece. Ya unidas las propiedades de ambas familias, Pedro Páramo y Fulgor Sedano, su secuaz más cercano, asesinan o intimidan a los terratenientes de los alrededores hasta hacerse con todas sus tierras. Paralelamente a este proceso de acumulación, se desarrolla una serie de amoríos y tragedias.

La vasta mayoría de las relaciones que se relatan en la historia encajan dentro del tipo de intercambio que he denominado reciprocidad negativa. Comienzan a partir de abusos o intimidaciones que obligan a las víctimas a vender su propiedad, a casarse, a involucrarse en amoríos o a tener que embargar. Todo se cuenta de manera fragmentada. A continuación presento un esquema que ordena y enumera las relaciones y desarrollos centrales en la trama. La estrategia elimina todo el arte de la novela, pero ayuda a detectar la lógica de la reciprocidad negativa, que es lo que nos interesa aquí.

La historia que abarca todo el libro, la que le da un principio y un fin, es la resumida en el punto 9: el viaje de Juan Preciado para reclamar lo que le debe su padre. Es tanto una deuda de reconocimiento como una deuda material: los recursos que Pedro Páramo le había quitado a Dolores, tras su muerte, le corresponden a Juan Preciado. Pero la deuda termina siendo su única herencia; ésa, y su comunión con los demás fantasmas del pueblo, que vagan como almas en pena con sus deudas por cobrar.

La carrera de Pedro Páramo como cacique comienza con su matrimonio con Doloritos (punto 1), ejemplo de una acción que debería haber dado inicio a una relación de reciprocidad generalizada –la “gentileza de la parentela”–. En vez de eso, Pedro Páramo olvida la obligación clave de la teoría maussiana, la obligación de dar después de haber recibido, de devolver: echa a su mujer encinta del pueblo

TRANSACCIÓN INICIAL	RELACIÓN CREADA	DESENLACE
1 Pedro Páramo seduce a Dolores con mentiras	Se casan y las deudas de él con la familia de ella quedan eliminadas	Él la echa de la casa con su hijo, Juan Preciado
2 Pedro asesina o intimida a los terratenientes o campesinos ricos de los alrededores	Ellos mueren, venden sus propiedades o huyen	Pedro se convierte en propietario de la mayor parte de las tierras de la región
3 La revolución llega a Comala y los revolucionarios matan a Fulgor, el principal matón de Pedro Páramo	Pedro Páramo seduce a Dolores con mentiras	Se casan y las deudas de él con la familia de ella quedan eliminadas
4 El único hijo al que Pedro Páramo quiere, Miguel, mata al hermano del sacerdote y viola a su sobrina, Anita	Pedro asesina o intimida a los terratenientes o campesinos ricos de los alrededores	Ellos mueren, venden sus propiedades o huyen
5 Susana San Juan, el único amor de Pedro, es violada por su propio padre	Padre e hija viven como marido y mujer	Son separados a la fuerza por Pedro Páramo
6 Pedro Páramo asesina al padre/amante de Susana San Juan	Pedro Páramo se queda con Susana	Susana lo ama, pero se vuelve loca y muere
7 Susana muere	El pueblo piensa que las campanas convocan a una fiesta, por lo que celebran en lugar de llorar	Pedro Páramo se venga de su pueblo, provocando una hambruna
8 El arriero Abundio pierde a su esposa en la hambruna	Abundio le pide ayuda a Pedro Páramo, su padre, pero éste no le reconoce	Abundio asesina a su padre, Pedro Páramo
9 El único hijo legítimo de Pedro Páramo, Juan Preciado, va a Comala a reclamar una deuda de su padre, que nunca ha conocido	Encuentra un "páramo", un lugar desolado, lleno de fantasmas que no tienen más que deudas no saldadas	Muere con la herencia de deudas de su madre

Tabla 1: Relaciones y desarrollos centrales de la trama

—el hijo de Doloritos es el don simbólico que la ata a Pedro Páramo para siempre—, e inicia una carrera de acumulación y amoríos gobernada por la reciprocidad negativa. Se hace dueño de tierras a través de la intimidación y el asesinato (punto 2); puede tener a la mujer que quiera en Comala, pero arranca de los brazos de su

padre a su único amor, Susana San Juan, que al poco tiempo muere (puntos 5 y 6). El único hijo al que Pedro Páramo quiere, Miguel, es visto con buenos ojos por su padre, toda vez que ha heredado sus dotes violentas, su apetito sexual, su codicia. No obstante, Pedro no le va a ver crecer, ya que esas mismas “cualidades” conspiran para matar a Miguel, que cae de su caballo. Antes de morir, Miguel encuentra el tiempo para asesinar gratuitamente al hermano del cura del pueblo y violar a su hija Anita (punto 4).

Cuando muere Susana San Juan, el único amor de Pedro Páramo, los habitantes del pueblo no reconocen que las campanadas convocan al duelo, y las confunden con el aviso de una fiesta. Por haber “celebrado” la muerte de su único amor, Pedro Páramo decide dejarles morir de hambre (apartados 7 y 8). Entre los enfermos y moribundos está la esposa de Abundio, el arriero que condujo a Juan Preciado a Comala, a su vez otro hijo ilegítimo de Pedro Páramo. Abundio venga la muerte de su mujer matando a su padre (punto 8).

En esta novela, la violación, la intimidación, el robo y el asesinato son las precondiciones del amor y la riqueza, pero de un amor lleno de rencores y una riqueza siempre inestable. Quizás lo más interesante, a la luz del propósito de este ensayo, es que el ciclo de la reciprocidad negativa no tiene un fin en la narración. Esto aparta la novela de Rulfo de otro texto clave del mismo periodo, *El Laberinto de la Soledad* de Octavio Paz (1951), donde los orígenes míticos de México en la violación de Cortés a la Malinche son desagradados, en alguna medida al menos, por el fuego de la Revolución Mexicana. En Pedro Páramo, por lo contrario, la Revolución no escapa a las tácticas de Pedro Páramo (punto 3), y queda infiltrada por el cacique, que se reconoce en el despojo revolucionario. Por otro lado, en tanto que los moralistas cristianos hubieran dejado que las injusticias mundanas de Pedro Páramo fueran resueltas por la justicia divina, el sacerdote de Juan Rulfo absuelve al asesinato de su propio hermano, violador de su sobrina, debido a su dependencia económica de Pedro Páramo (punto 4).

La falta de fe en la capacidad de la Revolución para engendrar una sociedad de individuos libres, de relaciones contractuales por consenso y de un gobierno representativo, está basada en el reconocimiento de la fuerza y la profundidad de las relaciones locales de poder: de la subyugación en la familia y entre los sexos, de la intimidación en la comunidad, y de la capacidad de las familias y las comunidades para prevenir cambios que vienen de fuera. Así, el resultado, la modernidad mexicana no elimina la reciprocidad negativa en la sociedad civil, sino que articula a grupos creados a partir de intercambios positivos y negativos. La persistencia de la reciprocidad negativa en diversos sectores sociales significa que el horizonte de coerción interfiere en la conciencia nacional, de la que es desplazado hacia un pasado mítico mediante narrativas de liberación nacional y progreso.

Además, las formas en que la reciprocidad negativa afecta al contrato social y a la libertad individual varían de región en región, haciendo que algunas áreas parez-

can más cercanas a las “raíces” imaginadas de la nación –esto es, sumergidas o en un supuesto miasma “prehistórico” de reciprocidad negativa, como ocurre en el caso de Comala, o en el edén igualmente prehistórico de la supuesta reciprocidad igualitaria de la comunidad indígena–, mientras otras parecen acercarse más al contrato social promovido por las leyes. Un breve contraste entre dos regiones, Chihuahua y Yucatán, a finales del siglo XX, puede servir para ilustrar lo anterior.

En el norte de México, donde las guerras apaches arrasaron durante la mayor parte del siglo XIX, numerosas alianzas se forjaron entre los campesinos libres y los propietarios de las haciendas, basadas en el apoyo mutuo y la reciprocidad. Una vez que las guerras apaches terminaron, alrededor de 1880, la consolidación de la economía mexicana y los ferrocarriles permitieron que los terratenientes intimidaran a los habitantes de sus antiguos aliados, los pueblos, y tomaran sus tierras, minando así la tan estimada autonomía de los pueblos. Éste es el contexto fundamental de la revolución en la región, en el que los campesinos libres, y no los peones de las haciendas, iniciaron una serie de revueltas que culminaron en la Revolución Mexicana, una guerra por la restitución de sus tierras, de su ciudadanía –de su autonomía individual y colectiva– (Katz, 1998: capítulo 1).

En el otro extremo del país, en Yucatán, los campesinos libres de la porción sur de la península habían capitalizado las oportunidades, generadas a partir de las tensiones entre las élites yucatecas y las del centro durante las primeras décadas de la independencia, para librarse del yugo criollo. La rebelión resultante, conocida como la Guerra de castas de 1847, creó un territorio independiente *de facto* para los mayas que duró cerca de cincuenta años. En la porción de la península controlada por las élites de las haciendas, el auge del mercado del *henequén* propició la capitalización de las haciendas yucatecas, que comenzaron a requerir mano de obra. En estas plantaciones los indios mayas fueron esclavizados con fórmulas que resultan interesantes desde el punto de vista de la reciprocidad negativa. En una de esas modalidades, los propietarios de las haciendas presionaban y algunas veces forzaban a sus trabajadores jóvenes a casarse. El costo de la ceremonia matrimonial tradicional era asumido por el hacendado, y la celebración de este ritual se convertía en la deuda impagable de la joven pareja con el terrateniente (Peniche, 1994). Los terratenientes intimidaban o persuadían a los hombres y mujeres para que crearan familias y procrearan dentro de los confines de la hacienda. Aceptar la ceremonia matrimonial implicaba que los recién casados debían sus poderes reproductivos al hacendado, de quien entonces se esperaba que integrara los gastos domésticos de sus trabajadores dentro de la economía general de la hacienda.

En los pueblos libres de Chihuahua, por una parte, el paso de una relación de reciprocidad con los propietarios de las haciendas a una, en la que los hacendados buscaban reducir a los pueblos al estatus de dependientes inferiores, ocurrió en un contexto de revuelta agraria y consolidación de un idioma de igualdad e individualismo. En las plantaciones de *henequén* en Yucatán, por otra parte, los hacendados

combinaron con éxito mecanismos de represión con estrategias para incorporar la reproducción de familias indígenas a la vida misma de la hacienda (Joseph, 1995: 70-92; Peniche, 1994: 86-87). En consecuencia, la revolución llegó a Yucatán como una fuerza externa que perseguía la modernización y la emancipación de los indios, quienes padecían condiciones de vida aparentemente previas a la ciudadanía o a la igualdad. El contrastante lugar que ocupa la reciprocidad negativa en la familia, la comunidad y las plantaciones en los pueblos libres de Chihuahua y en las plantaciones de Yucatán ofrece algunas pistas a propósito del lugar, que ocupa cada una en la imagen misma de la modernidad en México.

8. Recapitulación

En años recientes, la teoría del intercambio que surge de la tradición de Mauss y Malinowski ha sido criticada por haberse erigido sobre un contraste imaginario entre lo moderno y lo primitivo. El peso de dicha dialéctica, que en algunas ocasiones implicó el uso romántico de lo primitivo como instrumento para criticar al capitalismo, llevó a que se dejara sin explorar a fondo el modo en que la reciprocidad reproduce o incluso crea desigualdad. Este problema ha sido señalado por el pensamiento feminista desde finales de los años setenta. También ha recibido atención por parte de quienes han examinado la conexión entre el pensamiento social y el colonialismo, así como de otros preocupados por los problemas que presenta la teoría ante sociedades ni arcaicas ni modernas.

Hasta aquí he discutido la necesidad de reconstruir la teoría del intercambio a partir de la crítica de la idea de reciprocidad negativa. Para ello, propuse volver a una formulación particularmente clara y sintética de la teoría del intercambio, la de Marshall Sahlins en su artículo sobre el intercambio primitivo, para reformular el concepto de “solidaridad negativa”. Argumenté que el concepto de reciprocidad negativa desarrollado por Sahlins es internamente inconsistente, y que dicha inconsistencia se deriva de la relación imaginada entre el intercambio y la distancia social en la evolución de las sociedades de pequeña escala a las sociedades modernas.

En seguida, planteé una distinción entre dos tipos de reciprocidad negativa, la “simétrica” y la “asimétrica”, que reflejan en cierta medida la distinción de Sahlins entre reciprocidad “balanceada” y “generalizada”. Definí la reciprocidad negativa asimétrica, en la que se concentró mi análisis, como un tipo de intercambio en el que la coerción se emplea para inaugurar una relación de dominación que posteriormente se encuadra a través del don, tal y como si estuviera basada en la reciprocidad positiva, salvo por el hecho de que los bienes fluyen en proporción asimétrica del sirviente al amo.

Concluí con un reflexión a propósito de la utilidad de la reciprocidad negativa para el estudio comparado de la modernidad. Analizando el caso de la novela de Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, una historia que retrata un mundo enteramente gobernado por la reciprocidad negativa, sugerí que la compleja geografía de la coerción

en el intercambio ofrece una clave para entender la dialéctica entre modernidad y tradición en la dispareja geografía económica y social de México.

Traducción: Carlos Bravo

9. Referencias bibliográficas

ADAMS, Richard N.

1970 "Brokers and Career Mobility in the Structure of Complex Societies". *Southwestern Journal of Anthropology*, 26, 4:315-327.

ARROM, Silvia

1985 *The Women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford: Stanford University Press.

BEIDELMAN, T. O.

1989 "Agonistic Exchange. Homeric Reciprocity and the Heritage of Simmel and Mauss". *Cultural Anthropology*, 9: 227-259.

BERCOVITCH, Eytan

1994 "The Agent in the Gift: Hidden Exchange in Inner New Guinea". *Cultural Anthropology*, 9, 4: 498-536.

BOLTON, Ralph

1977 "The Quolla Marriage Process", en Ralph Bolton y Enrique Mayer (comps.), *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association, 217-238.

BOURDIEU, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

BULNES, Francisco

1979 *El verdadero Díaz y la revolución*. México: Ed. Del Valle de México.

BURKHOLDER, Mark A.; JOHNSON, Lyman L.

1998 *Colonial Latin America*. New York: Oxford University Press.

CLIFFORD, James

1981 "On Ethnographic Surrealism". *Comparative Studies in Society and History*, 23: 539-564.

COLLIER, Jane; ROSALDO, Michelle

1981 "Politics and Gender in Simple Societies", en Sherry Ortner y Harriet Whitehead (comps.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 275-329.

DA MATTA, Roberto

1991 *Carnivals, Rogues and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*. South Bend: University of Notre Dame Press.

DUMONT, Louis

1986 *Essays on Individualism*. Chicago: University of Chicago Press.

EDELMAN, Marc

1994 "Landlords and the Devil: Class, Ethnic, and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives". *Cultural Anthropology*, 9, 1: 58-93.

GODELIER, Maurice

1986 [1982] *The Production of Great Men*. Cambridge: Cambridge University Press.

GOULDNER, Alvin

1960 "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement". *American Sociological Review* 25, 2:161-178.

HABERMAS, Jurgen

1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

HAYS, Terence (Comp.)

1996 *Encyclopedia of World Culture, Volumen II: Oceania*. Boston: G. K. Hall and Co.

HERZOG, Tamar

1995 *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

HIRSHMAN, A. O.

1977 *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press.

HOBBS, Thomas

1985 *Leviathan*. New York: Penguin Classics.

JOSEPH, Gilbert

1995 *Revolution from Without: Yucatan, Mexico and the United States, 1880-1924*. Durham: Duke University Press.

KATZ, Friedrichm

1998 *The Life and Times of Pancho Villa*. Stanford: Stanford University Press.

KIRCHOFF, Paul

1959 "The Principles of Clanship in Human Society", en Morton Fried (comp.), *Readings in Anthropology*. New York: Thomas and Crowell, 259-271.

LEEDS, Anthony

1965 "Brazilian Careers and Social Structure", en Dwight Heath and Richard Adams (comps.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. New York: Random House, 379-404.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1969 [1949] *Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon.

LOMNITZ, Claudio

1995 "Ritual, Rumor and Polity in the Constitution of Polity in Modern Mexico". *Journal of Latin American Anthropology*, 1, 1: 20-47.

LOMNITZ, Larissa

1975 *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.

MALINOWSKI, Bronislaw

1961 *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton and Co.

MARX, Karl

1979 *Capital*. New York: International Publishers. Vol 1.

MAUSS, Marcel

1967 *The Gift*. New York: Norton.

1985 "A Category of the Human Mind: The Notion of Person; The Notion of Self", en Michael Carrithers, Steven Collins, y Steven Lukes (comps.), *The Category of Person*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-25.

MITCHELL, William

1988 "The Defeat of Hierarchy: Gambling as Exchange in a Sepik Society". *American Ethnologist*, 15, 4: 638-657.

MUNN, Nancy

1986 *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

NEGT, Oskar; KLUGE, Alexander

1993 *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

PAZ, Octavio

1951 *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

PENICHE RIVERO, Piedad

1994 "Gender, Bridewealth, and Marriage: Social Reproduction of Peons on Henequen Haciendas in Yucatan, 1870-1901", en Heather Fowler Salamini y Mary Kay Vaughan (comps.), *Women of the Mexican Countryside, 1850-1990*. Tucson: University of Arizona Press, 74-92.

POLANYI, Karl

1944 *The Great Transformation*. New York: Rinehart.

RUBIN, Gayle

1975 "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en Rayna Reiter (comp.), *Toward and Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 157-210.

RULFO, Juan

1953 *Pedro Páramo*. México: Fondo de Cultura Económica.

SAHLINS, Marshall

1963a "On the Sociology of Primate Exchange", en Max Gluckman y Fred Eggan (comp.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*. New York: F. Praeger, 139-236.

1963b "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia". *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285-303.

1972 *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

SCHMIDT, Steffen (Comp.)

1977 *Friends, Followers and Factions*. Berkeley: University of California Press.

SCHNEIDER, Jane; SCHNEIDER, Peter

1976 *Culture and Political Economy in Western Sicily*. New York: Academic Press.

SEED, Patricia

1988 *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press.

SERVICE, Elman

1975 *The Origins of the State and Civilization*. New York: Norton.

SIMMEL, Georg

1950 *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press.

SMART, Alan

1993 "Gifts, Bribes and Guanxi: A Reconsideration of Bourdieu's Social Capital". *Cultural Anthropology*, 8, 3: 388-408.

STRATHERN, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.

TAUSSIG, Michael

1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

1995 "The Sun Gives Without Receiving". *Comparative Studies in Society and History*, 37, 2: 368-398.

THOMAS, Nicholas

1991 *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.

TOCQUEVILLE, Alexis de

1998 *Democracy in America*. New York: Perennial Classics.

WEINER, Annette

1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping While Giving*. Berkeley: University of California Press.

1996 “Reciprocity”, en David Levinson y Melvin Ember (comps.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: H. Holt, 1060-1068.

WOLF, Eric

1969 “Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies”, en Michael Banton (comp.), *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock.

YANG, Mayfair Mei-hui

1994 *Gifts, Favors and Banquets: The Art of Social Relationships in China*. Ithaca: Cornell University Press.