Campesinos, mercados y políticas públicas : una lectura por la reciprocidad

Eric Sabourin

▶ **To cite this version:**

Eric Sabourin. Campesinos, mercados y políticas públicas : una lectura por la reciprocidad. 2012. hal-02821313

HAL Id: hal-02821313
https://hal.science/hal-02821313

Submitted on 6 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Serie Ética y Desarrollo

Campesinos, mercados y políticas públicas

Una lectura por la reciprocidad

Eric Sabourin

Universidad Ruiz de Montoya
FONDO EDITORIAL

cirad

Título original: Organizations et societes paysannes: une lecture par la reciprocité (en prensa actualmente, Ediciones QUAE)

Primera edición en portugués: Sociedades e Organizações Camponesas : uma leitura através da reciprocidade, Editora da UFRGS, Brasil

Campesinos, mercados y políticas públicas: una lectura por la reciprocidad

© Universidad Antonio Ruiz de Montoya
Av. Paso de los Andes 970 / Pueblo Libre / Lima 21 - Perú
Telf. (0051-1) 424 5322 (a) 128
fondoeditorial@uarm.edu.pe
www.uarm.edu.pe
librosuarm.blogspot.com

© CIRAD
42 rue Scheffer, 75116 Paris / www.cirad.fr

Primera edición en castellano: Lima, noviembre de 2012
Tiraje: 100 ejemplares

Diseño y producción editorial:
Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya

I.S.B.N.: xxxxxxxxxxxxxxxxx
Hecho el depósito legal en la
Biblioteca Nacional del Perú No.: xxxxxxxxxxxxxxx

Ilustración de carátula: Artesanía popular de México, obsequio de Sergio Schneider.
Traducción del portugués: Laura Sologuren García
Corrección de estilo: Johnny Ávila

Imprenta: Editatú de José Carlos Alvariño Ordóñez
Jr. Pumacahua 922 - Jesús María
editatu@speedy.com.pe

Prohibido la reproducción total o parcial del contenido de este libro por cualquier medio, sin la autorización escrita del autor.

CONTENIDO

Agradecimientos 9

Introducción 11

Prefacio 21

Capítulo 1. Elementos para una teoría de la reciprocidad en las ciencias sociales 31

1. Contribuciones para el principio de reciprocidad 37
1.1. La reciprocidad como condición de las relaciones humanas 37
1.2. La reciprocidad como norma social universal 49
1.3. La reciprocidad como principio económico diferente del intercambio 56
2. Construcción de una teoría de la reciprocidad 62
2.1. La lógica ternaria de la reciprocidad 62
2.2. El "Tercero incluido" y la producción de valores 68
2.3. Niveles, formas y estructuras de reciprocidad 79
3. Límites, críticas y perspectivas de la teoría de la reciprocidad 97
3.1. Límites y dificultades del abordaje 97
3.2. Reacciones y críticas a la teoría de la reciprocidad 107
3.3. Contribuciones recientes y perspectivas 121

Capítulo 2. Organizaciones y sociedades campesinas 131

1. Comunidades campesinas y reciprocidad en África 131
1.1. Los Balanta de Tombali, Guinea Bissau 132
1.2. Los Manjaco de la región de Canchungo, Guinea Bissau 152
1.3. Comunidad y reciprocidad 177

2. Organización campesina y estructuras de reciprocidad 193
2.1. Las formas y estructuras de ayuda mutua en la agricultura 193
2.2. Organizaciones campesinas y manejo compartido de los recursos 215
2.3. Asociaciones, agrupamientos y cooperativas 238
3. Retorno sobre el modelo campesino 257
3.1. Dificultades en exportar el modelo europeo de sociedad campesina 257
3.2. Reciprocidad y teorías sobre la economía campesina en Asia y en África 267
3.3. Principio campesino y reciprocidad en el siglo XXI 281

Capítulo 3. Las organizaciones campesinas frente al mercado y al Estado 297

1. Mercados de intercambio y de reciprocidad 299
1.1. El origen de los mercados de reciprocidad 300
1.2. Mercados y economía solidaria 317
1.3. Sistemas mixtos e interfaces entre intercambio y reciprocidad 335
2. Organizaciones campesinas, Estado y políticas públicas 348
2.1. Interacciones entre políticas públicas y organizaciones campesinas 350
2.2. Políticas públicas de interface y territorialidades de reciprocidad 362
2.3. Legislaciones e interfaces entre sistemas de intercambio y de reciprocidad 374
3. Alienación y reciprocidad 400
3.1. Reciprocidad asimétrica, reciprocidad negativa 400
3.2. La cuestión del clientelismo y de la corrupción 405
3.3. Paternalismo y patrimonialismo 418

Conclusión 429

Bibliografía 445

Lista de siglas 509

A Suzanne y Pierre, mis padres;
a Louisette y Albert Sabourin, Yvonne y Gaston Ribrault,
mis abuelos (*in memoriam*) ….

todos ellos campesinos del Poitou, que me iniciaron en
las prácticas y a los valores e la reciprocidad.

A Dominique Temple por su obra y por continuar
desvelando los mecanismos de la reciprocidad

A Coraline Lara y su generación que están creando las
nuevas modalidades de la reciprocidad humana, ya que
nuestras generaciones no les dejaron otra alternativa.

A Vicente Santuc (*in memorian*) por su trayectoria al lado
de los campesinos del Peru, así como por su contribución
filosófica y su papel decisivo para esta edición en español.

Agradecimientos

Mis gracias infinitas a Mireille Chabal, Emilie Coudel, Maxime Haubert, Jean Philippe Tonneau, Denis Pesche, Bernardo Haour, Nicolas Merveille por sus lecturas rigorosas del manuscrito y a Vincent Bonnal por el mapa.

INTRODUCCIÓN

El libro que tenemos el honor y la alegría de presentar es una reflexión de primer orden, profunda y detallada, sobre uno de los grandes problemas de la sociedad mundial del siglo XXI. Si consideramos que la actividad económica no consiste solamente en producir cosas sino producir o contribuir a producir relaciones entre personas, es un gran problema para la humanidad de hoy hacer que una parte notable de la población mundial dedicada a la producción agrícola no pierda, al contacto del sistema del intercambio mercantil, sus sistemas de relaciones con la naturaleza y con los otros, que difieren del sistema de intercambio mercantil, puesto en marcha desde hace dos siglos en Occidente. A este sistema diferente el autor lo estudia bajo el rubro general de "sistema de reciprocidad". La tesis general de este gran libro es que estos sistemas de reciprocidad tienen su originalidad propia y que, sin ser exentos de limitaciones, aseguran sin embargo a los que lo comparten una posibilidad de producir no solamente sus vidas sino también sus relaciones humanas y sus valores (amistad, capacidad de compartir, solidaridad, identidad y varios otros) que le dan "razones para vivir", de manera distinta de la cultura occidental, pero quizás de manera más humana que aquella vinculada por el intercambio mercantil.

No es por eso que hay que ignorar la presencia de este último. La tesis de un autor célebre, Polanyi (*La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*), muy citado en este libro, es que el "intercambio mercantil" tiene una tendencia irresistible a imponerse en el mundo entero y que en este

sentido, todas las formas de reciprocidad anterior al intercambio mercantil no tienen ninguna probabilidad de sobrevivir. Es la victoria asegurada de la modernidad (si se puede calificar así el intercambio mercantil) sobre la tradición (si se puede calificar así los sistemas de reciprocidad).

Nuestro autor piensa que esta tesis es muy simplificadora y que lo que llama "sistema de reciprocidad" (cuya teoría como lo vamos a ver ocupa toda la primera parte del libro) puede convivir con el sistema del intercambio mercantil con la condición que se respeten mutuamente y que el intercambio mercantil no busque sistemáticamente absorber al sistema de reciprocidad, sino más bien que se constituya un "interface" entre los dos. Esta tesis del autor está asentada no solamente sobre la reflexión, la más reciente de muchas investigaciones, sino sobre su propia experiencia de investigador en América Latina (Amazonía peruana, Brasil), África (Guinéa Bissau) y Oceanía (Nueva Caledonia). Es una gran contribución en este sentido a la reflexión actual, bastante cuestionadora, sobre lo que llamamos desarrollo, desarrollo humano, desarrollo sostenible, temas que son de una urgente actualidad frente a las crisis del modelo económico vigente que estamos atravesando.

La primera parte está dedicada a ofrecernos una "teoría de la reciprocidad". Se apoya sobre un análisis minucioso de grandes autores que se han expresado sobre este tema que pueden ser sociólogos, antropólogos o historiadores.

En un breve resumen, podríamos destacar tres puntos de este minucioso recorrido.

El primero es la diferenciación que hay que hacer entre reciprocidad e intercambio. La reciprocidad no es un embrión de lo que será el intercambio generalizado tal como lo afirma Levi-Strauss en una perspectiva reductora. La reciprocidad es

un sistema de relaciones entre personas y no solo un sistema de permutación de cosas como lo es el intercambio.

El segundo punto es que la reciprocidad no tiene tampoco su origen en "el don", como comentaristas del célebre libro de Mauss *Ensayo sobre el don* se inclinan a pensar. El don, según el autor y varios investigadores que comparten su opinión, no se entiende si no se inserta en el circuito de la reciprocidad que le da su anclaje social.

El tercer punto que se puede destacar y que se refiere a los trabajos más recientes sobre el tema (Temple, Chabal y varios otros) es que la reciprocidad no se apoya sobre valores preexistentes que la dominan, como lo suponía el trabajo de Mauss ("Hau" o "Mana" eran los nombres para Mauss de una entidad simbolizando estos valores preexistentes). Sin rechazar la preocupación de Mauss de encontrar el sentido ético de la reciprocidad, los autores más recientes nos dicen que la reciprocidad es un acto repetitivo que *produce*, como acto, los valores que después se pueden identificar como amistad, confianza, compartir, solidaridad, etcétera.

En la producción de bienes para el otro, cercano o menos cercano, no estoy solamente produciendo para mi interés sino para el otro y en este sentido estoy produciendo estos valores que dan constantemente identidad a nuestro grupo. Sin esta producción estos valores no existen. Este tercer punto es evidentemente muy interesante en la medida que introduce una historicidad inmanente a la producción de valores a partir de la producción material de las cosas, y de su circulación entre personas.

Esta presentación no es el lugar para entrar en el detalle de su argumentación, bastante densa, ni en el inventario, muy estimulante, de las distintas formas de reciprocidad que se pueden encontrar. Pero creemos que con estas breves líneas, el lector puede darse una idea de la riqueza de esta primera parte.

La segunda parte de la obra se dedica primero a presentar un análisis detallado, sacado de la experiencia directa del autor, de diversas formas de reciprocidad en las relaciones entre grupos campesinos en Guinéa Bissau, África, en dos regiones distintas.

El autor sigue demostrando con ejemplos concretos que varias formas de reciprocidad que se están dando en las dos experiencias africanas, una de sociedad de iguales y otra de sociedad de castas, no pueden interpretarse como apoyadas sobre valores preexistentes. En estos ejemplos, se ve que son los actos de reciprocidad los que producen valores que son compartidos entre los actores y, en este sentido. desbordan a cada uno de ellos, formando una especie de dimensión común, pero que no es sino el resultado repetido de esta interacción.

Se estudian en la primera experiencia casos de reciprocidad que el autor llama positiva en el plan de las representaciones simbólicas y en el plan de la realidad: grupos de ayudas mutuas, organización de la redistribución. Pero también, se señala la existencia de la reciprocidad negativa que el autor estudia como abarcando todos los fenómenos de sanciones de venganza y de guerra.

Los mismos elementos se estudian también en la segunda experiencia que se dedica a restituir la reciprocidad en la sociedad Mandjak. Pero a esta restitución se añade una muy interesante observación sobre la manera como la reciprocidad juega también para organizar y regular las migraciones de varios miembros de la sociedad Mandjak, por ejemplo en Francia (Marsella) y las relaciones que siguen manteniendo con la madre tierra.

Estas observaciones sostienen que a pesar de influencias del sistema de intercambio mercantil sobre el sistema de reciprocidad, este último se ha conservado y en este sentido constituye una prueba para pensar que, a condición de actualizarse y de adaptarse

a nuevos entornos, la reciprocidad sigue siendo un sistema valido para el futuro, en contra de lo que predecía Polanyi. Sin embargo —dice el autor— el peligro de "crisis identidarias y económicas entre las más graves de la historia de la humanidad" subsiste en el África post colonial en varios Estados. "La parálisis o la destrucción de los sistemas de reciprocidad no conduce a su sustitución occidental. Esto lleva al vació y al caos".

A continuación el autor estudia como la reciprocidad es constitutiva de la organización de la comunidad en los casos que esta evocando.

Los desarrollos siguientes mencionan una gran variedad de estructuras de reciprocidad en su funcionamiento concreto en varias situaciones: estas estructuras son por ejemplo, ayuda mutua, gestión compartida de recursos —con una larga referencia a Ostrom y el tema de la acción colectiva, muy interesante— y toda especie de formas de organización que implican la reciprocidad para su regulación: asociaciones, grupos, cooperativas.

El capítulo dos se concluye sobre una evocación a los acercamientos a la economía campesina que hacen explícitamente referencia a la reciprocidad, "la economía moral" (Scott) y "la economía afectiva" (Hyden) así como a un estudio de Ploeg , muy amplio, sobre lo que llama el "principio campesino". Este profundiza las diversas líneas de resistencia y de reactualización de la reciprocidad que puede tener el campesinado frente a las amenazas posibles del sistema mercantil, mas que no tienen que ver con un "atraso", rechazo del progreso o "rechazo del desarrollo", sino con una busqueda de autonomía.

En la tercera parte, el autor trata la pregunta principal que anima la dinámica de toda la obra: ¿Es posible encontrar una bisagra entre el sistema de reciprocidad (tal como lo ha teorizado el

primer capítulo e ilustrado el segundo capítulo) y el sistema del intercambio mercantil, de tal manera que no haya confusión entre los dos y que puedan convivir de manera que los sistemas de reciprocidades no sean absorbidos por el intercambio mercantil?

Una primera reflexión se dedica a la posibilidad de tal articulación entre los dos sistemas en el caso de *los mercados*. El autor dedica una muy interesante descripción de "mercados" en distintas partes del mundo. Existen varias fórmulas de "mercado" que propician la distribución de bienes entre distintos actores, pero que no son por eso "intercambio mercantil" en el sentido de la competencia capitalista.

Los ejemplos descritos pertenecen a las distintas zonas en las cuales el autor ha trabajado: Amazonia peruana, Guinéa Bissau, Brasil, Nueva Caledonia. En estos distintos ejemplos se pueden ver posibilidades de articulación con el intercambio mercantil que el autor analiza con detenimiento[1] y que permitirán mantener en su originalidad la reciprocidad que rige el funcionamiento de los "mercados" descritos anteriormente. De manera sugerente, el autor aprovecha esta discusión para entrar en diálogo con los temas de la "economía solidaria" que trata de vincular reciprocidad e intercambio mercantil, subrayando los posibles problemas de absorción de la primera por el segundo que puedan surgir de esta vinculación.

La reflexión que sigue a continuación explora el tema de la bisagra posible entre reciprocidad e intercambio mercantil, esta vez entre el sistema de reciprocidad y las *políticas públicas* que, hasta cierto punto, y sin hacerlo de manera siempre consciente,

1 Desarrollo de mercados de proximidad, el Bingo de Nueva Caledonia como medio de repartición de las cosas que no se han vendido para desarrollar un proyecto colectivo, la reglamentación estatal del comercio justo en Brasil, las políticas de calificación de productos, la venta directa productores/consumidores.

pueden producir dispositivos que favorezcan fórmulas inspiradas en el principio de reciprocidad. No lo hacen de manera siempre exhaustiva y el autor nos propone distintas evaluaciones de estos ensayos, que por lo menos demuestran que el "interface" entre el sistema de reciprocidad y el sistema del intercambio puede darse por medio de políticas públicas .

Por sí mismas las políticas públicas no integran fácilmente las lógicas sociales que orientan las organizaciones campesinas. Estas últimas tienen que tomar en cuenta las exigencias de repartición de su entorno social. Las políticas públicas tienen que aprender estas lógicas y buscar una articulación que las respete.

Sin embargo, nos dice el autor, hay políticas públicas que van en este sentido y se puede aprender mucho de estas experiencias de "interface" entre poderes públicos y organizaciones campesinas, en lo concerniente a la creación de lo que el autor llama un desarrollo rural territorializado.

En lo que toca a lo que se llama hoy desarrollo sostenible, el autor sugiere que las prácticas tienen que favorecer el apoyo público a dispositivos de reciprocidad locales, por ejemplo la gestión colectiva de bienes comunes y públicos que consolidan la "multifuncionalidad" de la actividad campesina (Brasil), o la organización de mercados públicos cuyos precios son garantizados (África) o los programas de adquisición de alimentos (Brasil)

La legislación nacional, cuando sabe retomar las lógicas de reciprocidad de la población, puede ser también un interface importante entre el sistema de reciprocidad y el sistema de intercambio mercantil. En esta perspectiva, las recientes constituciones de Bolivia y Ecuador, en América Latina, merecen una atención especial y el autor les dedica páginas de gran interés, asi como a la Ley de Comunidades Nativas y Tierras de Selva del Peru.

Esta parte termina con una suerte de meditación muy fina y equilibrada sobre los fenómenos que el autor llama "alienaciones" en el sistema de reciprocidad. En esta línea esclarece varias ambigüedades que se encuentran en distintas formas de reciprocidad y nos las hace ver de manera mucho más matizada, frente a otros comentaristas de los mismos hechos.

En resumen, tenemos aquí una verdadera suma de información y de reflexión sobre los problemas que afrontan hoy los campesinos del mundo entero para no perder su identidad en el contacto con el sistema occidental. Esta obra más bien brinda opciones para reactivar los recursos antropológicos de los campesinos con este contacto, en vez de no ver otra pista de desarrollo que la total inmersión en el sistema de intercambio mercantil. En este sentido es un libro de inmenso valor para cualquier persona que se interese a los problemas del desarrollo hoy.

Para terminar, planteamos para la discusión las siguientes preguntas:

- La reciprocidad parece descrita por el autor como generadora de virtudes como la confianza, la solidaridad, la amistad, la ayuda mutua que serían de la misma naturaleza en cualquier cultura. Es una pregunta saber cómo estas virtudes pueden tener un rostro uniforme bajo cualquier latitud y nos parece que eso podría ser una cuestión a profundizar.

- Una segunda pregunta sería la cuestión de saber cómo se puede demostrar de manera comprensible que la reciprocidad *crea* dichas virtudes, como lo repite el libro según investigaciones recientes. En la presentación de esta idea, muy estimulante, no se ve sin embargo como los promotores de dicha idea la pueden hacer sentir a partir de casos estudiados, más bien

parecen afirmaciones llenas de convicción pero el lector desearía desarrollos más detallados sobre el tema.

- Una tercera interrogante, que el autor no ignora pero que se podría profundizar más es el carácter a veces exclusivo que pueden tener ciertas formas de reciprocidad. En estas, todo acceso a los beneficios que procura esta reciprocidad (confianza, solidaridad) parece estrictamente prohibido a los que no están involucrados en sus circuitos. Podría ser una limitación o una "alienación" de la reciprocidad que valdría la pena estudiar.

- Por último, la noción de "interface" que estructura todo el esfuerzo del libro para abrir pistas que permitan la conservación-renovación de la reciprocidad en su contacto con el sistema mercantil parece muy operativa y el autor multiplica ejemplos muy interesantes, pero surge la pregunta sobre la concepción del *desarrollo* que el sistema de intercambio mercantil promueve de manera más o menos consciente y que puede ser adoptada por los gobiernos y por la cooperación internacional. Desarrollar un "interface" como propone el autor tiene como contraparte una concepción distinta del desarrollo, que sin excluir al sistema capitalista, no adopta como único criterio el "crecimiento" que, más o menos conscientemente, es casi un sinónimo de desarrollo para el pesamiento capitalista. Nos parece que este problema de concepción del desarrollo como problema político será abordado en las discusiones que va sucitar este excelente libro, que estamos seguros va a ser un clásico sobre el tema.

Bernardo Haour, S.J.
Director Investigación e incidencia
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

PREFACIO

Cuando los campesinos italianos hablan de la relación que mantienen con sus campos, sus vacas y cosechas, siempre utilizan la palabra *cura*. Este término hace referencia a "cuidar", así como el sustantivo (*curare*) se refiere a los cuidados que una persona otorga a otra.

Se trata, esencialmente, de reciprocidad. Cuando el hecho de cuidar se vuelve el elemento más importante en el proceso de trabajo, la tierra, los animales y/o las culturas van a rendirles una buena producción ("*una bella produzzione*").

Cuidar y dar cuidados está lejos de ser una actividad meramente instrumental. Esto supone, en el discurso de los campesinos italianos, la presencia de *passione* (pasión), de *impegno* (la voluntad de dedicarse enteramente a lo que se está haciendo); y exige *conoscenza:* tienes que ser capaz de ser un conocedor, pues a través y por medio de los ciclos de producción anteriores, tienes que haber demostrado una amplia experiencia y conocimiento en tu trabajo.

Finalmente, existe la exigencia de la *autosufficienza* (autonomía), pues los recursos utilizados en el proceso de producción deben ser del dominio o de la propiedad intrínseca de la familia del agricultor. Las relaciones de dependencia de los mercados de insumos externos (más allá del portón de la finca) deben ser evitados, sobre todo porque inducirían a una "lógica del mercado de intercambio" en el corazón de la unidad familiar campesina.

La "lógica del mercado de intercambio" amenazaría o hasta excluiría el trabajo con *cura*.

El concepto de *cura* define y, simultáneamente, refleja una relación recíproca entre el agricultor y sus objetos de trabajo. Esta relación no es, definitivamente, una relación de intercambio mercantil. Se trata de dar y recibir de vuelta como en la triple obligación descubierta por Maus (1924). Son movimientos de dones mutuos. El agricultor se despierta y cuida las becerras, les da abrigo y la posibilidad de desarrollarse para volverse una buena vaca lechera. Entonces él las va a alimentar cuidadosamente con una dieta adecuada a las necesidades individuales de cada animal. En recompensa, la vaca va a retribuir al agricultor con promisorios becerros y una producción de leche que, se espera, podrá continuar por muchos años. Y, como apuntara Víctor Toledo (1992), es una forma de prestación no mercantil entre el agricultor y la naturaleza viva.

Este tipo de relación está en la base de muchos sistemas de producción agrícola en el mundo. De acuerdo con Van Kessel (1990), antropólogo que trabajó durante décadas en la región andina, la relación de reciprocidad es reforzada por medio de "connotaciones metafóricas" que asumen, al final, una especie de personificación de la naturaleza: la tierra, las plantas cultivadas, los lagos, los pozos, pero también la luz, las lluvias, las heladas y otros fenómenos meteorológicos son percibidos y entendidos como seres vivos que reciben y admiten todos los tipos de señales. En este contexto, se vuelve casi evidente decir, por ejemplo, que "este pedazo de tierra es grato" (por los cuidados que recibió) y que, consecuentemente, "ella (la tierra es sobre todo femenina) es generosa" (o sea, dispuesta a retribuir).

Igualmente revelador es el uso del modo subjuntivo. Al hablar con (o sobre) los objetos de trabajo, los campesinos andinos no

se refieren al "mundo como es" (un mundo dado de una vez por todas y gobernado por relaciones mecánicas de causa y efecto), como sería el caso en el uso del modo indicativo. En vez de eso, el modo subjuntivo se refiere a posibilidades, a realidades evolutivas y a expectativas. El modo subjuntivo refleja intuiciones. Esto no implica que los campesinos andinos sean soñadores, por el contrario: "las normas para sus operaciones técnicas en el campo son la comprensión, la dedicación y el afecto (*comprensión, compromiso, cariño*)" (Van Kessel 1990: 92).

Estos últimos conceptos coinciden en gran medida con las nociones italianas (*impegno, passione, conoscenza*) discutidas aquí antes y con las opiniones del agricultor Frisio, quien dice "*as jo tán hâlde wolle dan moat it sines ha*" (si quieres quedarte en la tierra, tienes que darle lo que ella necesita), ecos de la relación de reciprocidad, del "dar y recibir", evocada aquí tanto para los agricultores italianos como para los andinos (Van der Ploeg 2003: 94).

Entre tanto, tales semejanzas, tan notables, están lejos de representar una coincidencia. Ellas están fundamentadas y enraizadas en la relación recíproca entre el hombre y la tierra y, por tanto, emergen siempre en que la agricultura está en juego.

La agricultura es, desde tiempos antiguos, inserta, incorporada en una amplia gama de relaciones recíprocas. Estas no tienen que ver meramente con las interacciones entre el hombre y la naturaleza viva (y su transformación mutua). Ellas van más allá. Estas relaciones de reciprocidad corresponden también a lo siguiente:

1. Las relaciones recíprocas dentro de la familia campesina o agrícola, entre padre, madre e hijos (y, probablemente, abuelos, tíos, sobrinos, etcétera).

2. Las interrelaciones entre generaciones. De hecho, "los padres trabajan para sus hijos", como dice el bello título de un libro de Sarah Berry (1985). Así, una novia andina recibirá de su madre una canasta llena de semillas de papa diferentes. Pero, en compensación, las generaciones más jóvenes tienen que cuidar también de los ancianos cuando llegue la hora de su descanso.

3. La colaboración mutua entre vecinos. En los Andes, ellas están regidas por mecanismos conocidos como el *ayni* (ayuda mutua en el trabajo o el trabajo humano a diferencia del trabajo con el uso de reses) y la *compañía* (una persona ofrece la tierra y/o los insumos; la otra, el trabajo; finalmente, la cosecha es dividida en dos partes iguales). En Italia, uno ayuda a otro durante la cosecha de la aceituna para recibir, más tarde, algunas vasijas con un aceite de buena calidad.

4. Las interrelaciones al nivel de las comunidades campesinas como un todo suponen, por un lado, que cada uno se comporte "como un buen miembro de la comunidad"; en cuanto a esto, las reglas de reciprocidad garantizan, por otro lado, varios servicios y aseguran diversos derechos (por ejemplo, el acceso a la tierra y al agua; protección cuando ocurren injusticias, una plataforma para reivindicaciones, etcétera).

5. Finalmente, las interrelaciones en los mercados —o más específicamente: dentro y con el lugar del mercado (*market place*)—pueden funcionar como estructura de reciprocidad. Esto se refleja, por ejemplo, en la asociación de prácticas de reciprocidad y de prácticas de intercambio en los mercados andinos o hasta europeos como en el caso de la venta directa, de los circuitos curtos y de la calificación de los productos. La calificación, como en el caso de la agricultura italiana, reduce el efecto de la concurrencia e introduce un componente de

reciprocidad en relación al intercambio mercantil a través de la identidad, el origen y la calidad del procesamiento de los productos. Las relaciones de reciprocidad en el espacio del mercado son ampliamente discutidas por Dessein (2002), quien estudió los mercados rurales del oeste africano. Estos mercados están regulados también por los sistemas y flujos de equivalencia entre productos (que no dependen de las leyes de la demanda y de la oferta del mercado de intercambio) y por monedas de reciprocidad (conchas), asociados a prácticas de intercambio monetario. Tantos movimientos y adaptaciones son totalmente opuestos a la estagnación y a la regresión por cuenta del dominio de la lógica del intercambio mercantil.

A lo largo de las últimas siete u ocho décadas (especialmente desde la Segunda Guerra Mundial), las referidas estructuras de reciprocidad fueron fuertemente erosionadas y desgastadas en casi todos los lugares –proceso que es aún más acelerado en las épocas actuales de liberalismo y globalización—. Como modo de regulación y de ordenamiento, la reciprocidad fue desplazada a los márgenes —de tal forma que estas relaciones quedaron escondidas, disfrazadas, al punto que parecían invisibles o casi inexistentes. La reciprocidad también desapareció, como punto de referencia importante del discurso de las ciencias sociales.

Paralelamente, el ritmo de los cambios que eliminó las relaciones de reciprocidad en la agricultura no fue igual en todo los lugares. Tampoco fue este un proceso unilateral o irreversible. Durante el gran proyecto de modernización, que comenzó a mediados de la década de 1950 hasta los finales de la década de 1980, un segmento de la agricultura en el mundo fue literalmente reconfigurado por el modelo de agricultura empresarial. La naturaleza viva fue transformada en un conjunto de mercaderías que solo podían ser adquiridas mediante el intercambio mercantil. En consecuencia,

la dependencia del mercado de intercambio aumentó de modo enorme. Los agricultores tuvieron la obligación de funcionar y operar tan solo con la "lógica del mercado de intercambio". No obstante, sus prácticas y relaciones de reciprocidad no desaparecieron por completo.

Estas prácticas continúan desempeñando un papel importante dentro de la familia, entre las generaciones y hasta entre los vecinos mediante antiguas y también renovadas formas de cooperación. La *combinación* inteligente de relaciones mercantiles con las relaciones de reciprocidad se volvió, así, estratégica. Es posible que se argumente que el *stock* de relaciones no mercantiles (gobernadas por el principio de reciprocidad) sea estratégico para la agricultura de hoy y especialmente para su capacidad de sobrevivencia o de reproducción económica. Esa es la reserva, meramente invisible (pero contenida en la noción de agricultura familiar), que ayudó a evitar la realización completa de la profecía de Polanyi: "*dejar que suceda la mercantilización de la tierra y del trabajo (de las personas) sería casi igual a aniquilarlos"* (1957: 130). En suma: la mayor parte de la resiliencia de la agricultura de hoy reside en esa reserva de relaciones recíprocas escondidas. Por tanto, la negligencia de este recurso estratégico puede llevar a amenazar seriamente la propia continuidad de la producción y del abastecimiento de alimentos del planeta.

En el mundo actual, al lado de la agricultura empresarial, existen formas de agricultura que, aún están fuertemente estructuradas por principios de agricultura campesina. Es innecesario decir que la reciprocidad continúa siendo una característica central en esos sistemas de producción. Ella constituye una línea de defensa mayor contra las distintas amenazas externas, como fue recientemente demostrado por Rutgerd Boelens (2008) en un bello análisis de

los sistemas de irrigación comunitaria en las montañas andinas. Algunos han llegado a argumentar que estamos presenciando en la actualidad procesos de *re-peasantization* (reconstrucción de los principios campesinos) que incluyen la construcción social de los nuevos padrones de relaciones de reciprocidad.

Este libro de Eric Sabourin es muy oportuno, y va a contribuir, sin duda, a llenar la laguna teórica a la que me he referido antes. Se basa en las principales contribuciones teóricas del debate sobre la reciprocidad de las ciencias sociales desde sus premisas, al mismo tiempo que amplía la discusión en varias direcciones nuevas. El libro es extremadamente esclarecedor, como cuando demuestra que el análisis concreto de las prácticas de reciprocidad y del papel que estas desempeñan puede profundizarse aún más. Está basado en casi una vida entera de investigación empírica teóricamente bien fundamentada realizada en África, Europa, América Latina y Oceanía. Esto le añade una precisión y riqueza considerable al libro. Lo recomiendo vivamente a todos los que se interesan en los procesos de cambios y transición en la agricultura, sea como profesionales, políticos o investigadores. Este libro va a ayudar a enriquecer tanto los debates como las prácticas. Es, en suma, un libro que muchos de nosotros necesitábamos con urgencia.

Jan Douwe van der Ploeg
Profesor de Sociología Rural
Universidad de Wageningen

Mapa de países de estudio

Francia
Angola
Nueva Caledonia

Capítulo 1

Elementos para una teoría de la reciprocidad en ciencias sociales

Introducción

¿Qué entendemos por reciprocidad?

En el sentido común, la reciprocidad se define como 'el estado, la calidad, el carácter de lo que es recíproco: la reciprocidad de la amistad, de los servicios. *Yo soy muy sensible a tu amistad y tú cuentas con mi entera reciprocidad*'. *Hay entre nosotros una perfecta reciprocidad de sentimientos*' (Academia francesa 2008).

Reciprocidad es sinónimo de solidaridad (dependencia mutua, hecho de ser solidario) o de mutualidad. La mutualidad corresponde a sistemas de solidaridad social basada en la ayuda mutua recíproca de los miembros que cotizan.

En filosofía y ciencias de las religiones, *la ética de la reciprocidad* o "la regla de oro" es una moral fundamental cuyo principio se encuentra en prácticamente todas las grandes religiones y culturas, y equivale a "Trata a los otros como te gustaría ser tratado" o "No hagas a los otros lo que no te gustaría que hicieran contigo".

En etnología y antropología, la reciprocidad simbolizó por mucho tiempo las prestaciones mutuas de alimentos, bienes y servicios entre personas y grupos, en particular en las sociedades indígenas y campesinas (Thurnwald 1932; Malinowski 1933; Mauss 1923-24).

Lévi-Strauss (1949) pudo así proponer un principio de reciprocidad que gobernaba el conjunto de las relaciones y estructuras de parentesco. Desde el punto de vista antropológico, este principio corresponde, por lo tanto, a un acto reflexivo entre sujetos, a una relación intersubjetiva y no solamente a una simple permuta de bienes u objetos.

La sociología, desde su fundación, le dio una gran importancia a la noción de reciprocidad considerada como el fundamento de las relaciones sociales por autores como Simmel y Mauss, o incluso como una norma social universal (H. Becker 1956; Gouldner 1960; L. Becker 1986). En compensación, en esos últimos años la sociología se interesó poco por la noción de reciprocidad, tal vez por causa de la universalización de las relaciones de intercambio, sea bajo su forma material o simbólica (Bourdieu 1994). Es, por lo tanto, más bien el concepto del don el que fue repensado por los sociólogos antiutilitaristas (Godbout 1992; Caillé 1994) e inclusive propuesto como un tercer paradigma frente al individualismo y al holismo (Caillé 2001); esto, probablemente, porque el don se entiende más fácilmente como un principio opuesto al del intercambio. De hecho, la reciprocidad, si su definición permanece confinada a la figura del don/contra-don, con frecuencia se confunde con un intercambio simétrico. No obstante, el gran mérito del renacimiento de los trabajos sobre el don, en particular dentro del contexto del Movimiento Anti-Utilitarista en Ciencias Sociales (MAUSS)[2], ha sido institucionalizar una reflexión crítica sobre la naturalización del intercambio. Colocando en evidencia la importancia de la reciprocidad de los dones (la reciprocidad positiva), varios trabajos hicieron emerger la necesidad de una reflexión central sobre la reciprocidad en torno a una teoría del don.

[2] Sigla de su nombre en francés: Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales. El nombre de este grupo de intelectuales franceses es un homenaje al escritor Marcel Mauss (1872-1950), pionero en la crítica al utilitarismo.

Paralelamente a la renovación de las investigaciones sobre el don moderno, la antropología económica y la sociología económica, en particular a partir de la relectura de los trabajos de Mauss y Polanyi (1944, 1957) continuaron movilizando la noción de reciprocidad a propósito de las relaciones de sociabilidad privada o sociabilidad primaria (Caillé 2001) y de las prestaciones de la economía llamada no mercantil (Eme y Laville 1996). La reciprocidad como principio o categoría económica fue así rehabilitada recientemente a partir de los trabajos referidos a la economía solidaria (Castel 2006; Servet 2003 y 2007; Gardin 2006).

En vez de proceder a una revisión cronológica, temática o disciplinaria de los diversos autores que trataron de la reciprocidad en ciencias sociales —lo cual sería bastante laborioso y escolar—, propongo retomar en este capítulo sus contribuciones a las hipótesis que dirigieron mis propios trabajos. Ciertamente, corro el riesgo de dar una idea parcial o incompleta de las investigaciones de algunos autores, pero lo que busco es presentar lo esencial de estos trabajos que contribuyen a la construcción de una teoría de la reciprocidad en ciencias sociales hoy en día.

Posteriormente a las contribuciones de Mauss, Lévi-Strauss y Polanyi, los principales elementos de la teoría de la reciprocidad fueron presentidos por Scubla (1985), formulados y profundizados por Temple (1995, 1998, 2003, 2004) y Chabal (1995, 1996, 2005, 2006) y, finalmente, ilustrados por diversos trabajos recientes. Parte de dichas investigaciones, entre las cuales se encuentran las mías, tratan principalmente de las sociedades de países del Sur (Michaud 2002, 2004; Medina, 1994, 2004; Bazabana 2005; Bom Konde 2003; Yampara 2007, 2008; Oliveira y Duque 2004; Kestemont 2003, 2008; Seck 2008).

Otra serie de trabajos involucra la aplicación de la teoría de la reciprocidad en campos más allá de la economía y la sociología. Se trata, en particular, de la filosofía (Chabal 1989, 2003, 2006), de la transmisión de conocimientos (Héber-Suffrin 1998, 2000, 2001; Coudel y Sabourin 2005) y de la educación (Eneau, 2005; Kirsch 2007; Coudel y otros, 2009).

Para una teoría de la reciprocidad

En la base de toda teoría de la reciprocidad, encontramos a los autores pioneros que permitieron reconocer **la validez y la universalidad de las relaciones de reciprocidad en las civilizaciones y la historia,** e igualmente el carácter estructurante de tal principio de reciprocidad, inclusive en nuestras sociedades contemporáneas. Me refiero, por lo tanto, en primer lugar, a los trabajos fundadores de Simmel, Mauss, Polanyi y Lévi-Strauss. Me referiré también a las interpretaciones de Scubla (1985), Temple y Chabal (1995), Caillé (2001), Papilloud (2002, 2003), Godbout (2000, 2007) y Dzimira (2007).

El primer elemento propio de la teoría de la reciprocidad, considera la definición del concepto desde el punto de vista socioantropológico. **El principio de reciprocidad no se limita a una relación de don/contra-don entre pares o grupos sociales simétricos.** El reduccionismo de tal definición, que por mucho tempo prevaleció y aún prevalece a veces en la antropología, conduce de hecho a una confusión entre intercambio simétrico y reciprocidad. Ese *impasse* persistirá mientras la reciprocidad sea interpretada con la lógica binaria que conviene al intercambio, el cual, como explica Chabal (1998), sí se puede reducir, en el límite, a una permuta de objetos. Temple y Chabal (1995) proponen recurrir a la lógica ternaria de Lupasco (1951), la cual hace aparecer un "tercero incluido" en la relación de reciprocidad. Permite, así, interpretarlo como el ser de dicha

relación y dar cuenta de aquella como la estructura originaria de la intersubjetividad, irreductible al intercambio de bienes o de servicios que libera del lazo social o de la deuda.

Desde el punto de vista económico, la reciprocidad constituye, por lo tanto, no solamente una categoría económica diferente del intercambio mercantil como lo había identificado Polanyi (1944, 1957), sino un principio opuesto al del intercambio o incluso antagonista de este.

El segundo elemento de la teoría, y que participa de su carácter universal, es que la reciprocidad **puede recubrir varias formas.** De modo general, la antropología y la etnología consagraron bajo esa terminología solo la reciprocidad de los dones: ofrendas, reparticiones, prestaciones totales, *potlatch*, que constituyen lo que Temple y Chabal (1995) designan como la *forma positiva* de la reciprocidad. Pero existe, igualmente, una forma de *reciprocidad negativa,* la de los ciclos de venganza. A diferencia del intercambio cuyo desarrollo o extensión se asocia a la lógica de concurrencia y de acumulación por el lucro, la lógica de la venganza se encuentra asociada a una dialéctica del honor, así como la del don está asociada a una dialéctica del prestigio. Sin embargo, la sede de prestigio (fuente de autoridad en las sociedades de reciprocidad) motiva el crecimiento del don: "más doy, más soy". Entre las expresiones extremas de las formas negativas y positivas de la reciprocidad, las sociedades establecieron entonces diversas formas intermedias. Con estas se trata de controlar el crecimiento del don, la ostentación, el *potlatch* o el don agonístico, y así evitar que destruyan y sometan al otro mediante el prestigio.

En tercer lugar, **las relaciones de reciprocidad pueden analizarse en términos de estructuras**, en el sentido antropológico. Así, se examinan según algunas estructuras

elementales, tales como fueron propuestas inicialmente por Mauss (1923-24), Lévi-Strauss (1949), Scubla (1985) o Temple (1998) y Anspach (2002). Dichas relaciones de reciprocidad estructuradas bajo su forma simétrica generan valores éticos, como lo había identificado Aristóteles en su *Ética a Nicômaco* (1994): la relación de reciprocidad en una estructura bilateral simétrica, genera un sentimiento de amistad; la estructura de división simétrica de los bienes dentro de un grupo genera la justicia. Así, otros tipos de relación en otras estructuras pueden producir otros valores específicos, lo que constituye, sin duda, la parte más compleja de la teoría de la reciprocidad propuesta por Temple y Chabal (1995). Este es el aspecto más difícil de validar, teniendo en cuenta que no solamente comprende la producción de bienes materiales, sino también la de sentimientos y valores humanos. Es también el elemento más original e interesante de la teoría, aquel que ofrece la posibilidad de análisis y propuestas alternativas en materia de economía humana.

El cuarto elemento de la teoría incluye los **diferentes niveles del principio de reciprocidad y los modos que le son específicos.** Al respecto, existen tres planos o niveles de reciprocidad: el real, el simbólico (el lenguaje) y el imaginario (las representaciones).

Para resumir, existen varias *estructuras fundamentales de reciprocidad* que generan sentimientos diferentes y, por lo tanto, valores diferentes. Existen, igualmente, varias *formas* de reciprocidad que le confieren imaginarios diferentes. El sentimiento del ser originario puede ser capturado en el imaginario del prestigio o en el de la venganza, dando lugar a formas de reciprocidad positivas, negativas y simétricas. Estructuras, niveles y formas se articulan para formar sistemas de reciprocidad.

1. CONTRIBUCIONES PARA EL PRINCIPIO DE RECIPROCIDAD

1. 1. La reciprocidad como condición de las relaciones humanas

Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*, al descubrir la triple obligación de *dar, recibir y devolver*, afirma que se debe "considerar que hemos encontrado con ello uno de los bloques sobre los que se levanta nuestra sociedad" (1971: 158). Sin embargo, en dicha obra, habla del don y de respetos recíprocos, pero muy poco de reciprocidad; y no la define.

Además, si bien la obra de Mauss se acerca al mismo tiempo a la antropología y la sociología, sus trabajos sobre el don y la reciprocidad incluyen esencialmente a las sociedades arcaicas e indígenas estudiadas por los etnólogos. En la misma época, el sociólogo alemán Simmel[3] distingue esta naturaleza fundamental de las relaciones de reciprocidad, pero en las sociedades contemporáneas.

Simmel: el efecto de reciprocidad

Georges Simmel (1858-1918) es el primer sociólogo en haber tratado la importancia de la reciprocidad como fundamento de las relaciones sociales. En *The persistence of Social Group* (1898: 664), considera la reciprocidad de las prestaciones como esencial a la cohesión social, inclusive en las sociedades contemporáneas: "I see society rather wherever a number of human beings come into reciprocity and form a transient or permanent unity".

El concepto clave de Simmel, la *wechselwirkung* —traducido por Papilloud (2002) como "efecto(s) recíproco(s)"—alude a los

[3] Nuestra relectura de Simmel le debe mucho al importante trabajo de Christian Papilloud (2002 y 2003).

efectos de reciprocidad activos en el centro de todos los procesos relacionales.

Para Papilloud (2002: 41),

> Simmel concibe la fuerza de la *Wechselwirkung* como una fuerza de gravedad entre los hombres. Él sitúa el origen en el centro de la polaridad formada por la dupla atracción/repulsión [...]. En Simmel, esa fuerza permite comprender la potencia espontánea y específica de la *Wechselwirkung* de "hacer relación" que diferencia y forma a los individuos y los grupos sociales.

El mismo autor (2002: 86) precisa la definición, según Simmel, de la reciprocidad como relación intersubjetiva: "La acción recíproca que tiene lugar 'entre' hombres —prescindiendo de lo que en otros aspectos signifique— se siente como el acto de llenar un espacio" (Simmel 1908: 645).

Y precisa también la significación de ese "entre":

> La relación "entre" dos elementos (que en sustancia no es más que un solo movimiento que se verifica en uno y otro, de un modo inmanente) tiene lugar entre ellos, en el sentido espacial.
>
> […]
>
> El "entre", considerado como mera reciprocidad funcional, cuyos contenidos permanecen en sus portadores personales, se realiza aquí como pretensión del espacio que existe entre ellos; se verifica siempre realmente entre los dos lugares del espacio, en el que cada cual ocupa un sitio designado y que solo él llena. (Simmel 1908: 645-646)

Según Papilloud (2002: 87), esa "funcionalidad" de la reciprocidad según Simmel, es importante en la medida en que permite

diferenciarla del intercambio. Si este es el movimiento concreto de ida y vuelta de los hombres, de las cosas y de los mensajes en las relaciones sociales (Simmel 1900: 91), la reciprocidad representa "la posibilidad para que se concrete dicho movimiento de *vaivén* en la relación humana". Para que la relación humana se pueda concretizar, esta debe acercarse a la reciprocidad, aunque sea débilmente.

Simmel insiste en esa relatividad de la reciprocidad, relación reflexiva sometida al compromiso para una relación entre sus actores. Dicha relatividad es "el ser mismo de la verdad" (Simmel 1900: 116).

Papilloud (2003: 193) confirma que para Simmel reciprocidad e intercambio son muy diferentes desde un punto de vista epistemológico. "El efecto de la reciprocidad es el concepto más amplio, mientras que el intercambio es el concepto más restricto; en los comportamientos humanos, el primero de los dos aparece bajo diferentes formas" (Papilloud 2003: 193).

En compensación, en la secuencia de sus explicaciones, Papilloud (2003: 195) expone una traducción e interpretación de Simmel sensiblemente diferente: el intercambio convirtiéndose en el principio interrelacional, y el efecto de la reciprocidad, la posibilidad o condición de dicho principio.

Simmel, citado por Papilloud (2002: 33), diferencia igualmente la reciprocidad del don, al decir que este es una de las formas de aquella. La reciprocidad no es el equivalente del don, pues ella remite a un proceso relacional y no a una forma, pues "dar no es, en modo alguno, la simple acción de uno sobre otro, sino que posee justamente el carácter que exige la función sociológica, a saber: la acción recíproca" (Simmel 1908: 621).

No obstante, aun si la reciprocidad se postulara como una regla social universal, sería en el sentido de la interacción. Reaccionamos ante el otro conforme a nuestras propias motivaciones, en función de lo que percibimos de él y de nosotros mismos en una situación dada. La totalidad de esas acciones de reciprocidad en continuo movimiento, constituye el conjunto de las actividades sociales que forman la sociedad global.

> An all-penetrating vision would peremptorily resolve that appearance which seems to announce a new independent unity above the individuals into the reciprocity which plays between the individuals and it would see that, if this reciprocity were actually separated from the individuals, nothing of it could remain. (Simmel 1896: 666)

Esta cita resulta interesante, pues postula un tercero "arriba de los individuos"; sin embargo, Simmel no precisa si dicho tercero está "excluido" o "incluido", es decir, si es un resultante de las acciones recíprocas de los individuos. La acción recíproca es la influencia que cada uno ejerce sobre el otro. Las relaciones son compuestas, al mismo tiempo, por puentes que unen a los individuos entre ellos y por fuerzas que los separan.

> In the case of persons spatially separated this unity is effected by the reciprocity maintained between them across the dividing distance. The unity of complex beings means nothing else than the cohesion of elements which is produced by the reciprocal exercise of forces. In the case of temporally separated persons, however, unity cannot be effected in this manner, because reciprocity is lacking. (Simmel 1896: 667)

Elemento clave y con frecuencia dejado de lado, para Simmel, tal acción recíproca incluye los actos materiales y físicos, pero igualmente las prestaciones simbólicas. Asocia un valor a los

símbolos, un valor humano que conviene preservar a título del bien común. Esa feliz expresión de Simmel es, sin embargo, relativizada por el hecho de que remite esos símbolos a los intereses materiales de los individuos. Simmel tiene la intuición de un valor humano generado por relaciones de reciprocidad, pero no distingue sus mecanismos o su lógica.

> The significance of a material symbol for the persistence of a society is much heightened when the symbol, besides its suggestive use, is a real social possession in itself, that is, when the centralizing functions of the society depend upon it, or are facilitated by it, when the material interests of all the members of the group converge in this symbol. In this case it will be of peculiar importance for the maintenance of the group to secure this common possession against destruction, somewhat as is done in the case of the personal group center by the fiction that the king does not die. (Simmel 1896: 676)

Papilloud (2002: 93) reconoce que, como Simmel, Mauss hace de la reciprocidad uno de los principios de su relativismo sociológico. La reciprocidad es una de las condiciones de posibilidad de la relación humana.

El principio de la reciprocidad

El antropólogo Bronislaw Malinowski (1884-1942), famoso por la descripción de la *kula*, circuito ritual de prestaciones (principalmente conchas), se refiere a la reciprocidad de los dones y de las transacciones en su libro *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922/1973).

Sin embargo, es en *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1985) donde desarrolla los comentarios sobre las diferentes relaciones de reciprocidad y dialoga, entre otros, con Thurnwald y Mauss, quien acababa entonces de publicar *El ensayo sobre el don.*

Malinowski identifica la reciprocidad en torno a la complementariedad económica entre los grupos que da lugar a prestaciones mutuas de alimentos, comparables a los dones relatados por Mauss y otros etnólogos.

> Y esta no está limitada al intercambio de pescado por hortalizas. Por regla general, estas dos colectividades dependen una de la otra también en otras formas de comercio así como en otros servicios mutuos. De este modo cada cadena de reciprocidad se va haciendo más fuerte al convertirse en parte y conjunto de un sistema completo de prestaciones mutuas. (Malinowski 1985: 27)

Se une a Thurnwald (1932) para ver en el principio de reciprocidad la base de la organización económica y social dualista de la sociedad.

> Solo he hallado un autor que aprecie íntegramente la importancia de la reciprocidad en la organización social primitiva. El notable antropólogo alemán profesor Thurnwald, de Berlín, reconoce claramente la "die Symmetrie des Gesell-schaftsbaus" (simetría de la estructura social) y la correspondiente "Symmetrie von Handlungen" (simetría de las acciones).
>
> […]
>
> Si examinamos las relaciones y transacciones previamente descritas, nos será fácil ver que el mismo principio de mutualismo proporciona la sanción de cada regla. En cada acto hay un dualismo sociológico: dos partes que intercambian servicios y funciones, donde cada una de ellas cuida de que la otra cumpla su parte del compromiso y se conduzca con honradez. (ob. cit.)

Asimismo, cita a Thurnwald, de su obra *Die Gemeinde der Banaro* (1921: 10): "Damos a la simetría de los actos el nombre de principio

de la reciprocidad. Dicho principio posee raíces profundas en la vida afectiva del hombre. Reacción adecuada, aquel siempre ejerció un papel importante en la vida social" (traducción mía).

Finalmente, esas reglas y leyes se aplican igualmente en el plano religioso y simbólico:

> También hay normas que pertenecen a cosas sagradas e importantes, las reglas de los ritos mágicos, las pompas funerarias y cosas por el estilo. Estas normas están respaldadas principalmente por sanciones sobrenaturales y por la fuerte convicción de que con las cosas sagradas nadie debe entremezclarse. Por una fuerza moral igualmente poderosa, se mantienen ciertas reglas de conducta personal para con los parientes, familiares de la casa y otros por los que se experimentan fuertes sentimientos de amistad, lealtad o devoción que refuerzan los dictados del código social. (Malinowski 1985: 41)

Malinowski identifica la base de las estructuras sociales en el principio de la reciprocidad, que declina entre los clanes o subclanes, así como dentro de los diversos grupos domésticos, de manera funcionalista:

> La forma inerte como estas reglas son obedecidas sin discusión, se debe, por así decirlo, al "conformismo general de los salvajes", pero principalmente porque su utilidad práctica ha sido reconocida por la razón y atestiguada por la experiencia. […] No obstante, viéndolo de cerca, se comprende que algunas de estas acciones aparentemente innecesarias sean poderosos incentivos económicos, que otras suministren la fuerza obligatoria legal, mientras que unas, a su vez, sean el resultado directo de las ideas nativas sobre el parentesco. Está claro también que nosotros podemos comprender el aspecto legal de tales cosas solo si las consideramos íntegramente sin exagerar demasiado un

> eslabón especial de la cadena de deberes recíprocos. (Ídem: 34)

Siendo así, confinado en los límites del abordaje funcionalista de la época, Malinowski no se sujeta únicamente a la significación simbólica de los hechos sociales. Los valores morales o afectivos colocados en juego durante las relaciones sociales y las transacciones materiales son supuestos preexistentes. Su principal contribución, además de la identificación de la reciprocidad, fue mostrar que las sociedades melanesias no podrían ser calificadas de salvajes, que se dejaban llevar por la *espontaneidad del instinto,* sino que desarrollaron una civilización fundada en reglas sociales tan sofisticadas y eficaces como las del mundo occidental.

Mauss: la obligación de la reciprocidad

Marcel Mauss es más conocido por haber redescubierto el don en las sociedades primitivas que por su contribución a la noción de reciprocidad. Paradójicamente, procurando colocar el don en el origen del intercambio (conviene situarse dentro del contexto de los años 20), muestra que el don es el opuesto del intercambio mercantil; pero demuestra igualmente, mediante la formulación de la triple obligación de *dar, recibir y devolver*, que es la reciprocidad la que se encuentra al inicio de los ciclos del don (Mauss 1923-24/2003: 185).

El *Ensayo sobre el don* (1923-24) es introducido por un verdadero programa de investigación en torno a dos asuntos complementarios:

> ¿Cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? (1971: 157).
>
> ¿Qué fuerza vela por el retorno de los dones?

> ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla? (Mauss1991: 148).

Mauss identifica en las prestaciones de las sociedades antiguas o primitivas una forma de relación que llama *don-cambio* y que él diferencia del intercambio mercantil, en la medida en que el don-cambio asocia un valor ético, una moral, a la transacción económica. Utiliza la expresión "moral del don-cambio" o "sistema de regalos que se dan y se devuelven a plazos" (1991: 179).

> El sistema que proponemos denominar sistema de prestaciones totales, de clan a clan —aquel en el que los individuos y los grupos cambian todo entre ellos— constituye el más antiguo sistema económico y legal que se pueda imaginar y comprobar. Constituye el trasfondo sobre el que se ha creado la moral del don-cambio. (1991: 250)

Mauss señala igualmente obligaciones mutuas entre grupos, comunidades, y no entre individuos:

> No son los individuos, sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan […]. En el fondo todo es una combinación donde se mezclan las cosas con las almas y viceversa.

Nota el carácter obligatorio de dichas prestaciones y de su retorno, bajo pena de guerra:

> Estas prestaciones y contraprestaciones nacen de forma más bien voluntaria por medio de presentes y regalos, aunque, en el fondo, sean rigurosamente obligatorias bajo pena de guerra privada o pública. Nuestra idea es llamar a todo esto sistema de prestaciones totales. (1971: 160)

> Tanto negarse a dar como olvidarse de invitar o negarse a aceptar, equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión. (1991: 162-163)

Distingue el intercambio mercantil, motivado por el interés, del sistema del don en el cual reina la nobleza y el honor. Desarrolla esa distinción, en particular, en el análisis que realiza del *potlatch* o del don agonístico, en que el donatario adquiere prestigio y fama. Asimismo, no se decide a llamar intercambio o permuta a las relaciones que analiza, justamente porque ellas representan lo contrario del intercambio, inclusive tratándose de bienes útiles.

> Estos hechos responden igualmente a las múltiples cuestiones relativas a la forma y razón del mal denominado cambio, "del trueque", de la *permutatio* de cosas útiles que según los prudentes latinos, seguidores en esto de Aristóteles, la economía histórica considera como el origen de la división del trabajo. (1971: 253)

Si interpreta el sistema del don/contra-don como un intercambio arcaico, no es en un sentido utilitarista, en el cual el donador quiere recuperar su bien, sino porque el donatario debe recuperar su ser, su integridad espiritual.

> Por el momento lo que ha quedado claro es que para el derecho maorí, la obligación de derecho, obligación por las cosas, es una obligación entre almas, ya que la cosa tiene un alma, es alma. De lo que se deriva que ofrecer una cosa a alguien es ofrecer algo propio. (1991: 160-161)

Mauss coloca en evidencia las prácticas de *dones recíprocos* y va más allá de la noción de contra-don o incluso de intercambio recíproco, precisando que la contraprestación no es necesariamente inmediata y simétrica: interviene después de un cierto tiempo (la noción de *término*) y puede beneficiar a un tercero. Asocia, además, dichas prácticas a las reglas de parentesco y alianza y habla de "respetos recíprocos" (ídem: 263). Deduce que el respeto del intervalo justo entre los dones es el arte de vivir en sociedad.

> […] el plazo indica por lo menos que recusamos encontrar equivalentes inmediatos que harían a los dones parecerse a los intercambios. Significa, por lo tanto, probablemente más: que lo importante no es sustituir una cosa por otra, sino situar a los donadores cara a cara [...]. Inmediata o alternada, la simetría de los dones diseña las fronteras de una comunidad de ser, juzgada superior a la comunidad de los individuos, una comunidad de referencia para todos, donde cada uno se reconoce mutuamente como más humano. (Temple y Chabal 1995: 62, traducción mía)

Mauss comprendió que en el don —al contrario del intercambio— es el acto —por lo tanto, la relación humana— el que está arriba del valor material de la prestación y le confiere un valor moral: "Si se da una cosa y esta se devuelve, es porque uno se da y se devuelve 'respeto', nosotros decimos todavía cortesías, pero es, también que uno se da dando, y si uno se da, es que uno se 'debe —persona y bienes— a los demás" (1971: 222). "Se comprende clara y lógicamente que, dentro de este sistema de ideas, hay que dar a otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia, ya que aceptar algo de alguien significa aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma" (1991: 161).

Las observaciones de Mauss muestran que el don equivale a un crecimiento de la conciencia de ser para su autor, a un aumento de su autoridad moral, de su reconocimiento. De hecho, no hay ni intercambio ni compra. El prestigio nace del don y se une a quien toma la iniciativa del don para constituir su valor de reconocimiento.

> El don y el contra-don, redescubiertos por Mauss, pertenecen a una dialéctica social y económica polarizada por el prestigio y el honor. Esa polaridad, en sí, prohíbe reducir el sistema don/contra-don a un intercambio, y el crecimiento del don al interés del primer donador. (Temple y Chabal1995, traducción mía)

En su *Ensayo sobre el don,* Mauss enuncia una "teoría del don" y coloca en evidencia la triple obligación de "dar, recibir y devolver"*,* es decir, la obligación o la regla de reciprocidad. Pero aún no da su definición, pues de su análisis no extrae el principio de reciprocidad.

En sus últimas obras (*Essais de sociologie*, en 1931, y *Manuel d'Ethnographie,* en 1947, reunidos en *Oeuvres* en 1968-69) Mauss se embarcó en el análisis teórico de la reciprocidad y sus diferentes expresiones. Se dio cuenta del origen natural de las estructuras de reciprocidad en las condiciones del parentesco original, en particular en términos de exogamia y filiación.

> […] la separación por sexo, generaciones, clanes, lleva a hacer de un grupo A el asociado de un grupo B, pero esos dos grupos, A y B, es decir, los linajes, son precisamente divididos por sexos y generaciones: las oposiciones cruzan las cohesiones. (Mauss, 1968-1969 [1931a]: 141, traducción mía)

Entonces, Mauss (1947: 128-131) estableció la existencia de formas de reciprocidad directa (estructuras binarias) e indirecta (estructuras ternarias), y las distinguió así:

- La reciprocidad directa y mutua (*A debe todo a B y B todo a A:* A < = > B).

- La reciprocidad indirecta y alternativa horizontal (*A debe todo a B que debe todo a C: A* → *B* → *C*).

- La reciprocidad indirecta y alternativa vertical o solidaridad vertical entre generaciones que no comporta ni circuito ni cierre (A→A'→ A").

Como observó Laval (2006), para Mauss, la reciprocidad no se limita al don entre pares; ella gobierna el principio de las relaciones

entre grupos de edad y estatus. En 1931, Mauss diferencia así la *reciprocidad directa* (prestaciones materiales o simbólicas entre dos individuos o dos grupos) de la *reciprocidad indirecta*, cuando los bienes simbólicos recibidos no se devuelven a quienes los dieron, sino a otro grupo, el cual deberá devolverlos, a su vez, a otro.

> Así, todos los grupos se ajustan unos a los otros, organizándose unos en función de los otros mediante prestaciones recíprocas, entrecruzamientos de generaciones, de sexos, a través de entrecruzamientos de clanes y mediante estratificaciones de edad. (Mauss 1931: 20, traducción mía)

La reciprocidad entre generaciones (unilateral) se califica de reciprocidad alternante: "… puedo hacer por mis hijos lo que mis hijos no pueden hacer por mí... pero debo a mis hijos lo que mi padre me dio" (Mauss 1947: 139, traducción mía).

Para concluir provisionalmente sobre la contribución de Mauss, podemos considerar que el don está siempre en reciprocidad. Es un don recíproco, según el principio de la triple obligación de "dar, recibir y devolver".

1.2. La reciprocidad como norma social universal

Lévi Strauss: del principio de la reciprocidad a la función simbólica del intercambio

Lévi-Strauss, en su prefacio a la obra *Sociología y Antropología*, de Mauss, lo critica por no haber percibido que es el intercambio y no un sistema cualquiera de creencias indígenas (el espíritu del don o el *mana*) lo que constituye la estructura subyacente a las tres obligaciones de "dar, recibir y devolver" (1950: IX-LII).

> Mauss parece, y con razón, estar dominado por una certeza de orden lógico, la de que el cambio es el denominador común de un gran número de actividades sociales,

> aparentemente heterogéneas entre ellas, aunque este cambio no llega a encontrarlo en los hechos. (1971: 32)

En realidad, critica a Mauss por no haber postulado al intercambio en el centro de la función simbólica.

> Habrá que admitir que tanto el *hau* como el *mana* son solo la reflexión subjetiva ante la exigencia de una totalidad no descubierta. El cambio no es un complejo edificio, construido a base de las obligaciones de dar, recibir y devolver, con ayuda de un cemento afectivo y místico, sino una síntesis inmediatamente dada al y por el pensamiento simbólico, que, tanto en el cambio como en cualquier otra forma de comunicación, supera la contradicción que le es inherente de considerar las cosas como elementos del diálogo, bajo la relación de uno y de otro simultáneamente y destinadas, por su naturaleza, a pasar del uno al otro. (1971: 38)

Pero asociando alianza y parentesco a la triple obligación de dar, recibir y devolver, Mauss trazó un programa que Lévi-Strauss retoma en las *Estructuras elementales del parentesco* (1949), ordenando las relaciones de parentesco al principio de la reciprocidad:

> En determinados campos fundamentales, como es el del parentesco, el de la analogía con el lenguaje, tan repetidamente mantenido por Mauss, ha permitido descubrir las reglas concretas que permiten la creación dentro de cualquier tipo de sociedad de ciclos de reciprocidad cuyas leyes de funcionamiento sean ya conocidas, permitiendo así el empleo del razonamiento deductivo en un campo que parecía sujeto a la arbitrariedad más absoluta. (1971: 31)

Así, haciendo del intercambio la estructura subyacente a las tres obligaciones, Lévi-Strauss sistematiza la universalidad del intercambio simbólico. La propuesta clásica de tal generalización es el casamiento, considerado como caso ejemplar del intercambio

asimilado a la obligación de retornar: "Porque el matrimonio es intercambio, porque el matrimonio es arquetipo del intercambio, el análisis del intercambio puede ayudar a comprender esa solidaridad que une el don y el contra-don, un matrimonio con los matrimonios restantes" (1969: 560).

Lévi-Strauss (1949) parte del postulado del intercambio como universal. Pregunta: ¿cómo la reciprocidad, dando lugar al intercambio, puede tener una conexión con el inconsciente estructural? Para él, el intercambio es una totalidad y busca la realidad subyacente. Retoma el descubrimiento de Mauss: la reciprocidad original de base es el casamiento exogámico, que interpreta entonces como una posibilidad o una garantía para el establecimiento de relaciones de intercambio entre los hombres. La exogamia se considera más allá de la prohibición del incesto, esto es, en la cultura y, debajo, en la naturaleza. En la cultura, ella es intercambio y alianza. En la naturaleza, actúa en términos de inconsciente estructural (ídem: 28). La prohibición del incesto es en sí una síntesis: "El paso de la naturaleza a la cultura, una regla universal"(ídem: 30).

Para Lévi-Strauss, la prohibición del incesto es el proceso según el cual la naturaleza se sobrepasa, la chispa que genera una nueva estructura, más compleja, integrándose a las estructuras de la vía física, la emergencia de la cultura. Es la estructura inconsciente que explica el intercambio, obligando a dar a su hija o a su hermana a otro grupo, no como hecho genético, sino como hecho social para obligar la alianza entre grupos familiares.

> Como la exogamia, la prohibición del incesto es una regla de reciprocidad, ya que únicamente renuncio a mi hija o a mi hermana con la condición de que mi vecino también renuncie a las suyas. (Ídem: 102)

Lévi-Strauss reconoce, por tanto, la reciprocidad como estructura elemental, por lo menos del parentesco, pero para someterla a una estructura generalizada del intercambio, inclusive bajo sus formas simbólicas.

El análisis detallado de las diversas reglas de casamiento preferencial entre primos cruzados (hijo o hija de la hermana del padre, o del hermano de la madre) conduce a Lévi-Strauss a formular dos grandes tipos estructurales de intercambio sometidos al principio de reciprocidad.

Se ocupa de la *reciprocidad directa* de Mauss bajo el nombre de *intercambio restricto* o *simétrico,* donde el casamiento con la prima cruzada bilateral implica un sistema de intercambio comprendido en el sentido restricto: dentro de cada par de grupos, "A" da una mujer a "B", quien le da otra en intercambio, a cada generación. Este es el sistema más simple, que solo implica dos grupos, en el cual la regla de casamiento es tal que la reciprocidad sea inmediata o diferida por una generación. El intercambio es llamado "restricto", pues solo garantiza la permanencia de las relaciones entre dos grupos.

En el sistema más complejo, equivale a la *reciprocidad indirecta* de Mauss, a la cual Lévi-Strauss da el nombre *de intercambio generalizado o asimétrico.* La regla de casamiento es tal que la reciprocidad parece en contradicción. Esto ocurre, por ejemplo, en el sudoeste de Asia, donde los casamientos son asimétricos: la casa "A" le da mujeres a la casa "B", pero nunca pasa lo contrario; "B" le da a la "C", que le da a la "N", la cual le da a la "A" (A-B-C-N-A). Pero ese sentido se invierte en cada generación (A-N-C-B-A),y esto une los clanes por pares (A-B, B-C, C-N, etcétera). En el casamiento con la prima cruzada por el lado de la madre, el ciclo siempre es recorrido en el mismo sentido en cada generación.

Lévi-Strauss ve un intercambio en la medida en que considera que el circuito debe integrar el término, con N que da a A.

Racine (1986) y Homans y Schneider (1955) consideraron que el único principio común a esas tres estructuras es la reciprocidad (la obligación de devolver) y no el intercambio, visto que en el tercer tipo de casamiento (prima cruzada por el lado de la madre) nunca se regresa al grupo donador. Así, Racine deduce que no podemos asimilar la reciprocidad al intercambio como hizo Lévi-Strauss: "la reciprocidad es el hecho de retornar, de manera diferida o no, al donador o no, lo que implica obligación, hábito o simple tolerabilidad" (traducción mía).

El empleo de Lévi-Strauss del esquema de las estructuras, prestada a la lingüística, ofrecía soluciones: así como el lingüista puede construir el sistema fonológico de una lengua que él no habla, el etnólogo puede construir el sistema de parentesco de una sociedad considerando las relaciones lógicas que son deducidas de una simple oposición entre, por ejemplo, dos tipos de primos. Además, designando a la alianza matrimonial como un elemento estructural y determinante de las sociedades humanas, Lévi-Strauss generalizaba el carácter esencial y universal del principio de la reciprocidad. Asimismo, su propuesta, que reducía las relaciones humanas al único principio del intercambio, sea material o simbólico, limitó las estructuras de reciprocidad, claramente identificadas en el caso del parentesco a subestructuras, variantes de una estructura general del intercambio.

Postulando una estructura general del intercambio simbólico y rechazando todo determinismo social, Lévi-Strauss se limitó, por tanto, a un modelo de referencia binario estructural que organizaría inconscientemente las relaciones humanas. Así, efectivamente, no requiere más de *hau* ni de *mana* ni de una suma de tres elementos

cuyo resultado sería un sistema de prestaciones totales. Se requiere tan solo de una síntesis, *a priori*, operada por un inconsciente estructural según un sistema de oposiciones binarias.

Después de este gran descubrimiento y esa importante "deficiencia" de Lévi-Strauss, la antropología francófona solo utilizará, por lo tanto —y hasta hace poco tiempo atrás—, la noción de reciprocidad en el sentido de contra-don o, incluso, en el de *intercambio recíproco*.

De hecho, de los años 50 a los 80, los principales trabajos sobre la reciprocidad serán esencialmente producto de filósofos y sociólogos anglosajones.

Una norma social universal y diferente del intercambio

Howard Becker (1956) en *Man in reciprocity*, se refiere a un *homo reciprocus,* que opone al *homo economicus.* Siguiendo a Becker, Alvin Gouldner, en *The norm of reciprocity* (1960), analiza la reciprocidad como una norma moral que él califica de generalizada y universal, esencial al mantenimiento de estructuras sociales y sistemas sociales estables.

> The manner in which the concept of reciprocity is implicated in functional theory is explored, enabling a reanalysis of the concepts of "survival" and "exploitation". The need to distinguish between the concepts of complementarity and reciprocity is stressed. Distinctions are also drawn between (1) reciprocity as a pattern of mutually contingent exchange of gratifications, (2) the existential or folk belief in reciprocity, and (3) the generalized moral norm of reciprocity. Reciprocity as a moral norm is analyzed; it is hypothesized that it is one of the universal "principal components" of moral codes. Ways in which the norm of reciprocity is implicated in the maintenance of stable social systems are examined. (Gouldner 1960, Introduction)

Gouldner critica el abordaje funcionalista de Merton y Parsons, así como el utilitarista (G. Becker), que reducen la reciprocidad a un juego con ganancias mutuas, pero sin disociar la noción de reciprocidad de la de sistemas de valor.

Dialogando con Durkheim a partir de las observaciones de Malinoswki (1933), desarrolla la intuición durkheimiana de valores específicos generados por relaciones humanas (ver la *División del trabajo social*). Evita el peligro culturalista afirmando que la reciprocidad constituye una norma universal tan fuerte como el tabú del incesto, homenajeando así a Lévi-Strauss.

Además, Gouldner va más allá de la definición dualista de la reciprocidad de Malinowski, la cual supone equivalencias simétricas. Fue uno de los primeros en identificar formas de reciprocidad asimétricas, a las que calificó como *heteromorfas,* así como la variación de las formas de reciprocidad según los estatutos de los individuos. Pero no llegó a examinar cuáles son las estructuras de base constituidas por las prácticas de reciprocidad (en términos de alianza, de parentesco o de prestaciones económicas), sus condiciones y sus efectos, tarea que señalo como el deber del sociólogo.

> Generically, the norm of reciprocity may be conceived of as a dimension to be found in all value systems and, in particular as one among a number of "Principal Components" universally present in moral codes. The task of the sociologist, in this regard parallels that of the physicist who seeks to identify the basic particles of matter, the conditions under which they vary, and their relations to one another. (Gouldner 1960: Introduction)

Así, no pudo verificar en qué y cómo los valores humanos o morales que identificó y asoció a la reciprocidad son, precisamente, generados por esas relaciones de reciprocidad.

Los trabajos de Gouldner, a su vez, motivaron durante la década de 1970 una reflexión sobre el principio de reciprocidad, que vino a ser ampliamente reconocido en el mundo científico anglosajón, inclusive por la filosofía (Becker 1986), la economía (Kolm 1984; Bowles 1998) y las ciencias políticas (Ostrom 1998).

1.3. La reciprocidad como principio económico diferente del intercambio

La publicación de las *Estructuras elementales del parentesco,* a despecho de la contribución fundadora de la obra, mantuvo, particularmente en Francia, la confusión entre reciprocidad e intercambio. Sería preciso esperar 1975, con la edición francesa por Godelier de la obra de Polanyi y de Arensberg publicada en inglés en 1957 (*Trade and Markets in the Early Empires*)[4], para relanzar el debate sobre las especificidades de la economía de reciprocidad, en particular entre economistas, historiadores y antropólogos.

La contribución de Karl Polanyi

Karl Polanyi (1957) identificó la reciprocidad y la redistribución como categorías económicas específicas y diferentes del intercambio. Polanyi, historiador de la economía, ya había presentado una definición de la reciprocidad como categoría económica específica en *La gran transformación* (1944) a partir de la lectura de textos antropológicos.

En *Trade and Markets in the Early Empires* (1957), propuso una tipología de los sistemas económicos, considerando diferentes modos de institucionalización del proceso económico en la sociedad.

[4] *Les Systèmes Economiques dans l'Histoire et la Théorie*. París: Larousse, 1975.

Asimismo, identificó tres formas de integración social (Polanyi 1957/1975: 245), que explicamos a continuación:

- La reciprocidad se define como los "movimientos entre puntos de correlación de grupos sociales simétricos". Podemos simbolizar tal secuencia así: AB/BA o AB/BC/CA.

- La redistribución corresponde "a los movimientos de apropiación en dirección de un centro y, en seguida, de este en dirección al exterior". Si A es el centro de redistribución, supone un tiempo de centralización (BA/CA/DA) y un tiempo de redistribución propiamente dicha (A/B, C, D, y F).

- El intercambio es asimilado "a los movimientos de vaivén tales como el paso de 'una mano a otra' de los objetos en un sistema mercantil".

Cada uno de esos diferentes modelos de integración social supone soportes institucionales específicos que pueden apoyarse uno en el otro de manera articulada:

a) La reciprocidad supone una estructura de grupos de parentesco "simétricamente ordenados […] Pero la simetría no se limita a la dualidad. Tres, cuatro grupos o más pueden ser simétricos en relación a dos o más ejes" (ídem: 245-246).

Finalmente, la reciprocidad no se limita a las prestaciones binarias, pues puede implicar una estructura ternaria: "No es necesario que los miembros de los grupos tengan comportamientos de reciprocidad únicamente entre ellos […] pueden tenerlos con miembros correspondientes de grupos terceros con los cuales poseen relaciones análogas" (ídem: 246).

b) La redistribución se apoya en la existencia de un centro dentro del grupo:

> Ella prevalece en un grupo en la medida en que los bienes son reunidos por una única mano. En algunos casos, se trata de una colecta material acompañada de almacenaje y enseguida de redistribución. En otros casos, esa colecta no es física, sino que se vale simplemente de la apropiación, es decir, de derechos para servirse de la reserva física de los bienes. (Ídem: 248, traducción mía)

c) El intercambio como modo de integración social se apoya en la existencia de un sistema de mercado concurrencial, creador de precio. Polanyi distinguió la permuta (*intercambio operacional*) y el intercambio a precio prefijado (*intercambio decisivo*), que buscan ganancias repartidas, y el intercambio a precio negociado (*intercambio integrativo*), que supone la búsqueda del lucro.

De hecho, Polanyi reúne, bajo el término de intercambio, tres formas bien diferenciadas. Una única corresponde al modelo que conduciría a la integración social por el intercambio mercantil, el modelo con negociación de los precios fluctuantes en función de la oferta y la demanda y de la *concurrencia que supone un antagonismo* entre las dos partes buscando una "ganancia lucrativa".

Polanyi distingue esa forma de intercambio mercantil (asociada a la acción mercantil) del intercambio a precio fijo, que es integrativo en la medida en que la fijación del precio entre los socios "debe ser tan favorable como posible a cada uno de ellos". Además, afirmó: "Es por eso que las transacciones lucrativas que involucran a los alimentos y productos alimenticios fueron universalmente desterradas de la sociedad primitiva y de la sociedad arcaica" (ídem: 249, traducción mía).

Asimismo, Polanyi y sus colaboradores (1975) hicieron en la misma obra una diferencia entre "comercio" y "mercado". El mercado (o mercado de intercambio) quiere decir el mecanismo

de la oferta y la demanda creador de precio; no constituye un fenómeno universal (ídem: 52). El comercio en la Mesopotamia antigua, en el tiempo de Hammurabi y durante más de dos milenios, era un comercio sin mercado (en el sentido de Polanyi), practicado por una casta específica de comerciantes por estatuto (ídem: 56). El comerciante ganaba una comisión, pero no podía producir lucro por especulación. Los precios eran fijados y garantizados por las autoridades. Los "puertos de comercio" neutros e inviolables autorizaban una circulación de las mercaderías en gran escala (Revere 1975: 82-92).

Para Polanyi, esas tres formas de integración social no son ni lineales ni exclusivas y no corresponden a prácticas de desarrollo: "Ninguna sucesión en el tiempo es sobrentendida" (ídem: 249). Coexisten en casi todos los sistemas económicos, a pesar de que una entre ellas pueda ser predominante en una determinada sociedad.

> Identificamos la predominancia de una forma de integración que engloba la tierra y la mano de obra en la sociedad. Podemos determinar la época en la cual el mercado (el intercambio mercantil) se convirtió en una fuerza soberana en la economía notando en qué medida la tierra y el alimento eran movilizados por el intercambio y en qué medida la mano de obra se tornaba una mercadería. (Ídem: 249, traducción mía)

Polanyi anunciaba una oposición entre sistema de reciprocidad y sistema de intercambio: "como forma de integración, la reciprocidad gana mucho en eficiencia [...] al poder utilizar la redistribución, así como el intercambio, como métodos subordinados" (ídem: 247, traducción mía).

Aunque varias de esas categorías económicas pueden coexistir en una misma sociedad, él reconoce dos formas de coexistencia preferenciales. Por un lado, la coexistencia entre reciprocidad y

redistribución (en las sociedades tribales y los imperios donde domina la redistribución) y, por otro, entre intercambio y redistribución (en los estados industriales modernos, como la ex-Unión Soviética, que era un sistema extremo). El intercambio mercantil en el mundo occidental se vuelve dominante a partir del siglo XIX. Anteriormente, era subordinado a la reciprocidad (sociedades primitivas, arcaicas y tribales) y a la redistribución (sociedades feudales e imperios).

El impacto de los trabajos de Polanyi

La obra de Polanyi, en parte póstuma, marcará la reflexión sobre los sistemas económicos y las formas de mercados.

Además de sus discípulos y colaboradores directos (Conrad Arensberg, Harry Pearson y George Dalton), Polanyi influenció en los trabajos de historiadores de los mercados africanos (Bohanann y Good) y de antropólogos como Murra (1972, 1978), Alberti, Mayer y Fonseca (1974), que, con el historiador Nathan Wachtel (1974), contribuirán a la descripción de la reciprocidad en los sistemas andinos.

Marshall Sahlinsen *Stone age economics* (1972), inspirándose en Mauss, Polanyi y Lévi-Strauss, redescubrió igualmente la existencia de categorías económicas diferentes del intercambio capitalista, las cuales reagrupó dentro del "modo de producción doméstica". Pero confundió el intercambio y la reciprocidad, estableciendo una tipología de las categorías de intercambio y de la calidad de los lazos sociales entre socios en función de su grado de reciprocidad. Distingue principalmente: i) la *reciprocidad generalizada,* cuando solidaridad y lazo social dominan sobre el valor material del intercambio; ii) la *reciprocidad equilibrada,* si hay búsqueda de una equivalencia de valor entre las prestaciones, y, finalmente, iii) la *reciprocidad negativa,* en caso de búsqueda del lucro

y de contribución utilitarista; es decir, en caso de intercambio y no más de reciprocidad.

Sahlins reconoció la especificidad del don; pero, como Mauss, imagina un donador que interpreta el contra-don como un intercambio. La reciprocidad es así, medio don, medio intercambio. Para justificar la superproducción de las sociedades de reciprocidad, Sahlins hizo entonces intervenir el interés que incitaría a un miembro del grupo a intercambiar sus servicios con la comunidad; como Lévi-Strauss, para explicar la poligamia imaginaba que el guerrero más poderoso ofrecía a los otros la seguridad en intercambio de mujeres. El jefe propondría sus servicios mediante una superproducción de bienes materiales de la cual él garantizaría la redistribución. La ideología del jefe no se explica aquí solamente de manera negativa: cercadas en torno de ellas mismas, las comunidades primitivas serían incapaces de superarse, condenadas a debilitarse. Por lo tanto, el jefe sería el hombre providencial que daría a la comunidad objetivos imaginarios para superar esa amenaza de caos.

Para Temple (1983), Sahlins vio la reciprocidad como la circulación de valores de uso, al contrario de verla como la reproducción de tales valores de uso. Por otro lado, permaneció en el *impasse* sobre la producción del *mana,* valor moral, de origen inexplicable, más o menos asociado al interés de cada socio. Sin embargo, añadió Temple (2003):

> […] si producimos el *mana* por la reciprocidad de los dones y si para dar es preciso producir lo que debe ser dado, no es necesario explicar la desigualdad introducida por el jefe en la reciprocidad como el resultado de una ideología externa; pues la fuente de la ideología es el sentimiento de humanidad: más damos, más grandes somos. No se necesita tampoco imaginar que las sociedades de reciprocidad

> primitivas sean improductivas en excedentes. La abundancia de las sociedades primitivas se explica naturalmente, pues la reciprocidad es doblemente productiva en valor espiritual y en cosas buenas para dar. (Traducción mía)

Entonces, la interpretación de Sahlins trae nuevamente a la luz la confusión entre intercambio y reciprocidad, provisionalmente resuelta por Polanyi.

2. Construcción de la teoría de la reciprocidad

2.1. La lógica ternaria de la reciprocidad

Lógicas y estructuras ternarias de la reciprocidad

En 1985, Lucien Scubla publicó su curso de antropología en la Escuela Politécnica en los cuadernos del CREA (Centro de Investigación Epistemología y Autonomía). En los rastros de Weber, Mauss, Polanyi y Lévi-Strauss, propone también una reflexión sobre las estructuras elementales de la reciprocidad.

Scubla recordó que si Mauss presentó el don como forma arcaica del intercambio, no hizo por ello del intercambio la verdad del don, como Lévi-Strauss. Para Mauss, el don es primero y corresponde a una transferencia unilateral (que pide un retorno), mientras que el intercambio es una operación bilateral (Scubla 1985: 23).

Extrajo la noción de reciprocidad del *impasse* de la relación simétrica entre don y contra-don, y formuló la primacía de la estructura ternaria que identificó en la teoría del *hau* maorí. El *hau* corresponde a la introducción de un tercero,"de una tercera persona, para explicar las relaciones entre los dos primeros" (Scubla 1985: 24, traducción mía), precisamente para asentar

el carácter ternario de la relación de los dones unilaterales irreductible al carácter binario del intercambio.

> Si la teoría del *hau* es la clave de la teoría del don, es imposible explicar el don por el intercambio, como lo sustenta Lévi-Strauss, pues no vemos realmente por qué la formalización del don exigiría un modelo con tres socios y no solamente con dos […]. Cualquiera que sea el estatuto del *hau* […], el don es una operación unilateral, el don es obligatorio. (Ídem: 24, traducción mía)

Analizó, para tal efecto, las propuestas del *Manuel de Ethnographie* más explícitas sobre la alternativa de la reciprocidad en relación con el intercambio y acerca de la primacía de la reciprocidad relacionada con la anterioridad de la deuda.

En la segunda parte, Scubla trató de la reciprocidad ritual y los fundamentos rituales de la reciprocidad a partir de los trabajos de Hocart (1927, 1952, 1973). El recurso al ritual dirigido a los dioses impone a las comunidades y sociedades el respeto de reglas y obligaciones que permiten mantener relaciones de reciprocidad entre los hombres: "… en todos los pueblos y en todas las etnias, es el ritual, antes que todo, el que mantiene la unidad del grupo y sustenta la estructura social" (ídem: 26, traducción mía).

Scubla propone con Hocart ver "en los servicios rituales que los hombres se prestan recíprocamente el primer cimiento de las sociedades humanas, si no el fundamento último de la cohesión social. Basta con colocar en las religiones el acento, más que sobre el culto, en el sacramento, y más en el servicio prestado al hombre que en el homenaje prestado al dios" (ibídem, traducción mía).

La clave de la explicación es que *el ritual no es el fruto de la colaboración de los hombres, sino el que obliga a los hombres a colaborar y a intercambiar servicios recíprocos*. El ritual, en el plano simbólico, es fuente de

vida; pero nadie puede realizarlo solo o aun por sí mismo; en fin, solamente es sagrado lo que fue consagrado por un rito. La exigencia del ritual conduce, por lo tanto, siempre a la colaboración entre por lo menos dos o tres sujetos, es decir, a la alianza y la relación ternaria unilateral que Scubla denomina asimétrica. Convencido del carácter ternario del principio de reciprocidad, Scubla explica el papel del *mana* como representación ritual. Según Hocart, el *mana* solo se transmite por el ritual.

> Del mismo modo que no podría haber generación espontánea, no podría existir producción espontánea de *mana*. El *mana* viene exclusivamente del ritual y, teniendo en cuenta que el ritual es fuente de vida, se transmite como la vida, según un eje vertical (unilateral), en sentido único y sin círculo posible [...]. De esto, se colige la presencia de una relación antisimétrica en el centro de todos los ritos fundamentales, en particular en torno de la procreación y la muerte. La generación es antisimétrica: si A genera B, B no genera A, pero B puede generar C, conforme a una relación necesariamente de tres términos. (Ídem: 35, traducción mía)

De hecho, aun si numerosas observaciones fueran justas, la explicación es circular. Esta explica la estructura ternaria haciendo intervenir el *mana* (u otros ritos), pero no explica en qué la estructura de reciprocidad ternaria produce el símbolo o el valor, dado que este le precede.

Así, Scubla defiende a Mauss de las críticas que le hizo Lévi-Strauss, quien, al rechazar separar el intercambio (inmediato) de la reciprocidad (devolución en términos separados), corrió el riesgo de "hacer un uso mágico del principio de reciprocidad", negándose a "mirar al montante de la reciprocidad ["en aval de la réciprocité" en el texto original]", cuando él mismo reprendía a Mauss por hacer un uso mágico del *mana*.

Para Scubla, Mauss "nos deja percibir la disimetría subyacente a las estructuras de reciprocidad", lo cual hace que aquella sea irreductible al intercambio, y Hocart (1952, 1973) "nos muestra la génesis de formas simétricas a partir de operaciones rituales cuyos términos no son conmutativos" (Scubla 1985: 36). Ciertamente, esa segunda afirmación explica mejor cómo una estructura ternaria genera una forma de reciprocidad simétrica, pero no explica cómo una relación de reciprocidad simétrica produce valor. Esto es así porque el tercero identificado por Scubla no está *incluido* en la relación de reciprocidad; es un tercero externo, como él mismo lo dice al referirse a la reciprocidad en los nuers: "Entre A y B, existe un tercer término, que ciertamente se encuentra incluido en la sociedad, pero que es externo al sistema formado por A y B" (ídem: 189).

En la tercera parte del libro, Scubla comienza a demostrar el carácter ternario del intercambio desde el punto de vista antropológico. Aún se recae en la confusión de los términos intercambio y reciprocidad. Moviliza una suma de referencias indicando todas las necesidades de un tercero en las prestaciones de "intercambio", a fin de garantizar la posibilidad, la existencia y, principalmente, la justicia o equidad en la satisfacción de las dos partes. Ese tercero puede ser real, físico o incluso simbólico, pero no se coloca como incluido, como inmanente a la relación.

Scubla retoma la distinción entre *intercambio restricto* (reciprocidad directa o binaria) e *intercambio generalizado* (reciprocidad indirecta) de Lévi-Strauss (1949). ¿Se trata de las variantes de un mismo principio de reciprocidad como Mauss lo propone o, al contrario, existe —como lo defendió Lévi-Strauss— una forma primitiva y una manera derivada del intercambio generalizado?

> La conclusión se impone: mientras el principio de Lévi-Strauss de reciprocidad tiende a privilegiar las relaciones horizontales de alianza en detrimento de las relaciones verticales de filiación, los sistemas de parentesco interpretan espontáneamente los primeros con la ayuda de los segundos. La fórmula fundamental del intercambio no es, por lo tanto, (A⇔ A'), sino (A → B →C) o incluso (A→ A' → A"). (Scubla1985: 49, traducción mía)

La esencia de la reciprocidad se explica en términos de Mauss, con el proverbio que dice que *un padre puede alimentar a diez hijos, pero que diez hijos no pueden alimentar a un padre*. De hecho, así como no podemos jamás devolver a nuestro padre la vida que él nos dio, del mismo modo, en el sistema de reciprocidad ternario entre generaciones (de intercambio indirecto), la *deuda nunca se borra: B nunca devuelve mujeres a A* (ídem: 49).

Scubla contribuyó al intento de refutación de su hipótesis en torno de la ecuación "abuelo/nieto", el renacimiento del abuelo en el nieto, secuencia de alianzas por generaciones alternadas, presente en numerosas sociedades. Esto haría de la fórmula (A→ A' → A") una fórmula (A→A' →A), es decir, un desarrollo de la fórmula elemental (A⇔A'). En otras palabras, las relaciones verticales (intergeneracionales) sirven bien para codificar las relaciones horizontales. Generalmente, "es preciso pensar en la alianza a partir de la filiación y no en la filiación a partir de la alianza" (ídem: 52, traducción mía).

La principal contribución de Scubla reside, por un lado, en la evidencia de una lógica ternaria y no solamente binaria de la reciprocidad y, por otro, en el funcionamiento de las estructuras de reciprocidad sobre los planos de lo simbólico y lo imaginario. Pero, aun así, tiene dificultades para generalizar su esfuerzo de diferenciación entre intercambio y reciprocidad. De hecho,

tropezó, como Polanyi, con la explicación del origen del valor social (afectivo, simbólico o ético) producido por las relaciones de reciprocidad.

La inserción de las relaciones económicas en los valores sociales

Polanyi (1944, 1957) teorizó la pluralidad de las formas económicas. Identificó la reciprocidad y la redistribución como formas de transacción económicas diferentes del intercambio y generando formas de mercado diferenciadas. No obstante, consideró que en las sociedades precapitalistas esos mercados se encuentran insertados de manera subjetiva en las estructuras sociales que los engloban. Para él, los valores humanos se presentan insertos o encajados (*embedded*) en las estructuras y en las representaciones sociales: la religión, la cultura, la costumbre, etcétera.

Tales valores son movilizados por la iniciativa de cada uno, en el caso de la reciprocidad, o dependientes de un centro de referencia para todos (el rey, la Iglesia), si se refiere a la redistribución. Bastaría, por lo tanto, liberar las transacciones de sus obligaciones para que aquellas den lugar al intercambio. Para Polanyi, las estructuras sociales solo dejan de ejercer influencia en las transacciones, en el caso de los mercados de libre intercambio de las economías capitalistas. Así, cuando desaparecen esas culturas y civilizaciones "precapitalistas", la reciprocidad desaparece y el intercambio mercantil tiende a generalizarse según el modelo del mercado autorregulador.

Aunque Polanyi reconoció la existencia de sistemas económicos que no obedecen únicamente al principio del enriquecimiento individual, limitó la perspectiva de su descubrimiento considerando apenas una evolución posible, según la cual tales sistemas solo corresponderían a fases primitivas. Pero el problema principal de la propuesta de Polanyi es que no explica

cómo son producidos esos valores en los cuales se insertarían las prestaciones económicas. ¿De dónde vienen los valores invocados por cada uno o por el rey si no reconocemos su matriz en la reciprocidad?

> ¿… deben ellos tener un origen externo a la reciprocidad: los dioses y los genios para unos, el origen divino del rey, según otros, o incluso la idea de Lévi-Strauss de la cultura emergente de las formas más organizadas de la vida? (Temple 1999, traducción mía)

Lo que no toma en cuenta Polanyi, explica Temple (1999), es que dichos valores humanos deben ser constituidos; no caen del cielo de manera innata. La confianza, por ejemplo, es, de hecho, el producto de relaciones de reciprocidad que supone, asimismo, obligaciones, como lo verifica también Ostrom (1998), relaciones sancionadas por puniciones si no se respetan. Sin embargo, si no regeneramos esas obligaciones recíprocas, dejamos el camino libre para la concurrencia que no genera solamente la emulación, sino también la explotación. Polanyi no reconoció en la reciprocidad y la redistribución las estructuras matrices de los valores simbólicos. Por esta razón, tuvo dificultad en hacer una distinción entre la reciprocidad y el intercambio mutuo, pues separando la reciprocidad de los valores que ella genera, solo queda una prestación difícil de diferenciar de un intercambio recíproco.

Para prolongar la explicación de las contribuciones de Polanyi, será necesario profundizar el principio de la lógica ternaria de la reciprocidad presentida por Mauss y Scubla.

2. 2. El *tercero* incluido y la producción de los valores

Para mostrar que la economía de reciprocidad posee su propio valor (nacido de una relación intersubjetiva), valor económico que

no es el valor de intercambio (nacido de una relación objetiva), es preciso, por lo tanto, recurrir a un nuevo análisis de la estructura ternaria de la reciprocidad.

El tercero *incluido*

Dominique Temple y Mireille Chabal (1995) proponen analizar la reciprocidad a partir de una lógica ternaria basándose en la lógica de lo contradictorio de Lupasco (1951/1987): "Stéphane Lupasco enuncia, en el inicio de su libro *Le príncipe de l'antagonisme et la logique de l'énergie,* el postulado fundamental de una lógica dinámica de lo contradictorio, el principio de antagonismo" (Chabal 2004: 1).

Temple precisó sobre el principio de antagonismo de Lupasco:

> Esa teoría se basa en el principio de antagonismo, el cual asocia contradictoriamente un fenómeno a una "conciencia elemental", que es lo contrario de ese fenómeno (denominado "actualizado"), bajo una forma "potenciada", por lo tanto, diferente, denominado "virtual". Así, en la reciprocidad y solamente en la reciprocidad, quien actúa tiene por conciencia (conciencia elemental) el soporte del otro virtualizado y viceversa. Cada uno tiene por conciencia elemental la realidad del otro, potenciada. Esa relación puede llamarse *efecto espejo*, pues un espejo da una imagen inversa de la realidad. La experiencia confirma: quien da adquiere prestigio, y quien recibe, pierde la cara. Quien soporta la injuria adquiere un ideal de venganza; quien se venga, pierde, etcétera. (Temple, 2006: 1, traducción mía)

Según Lupasco, explica Chabal (2004: 10):

> […] la conciencia elemental no es consciente de sí misma. Ella no supone la inteligencia, supone solamente la "vida", en el sentido del principio de antagonismo, donde "Vida" y "Muerte"

> (heterogeneización y homogeneización) están presentes en todos los lugares. Tampoco se la debe concebir como una facultad. Pero el término que se potencia es él mismo, el contenido llamado "conciencia elemental" de lo que se actualiza. La gacela potencial es la conciencia elemental del león hambriento, la actualización del hecho de ser devorada potenciará el hambre, que será la "conciencia elemental" ligada al acto de satisfacerse. Del mismo modo, como dicen los biólogos, las raíces del árbol o la célula "saben" lo que les falta o lo que los ataca: el contenido de ese "saber", esa "conciencia elemental", es lo inverso de lo que se actualiza. (Traducción mía)

La conciencia elemental aplicada a las relaciones humanas parecería un concepto gratuito si la noción de *tercero incluido* como conciencia de conciencia no viniera a justificarla. El tercero incluido aparece como el tercer valor de una lógica con tres valores, cuya actualización (implantación) y la potenciación (virtualización) son los otros dos. La lógica y la filosofía ternaria de Lupasco permiten, por lo tanto, hacer aparecer a un tercero en la relación de reciprocidad, interpretarlo como el ser de esa relación y considerararla como la estructura originaria de intersubjetividad, irreductible al intercambio. Ese *tercero incluido* es quien está entre los individuos y quien es su inconsciente, un tercero frecuentemente simbólico (Chabal 1996).

Para Temple (2004a: 1), se denomina "recíproca" a toda manifestación frente a otro confrontada a la misma manifestación de otro, de modo que cada uno pueda al mismo tiempo actuar y sufrir la misma cosa.

> No obstante, toda acción tiene una finalidad no contradictoria. En la acción, estamos en el dominio donde reina la no contradicción. Pero la inversión de la acción en el mismo sitio y en el mismo momento, coloca en el lugar de dicha no contradicción una situación que no nos es familiar, una

> situación extraña [...]. Siendo al mismo tiempo quien actúa y quien soporta, cada socio de una relación de reciprocidad se torna en la sede de una situación contradictoria: es, de hecho, al mismo tiempo, sujeto de dos finalidades antagonistas entre sí —la de dar y la de recibir, por ejemplo— que se relativizan mutuamente. (Ídem: 2, traducción mía)

La noción de *tercero incluido* de Lupasco, permite interpretar la reciprocidad como la estructura originaria de la relación con otro y el origen de la conciencia.

> Por ejemplo, al yo dar, no adquiero solamente la imagen de lo que el otro recibe, sino que esa imagen testifica la conciencia de la conciencia de dar y recibir, lo que llamaré aquí como "el ser del donador". […] La conciencia dominante que testifica el "ser" en cuestión, podrá, por lo tanto, constituir su "imaginario". Es el ser del sujeto cuyo imaginario estará presente en el espejo. Todas las tradiciones dicen eso, afirmando que el hombre es "la imagen" de Dios. […] En una estructura de reciprocidad "simétrica" o "igualitaria", no se imponen ni la "conciencia elemental" del "actuar" ni la del "soportar" de cada uno de los socios; cada una es enteramente relativizada por la otra. La conciencia de la conciencia que resulta de tal confrontación, es solamente conciencia de ella misma bajo la forma de un sentimiento original, es decir, de la afectividad. (Temple 2006: 2, traducción mía)

Pero ese *tercero*, precisa Temple (1997a), no se da *a priori*: *debe ser producido por la reciprocidad* y depende de las formas que aquella recubre en los grupos sociales. Es ese sentimiento generado por la relación de reciprocidad simétrica lo que se transforma en valor espiritual o ético: amistad, confianza, justicia, responsabilidad.

> La conciencia es, primero, afectiva; por eso, hablamos de sentimiento. Dichos sentimientos se traducen en valores: se trata siempre de alguna cosa espiritual. La conciencia afectiva

> corresponde al sentimiento más "contradictorio" (¿amigo?, ¿enemigo?). Es el *mana* de los melanesios, o el "tercero incluido" de la lógica de lo contradictorio de Lupasco. Sin esa clave no vemos por qué la reciprocidad no sería simplemente el intercambio. El tercero es espiritual; es, precisamente, aquel que el intercambio excluye, pues en este solamente consideramos las cosas. (Chabal 2005: 6, traducción mía)

Chabal (1996: 133) reconoce que la dificultad viene de la existencia de varias formas de reciprocidad. El "cara a cara" es la estructura más simple. Podemos considerar la hipótesis de que la conciencia humana nació del "cara a cara". El "cara a cara" original no se da entre sujetos ya constituidos; al disponer de un *stock* de valores éticos (o de capital social) constituido, es el paso de la naturaleza a la cultura en la revelación del otro y del conjunto. Lévi-Strauss da un ejemplo conmovedor de dicha realidad cuando cuenta el encuentro entre dos grupos de indios tupinambás, los dos inciertos con respecto al destino de ese primer contacto:

> El otro es mucho más que el espejo donde una conciencia individual se contemplaría; la conciencia aparece primero entre los hombres, indivisa; lo que está entre los hombres. Y lo que llamamos el Tercero incluido […] "Tercero incluido"por oposición a la lógica clásica de la no contradicción y del tercero excluido, para designar un tercer término entre dos opuestos (amigo-enemigo, vida-muerte, donador-donatario) [...] es un tercer término que une, pero también distingue lo que es contradictorio en sí. En la reciprocidad de los dones, cada uno tiene la conciencia, al mismo tiempo, de ser donador y donatario, viviendo y muriendo, uno mismo y el otro.(Chabal 1996: 134 traducción mía)

Todorov (1991 y 2003) presentó igualmente la reciprocidad entre los hombres como "la contradicción específica de la condición humana".

La tesis frustrada de Mauss

Temple y Chabal (1995) explicaron con la noción de *tercero incluido* lo que en el enigma de Ranaipiri (1950: 159) constituía una oscuridad para Mauss. Ranaipiri es el sabio maorí que explica el funcionamiento del sistema de circulación de los dones (el *hau*[5]) al etnólogo R. E. Best (s/d), en un texto "asombrosamente claro, [que] solo tiene un punto oscuro: el de la intervención de una tercera persona" (Mauss 1950: 159).

El *hau* maorí (el espíritu del don, el equivalente del *mana* polinesio) sería, según tales pueblos, la razón de la circulación de los bienes. Sin embargo, Mauss observó que para darse cuenta de esa circulación, los maorís hablan de un ciclo ternario: A da a B, que da a C, que devuelve a B, que devuelve nuevamente a A.

Mauss piensa que los maorí quieren explicar la reciprocidad de los dones dibujando un rostro para el *mana*, para un tercer socio que sería necesario a fin de visualizar un valor moral[6]. No obstante, afirman Temple y Chabal, la tesis de Mauss solo puede estar incompleta, pues él propuso otra solución: el *hau* o el *mana* no constituyen un valor ya instituido, propio del donador, sino al contrario, un valor producido por la reciprocidad de los dones, por el movimiento de los bienes materiales o simbólicos. En el cara a cara de la reciprocidad, ese valor ético es compartido por los protagonistas como un *tercero incluido*. Para evidenciar a ese tercero, es posible recurrir a una estructura que no sea

[5] "La palabra *hau* designa, como el latín *spiritus*, al mismo tiempo el viento y el alma, más precisamente, por lo menos en algunos casos, el alma y el poder de las cosas inanimadas y vegetales; la palabra *mana* está reservada a los hombres y a los espíritus y se aplica a las cosas menos frecuentemente que en melanesio" (Mauss 1950: 158, nota 4).

[6] Esa interpretación de Mauss fue criticada por Lévi-Strauss (1950: XLII), quien pretende que los maorí, al no saber reconocer el intercambio como motor escondido de la reciprocidad de los dones, invocan a un *dios ex machina,* el *mana*.

una estratagema, como imaginó Mauss, sino una estructura de reciprocidad bien concreta, ternaria, y no binaria.

Para Temple (1995), cada socio de un ciclo de reciprocidad es responsable por el sentimiento de justicia, precisamente porque ese valor es producido por una estructura ternaria de reciprocidad.

La teoría de la reciprocidad de Temple y Chabal

Temple y Chabal (1998:1) proponen considerar la reciprocidad como el redoblamiento de una acción o una prestación, entre otros, como la reproducción del don. Distinguen, así, el intercambio de la reciprocidad: "La operación de intercambio corresponde a una permuta de objetos, mientras que la estructura de reciprocidad constituye una relación reversible entre sujetos" (ver cuadro 1). Pero ¿cómo distinguir entre una relación de reciprocidad de dones simétricos y otra de intercambio recíproco?

> El intercambio es motivado por el interés que atribuimos a las cosas por ellas mismas o por su valor simbólico. Está sometido a la posesión, quizás a la acumulación. En cambio, en el caso del don recíproco, el acto permanece prioritario sobre la cosa. […] Pero el intercambio es, a veces, considerado recíproco porque satisface el interés de cada socio. Por lo tanto, ¿en qué difiere de la reciprocidad? La reciprocidad implica la preocupación por el otro, es decir, valores afectivos, tales como la paz, la confianza, la amistad, la comprensión mutua. El intercambio utiliza esos primeros valores humanos para hacer la economía de la violencia. El intercambio es una relación de intereses, pero que supone una reciprocidad mínima. (Temple, 1997a: 106, traducción mía)

Comprendemos, entonces, que el intercambio pueda ser confundido con una forma de reciprocidad. En realidad, aquel destruye el movimiento de esta, pues al contrario de procurar el

bien del otro, solo busca la satisfacción del interés privado. Es, por lo tanto, la transformación de la reciprocidad en su contrario.

> El don recíproco no se cierra en la satisfacción de un interés privado, incluso superior, y no se limita a un imaginario particular, sino que se abre sobre un sentimiento, un estado de gracia que, luego de tener un rostro, se llama amistad. (Temple 1997a: 106, traducción mía)

En consecuencia, la reciprocidad hace aparecer entre los protagonistas una realidad espiritual, el *tercero incluido*, de donde procede la función simbólica; mientras que el intercambio realiza una complementariedad de intereses que puede, en el límite, reducirse a la de las cosas intercambiadas.

> En una relación de reciprocidad, cada protagonista es, al mismo tiempo, agente y paciente, sede de dos conciencias elementales antagonistas que se relativizan una a la otra, generando, por lo tanto, un sentimiento de sí dividido, que da sentido a lo que se pone en juego entre los socios. Por tanto, la reciprocidad no es solamente la matriz del sentimiento humano, sino también la condición necesaria de la función simbólica. El sentido nace, para los dos socios, de la confrontación de esas dos conciencias antagonistas y de su relativización mutua. Solamente la reciprocidad permite tal confrontación de la conciencia de uno por la del otro, redoblando e invirtiendo sus posiciones respectivas. (Temple 2004a: 5, traducción mía)

El principio de reciprocidad declina en estructuras de reciprocidad diferentes, centralizadas o no, binarias o ternarias, produciendo valores distintos. Esas estructuras no solamente son movilizadas por las sociedades humanas, por sus aspectos materiales, sobre el plano de lo real, pues funcionan igualmente sobre el plano simbólico, mediante la palabra, las reglas, las normas o las costumbres, asociadas o no a una tradición, o incluso al actualizarse en condiciones nuevas o en estructuras económicas y sociales que se apartan de representaciones y decisiones políticas. Existen, por

lo tanto, varias *estructuras elementales o fundamentales de reciprocidad* que generan sentimientos diferentes y, por consiguiente, valores distintos. De igual modo, hay varias *formas* de reciprocidad (tres) que les confieren imaginarios diferentes. Estructuras, niveles y formas se articulan para formar sistemas de reciprocidad.

La teoría propuesta no considera tres formas de la economía, como Polanyi, sino dos principios económicos al mismo tiempo opuestos y complementarios: el principio de la reciprocidad y el principio del intercambio. La redistribución puede ser asimilada a una de las variantes de la reciprocidad, una estructura de reciprocidad centralizada.

Cuadro 1. Intercambio y reciprocidad (Chabal y Temple, 1998)http://mireille.chabal.free.fr/echangre.htm

La palabra *intercambio* significa el hecho de ceder un bien mediante contrapartida. Figuradamente, designa toda circulación de materia, de energía, de información, todos los tipos de interacciones; por ejemplo, entre sistemas físicos. Así, el intercambio se ha tornado en un concepto universal, y se puede aplicar tanto a la termodinámica como a la economía y a la función simbólica. Sin embargo, este uso no significa que se confundan todos esos "intercambios". De este modo, los antropólogos utilizan las expresiones "intercambios ceremoniales" e "intercambios simbólicos" para designar prestaciones que se apartan del lenguaje y de la comunicación. No obstante, esta precisión parece insuficiente. "Simbólico" enmascara el carácter económico bastante real de algunas de tales prestaciones, por ejemplo, el don y el contra-don. En sentido contrario, el "intercambio" impone el modelo del intercambio mercantil con prestaciones privadas de cualquier cálculo. Evidentemente, un "intercambio de ideas" no es una permuta ni un intercambio. No perdemos una idea comunicándola. Al contrario, el pensamiento se construye rebasando las representaciones individuales. Los pensamientos no circulan como bienes que intercambiamos.

La palabra *reciprocidad* significa que una relación de un primer término a un segundo existe también del segundo al primero. La reciprocidad es una relación que retorna. La etnología adoptó esa palabra para designar las prestaciones económicas y simbólicas de las sociedades tradicionales. Pero esas prestaciones a menudo se confunden con formas primitivas del *intercambio.* Aun cuando entendamos el término "intercambio" en el sentido estricto de intercambio mercantil, o en el sentido general de circulación de bienes, se trata, de cualquier manera, de una transacción sobre objetos. Sin embargo, las prestaciones de reciprocidad descubiertas por la etnología destacan una relación entre las personas. *La operación de intercambio es una permuta de objetos; en cambio, la estructura de reciprocidad es una relación reversible entre sujetos.*

Ciertamente, el intercambio supone la relación previa de dos personas y, por lo tanto, un mínimo de reciprocidad; pero ella subordina al interés el eje creado por la reciprocidad. Por otro lado, la reciprocidad puede implicar objetos (la reciprocidad de los dones, por ejemplo), por lo cual, a veces, se confunde con un intercambio.

Teniendo en cuenta que el intercambio y la reciprocidad son cosas diferentes, es mejor darles nombres diferentes. Evitaremos así *concebir, a través del paradigma del intercambio, la relación intersubjetiva sobre el modelo de una permuta de objetos, e imaginar que todos los sistemas económicos son formas primitivas de la economía occidental moderna.* El intercambio no crea por sí mismo ningún valor. La moneda, medio de medida antes de ser medio de intercambio, permite cuantificar un valor que el intercambio manifiesta (el valor de intercambio), pero que no crea. Sabemos cómo la economía clásica consideró la creación de ese valor por la teoría del valor trabajo. Sin embargo, Marx mostró que las riquezas producidas para ser intercambiadas, más que el objeto de deseo del otro, representan lo que vamos a buscar. El trabajo abstracto incorporado en la mercadería y que hace su valor de intercambio no es, por lo tanto, fundamentalmente un trabajo para el otro. La venta y la compra de esa mercadería muy particular que es la fuerza de trabajo, revelan crudamente la verdad del intercambio: el vendedor de dicha mercadería busca obtener sus medios de subsistencia, mientras que el comprador solamente piensa en apropiarse del exceso de trabajo.

La reciprocidad crea un valor ético, el cual se torna en el valor económico de una economía de reciprocidad. Los socios de una relación recíproca ocupan cada uno, los dos lugares antitéticos que podemos analizar como los dos polos de una relación "contradictoria". Por ejemplo, en la reciprocidad de los dones, el donador se torna donatario, y el donatario, donador. La reciprocidad perenniza esa situación de "cara a cara", lo que permite a cada actor redoblar su conciencia con la del otro. De la confrontación de estas dos conciencias antagonistas y de su relativización mutua, el sentido nace tanto para uno como para el otro. Solamente la reciprocidad permite dicha confrontación de conciencias, redoblando e invirtiendo sus posiciones respectivas. Al contrario, el intercambio, que permuta los objetos en función del interés propio de cada uno, suprime esa confrontación. La anula lo más de prisa posible, y ese acto no autoriza la revitalización de la conciencia de uno por la conciencia del otro, y prohíbe la producción de cualquier valor nuevo.

La reciprocidad puede ser, por lo tanto, una estructura subyacente a otras relaciones que las de intercambio; en particular, a las prestaciones que tienen como objetivo producirla por ella misma, a fin de generar sistemáticamente más sentido o producir valores no estáticos, en particular los valores éticos. De esta manera, si la producción del material fuera ligada o implicada en la producción de lo espiritual, se generan otras formas de economía.

Los economistas nos propusieron una visión del ser humano muy reductora, la de un individuo movido por su único interés, aun cuando este fuere el de una causa trascendente. Al justificar el intercambio por la satisfacción, por el menor costo del interés de cada uno, ignoraron que la única estructura natural donde nace una potencia sobrenatural es la de la reciprocidad entre las personas. Es la reciprocidad la que genera el valor que Mauss no osa nombrar sino con una denominación misteriosa prestada de los pueblos que viven del otro lado de nuestro mundo, el *mana, es decir* "la humanidad o el sentido de toda y cualquier cosa". Al contrario del intercambio, que allana la relación en un improductivo cada uno por sí, la reciprocidad es un perpetuo desafío para enfrentar la necesidad del otro, pero también para guardar la distancia necesaria al respeto de la diferencia del otro. *Es de aquella matriz de donde nace la economía humana, que no puede ser confundida con la economía del intercambio, aunque esta pueda aparecer racional, desde un punto de vista instrumental.*

2.3. Niveles, formas y estructuras de reciprocidad

Niveles y formas de reciprocidad

Lévi-Strauss (1949) demostró la importancia y el papel de la función simbólica en las relaciones sociales. Scubla (1985) distinguió las relaciones de reciprocidad en el plano de lo real (las prestaciones de bienes, servicios, parentesco, saberes) y las que operan en el plano simbólico, así como en el plano de las representaciones, en particular por los rituales que tratan de la reciprocidad entre el hombre y los espíritus, genios de la naturaleza o Dios.

Los trabajos de Temple y Chabal (1995) contribuyeron a la definición del principio de reciprocidad que permite producir lo humano (Mauss diría *mana*), o lo que estos autores llamaron también "divino", para sugerir el misterio, la incertidumbre o aun la reciprocidad en el plano de lo simbólico. De hecho, en la reciprocidad los socios *expresan* sus sentimientos por la palabra en un *nivel* diferente del *real*. Ese nivel es el del *lenguaje* o de lo simbólico.

Sin embargo, continúa Temple (2000b), la palabra se expresa transformando la naturaleza a partir de sus propios significantes. Por ejemplo, el cuerpo es el primer significante, con cicatrices, tatuajes, plumas y adornos. La *revelación* es sustituida por la *significación*, que, con las tradiciones religiosas, se llama *encarnación,* un movimiento en sentido inverso de aquel que se produjo para llevar a la conciencia.

> Lógicamente, existen dos encarnaciones posibles para la conciencia, una que utiliza como significante lógico la Diferencia, y otra la Identidad. La antropología hace referencia a la expresión por la Diferencia con el nombre de principio de oposición o, incluso, de disyunción; y la expresión por la Identidad con el nombre de principio de unión o, aun, de conjunción. De hecho, se trata de los fundamentos de dos

> palabras, las cuales denominaremos aquí como palabra política y palabra religiosa. (Temple 2000b: 3, traducción mía)

Existen tres niveles de la reciprocidad: el real, el simbólico y el imaginario:

> Consideramos que la reciprocidad primordial crea un sentimiento que da origen a los valores de referencia, y esos valores son luego reutilizados en la expresión de una nueva estructura de reciprocidad. A uno de esos dos niveles de reciprocidad, se lo podría denominar "real", y al otro, que estructura el lenguaje y la vida política, "simbólico". (Temple 2004a: 6, traducción mía)

Luego, el análisis de la reciprocidad implica considerar la práctica real y lo imaginario, sin el cual no se expresa la función simbólica así creada. Son los tres niveles de la reciprocidad.

Para Chabal (2006: 3), de acuerdo con la modalidad de lo real en juego, es decir la naturaleza de los actos de los protagonistas, veremos aparecer valores pacíficos o valores guerreros.

Esos actos dan lugar a tres grandes formas de reciprocidad, tres desarrollos que Temple y Chabal (1995) llamarán (por convención) reciprocidad "positiva" y reciprocidad "negativa", denominando reciprocidad "simétrica" a la forma más equilibrada entre la polarización positiva y la polarización negativa.

=

^

.

-- < . . . . . > +

0

La forma llamada por convención "positiva" tiende a establecer un lazo social, para una implicación positiva o una inclusión del otro. Es reconocida en la antropología como la reciprocidad del don (o reciprocidad de los dones).

La manera llamada "negativa" corresponde a un lazo social paradójico, un "lazo" de implicación negativa, de exclusión del otro: la reciprocidad de la venganza.

La reciprocidad positiva

De acuerdo con Chabal (2006), podemos definir la reciprocidad positiva por la unión con otro, y la reciprocidad negativa por la oposición; pero, contrariamente a un preconcepto, lo que une no es necesariamente semejante, ni es diferente lo que opone. Asimismo, la regla incluso resulta inversa: podemos unirnos siendo diferentes, o buscamos la diferencia para unirnos, para casarnos, por ejemplo.

> Siendo la unión con el semejante el incesto, es preciso, para que la exogamia sea posible, crear sistemas de parentesco, una diferencia entre cónyuges posibles y cónyuges prohibidos. La identificación y diferenciación caracterizan todas las formas de reciprocidad: es su juego el que permite producir valores espirituales, y es dicha producción el objetivo de la reciprocidad. (Chabal 2006: 5, traducción mía)

De hecho, las relaciones más descritas en la literatura bajo el término de reciprocidad son los dones, la reciprocidad positiva, la reciprocidad de las relaciones de parentesco y de prestaciones recíprocas simétricas de alimentos o de trabajo, generalmente interpretadas en términos de don/contra-don (Margarido 1974).

Temple (2003) recordó que no se puede explicar la reciprocidad de los dones por el altruismo. La relación de reciprocidad da un

sentido al don, confiriéndole el carácter de un principio altruista, visto que el don es el paso de un interés propio para el beneficio de otros; pero lo es también de otras prácticas como la venganza, cuyo producto es el honor de los guerreros.

La reciprocidad negativa

Luego en 1933, en *Mœurs et coutumes des Mélanésiens* (1933/2002), Malinowski no cayó en el error romántico de un *comunismo primitivo de solidaridad perfecta* limitado a la reciprocidad del don. El principio de reciprocidad funciona también para producir guerra o hacer respetar el honor y los derechos. Dos capítulos de la obra los dedicó a la explicación de las reglas: las leyes y las sanciones, en caso de conflicto o de comportamiento antisocial.

> Dentro del grupo formado por los familiares más próximos, las rivalidades y las disputas se esparcen y, de hecho, dominan las relaciones entre los miembros de ese grupo. (Malinowski 2002, traducción mía)

Simmel (1998) no consideró únicamente los efectos recíprocos positivos; estudió también el conflicto como forma de interacción y de regulación social. Para él, el conflicto es una forma de socialización: no se consigue una vida colectiva más rica si eliminamos las energías repulsivas y destructoras. El conflicto es también factor de socialización; no es causa de disfunción, sino fuente de regulación; tiene un carácter unificador que integra las diferentes formas sociales. Constituye un movimiento de protección contra el dualismo y una vía que puede conducir a mayor unidad mediante la movilización colectiva. El conflicto tiene una función de reunión que "permite que se reúnan las personas y los grupos que sin esto no tendrían nada que ver juntos" (Simmel 1898/1973: 122; traducción mía).

La unidad reposa sobre el acuerdo y la cohesión de elementos sociales, por oposición a la disyunción y su exclusión. El conflicto "restablece la unidad de lo que se quebró".

El estudio de Temple y Chabal (1995) sobre la reciprocidad negativa entre los jíbaros, o la de Chabal entre los nuers, revelan que en esa reciprocidad de venganza lo que importa, sobre todo, no es la venganza, el asesinato, sino la reciprocidad de la relación. Los hombres aceptan renunciar a la propia vida para producir sentido: honor, coraje, etcétera. Consecuentemente, la reciprocidad negativa es una relación que recurre a la violencia y produce ciertos valores: el honor, el orgullo, la lealtad. La reciprocidad negativa es un sistema de regulación de la violencia y producción de valores, inclusive con el enemigo. El objetivo no es la violencia ni tampoco la venganza, sino la reciprocidad.

> Si la reciprocidad no puede establecerse por medio del don, recurre a otros medios violentos. Sin embargo, el genocidio, el exterminio, se encuentran en lo opuesto de la reciprocidad, ya que tienden a suprimir al adversario.(Chabal 2006: 09, traducción mía)

Hoy en día la reciprocidad negativa continúa presente en todas las sociedades, al lado de la positiva y la simétrica. Por ejemplo, en la lucha, bajo la forma sublimada del deporte de combate, como lo vio Boilleau (1995), en torno de la rivalidad y del *agôn*.

De hecho, la postura de la lógica de venganza se tornó difícil de asumir, pues ella tiene un costo en vidas humanas y está sancionada por las leyes de la sociedad en los Estados modernos. Por lo tanto, progresivamente, los hombres han buscado transformar la reciprocidad negativa en reciprocidad positiva, o mejor, en reciprocidad simétrica, ante la extensión del intercambio capitalista que viene sumergiendo tales prácticas.

La reciprocidad simétrica

La tercera forma, la reciprocidad "simétrica" es, de acuerdo con Chabal (2006), aquella que coloca en juego la situación más "contradictoria"; por ejemplo, en la indecisión de un *cara a cara*, cuando no se sabe si es la amistad o la enemistad la que va a ganar. La reciprocidad se considera simétrica por causa del equilibrio contradictorio de la unión y la oposición. El casamiento coloca frente a frente al hombre y a la mujer, pero también a sus dos familias: diferentes, a veces enemigas.

> Romeo y Julieta encarnan el arquetipo de esa relación: son enemigos por causa de sus familias y están unidos por un casamiento secreto. De la misma forma, en la hospitalidad antigua, se unen los elementos que se encuentran más distanciados. La unión de lo próximo y lo distante, del mismo y del otro, es lo "contradictorio", lo cual, como se sabe, tiende a realizar el Principio de la Reciprocidad. Se puede decir que toda y cualquier forma de reciprocidad evoluciona hacia la reciprocidad simétrica, que es su ideal.(Chabal 2006: 3, traducción mía)

La reciprocidad es simétrica en el sentido de que lleva a una situación de equilibrio.

> El equilibrio de lo contradictorio es lo que Aristóteles nos enseña en la *Ética a Nicómaco* como isotés, la buena distancia, condición necesaria para criar el mesotés, el medio justo entre los contrarios. Para él, dicho medio justo es el secreto de todos los valores espirituales. (Temple 2006: 3)

La reciprocidad simétrica restablece la paridad frente a la alienación del crecimiento del don o a las formas agonísticas. Cada uno da al otro, sin buscar someterlo y obligarlo. La determinación del don por la búsqueda del prestigio es, así, relativizada por las limitaciones de las necesidades del otro. Sin embargo, implica la "justicia", es decir,

una redistribución en función de los merecimientos de cada uno (Temple 1998). Entonces, la paridad es relativa a la participación de cada uno en la creación del ser social.

Si bien la forma de reciprocidad que producen los valores éticos es la reciprocidad simétrica, estos valores pueden ser producidos también en el momento de las relaciones de reciprocidad desigual. Pero ellos permanecen presos del imaginario que traduce dicha desigualdad: la monarquía (el príncipe, los nobles y los esclavos), la divinidad (las religiones y sus sacerdotes) o el Estado con su burocracia y tecnocracia.

En relación con la reciprocidad asimétrica, Temple (2004a: 26) añade:

> Si lo imaginario impone su pregnancia al valor producido por la reciprocidad, **esto** lleva a cada uno a posicionarse en función del control que puede ejercer sobre la propia reciprocidad y, especialmente todo, en los medios de producción que coloca en juego. ¿No es esto lo que sucede entre los dueños de la tierra y los artesanos, y lo que inaugura la jerarquía de las castas? (Traducción mía)

La reciprocidad puede tomar varias formas en cuanto al sistema socioeconómico. El sentimiento del ser original puede ser capturado en lo imaginario del prestigio o en el de la venganza, dando lugar a sistemas de reciprocidad positiva o negativa. No obstante, esos sistemas tienden a apartarse del equilibrio antagonista. Es lo que recuerda Chabal:

> Ese antagonismo de las oposiciones y las cohesiones, es el que constituye el Uno contradictorio y que, primitivamente, creó el sentido. Las sociedades se alienan en las actualizaciones unidimensionales del Tercero incluido, la del don o del asesinato (las religiones reveladas, la monarquía de derecho

> divino, el Imperio, etcétera.). Sin embargo, los ciclos de los dones y de venganza crean siempre un valor de ser, un "Tercero" por la relación con el otro, reconocido como humano. Ese valor de ser, más o menos alienado en lo imaginario, constituye el valor económico de los sistemas de reciprocidad. (Chabal, 1989: 47, traducción mía)

Para que ese valor se exprese y se actualice en cuanto a ética, es preciso que las comunidades consigan controlar sus alienaciones, "relativicen su propio imaginario con el de otros".

> Mientras la reciprocidad negativa se transforma en alianza, el donador renuncia a una generosidad aplastante: el poder del prestigio es relativizado por la consideración de la necesidad y del deseo de otros. La reciprocidad simétrica, liberada de sus alienaciones, crea nuevamente lo contradictorio y proporciona valores éticos. Al contrario, el intercambio consiste en evitar la aparición del Tercero incluido de lo contradictorio. Cediendo una cosa por otra, se evita cuidadosamente la aparición de términos potenciales. El intercambio económico reduce la relación humana a aquella de los objetos. Ella no hace aparecer a terceros. (Chabal 1989: 47, traducción mía)

Las estructuras de reciprocidad y la producción de valores éticos

De acuerdo con Lévi-Strauss (1949), la noción de estructura designa las diversas maneras por las cuales el espíritu humano construye sus valores y sistemas de valores. Asimismo, Lévi-Strauss tiende a reducir el análisis de la vida social a las condiciones del pensamiento simbólico cuyo fundamento es constituido por la "estructura inconsciente del espíritu humano". Si la estructura, el contenido, importa, el contenido del símbolo también interesa (Caillé 2001: 70). Para Sartre (1969), el sistema de valores en una sociedad refleja su estructura y tiende a conservarla. La noción de

sistema evoca dos ideas: pluralidad y organización. Entonces, la expresión "sistema de valores" remite a la idea de varios valores no tan solo yuxtapuestos, sino articulados, organizados.

> […] en general, una estructura es una organización que puede ser definida por un conjunto de relaciones características entre elementos. La naturaleza de dichos elementos es, hasta cierto punto, indiferente. Entre todas esas relaciones, no se puede excluir una reciprocidad en el sentido lógico o matemático, cuando una relación entre dos términos es reversible. Además, varias cosas tienen una estructura, y son por metonimia, también llamadas estructuras. Por ejemplo, la lengua es una estructura, se habla de "estructuras sociales", varias instituciones son llamadas "estructuras": (Chabal 2005: 3)

Hablemos de *estructuras de reciprocidad* y supongamos que la reciprocidad posee un significado antropológico; es decir, que la naturaleza de los elementos ligados por la estructura no es indiferente. Chabal precisó que (2005: 3) "[la reciprocidad] liga actos, consiste en actos de seres humanos o mejor dicho, de seres animados capaces de tornarse humanos gracias a la reciprocidad" (traducción mía).

De acuerdo con Temple (2000a), las estructuras elementales se pueden clasificar en dos grupos: reciprocidad binaria y reciprocidad ternaria, y el grupo de la reciprocidad binaria, en otros dos: el cara a cara y la compartición.

> Por ternario se entiende una relación donde se actúa sobre un socio y en la cual se debe soportar otro socio. Consiguientemente, la cadena es ininterrumpida y se cierra en red o círculo. Puede ser lineal y, cuando solo un socio sirve de intermediario para todos, en forma de estrella, se dice que es centralizada. (Temple 2000a: 3, traducción mía)

Entre las estructuras elementales, existen estructuras intermediarias. Varias de estas son inherentes a las sociedades humanas, como la filiación y la alianza. Otras se excluyen, por ejemplo la reciprocidad lineal (también denominada horizontal o segmentaria) y la reciprocidad centralizada, llamada vertical (Murra 1968) o redistribución (Polanyi 1957). Temple otorga ese calificativo por causa de la existencia de un centro de redistribución (figura 1).

> Sin embargo, cada una de esas estructuras elementales es la matriz de un sentimiento específico (por ejemplo, el cara a cara de la amistad; la reciprocidad ternaria de la responsabilidad, etcétera). Es preciso enumerar las estructuras elementales, reparar el valor producido por cada una, entender cómo las diferentes estructuras se articulan entre sí para formar sistemas, a veces exclusivos unos de los otros. El sentimiento de humanidad creado en el nivel de un sistema de reciprocidad, será diferente de aquel creado en otro sistema. Si todos los valores son universales, la humanidad es, asimismo, plural. (Temple 2000a: 4, traducción mía)

Las estructuras binarias: cara a cara y compartición

Las estructuras de reciprocidad binarias corresponden a las relaciones de cara a cara (alianza, casamiento, compadrazgo, redes interpersonales, etcétera) que se establecen entre individuos, familias y grupos. La relación de reciprocidad binaria simétrica (cara a cara) produce la conciencia del sentimiento de amistad, a diferencia de la reciprocidad positiva binaria, que es unilateral o asimétrica y que crea el prestigio del donador y la obligación o la sumisión del donatario (don agonístico, *potlach*). La compartición es una estructura de reciprocidad binaria en el ámbito de un grupo que da lugar al sentimiento de participación y, eventualmente, de confianza.

Chabal da el ejemplo de las diferentes estructuras elementales que pueden ser implementadas en una situación de reciprocidad cotidiana; como la de la comida familiar, donde cada uno está (simultánea o sucesivamente) en las dos posiciones: la de alimentar y ser alimentado (Chabal 2005: 6).

> Cada uno de esos actos se acompaña de la conciencia correspondiente: lo que permite la reciprocidad es que cada uno adquiera y confronte su conciencia con la del otro. Yo alimento (y tengo la conciencia correspondiente) y, entonces, tengo en frente la conciencia complementaria de aquel que es alimentado, pero solo alimentado, y tengo en frente la conciencia complementaria de quien alimenta. Esto trae cuatro términos, cuatro "conciencias": alimentar-ser alimentado/ser alimentado-alimentar. (Chabal 2005: 8, traducción mía)

La especificidad de la relación de reciprocidad viene de la inversión de los papeles que permite la revelación de cada conciencia para sí mismo gracias a la del otro, suponiendo que la conciencia de la conciencia humana no preexiste a esa revelación. Asimismo, precisa Chabal (2005), la alteridad entre el otro y el yo no es muy visible en la compartición de una comida, puesto que se imaginan los conflictos como resueltos o suspendidos, estamos en una *reciprocidad positiva*.

> Además, se puede observar que las cosas nunca están ganadas: ¿una comida que se transforma en pelea general? Efectivamente, esto ya ha ocurrido. La reciprocidad positiva es solo una de las dos soluciones posibles. La otra es la reciprocidad negativa, a partir de una situación simétrica, no decidida, el encuentro en que no se sabe si el otro es un futuro aliado o un adversario. (Chabal 2005: 9, traducción mía)

El encuentro supone un "cara a cara" verdadero entre dos personas (o una familia, dos clanes, dos equipos). El "cara a cara" es la estructura de reciprocidad más evidente:

A B
B A

> Cada uno tiene su propia conciencia y, en frente de esta, la conciencia antagonista que le da su sentido (alimentar, ser alimentado), con la condición, no obstante, de que los papeles puedan invertirse, que los dos tengan, al mismo tiempo o uno cada vez, las dos conciencias, la suya y la del otro, accediendo a la "conciencia de la conciencia". (Ibídem, traducción mía)

Conforme la realidad colocada en juego —lo que Chabal llama vector o función de la reciprocidad, determinando una forma de reciprocidad— tendremos, en el cara a cara, la producción de un sentimiento de amistad o de enemistad. Entonces, se puede encontrar una *forma simétrica de reciprocidad* en que lo positivo y lo negativo se equilibran: ¿amigo o enemigo?

> Ese momento, generalmente corto, del encuentro puede ser perennizado por ciertas instituciones: la más importante es el casamiento, que une familias diferentes, hasta enemigas; es la reciprocidad de la alianza, comandada por reglas de parentesco y alianza que definen quién se puede (o debe) esposar. (Ibídem, traducción mía)

Las fórmulas cíclicas de reciprocidad como "un frente a todos" hacen intervenir la duración y, consiguientemente, permiten considerar la relación de reciprocidad en el tiempo. En la compartición, todos están frente a todos: ABCDEF/ABCDEF, mientras en el cara a cara normal, uno está frente al otro o un grupo frente a otro: ABCDEF/GHIJKL.

> Con relación al cara a cara normal (que une dos términos diferentes), en la compartición (que une a todos para todos, o sea, el conjunto para él mismo) tenemos un fuerte sentimiento de participación, participación en el grupo. La compartición busca producir unión. La palabra expresa para ello es "nosotros". El lema es: "Uno para todos, todos para uno". Domina la idea de totalidad. De modo general, la compartición produce el sentimiento de estar en comunidad (por lo mejor y lo peor), en un todo. El término "solidaridad" expresa muy bien esto en la lengua española.(Chabal 2005: 10, traducción mía)

La reciprocidad implementa tanto la identidad como la diferencia para producir la conciencia, el sentimiento de ser un todo o de formar parte de un todo. Entonces, no hay lugar para que cada uno pierda su personalidad. "Si, al contrario, la totalidad cayera en la homogeneidad, no existiría más solidaridad auténtica, y no más verdadera conciencia" (Chabal 2005: 10, traducción mía).

Las estructuras ternarias

Las estructuras ternarias implican por lo menos tres partes involucradas; pero la reciprocidad ternaria puede ser unilateral. Por ejemplo, el don entre generaciones (relación de los padres hacia el hijo) se asocia con el sentido de la responsabilidad. Esta puede ser bilateral y generar el sentimiento de justicia.

> Cuando (la estructura ternaria) es bilateral, somete el sentimiento de responsabilidad a una nueva obligación; por ejemplo, al equilibrio de los dones que llegan con aquellos que toman el sentido inverso. En la estructura de reciprocidad ternaria unilateral, el objetivo del donador es donar el máximo posible, pues mientras más importante sea el volumen del don, mayor será la creación del lazo social. En la reciprocidad ternaria bilateral, aquel que se encuentra entre dos donadores debe reproducir el don de los dos de

> forma apropiada. Tal preocupación corresponde a la justicia. (Temple 1998: 241, traducción mía)

Las estructuras binarias producen un sentimiento indiviso y las ternarias generan una individualización del sentimiento y de la conciencia. El valor creado en las estructuras binarias de cara a cara y de compartición resulta indiviso, mientras que es individualizado en las estructuras ternarias, abriendo camino para la responsabilidad del sujeto. En las estructuras binarias, el sentimiento (y su valor resultante) es común a los socios. La conciencia de cada uno es revelada por el cara a cara con la del otro, de tal forma que ese sentimiento está "entre" los socios. No es solamente una forma de hablar ("hay alguna cosa entre nosotros") o una ilusión ("creo que recibo mi sentimiento del otro"), sino que es "real", en el sentido en que existe solamente un sentimiento (y no dos que serían idénticos). Tal unicidad no debe ser concebida como una unicidad de lo homogéneo, la similitud, la "monotonía", sino como el *uno contradictorio*. Para construir el *tercero* (lo contradictorio) se requiere tanto de lo heterogéneo como de lo homogéneo, de diferencia como de identidad, de "vida" como de "muerte" (Chabal 2005: 11).

Amigo Enemigo
Enemigo Amigo

En la estructura ternaria, el cara a cara está roto.

> Ciertamente, en ese caso también, cada acto (y su conciencia) necesita a su oponente para tener un significado, pero cada socio solamente ve en el otro la mitad de la conciencia de la conciencia, que solo se encuentra completa en sí mismo. Es el principio de la individualización. Así, el sujeto olvida la estructura de reciprocidad que le dio la luz. Obviamente, si olvidara también la práctica de la reciprocidad (y practicara tan solo el intercambio interesado), ¡perdería su alma! (Chabal, 2005: 11, traducción mía)

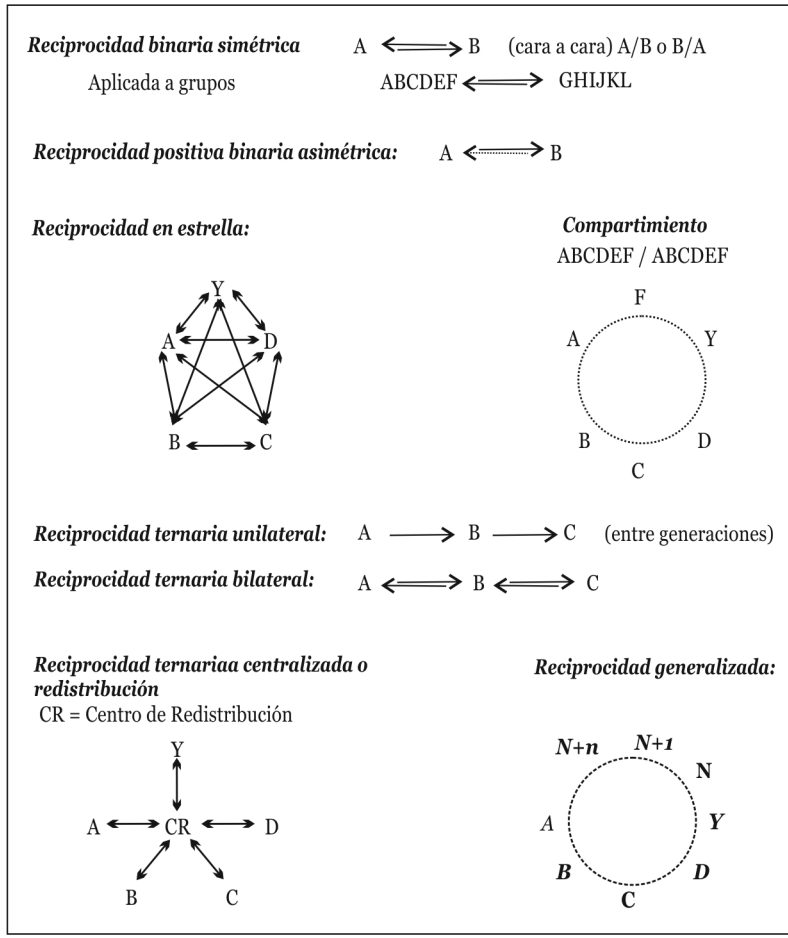

Figura 1: Representación esquematizada de algunas estructuras de reciprocidad

En el caso de la *estructura ternaria centralizada*, las prestaciones y las decisiones son distribuidas por el centro de redistribución que se convierte en la autoridad suprema (el jefe, el patriarca, el rey, el poder religioso o el Estado). Es la figura de la redistribución de Polanyi (1957), en el caso de la *reciprocidad ternaria centralizada*.

> En las sociedades de reciprocidad donde aquella forma predomina [...] un único habla en nombre de todos y dice la verdad. [...] La confianza no es más nómade ni espontánea como en las sociedades donde domina la compartición, ella se convierte en obediencia. (Temple 1998)

Chabal (2005: 11) recuerda que "varias de esas estructuras pueden ser ampliadas para la vida de grandes conjuntos, de pueblos enteros, y para la vida moderna, dentro de sus aspectos políticos, por ejemplo". Examina la aplicación de las estructuras de compartición (reciprocidad binaria) y de redistribución (reciprocidad centralizada) en el ámbito de diferentes instrumentos de políticas públicas (tributos, seguridad social).

La economía humana

Para Temple (1997a), el desvanecimiento histórico de la reciprocidad, frente al desarrollo del individualismo y del liberalismo, proviene del paso de una cultura original —donde la reciprocidad era dominante o equivalente a las lógicas de intercambio— hacia una verdadera "privatización del don". El valor de la responsabilidad se habría desvanecido para relaciones de intercambio y de interés, así como para una relación de propiedad estricta. Se trata aquí de las consecuencias del equívoco histórico entre intercambio y reciprocidad (Temple 1992).

> Se habla de intercambios, intercambio de conocimientos y competencias; la propia competencia se torna objeto de intereses y, a veces, ¡de intereses recíprocos! La reciprocidad de los intereses es el intercambio, es decir, lo contrario de la reciprocidad de los dones y, más precisamente, una reciprocidad volcada contra sí misma. (Temple, 2000b: 3, traducción mía)

Para salir de ese equívoco de la privatización de la reciprocidad, Temple (1997a) propone una opción política para una economía

más humana. Ciertamente, la acumulación de los bienes y los medios de producción es fuente de poder; sin embargo, es preciso producir para acumular. Entonces, es posible considerar también el motor de la producción, que consistiría en producir donar o para asegurar las necesidades elementales de los otros o de la colectividad.

> Así, dar, recibir y retornar significan producir-para-dar, consumir-para-recibir y producir-para-devolver. Obviamente, "dar-recibir-devolver" aumenta el sentimiento de humanidad, pero construyendo la ciudad por la producción. (Temple, 2000b: 3, traducción mía)

La lógica de la reciprocidad puede constituir un motor de producción y de una producción de excedentes tan poderosa como la lógica del intercambio lo es para la acumulación de lucro. Sin embargo, las relaciones de reciprocidad generan valores humanos que garantizan modos de regulación capaces de establecer justicia y contrapoderes que pueden limitar los excesos. Por ejemplo, puede ser el caso de las modalidades de regulación de los excesos del libre mercado que se proponen actualmente. La diferencia está en que en el caso del intercambio (teoría de la justicia de Rawls), tales valores humanos ideales están supuestamente constituidos en las personas, mientras que en la perspectiva de la teoría de la reciprocidad, dichos valores no preexisten entre los hombres, sino que deben ser constituidos, precisamente, por medio de relaciones estructuradas de reciprocidad simétrica.

> La dimensión económica del don no aparece de inmediato; en principio, es preciso instaurar la reciprocidad. [...] La dimensión económica de esa invitación solo se percibe después. De hecho, la amistad, la justicia, la responsabilidad, exigen para nacer las mejores condiciones de existencia para otros y, consiguientemente, de una economía que calificaremos de humana para enfrentar la economía natural

> de los teóricos de la economía liberal. (Temple 1997a: 107, traducción mía)

Dicha alternativa económica necesita el análisis de diversas matrices de reciprocidad, así como de los valores que ellas producen. El papel de las instituciones políticas es conciliar esas matrices en el ámbito del mejor sistema posible (Temple 1998). La reciprocidad simétrica estaría en el origen de los valores éticos, los cuales "no llevan hacia ninguna forma de dominación y, así, no aparecen en ninguna relación de poder. Ella es el fundamento de una sociedad más humana" (Temple 2000b: 5, traducción mía).

De hecho, sin estructuras de reciprocidad ternaria no existe responsabilidad de las personas con relación al bien común, o al medioambiente, pues no existe más compartición. No obstante, ser responsable "significa saber que compartir está en la base de toda y cualquier comunidad" (Temple 2000b).

> En las sociedades presumiblemente más próximas a las sociedades del origen, la reciprocidad moviliza todas las actividades de la vida: alimentar, cuidar, proteger. Para establecer una relación de reciprocidad con otro, es preciso tomar en cuenta sus condiciones de existencia. Además del principio escogido por los economistas del libre intercambio, del interés hacia sí mismo, existe otro principio de organización política que induce una economía, pues para dar es preciso producir. Si la esfera de la circulación se rige por esos dos principios, el intercambio y la reciprocidad, sucede lo mismo con la producción: la mayor parte de los seres humanos producen más para dar que para poseer. (Temple 2003, traducción mía)

La pérdida de importancia de la reciprocidad en el plano de la justicia (por causa de los desequilibrios económicos) puede haber pasado desapercibida gracias al paliativo de la invención

del contrato social y de la democracia política. Dicho contrato social operó en la sociedad occidental como una especie de *correctivo necesario a los sesgos del intercambio.* Pero él suponía *que los individuos estaban dotados de un ideal predestinado* que la sociología, la antropología o la economía contemporánea no consiguieron probar. En esas disciplinas, como para complementar a los autores que se interesaron en la justicia (notablemente Rawls), la noción de reciprocidad permite reactualizar el problema de la conciliación entre libertad individual y justicia social, pues "un modelo de sociedad que ignorara el principio de reciprocidad se estaría privando de la comprensión de la relación del individuo con la comunidad" (Temple 2000b).

3. LÍMITES, CRÍTICAS Y PERSPECTIVAS DE LA TEORÍA DE LA RECIPROCIDAD

3.1. Límites y dificultades del abordaje teórico

Límites de la propuesta

En primer lugar, conviene definir los límites de la propia teoría de la reciprocidad para no perderse con críticas producto de juzgamientos *a priori* o de lecturas demasiado superficiales. La teoría de la reciprocidad no niega la existencia del principio de intercambio, desde el punto de vista económico o social. Al contrario, no propone una sustitución sistemática de las relaciones de intercambio por relaciones de reciprocidad; solo llama a una doble lectura. Así, cada una de esas dos lógicas, intercambio y reciprocidad, puede ser comprobada en los hechos. Cada una puede tener ventajas respectivas y, principalmente, conquistas, algunas de las cuales serían, sin duda, irreversibles. La propuesta no consiste en negarlas o, menos aún, en pretender volver a los

orígenes. Por lo tanto, en materia de desarrollo, no se trata de defender la exclusividad de una u otra lógica, sino de realizar una doble referencia. Así como lo indicó Temple (1997: 107), el reconocimiento científico y público de la economía de la reciprocidad permitiría delimitar una articulación o una interfaz entre sistemas de intercambio y sistemas de la reciprocidad. Tal reconocimiento posibilitaría un debate entre los partidarios de una u otra lógica para tratar de la naturaleza de las organizaciones, la delegación del poder, las normas y principios de gestión de los bienes comunes o públicos y, de forma general, los valores que deben orientar o fundar los proyectos de desarrollo económico y social.

Sin *interfaz* de sistema, el *quid-pro-quo* entre la naturaleza de las lógicas de reciprocidad y de intercambio funciona para el exclusivo beneficio de la acumulación privada. Mientras la economía política solo reconozca una única lógica económica, la del libre intercambio, reinará el pensamiento único, aunque se encuentre escondido detrás de varias escuelas o teorías.

En América Latina, Javier Medina (1994, 2000) y Jacqueline Michaux (2000, 2002) desarrollaron trabajos que resaltaron el tema de la complementariedad y de la contradicción entre los principios económicos de la reciprocidad y del intercambio.

> Pensar la Economía como la complementariedad del principio de intercambio y el principio de reciprocidad va a permitir a la humanidad del siglo XXI volver a introducir los valores en las políticas económicas públicas, tanto locales como globales. No podemos seguir poniendo parches a un modelo económico unidimensional que, encima, no funciona en las sociedades no occidentales del tercer mundo, justamente porque ellas nunca cedieron a la tentación luciferina de desterrar los valores y la afectividad de las relaciones interhumanas y de sus relaciones con la

> naturaleza [...]. Proponemos considerar la economía como la complementariedad de dos principios antagónicos: el principio de la reciprocidad y el del intercambio. Mientras los economistas consideren el principio de intercambio como absoluto, como si él representase la totalidad de la economía, estaremos en un *impasse*. De la misma forma, cuando los economistas reducen todo lo que no está relacionado con la economía a "externalidades" o a "informalidades" que no pueden ignorar, insisten en interpretarlas como formas arcaicas debiendo ser desarrolladas a partir de un solo principio: el del intercambio. (Medina 2003: 15-16)

La teoría de la reciprocidad tampoco defiende una "permanencia ideal de la reciprocidad" (Papilloud 2002: 90). Ella busca en las primeras sociedades, así como en los autores de la Antigüedad griega o romana, elementos anteriores de explicación, referencias o testimonios. No propone un regreso al pasado o la búsqueda de una eventual vuelta a una "Edad de Oro".

Papilloud propone una relectura de Simmel y de Mauss bajo el signo de la reciprocidad. En el libro *Le don de relation* (2002), reconstruyó el aporte de esos dos precursores de la reciprocidad, colocando tal noción como la base fundadora de las relaciones humanas y de la vida en sociedad. En una segunda obra, *La reciprocité: Diagnostic et destin d'un possible dans l'oeuvre de G. Simmel* (2003), Papilloud confirmó que la reciprocidad, como una de las matrices de las relaciones humanas, estaba en el centro de la teoría social contemporánea. Pero mostró también la fragilidad de dicha posibilidad entrevista por Simmel. En la interdependencia recíproca entre los individuos, las relaciones son reversibles y pueden caer en la facilidad práctica del intercambio. Para Simmel, el paso de la "sociedad omnirrelacional hacia la sociedad del intercambio corresponde a la dilución del esquema de reciprocidad".

Asimismo, Papilloud (2002: 90) considera que el postulado de la reciprocidad supone el "a priori intersubjetivo". Para él, no es posible construir este postulado a partir de las relaciones sociales, a menos que fuera en un plano heurístico o pedagógico.

> Es útil (el principio de reciprocidad) como ficción para el investigador que puede, a partir de ahí, cuestionar ese *a priori*, confrontándolo con la práctica para ver si su idea puede ser mantenida o debe ser total o parcialmente abandonada. Es la razón por la cual tomamos la relación humana no como lo que de hecho existe, sino como lo que puede existir bajo ciertas condiciones, pero que, entonces, no existe necesariamente. (Traducción mía)

Desde un punto de vista científico, la reserva y la prudencia son necesarias para verificar la refutación de la hipótesis. De hecho, por naturaleza, en la teoría de la reciprocidad, la relación intersubjetiva es reversible y marcada por la incertidumbre. Asimismo, tratándose de la intersubjetividad de las relaciones humanas, ¿cómo no reconocerla *a priori*? Si no, tendría que explicarse el conjunto de las relaciones sociales por la objetividad del intercambio, de la permuta o de las relaciones de naturaleza administrativa, lo que equivaldría a un utilitarismo exacerbado. Además, la interpretación de Papilloud de la centralidad de la reciprocidad en las relaciones sociales conforme Simmel (aunque sea omnipresente) es de hecho una condición del don.

Por otra parte, dicha interpretación no contradice la tesis de la teoría de la reciprocidad, la cual no pretende que todas las relaciones humanas, principalmente en las sociedades contemporáneas, sean exclusivamente regidas por la reciprocidad.

Dificultad y necesidad de la lógica del tercero incluido

¿Será que necesitamos recurrir al tercero incluido y a la lógica de lo contradictorio de Lupasco en el análisis de la reciprocidad? Todo

depende de la definición que se le dé a esta. Si la consideramos tan solo como una norma social esencial, un factor del retorno del don, sin duda la respuesta será "No". Pero en este caso estaríamos bajo las proposiciones de Mauss (1931, 1947), quien ya había identificado el carácter ternario de la reciprocidad y de las formas de reciprocidad ternaria bilateral y unilateral, confirmadas después por varios autores (Racine, Scubla, Anspach, etcétera). Sin embargo, Mauss y Scubla fueron obligados a recurrir a la fuerza del espíritu del don, el *mana,* o a la obligación del rito —como fuerza trascendente simbólica—, para explicar ese carácter ternario y dar cuenta del carácter reversible de las relaciones de reciprocidad simétrica: el hecho de que el resultado de esas relaciones resulte indecisa o indeterminada... La movilización de la lógica contradictoria del tercero incluido permite explicar tales fenómenos.

El tercero incluido constituye esa conciencia de ser la revelación que genera la afectividad y el don, el sentimiento transformándose en valor ético en las formas de reciprocidad simétrica. De lo contrario, ¿cómo explicar el origen de los valores éticos, postulados por Polanyi como las matrices donde serían encajadas las prestaciones de reciprocidad y de redistribución?

Ciertamente, el abordaje lógico de Lupasco es de difícil aprehensión, principalmente para los occidentales marcados por la lógica binaria de la identidad, del no contradictorio (no A no es A). Siempre resulta difícil el uso de conceptos nuevos que movilizan un vocabulario específico; sin embargo, es el caso de muchas teorías. Al contrario de los occidentales, muchos estudiantes, investigadores o políticos africanos y amerindios reconocen en la teoría de la reciprocidad una explicación de sus modos de pensar o de varias de sus tradiciones (Seck 2008; Medina 2003; Yampara y otros 2007).

Es preciso reconocer que la lógica ternaria de Lupasco solo fue objeto de una formalización limitada. Además, la lógica de lo contradictorio se aplica a procesos; es decir, a fenómenos o elementos dinámicos, asociados con sus "antifenómenos", "antielementos".

> ¿Qué es un anti-fenómeno, un anti-evento...? Lupasco asocia un fenómeno con su "anti-fenómeno" a través de la negación. Sin embargo, la negación toma un nuevo sentido. Para Lupasco, la negación es una operación que no se limita al acto mental de negar, de rechazar una aserción como falsa. Las cosas en general, y no tan solo las proposiciones, pueden ser conectadas entre sí por la negación, pues la actualización de una es la potencialización [sic] de su contrario. (Chabal 2004: 10)

Lupasco atribuyó a esa potenciación el estatuto de conciencia: una conciencia inconsciente de sí misma, una conciencia elemental. Así, la conciencia elemental de un fenómeno que se actualiza es el fenómeno contradictorio, indisociable, potenciado por esa actualización. De inmediato, esa conciencia elemental toma su sentido en la biología.

> La inmunología es un ejemplo de ello con el reconocimiento, o mejor dicho, con el conocimiento antigénico. Se sabe que los biólogos hablan de un reconocimiento del antígeno extranjero por las células inmunocompetentes, antes de la fabricación, en una segunda fase, del anticuerpo. El antígeno extranjero se presenta como una potencialidad amenazadora y cuya estructura inmunocompetente es la sede. La presencia de esa potencialidad amenazadora es la conciencia elemental y su inicio de actualización potencializa, por medio de operaciones heterogenizantes bioquímicas de fabricación de anticuerpos, que van, a su vez, a actualizarse. (Chabal 2004: 10)

Así, lo "contradictorio" pierde el sentido de lo absurdo, de lo imposible que tiene en el ámbito de la lógica de la identidad. El tercero incluido designa el estado más contradictorio, aunque susceptible de gradación. Asimismo, inclusive en un proceso unidimensional, Lupasco (1951) considera que ninguna actualización/potenciación es absoluta, de lo contrario seríamos llevados de vuelta a la lógica clásica de la identidad.

> [...] dos fenómenos antagonistas no se pueden actualizar juntos, dado que la actualización de uno es la potencialización [sic] del otro. Luego de que una actualización comenzó en un sentido, la actualización antagónica comienza a ser inhibida y el término antagonista comienza a potencializarse. Lógicamente vemos —si consideramos no estados, sino dinámicas— que fenómenos antagónicos coexisten en dinámicas opuestas. Por ejemplo, una homogenización que se actualiza potencia, en un mismo movimiento, una heterogenización. Esas dos dinámicas inversas, la homogenización y la heterogenización, coexisten, aunque una se actualice cuando la otra se potencializa. Cuando se entiende los términos opuestos como dinamismos y no cosas estáticas, se percibe que todos los grados de actualización/potencialización son posibles. Una actualización total volvería a un estado y estaríamos retornando a la lógica de la identidad. Consiguientemente, se percibe que entre todos los grados intermedios de una actualización/potencialización, un momento de equilibrio puede existir, en el que dos actualizaciones inversas están empatadas y se anulan: Lupasco denominó a ese momento contradictorio en sí mismo como "estado T" ("T" para "Tercero incluido"). (Chabal 2004: 12)

Anspach (2002) dedica bellas páginas a la reciprocidad que, de hecho, opone al intercambio. También formula la figura indispensable de un tercero para distinguir la reciprocidad del intercambio e, inclusive, en la relación bilateral de un tercero

simbólico. Sin embargo, lo da como "trascendente", es decir, exterior a los individuos y lo identifica con la propia relación, mientras el tercero incluido es inmanente a la relación de reciprocidad: "un tercero trascendente aparece todas las veces, aun si ese tercero no es nada más allá de la propia relación, que se impone como actor".

Antes de ser un filósofo de las ciencias, Lupasco era un físico. Observa la lógica de lo contradictorio en los principios vivos: la vida y la muerte (Lupasco 1951). La noción de muerte aparece en las ciencias exactas alrededor de mediados del siglo XIX, con el principio de Clausius o segundo principio de la termodinámica, que constató la degradación de la energía dentro de un sistema cerrado, la nivelación de los estados heterogéneos, la homogenización progresiva. La muerte es la entropía, la homogenización definitiva, a la cual la heterogeneidad de vidas se está oponiendo. El principio de Pauli impone para la energía la diversidad, pues para él, la mayor parte de las partículas (con excepción de los fotones) tiene la propiedad, inexplicable para una lógica clásica, de excluir, del estado cuántico que ocupan en el átomo o un gas, todas las otras partículas.

Antébi (1971) recordó que "a partir de ahí […] Lupasco creó la noción de las tres materias (Lupasco 1960): la materia física, dominada por la homogeneidad, la materia biológica, por la heterogeneidad, y la materia psíquica, equilibrio antagonista entre esos dos polos: si la homogeneidad o heterogeneidad dominaran, si un elemento se trabase, la esquizofrenia, la ciclotimia aparecería... en resumen, la enfermedad mental. Dado que hay tres materias, existen tres lógicas: i) la lógica de la homogeneidad, la única que conocemos; ii) la lógica de la heterogeneidad, la de los sueños; y iii) finalmente, la lógica del alma, lógica del contradictorio, corresponde al equilibrio en la conciencia entre

la homogeneidad del estado de vigilia y la heterogeneidad, dueña de los sueños. Se duerme para soñar, para tener su revancha, para *contradecir* la realidad del día [...]".

Evidentemente, Lupasco se encuentra ahí en el campo del psicoanálisis. Freud y Jung colocaron lo rechazado, lo "potenciado", en el inconsciente. Para Lupasco, es lo contrario: el inconsciente es la sede de las actualizaciones y rechaza *en la conciencia* —en el sentido de "conciencia elemental"— las potencialidades antagonistas.

La producción del sentido y de los valores éticos

Asimismo, otros autores constatan la asociación de los valores éticos con las relaciones de reciprocidad sin recurrir a la tesis de Polanyi de la inserción de las prácticas económicas en los valores sociales.

Anspach (2002) confirma la idea de un valor ético específico producido por la reciprocidad, que es el de la amistad o del amor en las relaciones íntimas de lo cotidiano. Es también el de la confianza en la capacidad de redistribución del Estado o de la garantía monetaria en la macroeconomía. A la reciprocidad del "don" del Estado, opone la reciprocidad minimalista del mercado de intercambio. El mercado requiere de confianza. De lo contrario, cada uno se encuentra "preso del mercado" y es el ciclo negativo de la crisis, cuando nadie compra por miedo de no poder revender. En ese caso, solamente el Estado es capaz de invertir el ciclo, de pasar de la reciprocidad negativa a la reciprocidad positiva.

Anspach cita el ejemplo del presidente Roosevelt, quien, para salir de la crisis de los años treinta, supo relanzar un ciclo de mercado a partir del don del Estado. Había entendido que, entre

los donadores presentes en el mercado, solamente el Estado podría tener el papel de primer donador, inaugurando una figura de reciprocidad al servicio de un nuevo ciclo de intercambio. A través de dicho ejemplo, vemos claramente la actualidad del año 2009, los problemas que despiertan la complementariedad y la articulación entre el sistema de la reciprocidad y el sistema del intercambio. Sin interfaz de sistema operando una traducción de valor, en un mundo económicamente dominado por el intercambio capitalista, la reciprocidad o la redistribución pueden ser movilizadas al servicio exclusivo del desarrollo del intercambio.

Es lo que ocurre hoy cuando los Estados del Norte encuentran billones de dólares para salvar bancos multinacionales a partir del impuesto público, mientras que ellos no fueron capaces de consagrar valores bastante menores para políticas de vivienda, salud, educación, o de apoyo a las pequeñas y medianas empresas y a su producción nacional.

Esa dificultad del interfaz de sistema ya fue tratada en términos de transcripción del valor de reciprocidad con relación al valor de intercambio (Temple 1981, 2001), en términos de calificación y garantía de origen de los productos (Temple 2003; Sabourin 2007b) y en torno de varios límites en relación con las propuestas de la economía solidaria, a partir de la noción de inserción de lo económico en lo social (*embeddedness*) (Matos 2006; Sabourin 2006).

Se puede realizar una observación a la formulación de Temple (1998), en lo que se refiere a producción de valor en las estructuras de reciprocidad simétrica. Para facilitar o acortar el lenguaje, se arriesga entrando en una explicación estructuralista. Sin embargo, las estructuras en sí no producen valor; son las relaciones de reciprocidad simétricas recurrentes, correspondiendo o

conformando ciertos tipos de estructuras elementales, las que generan valores éticos. Son las conjunciones de tales relaciones las que crean un sentimiento específico de sí mismo que, a su vez, se traduce en un valor ético.

Las estructuras son formas de análisis o de representación teórica, mientras se trata de estructuras inconscientes para sus actores. En el mejor de los casos, dichas estructuras pueden corresponder a formas de institucionalización o de reglamentación de las relaciones de reciprocidad; por ejemplo, las estructuras de parentesco, alianza, ayuda o compartición.

Sucede lo mismo cuando Temple afirma que los valores no preexisten con relación a los actos, que ellos deben ser constituidos por relaciones de reciprocidad. Es preciso interpretar esa afirmación radical en el contexto de la teoría de la reciprocidad. No obstante, dicha teoría no niega la existencia de otros mecanismos de generación de los valores: el efecto de los mecanismos de herencias sociales, de socialización (Elias 1965 y 1970) o de interacción (Goffman 1973 y 1974). Por otra parte, la herencia social depende de las relaciones de reciprocidad ternaria de transmisión del saber, de los comportamientos y de los valores. Las interacciones de Goffman o la socialización, conforme Elias o Simmel, encuentran su expresión mejor acabada en las relaciones de reciprocidad simétricas.

3.2. Reacciones y críticas a la teoría de la reciprocidad

Únicamente desarrollaré aquí las críticas a la teoría de la reciprocidad que considero calificadas, aun sin estar de acuerdo con ellas; quiero mencionar las críticas de autores que reconocen la existencia de las relaciones de reciprocidad y de don como un principio económico diferente del intercambio. Son críticas que permiten avanzar en la construcción y explicación teórica por medio del debate científico.

De hecho, no haré referencia a los autores que persisten en reducir la reciprocidad al don y contra-don, a las prestaciones binarias de las sociedades primitivas o que no hacen ninguna diferencia entre intercambio y reciprocidad. Tampoco analizaré los trabajos que consideran la reciprocidad apenas como una norma social de cortesía o de cooperación entre otras, aunque esas concepciones existen y, legítimamente, pueden recurrir al término de reciprocidad.

Ese preámbulo permite definir mejor dos principales puntos de vista críticos de la teoría de la reciprocidad, que son precisamente críticas venidas de colegas próximos, dado que se encuentran entre los defensores de la teoría del don. Considero dos de ellas importantes:

- Las proposiciones que no hacen diferencias entre el don y la reciprocidad: *No se debe escoger pues la reciprocidad y el don, al final, son la misma cosa* (Dzimira 2007b: 2).

- Las proposiciones que consideran el don como primero y la reciprocidad como segunda.

Consiguientemente, es necesario, para avanzar en la comprensión, así como en el análisis crítico de la construcción de la teoría de la reciprocidad, examinar los trabajos recientes sobre el don.

Del don al paradigma del don

Varios autores, Godbout (1992, 2000, 2007), Caillé (1994, 1998, 2001), Anspach (2002), mostraron, entre otras cosas, cómo los principios de la economía de la reciprocidad y del don pueden extenderse a las sociedades occidentales modernas, sobre todo cuando dejamos de observar las relaciones humanas a través del único prisma de la economía política utilitarista.

Diversas constataciones compartidas reúnen a los animadores de Mauss: la existencia del don antiutilitario, que procede del rechazo del cálculo interesado y del hecho de que se trata de un motor social de alianzas duraderas entre los hombres. Las explicaciones referentes al origen del don o de su permanencia son diversas, inclusive en el ámbito de Mauss, como lo recuerda Alain Caillé (2001: 189-190).

Para Godbout (2000), el anzuelo del don, la atracción, es más importante, positiva y normativamente, que el interés hacia el lucro. Para Nicolas (1996), es el sacrificio (don de la vida) el que explica el don y el don primero. Según Anspach (2002), es la deuda, deuda de vida, deuda material, moral o simbólica. Para Scubla (1985) y Temple y Chabal (1995), es el retorno del don, la reciprocidad, lo que constituye el principal motor de las relaciones sociales. Boilleau (1995) examinó el don por el desafío del *agón*, en un contexto de rivalidades y conflictos. Alain Caillé, junto con otros (Berthoud, Dzimira) no escoge (2001: 190), lo cual le lleva a decir que el don y la reciprocidad son la misma cosa.

Caillé adopta un posicionamiento federativo entre las teorías antiutilitaristas y resuelve interrogar la realidad social-histórica bajo el ángulo del don, abriendo así un verdadero programa de investigación. La revista de Mauss, que dirige desde 1981, retomó esa reflexión bajo la forma del *Bulletin du MAUSS,* antes de constituir un espacio de debate privilegiado desde 1993 con la *Revue du MAUSS semestrielle* y la *Revue du MAUSS permanente on line*.

Retoma el descubrimiento esencial de Marcel Mauss, según el cual la apertura para otros es tan primitiva y primordial como el interés por sí mismo. De acuerdo con él, diversas teorías buscan explicar las lógicas que rigen el comportamiento de los individuos y de los grupos. Estas se dividen en el ámbito de tres paradigmas, dos son bien establecidos, aunque, a veces, reductores, y, un

tercero de comprensión más compleja. Caillé (1998) resumió esos tres paradigmas:

> El individualismo (metodológico) pretende explicar todas las acciones, reglas o instituciones a partir de cálculos, más o menos conscientes y racionales, efectuados por los individuos. Por el contrario, el holismo [...] considera que la acción de los individuos (o de los grupos, clases, órdenes) expresa apenas una totalidad preexistente [...] y considera una serie de obligaciones, de deudas. [...]
>
> [El tercer paradigma del don se aplica] a toda acción o prestación efectuada sin espera inmediata o sin seguridad de retorno, con la intención de crear, mantener o regenerar el lazo social y, solo por esto, comporta una dimensión de gratuidad. (Traducción mía)

Según Caillé, esa lógica del don es impensable a partir de los dos grandes paradigmas de las ciencias sociales (individualismo y holismo). De acuerdo con el paradigma del individualismo, solamente los individuos son reales y pueden actuar; las entidades colectivas no tienen existencia. La acción social se explica por las racionalidades individuales. Conforme al paradigma holista, los individuos son apenas ilusorios, solamente existen las sociedades[6]. Los dos paradigmas no pueden comprender la relación de don. El don es incomprensible por los individuos, pues ellos son demasiado cerrados, aislados, egoístas. Entrar en la relación de don implica la necesidad de salir de sí mismo, lo que es imposible de acuerdo con el paradigma individualista.

Para el paradigma holista, siendo el sujeto mecanizado, el don es también imposible; ciertamente, es posible cumplir una obligación ritual, pero para que el don sea eficaz, es necesaria una parte de indeterminación.

De acuerdo con Caillé, para que el don funcione, debe ser comprensible y manifestar una parte de libertad, una libertad del donador ("yo **te** doy", se trata de una acción singular y personalizada) y una libertad del receptor. Un sujeto donador (el *homo-donator* de Godbout [2000]) no puede ser ni muy holista ni muy individualista, existe una parte de obligación y de libertad. Sin embargo, es precisamente el carácter incierto de la obligación de retorno del don el que hace recurrir a la noción de reciprocidad, la triple obligación de Mauss: "dar, recibir y devolver".

Para Caillé, conforme se describe en la primera frase del *Ensayo sobre el don* (Mauss 1923/24), la obligación compele y existe dentro de todas las sociedades; el don es aquí una obligación paradójica, pues es también acción de libertad. No obstante, dicha paradoja es bastante relativa. En la filosofía, la *obligación* difiere de la *coacción* y supone una libertad. Solamente un ser libre puede sentir una obligación. De hecho, las acciones humanas se encuentran subordinadas a una parte de libertad y a una parte de obligación.

Podemos interrogarnos sobre el carácter absoluto de la intencionalidad de los actores en lo que concierne a la creación del lazo social, en el paradigma del don, principalmente si no hubiera integración de la reciprocidad como esencial o hasta primera. Sin la reciprocidad, ¿cómo explicar el don, su retorno? y ¿cómo explicar el primer don?

La tensión entre obligación de reciprocidad y libertad del don lleva, a veces, a Caillé a asociar la explicación del don en la teoría de Temple y Chabal (1995) a una obligación ritual (2001: 67) como propuso Scubla (1985). Asimismo, en el caso de la reciprocidad de venganza, reconoce la hipótesis de la obligación de reciprocidad, anterior a todo y cualquier don concreto, que regula la alternancia de los golpes (Caillé 2001: 68), punto que

comparte en su análisis sobre la naturaleza del don arcaico (Godbout y Caillé 1992: 179-180).

Caillé defiende un paradigma del don, pero sustenta que él es antiparadigmático pues "[lo paradigmático] no trae una respuesta que no sea abierta a la investigación sociológica, etnográfica, etc., la realidad lo interroga tanto como es interrogada por él".

Dicho esto, el paradigma del don corre también el riesgo de querer explicar todo sobre las relaciones humanas mediante la teoría del don, como lo señala Dzimira (2005: 61):

> [...]es también dejarse llevar por su extrema ambivalencia, que no resiste a nuestras dicotomías habituales; es igualmente dejarse llevar por el orden del pensamiento, por las figuras de la asociación y la disociación. Esa única postura orienta de forma específica las interrogantes: ella nos lleva, como destaca Godbout, a preguntar, por ejemplo, qué frena, no tanto nuestra racionalidad instrumental utilitaria, sino nuestra atracción por el don; qué nos lleva, no a oponer el mercado y el Estado al don, sino a cuestionar lo que les deben, etcétera. (Traducción mía)

Dzimira recuerda que para Mauss, el don es libre y obligado, desinteresado e interesado:

> [...] nada permite decir, antes de cualquier investigación, cuál es la motivación que domina. Si el don, siempre y en todo lugar, fuera la operadora primordial de las alianzas duraderas entre los hombres, sus motivaciones primeras serían variables. El descubrimiento de su gestión, o incluso de su inversión, se debe resolver por la investigación. (Dzimira 2005: 62, traducción mía)

En ese sentido, el paradigma del don es heurísticamente justo y sociopolíticamente útil, pues permite darse cuenta de las verdades

parciales que integran las teorías económicas no ortodoxas, como la economía de las convenciones o la economía de la regulación.

Ciertamente, el don es un hecho social ineludible y explica parte de la lógica de los comportamientos económicos. Aun si reconociéramos su importancia en lo que Caillé denomina sociabilidad primaria, no podríamos tampoco interpretar el fenómeno más allá de lo necesario aplicándolo al conjunto de los comportamientos económicos, como lo observó Chantelat (2002: 525). De hecho, si hubiera exceso de interpretación, ¿sería que ella no estaría respondiendo a la importancia dada por la ciencia económica al intercambio mercantil?

Finalmente, además del reconocimiento de la importancia del don en la economía o de la economía del don ¿cómo explicarlo?, ¿cómo explicar el origen del don (el primer don) y su reproducción?

La principal contribución de Mauss es, claramente, haber asociado el don a una triple obligación, diferenciándola del intercambio: *dar, recibir y devolver*, expresión de la propia reciprocidad. De hecho, ¿cómo pensar el don sin la reciprocidad? La teoría de la reciprocidad propuesta por Temple y Chabal (1995, 1997) parte de la misma constatación del don de Mauss. Sin embargo, ella origina una pregunta: ¿Podemos dar por principio, es decir, sin reciprocidad? Temple constató que el don puede ser interesado, pues está motivado, sobre todo, por un interés por el otro, por el reconocimiento del otro. Además, tal reconocimiento es la garantía de la participación del *ego* en la colectividad, el sentido de la participación a la humanidad.

> [La reciprocidad] es la matriz del sentido y da sentido al don. Le da un sentido de acto desinteresado sin contrapartida, un acto de gratuidad absoluta. Entonces, es preciso diferenciar

> aquí la reciprocidad, que es la condición del don, del don que solo tiene un sentido de don. Cuando recordamos las condiciones que dan sentido al don, y cuando estamos seguros de que el otro sabe lo que quiere decir dar, ya que él mismo coparticipa de una relación de reciprocidad de los dones, entonces podemos dar libremente. Asimismo, el don es incluso más puro, pues se inscribe en una estructura de reciprocidad de mayor rigor. Para disipar la ilusión de una antinomia entre la reciprocidad y el don puro, es preciso considerar el don como una palabra, es decir, la expresión de un sentimiento nacido de la reciprocidad. (Temple 2004a: 5, traducción mía)

El don es primero y la reciprocidad segunda

Jacques T. Godbout en *Le don, la dette et l'identité* (2000), confirma el *Homo donator* contra el *Homo economicus*, afirmando que el don es primero (hace de esto un postulado) y la reciprocidad segunda (Godbout 2000: 172).

Inicialmente, considera que en la transmisión intergeneracional, la reciprocidad es mantenida a distancia por las reglas del parentesco (ídem: 34); además de los pequeños servicios y de los presentes de Navidad de los hijos para los padres, esencialmente prestaciones de una generación a otra, no existe retorno, no hay reciprocidad. Godbout ignora entonces la reciprocidad ternaria unilateral, que Mauss llamó de reciprocidad indirecta vertical o alternante (A → B → C), y que Godbout interpreta como una simple transmisión de dones.

Constata también que en las redes sociales y familiares, la regla de la reciprocidad es, muchas veces, bastante limitada, los dones no son siempre recíprocos. "Varios miembros son más donadores nítidos y otros receptores nítidos, sin que esa situación —en que la 'no reciprocidad' sería la norma— amenace el equilibrio de

las relaciones entre los miembros" (ídem: 36, traducción mía). De hecho, tal interpretación cabe en los límites que Godbout impone para su definición de la reciprocidad, la de una relación binaria basada en la equivalencia, es decir, mucho antes del descubrimiento por Mauss y Lévi-Strauss de las relaciones de reciprocidad ternaria, confirmadas después por Racine, Scubla, Temple y Chabal, Anspach, entre otros.

Para explicar las situaciones de reciprocidad asimétricas y los mecanismos de control del crecimiento del don o de la limitación de la dominación por el don agonístico, Godbout propone la noción de "deuda positiva".

> La deuda positiva existe cuando el receptor no percibe en el donador la intención de endeudarse por su gesto –lo cual está ligado con el placer de encontrarse en deuda, elemento esencial del estado de deuda positiva– o incluso cuando el donador ya recibió con el placer del receptor. Esa deuda se vive no como un peso, sino como un privilegio, una oportunidad. (Ídem: 47, traducción mía)

Para explicar la búsqueda del equilibrio entre las polaridades positiva y negativa de los dones, sin hacer intervenir la reciprocidad, Godbout se refiere a una relación de deuda mutua positiva.

Para liberarse del don y, al mismo tiempo, mantener el lazo social, la relación humana, el don es devuelto como algo a más, material o simbólico, cuyo objetivo sería reproducir el lazo:

> Es el estado de confianza mutua que autoriza un estado de deuda sin culpabilidad, sin inquietud, sin angustia. [Siendo mutuo] el estado de deuda frente al socio ya no es temido, sino al contrario, se lo valoriza. (Ídem: 49)

Sin embargo, dicha interpretación no es contradictoria con la de la teoría de la reciprocidad, aun si ella no explicara el génesis de ese sentimiento de confianza, privilegio, revelación del otro entre los socios.

No obstante, Godbout cambió su posición sobre ese asunto. En 2003, en una conferencia en el Coloquio Philia en Quebec, explicó la lógica del don a través de la fuerza universal del principio de reciprocidad, del cual reconoció, citando a Gouldner (1960), "que es tan poderosa como el tabú del incesto":

> Aquí, lo que entiendo por la reciprocidad no es el hecho de la equivalencia entre las cosas que circulan, ni siquiera la búsqueda de tal equivalencia entre los socios [...], sino esa fuerza que incita a aquel que recibe, a su vez, a dar [...], ya sea a quien le donó o a un tercero. Comprendida así, la reciprocidad es mucho más importante [...]. Es la gran cuestión inicial del ensayo de Marcel Mauss sobre el don: ¿cuál es la fuerza que lleva a donar cuando se ha recibido? Mauss analizó la fuerza de esa ley que obliga al otro a donar, principalmente en las sociedades arcaicas. Sin embargo, la fuerza del principio de reciprocidad se extiende mucho más allá del don agonístico descrito por los etnólogos. Su generalización en el don se puede colocar en evidencia observando su presencia en el tipo de don en que se espera menos: el don definido *a priori* en nuestra sociedad como unilateral y, en consecuencia, no recíproco; el don para desconocidos: filantropía, don humanitario, etcétera. (Godbot 2003: 4, traducción mía).

En 2004, en su nota de lectura de la obra de Marcel Hénaff *Le prix de la vérité* (2002), Godbout critica al autor por haber separado (y aislado) las diferentes formas de don, invalidando así todo paradigma del don. Ante la pregunta, ¿el don existe?, Godbout recurre a la reciprocidad como una de las primerascaracterísticas invariables de las diversas manifestaciones del don, al lado de la deuda y la identidad.

> La fuerza del principio de reciprocidad parece constituir un primer denominador común entre todos los tipos de don. No designamos el hecho de la equivalencia entre las cosas que circulan ni tampoco la búsqueda de tal equivalencia en los protagonistas, sino esa fuerza que incita a aquel que recibe a dar a su vez (y no a devolver), ya sea a quien le dio, ya sea a un tercero. Hénaff no siempre percibe esa fuerza, pues él no distingue siempre lo que circula y el sentido de lo que circula para los actores. (Godbout 2004: 230)

> Esa fuerza que lleva a donar cuando se ha recibido, parece constituir una constante del don, aunque las manifestaciones de tal fuerza pueden variar considerablemente de acuerdo con las sociedades y el contexto. Asimismo, aunque esté siempre presente, el principio de reciprocidad no significa, nunca significó, que en el don el retorno esté garantizado. Esto ocurre así por causa de otro elemento esencial del don: la libertad. (Ídem: 232, traducción mía)

De hecho, en su reciente libro *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre* (2007), Godbout brinda explicaciones más precisas y argumentadas. Inicialmente, la obra presenta un análisis brillante del modelo de racionalidad instrumental individual, la atracción por el beneficio, así como sus límites y puntos débiles (Godbout 2007: 21). El autor explica el desarrollo del utilitarismo burgués como crítica a los privilegios de las clases aristocráticas. De hecho, podemos situar un cambio del dominio de la regulación por la reciprocidad para el intercambio mercantil en la época posrrevolucionaria francesa y en el Imperio. Godbout recuerda la extensión del mercantilismo de los bienes y servicios a partir de la búsqueda de un valor útil, un precio medido por un equivalente monetario. Esto se explica, a partir de la ruptura progresiva y orquestada por la sociedad mercantil de la relación entre el productor y el usuario, así como por la evacuación del modelo

comunitario, es decir, de la economía doméstica, para retomar el cuarto modo de integración social de Polanyi (ídem: 80).

Enseguida, procede a una revisión de las diversas consideraciones teóricas, esencialmente filosóficas, sobre el don y sus límites en dar cuenta de la dialéctica del don, es decir, de la asociación entre el principio del don y el de la reciprocidad (la búsqueda del don puro, la evolución del don/contra-don, hacia un don unilateral, etcétera) (ídem: 111-144).

Finalmente, en el capítulo 6, Godbout asocia la reciprocidad al sentido del don. Critica, de forma muy correcta, una de las definiciones antropológicas de la reciprocidad, la de Sahlins (1976), que la reduce a una estructura simétrica de equivalencia (ídem: 152).

Godbout comienza entonces a explicar la fuerza y origen del don, no como un principio de retorno o de compartición, es decir, como una reciprocidad (binaria, ternaria, centralizada o generalizada), sino como una deuda. No hay nada que decir respecto a su análisis de la deuda negativa "ancestral" como fundamento de las relaciones de dependencia y explotación en varias sociedades, así como su permanencia actual bajo la forma del patronato, del clientelismo y del apadrinamiento. Sin embargo, conforme a la teoría de la reciprocidad, esa deuda "permanente" es precisamente generada por estructuras de reciprocidad asimétrica que él mismo evoca (ídem: 158-160).

Ciertamente, la extensión del intercambio mercantil monetario constituyó un instrumento de liberación de los trabajadores respecto de la explotación paternalista y la deuda insolvente (pues es frecuentemente imaginaria) mantenida por estructuras de reciprocidad asimétricas de las sociedades de castas o de clases fijas. Godbout recuerda con pertinencia la idea de que

el sentimiento de deuda (más que la propia deuda material) "revela, originalmente, una relación asimétrica, una estructura de dependencia que permite el surgimiento de la subjetividad" (ídem: 167, traducción mía).

Retoma la explicación de su obra anterior (Godbout 2000) sobre la noción de deuda positiva. Dicho esto, la idea de deuda mutua positiva se aparta de la noción de reciprocidad simétrica de Chabal y Temple (1995), así como lo reconoce Godbout más adelante (ídem: 228). El ejemplo, muchas veces retomado por él para justificar la noción de deuda positiva, del don de órganos no explica nada de más. Precisamente, sería un magnífico ejemplo de estructura de reciprocidad unilateral si fuera interpretado por la relación de individuo a individuo (el beneficiario del órgano nunca podrá devolver su deuda con el donador anónimo). No obstante, sería también una estructura de compartición si la considerásemos como una relación humanitaria de un colectivo (las familias de donadores, las instituciones encargadas del don de órganos, inclusive las estructuras públicas de salud y de asistencia social) para la comunidad de los vivos, potenciales enfermos y receptores, pues son claramente los mismos actores. Existe una estructura de compartición en la medida en que, precisamente, la relación binaria entre individuos se torna marginal (o hasta imposible si el donador hubiera fallecido, lo que es frecuente).

La relación de don de órganos es, entonces, asumida por las familias de los donadores y por las instituciones médicas, así como por la administración social. Dicho de otra forma, se constatan los límites del don de órganos como ejemplo de don puro unilateral. Independientemente de la regla del anonimato, las familias de los donadores forman parte de una red de asociaciones que los coloca en situación de convertirse en beneficiarios. La esperanza, la expectativa o el sentimiento de la posibilidad de un retorno

futuro del don de órganos, para sí mismo y sus prójimos, se encuentra a menudo presente, consciente o inconscientemente.

Asimismo, el último ejemplo de deuda "negativa", el de la ayuda sueca para los estonios y de los estonios para los georgianos, es bastante característico de una estructura de reciprocidad asimétrica. Ciertamente, el ejemplo explica los desvíos y debilidades de las estructuras de ayuda internacional, tanto humanitaria como de desarrollo. Sin embargo, aquí también la estructura de reciprocidad asimétrica es simple, no es preciso explicarse mediante la deuda mutua positiva.

Finalmente, Godbout presenta el asunto del tercero en la relación del don: *Que serait donc ce Tiers du don lequel, à la différence du tiers dans les modèles individualistes et holistes, ne doit pas être contraignant*? [¿Qué sería ese Tercero del don, el cual, diferentemente del tercero de los modelos individualistas y holistas, no debe ser coercitivo?] (Ídem: 218, traducción mía)].

Analiza el tema del Tercero en Temple y Chabal (1995), pero interpreta su respuesta limitándose a la explicación de Aristóteles sobre la figura de un tercero trascendente en el caso de la reciprocidad simétrica, que sería la justicia. Se fundamenta en la referencia de Temple y de Chabal a la *Ética a Nicómaco* y considera que el verdadero tercero sería la *Philia*. Sin embargo, Godbout se refiere a las citas de Aristóteles, más que a las interpretaciones de Temple y Chabal, para concluir que el tercero en las relaciones de don o de reciprocidad no es la justicia, sino la *Philia*.

No obstante, para Godbout, la *Philia* es la deuda mutua positiva no establecida en virtud de la justicia, sino de un sentimiento de afecto hacia el otro. Ese último punto no es contestable. Además, Temple y Chabal (1995) proceden en el mismo capítulo a un análisis detallado de la *Philia* de Aristóteles. Sin embargo,

Godbout permanece en la figura de un tercero trascendente o exterior y no del tercero incluido de la lógica del contradictorio propuesto por esos autores.

3.3. Contribuciones recientes y personales, perspectivas

Posteriormente a los trabajos de Temple y Chabal, la teoría de la reciprocidad fue esencialmente movilizada por investigadores africanos, bolivianos, brasileños o que investigaban sobre África y América Latina, y finalmente por investigadores que trabajaban sobre la transmisión de conocimientos o la formación de adultos.

Verificación o validación de las estructuras elementales de reciprocidad

La declinación de las estructuras elementales de reciprocidad (a partir de la noción del tercero incluido), que generan sentimientos de sí mismo o sentimientos compartidos dando lugar a la producción de valores éticos o espirituales, constituye el principal aporte innovador de la teoría de la reciprocidad de Temple y Chabal (1995).

Procuré aplicar tal propuesta en varias situaciones, esencialmente en Guinea Bissau, Brasil y Nueva Caledonia. Otros investigadores, en particular Jacqueline Michaux (2002), desarrollaron su aplicación en las comunidades aimaras de Bolivia.

Me interesé particularmente en las estructuras de reciprocidad binaria: de un lado, la ayuda mutua agrícola bajo sus diversas formas (trabajo comunitario, turnos, compadrazgo) (Sabourin 2005 y Sabourin 2007a) y, de otro, las estructuras de compartición en materia de gestión de los recursos naturales comunes o de equipamientos agrícolas colectivos (Sabourin 1997, 2001, 2005, 2007b, 2008).

Las prácticas de ayuda mutua implican tres estructuras elementales diferentes (Sabourin 2007a): la estructura binaria bilateral (simétrica o asimétrica), la estructura ternaria unilateral (entre generaciones o franjas etarias), la compartición (estructura binaria de grupo) y algunas variaciones identificadas por Temple (2004b) y Michaux (2002).

He podido verificar cómo las relaciones de ayuda mutua generaban amistad y se prolongaban, en América Latina, con relaciones de compadrazgo que también constituyen una extensión del parentesco por el apadrinamiento mutuo de hijos (Sabourin 1997, 2007b).

Muestro cómo, en los dispositivos de gestión compartida de los recursos naturales, las relaciones de compartición contribuyen a producir sentimientos de pertenencia y también de confianza y respeto. Se trata de valores producidos por la relación de compartición que permiten, inclusive en condiciones precarias de renta, conservar y reproducir esos bienes comunes, contrariamente a las hipótesis utilitaristas de Olson (1966) o de Hardin (1968). Este abordaje prolonga las tesis empíricas de Ostrom (1990, 1998, 2008) sobre el gobierno de los bienes comunes por las comunidades y organizaciones campesinas.

A partir de estudios de casos en Francia, África, Brasil y Nueva Caledonia, identifiqué formas de actualización de las relaciones de reciprocidad tradicionales en el ámbito de estructuras nuevas o institucionales: asociaciones, cooperativas de uso de material agrícola, grupos de irrigación, redes, etcétera (Sabourin y Tonneau 1998; Sabourin 2001; Sabourin 2005; Sabourin 2007 a y b). Dichas observaciones permiten teorizar sobre la capacidad de modernización y de adaptación de las prácticas y estructuras de reciprocidad dentro de nuevos contextos.

Transmisión o repartición de los conocimientos y estructuras de reciprocidad

Las situaciones de transmisión de conocimientos y formación de adultos ofrecen ejemplos en que pueden constituirse relaciones de reciprocidad binarias o ternarias, unilaterales o bilaterales.

En Francia, Claire Héber-Suffrin (1998, 2000, 2001) y Jérome Eneau (2005) movilizaron la teoría de la reciprocidad en ese contexto.

Desde el punto de vista de las redes de compartición de los conocimientos, se considera la reciprocidad

> [...] como el principio organizador de la vida social, fundado en una aspiración para el renacimiento de algunos, de contribución para el bien común [...]. Viviendo esa reciprocidad cada uno ejerce dos posiciones: "maestro/aprendiz", "ayudado/ayudante", "traer/recibir", "guiar/ser guiado" [...] Es el "iguales y diferentes" que garantiza que no se cree un espacio de dominación y sumisión. La red promueve un espacio libre y libertador para encuentros sociales y aprendizajes recíprocos". (Héber-Suffrin 1996, citada por Eneau 2005: 133, traducción mía)

Para Héber-Suffrin (2000), en la experiencia de la asociación "Mouvement d'échange réciproques de savoirs" (Movimiento de intercambios recíprocos de conocimientos), el reconocimiento mutuo por el "intercambio" de conocimientos permite construir un espacio social que tiene sentido y en el cual todo se torna posible. Permite, gracias a la relación de compartición, construir una fuerza de acción y apertura al otro, para ampliar su red social, y buscar juntos diferentes tipos de respuestas apropiadas y apropiables por los integrantes de esas relaciones.

Por mi parte, dirigí en Brasil trabajos de estudiantes que aplicaron la teoría de la reciprocidad en varias situaciones de aprendizaje:

formación de adultos en medio campesino (Coudel 2005, Coudel y otros 2009), construcción de innovación en el contexto de la reforma agraria (Lenne 2006; Lazzaretti 2007) y en el cuadro de las incubadoras de emprendimientos económicos solidarios (Kirsch 2007).

Esos estudios permitieron identificar estructuras binarias simétricas y asimétricas o unilaterales en el ámbito de relaciones entre formadores y aprendices. Evidenciaron, a partir de entrevistas de los actores involucrados, las diferentes producciones de sentimientos y valores correspondientes: reconocimiento, identificación y amistad en las estructuras simétricas, sumisión, respeto y dependencia en las estructuras asimétricas.

En el caso de las formaciones de adultos o de jóvenes pertenecientes a categorías oprimidas o consideradas como subalternas por el resto de la sociedad, la conciencia de sí mismo, que generan los valores éticos, surge de la construcción pedagógica de una relación simétrica. Recurriendo a aptitudes espirituales, artísticas y manuales de todos o a la valorización de los conocimientos locales, los pedagogos pueden crear estructuras de reciprocidad simétrica: son situaciones comunes de aprendizajes o de aprendizaje mutuo que establecen una paridad entre formadores y formados (Coudel y Sabourin 2005; Sabourin 2007b).

Eneau toma prestada (y la desarrolla) la noción de reciprocidad educativa de Jean Marie Labelle (1966) sobre la educación de los adultos. Labelle propone volver a priorizar la función simbólica de la enseñanza (los valores) en relación con la función instrumental.

Labelle recurrió a la psicología personalista de Maurice Nédoncelle (1942), "La métaphysique de l'intersubjectivité et la réciprocité

des consciences", que permite validar la noción de reciprocidad educativa en lo que se refiere a la educación de los adultos.

Conforme Labelle, el otro puede ser considerado como un tercero en la formación de "sí para sí". Invita en la realidad a conservar un justo medio, en tensión, entre esas dos funciones tendenciales. Eneau escribió que "entre una estricta heteroformación y una ilusoria emancipación, el modelo de la reciprocidad lleva a concebir más bien la autoformación en un medio término y la autonomía como procesos de desarrollo y de identidad". Tal proceso contribuye también a la construcción de la autonomía de los protagonistas de la relación "gracias a su interdependencia, en un doble movimiento de alteridad y alternancia".

Para Labelle (1996):

> [...] los mayores desafíos de la educación de los adultos se resumen en tres palabras indisociables que mi teoría educativa aclara. Educarse, igual que alimentarse, es recurrir tanto a la acción de otro como confiar en sí mismo para **crecer, dirigirse y madurar**. La paradoja de la reciprocidad reside en lo que llegó en mi singularidad personal queriendo que seas tú mismo por medio de ti e inversamente. (Traducción mía)

A partir del modelo de reciprocidad educativa de Labelle, enriquecido con las adquisiciones de la teoría de la reciprocidad, Eneau prueba veinticinco propuestas de características de la reciprocidad con grupos de especialistas. Saca de ello una serie de conclusiones sobre las condiciones y efectos de las relaciones de reciprocidad para la formación que aplicó al proceso de construcción de la autonomía de los sujetos "con el otro y por el otro, de acuerdo con un proceso de interdependencia de la alteridad".

Esa autonomización construida en la interdependencia, responde a una lógica de autoformación tanto individual como colectiva. La lógica de la reciprocidad privilegia la interacción mutua y la cooperación, contrariamente a toda y cualquier valorización excesiva del individualismo, pero sin negar la iniciativa y la parte de responsabilidad personal.

La autonomización se aborda como una finalidad de emancipación y transformación que supone el conocimiento —en el sentido de la toma de conciencia por el aprendiz— de los cuadros de referencias que estructuran y limitan su acción, pero también del reconocimiento del otro. Si esa emancipación estuviera ligada a un proceso de construcción de identidad, ¿también se asociaría a una dimensión sociopolítica que interroga las estructuras de poder y la finalidad de la autoformación: a saber, la búsqueda del desarrollo de los asalariados o del beneficio de las firmas?

La doble función instrumental y simbólica de la enseñanza genera tensiones, hasta incluso contradicciones, que pueden ser tratadas y analizadas a partir de la teoría de la reciprocidad. Esos trabajos prolongan las intuiciones de Piaget en torno al papel de la reciprocidad en la construcción del sujeto y de su autonomía psicológica (Zacharias s/d), así como el diálogo teórico entre Mauss y Piaget sobre dicho asunto (Laval 2006; Sabourin 2008).

El reconocimiento de la reciprocidad en los sistemas mixtos: nuevas perspectivas.

Los trabajos más adelantados de los investigadores africanos y bolivianos se basaron en la permanencia de las relaciones de reciprocidad en los mercados locales (Guingané 2001; Yampara y otros 2007, 2008), en las pequeñas empresas y redes de emprendedores y comerciantes africanos (Bom Kondé 2003; Bazabana 2005). Dichas investigaciones contribuyen a la

formulación y análisis de Temple sobre el concepto de mercado de reciprocidad (Temple 2001 y 2003).

Intenté aplicar también esa hipótesis al caso de los mercados de proximidad en Guinea Bissau (capítulo III), en la Provincia Norte de Nueva Caledonia (Sabourin y Tuyeinon 2007) y en Brasil (Sabourin 2007b). Muchas veces, en esos mercados las relaciones de reciprocidad cohabitan con prácticas de intercambio mercantil, aunque de forma separada, como lo ilustra el ejemplo de los sistemas de redistribución a través del bingo en los mercados locales de Nueva Caledonia (Sabourin y Tuyeinon 2007).

De forma más general, mis contribuciones se dieron sobre la aplicación de la teoría de la reciprocidad en sistemas mixtos, reuniendo prácticas de intercambio y reciprocidad, particularmente en el ámbito de las comunidades campesinas o sociedades indígenas contemporáneas.

En esas situaciones, coexisten las relaciones de reciprocidad e intercambio. Puede ser de manera paralela y separada o mediante tensiones por causa del antagonismo del sistema. Puede darse también de forma complementaria cuando existe una interfaz de sistema que permite articular las prácticas de reciprocidad y de intercambio.

En ese cuadro, amplío los trabajos sobre las interfaces entre sistemas de intercambio y reciprocidad iniciados por Temple (1981, 2003). La interfaz puede ser colocada por la propia comunidad de reciprocidad, si fuese suficientemente fuerte y viva para mantener las reglas de reciprocidad dentro de sí y de ciertas relaciones con su medio externo. A veces, este es todavía el caso en África, Oceanía, la Amazonía o los Andes.

Cuando el sistema de intercambio es dominante, la interfaz puede ser instituida por el Estado a través de la legislación; por ejemplo, en el caso de las leyes de regulación agraria o de

gestión de los recursos naturales (tierras, agua, bosques, pastos) (Sabourin 1982, 1988; Sabourin y otros 1995). El Estado o las colectividades territoriales pueden también elaborar políticas o dispositivos públicos asegurando ese tipo de interfaz por medio de diversos mecanismos de regulación (Sabourin 2007b y c).

Mostré el interés del reconocimiento y del apoyo público a las estructuras y dispositivos locales de los actores rurales que aseguran la gestión o la producción de bienes comunes o públicos en la base de relaciones de reciprocidad. Es el caso del manejo de tierras y equipamientos colectivos, y de los bienes públicos locales: agua, bosques, biodiversidad, información, innovación, educación, patrimonios culturales y ecológicos, conocimientos locales e indígenas, etcétera (Sabourin 2003; Sabourin y otros 2005; Sabourin 2007b y 2008).

Tales instrumentos ofrecen una alternativa en términos de estrategia de desarrollo rural sustentable. Estos pueden adaptarse particularmente para las políticas, lo cual permitiría valorizar la multifuncionalidad de la agricultura y de los espacios rurales, los servicios ambientales y los atributos específicos de los territorios (Groupe Polanyi 2008).

A nivel internacional, tales políticas de interfaz entre sistemas de intercambio y reciprocidad corresponden al espíritu de los acuerdos comerciales preferenciales o compensatorios, así como a los programas de comercio justo (Sabourin 2007b).

La calificación y certificación de los productos es un ejemplo de dispositivo colectivo que puede crear una frontera de sistema o una territorialidad de reciprocidad, protegiendo así ciertos productos locales o regionales de la competencia del intercambio capitalista (Temple 2000b y c; Bom Kondé 2003; Sabourin 2007b).

Podemos medir en qué grado, en ese campo, las investigaciones abren nuevas perspectivas capaces de proponer estrategias concretas de desarrollo realmente sustentable, de eco- o etnodesarrollo, basadas en los conocimientos y prácticas locales. Las aplicaciones en dicho campo permitirían negociar alternativas viables en materia de protección de las producciones regionales o nacionales o de derechos para producir.

Sin embargo, se debe evitar una idealización de las prácticas y sistemas de reciprocidad, pues, así como ocurre en el intercambio capitalista, en la reciprocidad también existen alienaciones peligrosas. No obstante, la naturaleza de tales alienaciones no son las mismas que las de la economía de intercambio (la explotación capitalista).

Dichas alienaciones han sido poco estudiadas y, en consecuencia, poco criticadas, salvo raras excepciones (Geffray 1995 y 2007). Por ello, es necesario establecer la crítica de esas formas de alienación. Si los peligros ligados a la centralización de la redistribución o a la asimetría de la reciprocidad (don agonístico, paternalismo, clientelismo, etcétera) se convierten en objeto de estudio, como en el caso de Brasil (Lanna 1995; Léna y otros 1996), de hecho, podrían sistematizarse y analizarse a partir de la perspectiva de la teoría de la reciprocidad (Sabourin 2008).

Ciertamente, la crítica de la explotación capitalista es inoperante frente a ese tipo de alienación específica de los sistemas de reciprocidad o de los sistemas mixtos (Sabourin 2008). Tales situaciones son particularmente graves en los países del Sur donde coexisten los dos sistemas, pues, ante la falta de una crítica adaptada, se ingresa en el círculo vicioso de la conjunción de las alienaciones de los dos sistemas: explotación capitalista y opresión paternalista, como se encontró en Brasil (Sabourin 2007b).

Otras formas de alienación de los sistemas de reciprocidad ligadas a la fijación de los estatutos (clases y castas) o de cierre de la reciprocidad dentro de imaginarios totalitarios (religiosos, ideológicos o racistas), deberían también ser reconsiderados bajo la perspectiva de la teoría de la reciprocidad.

CAPÍTULO 2

Organizaciones y sociedades campesinas

2.1. Comunidades campesinas y reciprocidad en África

Como resultado de la acumulación de estudios sobre las sociedades indígenas, la antropología y la economía política acabaron por reconocer la existencia de la economía de reciprocidad en las comunidades minoritarias o consideradas como condenadas a desaparecer: amerindios de la Amazonía o aborígenes del Pacífico. Sin embargo, existe cierta resistencia en reconocer la economía de la reciprocidad cuando se trata de sistemas mixtos o mestizos. De cierta manera, parte de esos sistemas fue objeto de trabajos reunidos por los *Peasant Studies* en la categoría de las comunidades campesinas, ya sea en Indonesia, el sudeste asiático, la China e India, o en los Andes y América Central. Lo mismo sucede con los campesinos del África, a pesar de ser herederos de poderosos y diversificados sistemas de reciprocidad.

En el África negra el principio de reciprocidad fue objeto de aplicaciones y extensiones de los estudios de Lévi-Strauss sobre el parentesco y la alianza. Alain Marie (1972) discute los límites puestos por Lévi-Strauss en relación con el principio de reciprocidad. Verificó que entre los dans[7] y los gouros de Costa

[7] Siguiendo la norma de la última *Ortografía de la lengua española* (2010), los nombres de las etnias son comunes y, por lo tanto, se escriben con minúsculas y sufren los accidentes gramaticales necesarios.

de Marfil, este principio no siempre fue ligado al intercambio; pues fueron observadas formas unilaterales de reciprocidad y de rechazo de intercambio matrimonial recíproco. Además, Alain Marie considera que el principio de reciprocidad interviene en la estratificación social y que, consiguientemente, es políticamente constitutivo del cuadro nacional.

Sin embargo, son raras las referencias a la economía de la reciprocidad en el África. La resistencia de las comunidades campesinas en relación con el Estado y sus políticas de promoción de una producción orientada al mercado fueron inicialmente interpretadas conforme el análisis marxista en términos de rechazo de la explotación colonial o capitalista (Meillasoux 1975; Rey 1990; Belloncle 1982). Otra vertiente, tal vez posmarxista, explicó tales resistencias en términos de estrategias defensivas de los actores subalternos. Esta es una de las perspectivas comunes de la teoría de la economía moral (Scott 1976 y 1978) y de la economía de la afección (Hyden 1987; Sugimura 2004).

Así, por la teoría de la reciprocidad, estoy proponiendo una lectura de dos sociedades africanas, con las cuales trabajé durante ocho años, entre 1982 y 1992: los balantas y los manjacos de Guinea Bissau (Sabourin 1985, 1987, 1988 y Sabourin y otros, 1987). Los balantas, que viven principalmente del cultivo de arroz en los manglares, dan un ejemplo de reciprocidad comunitaria (horizontal), típica de las sociedades igualitarias. Opuestamente, los manjacos constituyen una sociedad de castas, que dependen hoy de actividades no agrícolas (migración y artesanía) y son un ejemplo de reciprocidad comunitaria y semitributaria.

2.1.1. Los balantas de Tombali – Guinea Bissau

En un total de cerca de 225 000, los balantas constituyen la etnia más importante de Guinea Bissau (25 % de la población total).

Población de origen banto, expulsada del interior de las tierras por el crecimiento de los mandingas y los fulas, sus miembros se concentraron en el centro y el norte de las regiones costeras (región d'Oio-Nhacra) y, desde el fin del siglo XIX, en el sudoeste del país en la región de Tombali perto de Catió (Lopes 1980; Gaillard 2000).

Esa etnia de arroceros es conocida por su aptitud para valorizar las tierras bajas y las zonas de manglar gracias a las infraestructuras hídrico-agrícolas[8], así como por la gran importancia que da al ganado bovino, principal fuente de capitalización y prestigio.

Los balantas se organizan en comunidades de parentesco horizontal dirigidas por los ancianos, donde las únicas divisiones sociales marcadas y muy estrictas son aquellas de sexo y grupos de edad. Handen (1987) habla de "gerontocracia democrática".

La reciprocidad en el campo de lo imaginario y lo simbólico

El fundador de la aldea o los descendientes del clan fundador que da su nombre a la aldea aseguran los rituales agrícolas, sociales y religiosos. El "jefe de las tierras" es muchas veces miembro de este grupo. Es responsable de la repartición de las parcelas, sobre todo del cultivo de arroz, y de las ofrendas colectivas que determinan la identidad comunitaria. Según Temple (1986), el sacrificio consiste en efectuar una oferta que resuma la totalidad de los donativos de cada familia: de ahí resulta un sentimiento de pertenecer a un *tercero indiviso*, expresión del ser y la identidad propia de la comunidad, depositario de la ley y la tradición: el *fran* o *iran* en portugués, del cual el jefe de familia o de la aldea es el depositario, siendo el servidor, el testigo y el oráculo del *iran*:

[8] Los balantas practican un arado invertido con una herramienta manual en forma de pala llamada *kebinde*.

> El *iran*, que nace de la ofrenda, es el equivalente espiritual de una oferta comunitaria. En seguida, el *iran* se convierte en fetiche. No es tan solo un ser espiritual, guardián de la ley, al cual cada uno se refiere, el lazo espiritual de la comunidad y la referencia al orden establecido, sino que se transforma en fetiche en su representación, como si tuviese un poder propio: la alienación religiosa que nace con el sacrificio, da un poder a la imagen material dentro de la cual se representa el espíritu. Así, el *iran* representa dos cosas. Antes que todo es el espíritu, el ser, el propio ser de la comunidad creado por la reciprocidad. Sin embargo, dicho ser es hipostasiado, representado como un espíritu separado, transformado en fetiche dentro de una realidad material. (Temple 1986: 9**,** traducción mía)

No obstante, el fetichismo continúa visible y simboliza el poder gerontocrático de los ancianos u "hombres grandes". Entre los balantas, las clases etarias permitían diferenciar los estatutos de producción, como lo analizaremos más adelante, en lo que se refiere a los grupos de trabajo. De hecho, el sistema de clases de edad ayuda a resolver las rivalidades que podrían surgir en el momento de la competencia por el prestigio. Permite sustituir el prestigio obtenido a través de la redistribución de las riquezas por una ética social, regalía de algunos al final de los recorridos efectuados en todos los estatutos sociales. "El poder viene del saber", afirma Handen (1986), aunque este es concentrado por los hombres iniciados.

> Entre los balantas, las relaciones de dependencia son codificadas por reglas de prevalencia que obligan a los más jóvenes a observar actitudes de respeto y cooperación sumisa en relación a los más viejos. En esa lógica de los balantas, la relación de dependencia de los más jóvenes […] [respecto de] los más viejos caracteriza objetivamente una reciprocidad, pues los primeros proporcionan a los últimos

> su vigor físico y, de regreso, reciben las bendiciones de la sabiduría y los poderes espirituales. La debilidad de los más viejos frente a la naturaleza es compensada por el aumento de las responsabilidades sociales. El vigor de los más jóvenes [...] debe ser, de hecho, controlado y canalizado por aquellos cuya edad avanzada no permite más la competencia física pero posee experiencia y, consiguientemente, sabiduría. En ese caso, la reciprocidad se basa en la fuerza de trabajo de los más jóvenes y el reconocimiento del prestigio de los más viejos, que, a su vez, traen protección social a los más jóvenes. De hecho, habría reciprocidad y complementariedad de los estatutos conferidos a las dos categorías sociales. (Handem 1986: 84)

El paso entre una clase y otra ocurre mediante un ritual de iniciación cuyo punto máximo es el *fanado*. Consiste en un periodo de retiro en la selva y de iniciación por los ancianos, que acaba con la ceremonia de circuncisión y lleva a participar del círculo de los iniciados a los *lambes*, también llamados *lenten dang* (hombres grandes).

El lenguaje que permite a los iniciados informar a sus pares, juzgar o presidir las obligaciones de cada situación social, puede ser calificado de sagrado. De hecho, los iniciados son responsables por las ofrendas, son los guardianes del carácter divino del ser social de sus familias y su comunidad, guardianes del *iran*, herederos de los símbolos y las leyes, pilares de la sociedad balanta.

Sin embargo, la fuerza de una sociedad consiste en saber dar prioridad al sentido, a los valores comunes en relación con las representaciones en que ellos pueden alienarse en el nivel de lo imaginario, a ejemplo de los fetiches de los altares balantas.

En el transcurso de mi estadía en Guinea Bissau, surgió un movimiento de mujeres y jóvenes llamado *Jangue Jangue* (la sombra o cara escondida de la luna en Balanta)[93] y comenzó a denunciar, entre otras cosas, esta alienación religiosa, pidiendo la prohibición o supresión de los altares y fetiches (De Jong, 1987a; Sabourin, 1988). Algunos jefes de familia y aldea aceptaron, pero otros se rehusaron. A veces, las mujeres intervenían para destruir los fetiches y no sucedía nada malo con las comunidades. Para Temple (1986), "por lo menos, la destrucción de los fetiches habrá servido para mostrar que las representaciones de la espiritualidad balanta, las imágenes, los ídolos, no tienen ningún poder por sí solos y que apenas la reciprocidad y el sacrificio ritual poseen importancia en lo que se refiere a definición del ser comunitario".

¿Será que ese movimiento fue influenciado por el capitalismo liberal de las misiones evangelistas o un rescate de la ofrenda gracias a la abolición de la alienación religiosa (Sabourin 1985; 1988)? Sea lo que fuere, Temple (1986) observó que "la facilidad con la cual los ancianos aceptaron la eliminación de los fetiches de los *iran* en algunas comunidades demuestra que los balantas dan más importancia a la estructura de la reciprocidad y la ofrenda que a los fetiches en sí".

Las otras reivindicaciones de los *Jangue Jangue* consistían en pedir el fin del sacrificio de todo el rebaño familiar en el momento de la muerte de un anciano[10], en prohibir los robos de ganado (deporte balanta para la clase etaria de los adolescentes de sexo masculino), en mandar a todos los niños a la escuela, inclusive a

[9] Nombre que la líder del movimiento habría recibido de *N'Ghalla*, dios supremo de los balantas, que le habría transmitido diversas órdenes en el momento de una revelación (Cardoso 1991).

[10] En el momento de los funerales de "un hombre grande", se mata el ganado que le pertenecía, lo que obliga a cada hombre adulto de una familia a constituir su propio rebaño.

las niñas y en dejar a cada balanta escoger libremente a su marido o a su mujer.

Esas exigencias debilitaban los fundamentos de la sociedad balanta, y principalmente el poder de los hombres iniciados (arriba de 35 años de edad), aquellos de la clase de los *lenten dang* (hombres grandes). Sin embargo, de acuerdo con De Jong (1987b), los ancianos no se opusieron a las exigencias en la medida en que también existían ciertas ventajas para ellos. "La prohibición de los robos de ganado les proporcionaba una relativa tranquilidad de espíritu" y permitía que ellos transmitiesen su rebaño a sus descendentes, lo que favorecía a los jóvenes.

De Jong (1987c) precisa: "… entonces, la renovación cultural iniciada por Jangue Janque implica a todos, inclusive a los más viejos. Ellos son simpáticos al movimiento pues consideran que esto recolocaría a los balantas en una posición pionera, que era de ellos en el momento de la lucha por la independencia".

De hecho, la retoma de la influencia balanta en Guinea Bissau pasa por los jóvenes y las mujeres, así como por la repartición del conocimiento y del prestigio que están en la base del poder de los ancianos.

Sin embargo, las ofrendas y el culto de los dioses balantas, en particular el primero de ellos, *N'Ghalla*, no eran cuestionados, pero sí renovados. Así, se puede interpretar la tolerancia de los ancianos como un acuerdo para estabilizar la dinámica de la reciprocidad balanta en dirección a un equilibrio de la reciprocidad simétrica que genera valores éticos, en ese caso la equidad y la justicia: menos sacrificios para el prestigio y menos dádiva agonística y ostentadora. La liberalización de los casamientos predefinidos corresponde a una estabilización del poder entre los hombres y las mujeres, los jóvenes y los ancianos, frente a las

nuevas condiciones de existencia, principalmente las necesidades de acceso al conocimiento y tecnologías exteriores, por el medio del deporte o los mercados.

El hecho de permitir la actualización de la tradición en el ámbito de nuevas formas o estructuras de reciprocidad mejor adaptadas a la evolución del contexto sociopolítico y de las condiciones de existencia, es señal de vigor de la identidad y fuerza de la reciprocidad en una sociedad comunitaria.

La reciprocidad positiva en el plano de lo real

La comunidad balanta se origina del hombre que abrió un campo y tiene capacidad de convertirse en jefe de una familia extensa (*bfutu*). Alrededor de él, sus hijos constituyen un conjunto de hogares (*solva*) agrupados u organizados en concesiones (*kpan*) o *moranças* en lengua criolla (CEPI 1978). Además de centro de redistribución, el jefe balanta es jefe de familia o de concesión. Si uno de los hogares pasara por dificultades o estuviera necesitado, los otros podrían traer la ayuda necesaria de inmediato: el don desinteresado es imperativo para quien pasa necesidad.

Las familias balantas constituyen así unidades de reciprocidad y redistribución igualitarias y autónomas.

Esa estructura de reciprocidad se centraliza alrededor del padre, quien es el distribuidor de las tierras, el administrador del rebaño comunitario, el organizador de las culturas y quien decide sobre las invitaciones o fiestas dirigidas a otras familias. De hecho, la gran familia (*buftu*), a veces constituida por un gran número de hogares solidarios, constituye una unidad que reproduce el principio de reciprocidad en relación con otras familias.

De ese modo, cuando una familia extranjera desea desmontar una tierra e instalarse en las cercanías, es la familia fundadora de la aldea quien, con la aprobación de las otras, autoriza su instalación y distribuye nuevas tierras, de la misma forma que un padre otorga tierras a sus hijos. Naturalmente, el fundador de la primera familia se convierte en el jefe de la tierra.

La base de la sociedad la constituye la reciprocidad de los dones. Cabral (1975) escribía: "… la sociedad balanta funciona así: *mientras más trabajas, más te haces rico; sin embargo la riqueza no debe ser guardada; ella debe ser gastada o compartida pues un individuo no puede ser más importante que otro* [...]".

Un hombre que tiene éxito en su trabajo es apreciado, pues es capaz de dar. Es aún más respetado por ser capaz de distribuir a su alrededor, ayudar a los otros y organizar innumerables fiestas. Temple (1986: 9) recuerda que "la poligamia confirma naturalmente el éxito y lo amplifica en la medida en que la complementariedad del trabajo del hombre, en conjunto con varios estatutos femeninos, trae una productividad superior a aquella de un hogar monógamo. Los hijos, jefes de hogares, permanecen reunidos alrededor de la autoridad del padre, cuyo sucesor es su hermano más joven [...] hasta que el hijo primogénito pueda suceder al último hijo de la generación precedente".

Consecuentemente, la reciprocidad tiene formas productivas. La primera forma de reciprocidad aparece con la *solva*. La prioridad dada a la compartición de la mano de obra que pertenece al hogar, implica el trabajo de todas las tierras de la unidad familiar de base. Se trata de la forma clásica de la reciprocidad familiar, organizada para la redistribución familiar directa.

También se puede asociar a dicha forma la ayuda mutua en el ámbito de una misma concesión, sobre todo en el caso de las

mujeres de un mismo *kpan*, quienes, juntas, trabajan la tierra de cada hogar. Si un hogar tiene exceso de fuerza de trabajo, y si a otro le falta mano de obra, esa forma de reciprocidad permite que cada hogar disponga de una fuerza promedio de trabajo.

La ayuda mutua entre dos concesiones corresponde a una estructura de reciprocidad binaria. De acuerdo con Sidersky (1984), la asistencia entre individuos de *kpan* diferentes no es ni estricta, ni contabilizada, sino flexible y establecida en función de las necesidades de cada familia. Así, no existe ninguna noción de equivalencia y de prestación, ni incluso de obligación directa de retorno. Es una forma de reciprocidad amigable o de vecindad entre próximos. En suma, la invitación para el trabajo es una oportunidad de una buena comida conjunta.

Las estructuras de reciprocidad y los grupos de trabajo

La invitación de cultivo para grupos de trabajo constituye una forma de ayuda mutua peculiar que corresponde a una estructura de repartición de la fuerza laboral.

A veces, se recurre a esa invitación en caso es necesario; sin embargo, esto no es una razón suficiente. La invitación de cultivo corresponde a una reproducción ampliada del ciclo económico a partir de la redistribución.

Cuando un labrador tiene una buena cosecha, puede utilizar parte de ella para efectuar una redistribución a los invitados en el momento en que es posible plantar, o sea, cuando la reciprocidad de sus invitados puede traducirse en trabajo. Así, la reciprocidad se torna productiva y complementaria. La distribución de una comida abundante (el sacrificio de un cerdo) llevará a los invitados a trabajar con la intención de realizar el objetivo del donador. La redistribución de víveres permite la invitación de cultivo; así como la inversión en trabajo, la redistribución permite la

producción. Si no hubiera posibilidad de redistribución previa, no sería posible recurrir a la solidaridad productiva, salvo excepción. Consiguientemente, no es la necesidad del jefe de familia o el pedido de los trabajadores lo que fundamenta el trabajo, sino la oferta y la redistribución.

Veremos más adelante que este principio se mantuvo en el transcurrir de los años, aun con la introducción del dinero para retribuir a los grupos de trabajo.

La invitación de grupos de trabajo externos a la concesión es una de las formas más sofisticadas de la reciprocidad balanta. Esta se da bajo la forma de un contrato oral (previendo la retribución del trabajo del grupo en naturaleza o en dinero). Muchas veces, es motivo de fiesta, o por lo menos de una alimentación abundante y de calidad para los trabajadores. El consumo de tabaco y alcohol ocurre si el grupo cuenta con adultos iniciados, sobre todo ancianos.

La constitución de los grupos atiende a criterios precisos de clase etaria, sexo y residencia.

Para los jóvenes que no hicieron el *fanado*, el criterio de clase etaria y de residencia define su participación en un grupo, y este último es determinado por la alianza entre varias concesiones.

Son esas alianzas entre aldeas y familias las que garantizan la presencia de los adultos que dirigen o acompañan a un grupo para ciertos trabajos especializados (recuperación de diques e infraestructuras hídrico-agrícolas). Sucede lo mismo en relación con la constitución de los grupos de mujeres casadas que reúnen varias concesiones.

Finalmente, cada aldea constituye un grupo de trabajo de jóvenes solteras en el ámbito de una u otra de las clases etarias que preceden el casamiento.

La organización del grupo se realiza en torno de un delegado, en general un joven poseedor de cierto prestigio producto de sus competencias, pero principalmente por causa de sus capacidades de contactos y solidaridad. Las decisiones dentro del grupo son tomadas de forma colectiva, por unanimidad, principalmente en lo que se refiere al uso de la retribución. En el ámbito de una aldea, o entre dos aldeas vecinas, se pueden formar federaciones de grupos, sobre todo en el momento de los encuentros entre aldeas y de las grandes fiestas que implican danzas y desafíos de labradores.

> Los grupos de trabajos alimentados y pagados con arroz, alcohol, tabaco y dinero, solo pueden gastar sus ganancias a través de un consumo colectivo, en el momento de las fiestas. Esas prácticas prohíben una fuerte acumulación, o sea, capitalización de la renta en las manos de uno o de algunos individuos (sin posibilidad de monopolizar el poder político por el intermedio de la riqueza económica). (Penot 2005: 142, traducción mía)

La retribución del trabajo de los grupos resulta de un contrato negociado de acuerdo con reglas precisas, aun si ella solo se hubiera monetizado a partir de la independencia y, sobre todo, de la liberalización económica de 1987. Las mujeres reciben principalmente arroz y a veces dinero. El arroz, así como otros productos comprados con el dinero, serán consumidos colectivamente, en el ámbito de la aldea o de la concesión, pero sin que sea obligatorio y se realizará exclusivamente dentro del grupo.

Generalmente, los jóvenes reciben un cerdo vivo (que se matará en el momento de una fiesta organizada por el grupo) complementado con arroz, vino de palma o, en algunas ocasiones, dinero para comprar tales productos.

El reclutamiento de un grupo dentro de la aldea, pero fuera de la concesión, trae más gastos, pues es necesario organizar una recepción de mayor calidad cuando se trata de miembros de otras familias.

La llamada de un grupo de otra aldea ocasiona gastos aun más importantes, porque es un acto prestigioso que implica la realización de una verdadera fiesta, principalmente si van a estar presentes los "hombres grandes".

Podemos realizar una comparación con otras sociedades campesinas, inclusive de Francia (Sabourin 2005). En el momento de las fiestas, la reunión de los grupos de labradores es una oportunidad para organizar "concursos de arado" balanta (también asociados a concursos de danzas). En esta competición, dominan, como entre los campesinos europeos, valores de prestigio, en lo que se refiere al trabajo bien hecho, en las reglas del arte: tractores limpios y potentes, arados brillantes, surcos rectos y de buen tamaño, para los agricultores europeos; destreza, rapidez, armonía y belleza en el movimiento "hombre-herramienta", en el caso de los balantas.

La iniciativa del reclutamiento depende del jefe de familia o de la concesión cuando decide que una parcela debe ser cultivada o debe hacerse nuevamente un dique. Sidersky (1984: 190-191) precisa:

> Es interesante observar que algunos campesinos, más prestigiosos, con mejor contacto con los jóvenes, tienen más facilidad en encontrar la ayuda de un grupo. El prestigio, para los jóvenes, depende de las bendiciones distribuidas por el campesino y de su forma de recibir cuando el grupo va a trabajar en su propiedad [...]

Aunque confirme que el acceso a la fuerza de trabajo de los jóvenes se deba merecer, tal observación muestra que esto no

depende solamente de la cantidad de la redistribución, sino también de la calidad y de la forma con la cual la recepción fue realizada. La generosidad da un prestigio aun más fuerte por tener un efecto multiplicador. Para mantener dicho prestigio, es preciso asegurar sus propuestas, o sea, multiplicar las bendiciones para los trabajadores. Esa lógica obliga a tener "las espaldas anchas", pues otros jefes de familia van a querer responder a los desafíos de las invitaciones. De hecho, enriquecerse con el trabajo de los otros es difícil, puesto que para cultivar muchas tierras es preciso invitar mucha fuerza de trabajo y redistribuir bastantes víveres y bebidas. Los resultados de los estudios realizados de 1978 hasta 1986 (CEPI 1980; Tricot y Tedo 1984; Sabourin y otros 1987) muestran que, de acuerdo con los jefes de familia, no hay necesariamente una equivalencia entre el trabajo proporcionado y el que muestran en el ámbito de una *solva* o de un *kpan*, y que, sobre todo, no existe ninguna búsqueda de tal equilibrio.

El uso de la producción: la redistribución

La reciprocidad es la fase del ciclo económico que garantiza la redistribución de las riquezas. Según Temple (1983), "la redistribución está relacionada con el consumo colectivo, mientras que la reciprocidad tiene que ver con la producción, cuando esas dos categorías son presentadas bajo una forma social, dentro de un ciclo dominado por la redistribución".

Veamos el ejemplo de la redistribución familiar de una cosecha de arroz en una *solva* o *morança* balanta, después de una investigación realizada en Matoforraba y Cantone. Sidersky (1984: 191) relata varios casos de uso de los productos en el seno de la unidad familiar:

1. Las mujeres garantizan los gastos de la casa a partir de sus actividades personales (pequeño comercio, artesanía). Aunque

relativa, esa situación corresponde a una autonomía económica femenina de importantes consecuencias sociales.

2. El jefe de familia garantiza esos gastos con su parte del arroz o con eventuales actividades remuneradoras (vino de palmera, pesca o, más raramente, venta de ganado). Esa situación corresponde a la autoridad patriarcal o gerontocrática, por el poder distribuidor del padre.

3. Se vende parte de la cosecha y se divide el dinero entre los miembros de la familia. Esa situación corresponde a una monetización de las relaciones, a un recurso para el mercado, a la individualización o, inclusive, a la diferenciación de las formas de consumo (diversificación) y, en general, a una mayor flexibilidad de la jerarquización de las franjas etarias, así como del poder de los ancianos.

De acuerdo con los casos, el simple mecanismo de redistribución puede llevar, en una misma aldea, a reparticiones o interpretaciones diferentes. Consiguientemente, se debe pensar en la riqueza y la complejidad de las reglas, normas y costumbres de las formas de redistribuciones colectivas o comunitarias (interfamiliares, interestatutarias o entre aldeas o etnias diferentes).

En relación con ello, Sidersky (1984: 191) concluye que "el prestigio parece ser el principal criterio de la diferenciación dentro de una sociedad no explícitamente estratificada; la noción de 'riqueza' en arroz, como la importancia del rebaño bovino y la orden de llegada en la aldea participan de la definición del prestigio". De la misma forma, el prestigio es ligado a la capacidad de dar, a la generosidad y, por lo tanto, al poder de redistribución.

Lejos de limitarse a un modo de producción específico y rígido, las sociedades indígenas dominadas por la reciprocidad y

redistribución, son influenciadas por exigencias de consumo, o hasta de consumo en exceso, cuando la redistribución se organiza bajo formas de reciprocidad horizontales (comunitarias). La fiesta constituye uno de los elementos esenciales de ese consumo. Los ciclos de invitación y la reciprocidad organizan socialmente la producción y garantizan el acceso a la redistribución de las riquezas, el derecho de participar de las formas de consumo colectivo.

La reciprocidad positiva: la fiesta y el consumo de ostentación

Entre los balantas, la acumulación individual es socialmente combatida por una presión colectiva. Los ritos de iniciación, de casamiento o de funerales, así como las ceremonias que marcan los ciclos naturales (agrícolas y estacionales), se caracterizan por fiestas importantes consagradas al consumo ostentador de las reservas de arroz y de ganado.

Cuando un *kpan* ha acumulado suficiente arroz y alimentos, vino y aceite de palma, invita a otros *kpan* a una fiesta, el *kusundé*, que da gran prestigio a los donadores. De hecho, esta es la razón de la superproducción. Así, el don constituye un incentivo para ampliar el ciclo económico, pues para ofrecer grandes cantidades de comida y bebida al mayor número de invitados posible, es preciso tener excedentes en la producción.

La fiesta puede incluso aumentar los efectos de la superproducción al crear una especie de competencia en la redistribución, una competición entre los donadores. En este caso, el *kpan* se divide en dos partes y cada una prepara los más bellos cantos, las danzas más bonitas y también las mayores cantidades de alimentos. Durante varios días, las dos partes rivalizan en generosidad y elocuencia; la parte que lleve el mayor número de invitados gana mayor prestigio.

Kestemont (2003: anexo) relató el impacto de una fiesta de *kusundé* en la aldea balanta de Caboxanque.

> Lo notable en esta fiesta es que durante varios meses, Caboxanque fue famoso en todo el país. Decir que venías de Caboxanque abría todas las puertas (desde entonces pasábamos por todas las *blitz* sin problema). La aldea conseguiría un ganado de prestigio impresionante, no con la acumulación de sus riquezas, sino por la redistribución y la forma en que la fiesta fuera realizada. Muchas personas habían visitado la aldea y festejado en ella. Tener la capacidad de organizar un kusundé es una señal de prosperidad tanto material como humana: la ayuda de otras aldeas, así como la contribución de innumerables familias para el desenlace victorioso de tal evento era, de hecho, indispensable. (Traducción mía)

Esas fiestas traen para los principales eventos de la vida (nacimiento, casamiento, iniciación, fallecimiento o paso de una clase etaria a otra) una dimensión social, o sea, un significado. La dádiva, la ofrenda, hace que cada uno de esos eventos obtenga todo su alcance social, en términos de prestigio y gloria.

Algunas fiestas son obligatorias, pues miden el poder y la posición de los donadores, e institucionalizan la jerarquía, sobre todo la fiesta de los funerales.

El jefe de familia debe dar una fiesta suprema, la cual le traerá una fama aún más importante que fijará su prestigio como algo ejemplar. Así, prepara lo que se convertirá en su fiesta póstuma acumulando el mayor rebaño posible. Si en el momento de la muerte del padre, las condiciones son desfavorables, su luto solo se celebra con una fiesta de espera. Se debe esperar, hasta por varios años si fuera preciso, para honrar el nombre del padre con una fiesta digna de su persona. Entonces, la redistribución

será la mayor posible; se sacrificará la mayor parte de su rebaño (se conservarán solo semillas) y su prestigio será definitivamente guardado en la memoria de los hombres.

A su vez, esos eventos, "cuantificados, valorizados" en relación con el prestigio social, permiten regular el ciclo de reciprocidad gracias al acceso de todos a los medios de producción y a la igualdad en relación con la competición para el prestigio, pues son estadísticamente distribuidos de forma uniforme en el tiempo y el espacio.

Solo es posible entender las razones de la producción y la superproducción en la sociedad balanta a partir de las obligaciones de redistribución y reciprocidad que fundamentan el prestigio. El conjunto de los valores culturales y, finalmente, la ética, constituyen la base del sistema económico y social. Alcanzar esos valores sin ofrecer alternativas mejores, no pasa de una forma de etnocidio. Es lo que sucedió cuando el Gobierno de Guinea quiso prohibir las ofrendas, la redistribución del rebaño en el momento de los funerales, prohibir la fiesta o desnaturalizarla o incluso insultar o impedir la iniciación.

Para Temple (1986: 12), "no entender que el prestigio es la razón social de la superproducción, dirigir la producción para el intercambio en vez de la reciprocidad, equivale a llevar la economía africana a la destrucción, a la desaparición de la cultura africana".

La monetización de las relaciones

Varios observadores, sobre todo Hochet (1983), analizando la monetización de las relaciones socioeconómicas entre los balantas como un proceso de proletarización, pensaron acabar con el mito de una sociedad de reciprocidad.

Investigaciones en las comunidades balantas y el análisis de la contabilidad familiar en las aldeas de Cantone y Mato-farroba

confirman la monetización, aunque sus consecuencias en términos de destrucción de la reciprocidad sean relativizadas (Tricot y otros 1984).

No se puede afirmar que los balantas estén entrando de forma total e irreversible en una fase de dependencia de la economía mercantil capitalista, y aún menos que se encuentren *más proletarizados que no monetizados* (Hochet 1983: 16, traducción mía).

Al contrario, la posibilidad de asegurar su autosuficiencia alimentaria y tecnológica convirtió a las comunidades balantas en las menos dependientes de Guinea Bissau. Además, ellas controlan mejor la emigración de los jóvenes y el éxodo rural.

La lógica económica de los sistemas de redistribución africanos nunca correspondió a las nociones de autarquía, de mantenimiento de las condiciones de subsistencia o de resistencia a la constitución de un excedente, como intentan hacer creer algunos autores[11].

Hace mucho tiempo que esas poblaciones no viven más en un sistema de autarquía estricta. La apertura comercial introducida por las influencias mandingas, seguida por la aparición de tecnologías y productos importados por la colonización portuguesa, creó nuevas necesidades (no esenciales) entre las comunidades balantas. Obviamente, ellas tienen más interés por "objetos de lujo", es decir, que no tienen equivalencia en el ámbito de su sociedad. Así, intentan encontrar los artículos importados y juzgados como interesantes, cuya utilidad ya fue comprobada o inclusive cuya presencia se tornó indispensable: linternas, pilas, jabón, tejidos: y, en la medida de lo posible, ropa o hasta calzado, mosquiteros y bicicletas.

[11] Ver Meillasoux (1975) y, en la obra de Temple (1983), la crítica del análisis de Pierre Clastres en su prefacio de la edición francesa de "Stone age economics", de M. Sahlins (1978).

Las reivindicaciones de las comunidades balantas para conseguir acceso al mercado nacional son más que legítimas, y lo mismo ocurre con la demanda de objetos de lujo, mejor calificados como bienes de prestigio; el prestigio es la base de la autoridad y del respeto. Además, como lo explica Temple (1983: 21) "el lujo es una categoría económica capital de la economía indígena". Consiguientemente, la noción de dependencia es relativa, pues se la debe relacionar con las capacidades de autosuficiencia en lo que se refiere a la alimentación, pero también a vivienda, artesanía y técnicas agrícolas.

Con respecto a la categoría del proletariado propuesta por Hochet (1983), podría llevar a pensar que los balantas son explotados en el contexto de un trabajo asalariado y que poseen el sentimiento de pertenecer a una clase subalterna y oprimida. Sin embargo no es el caso. Sus reivindicaciones frente al Gobierno de Guinea Bissau son de otro orden: compensaciones en relación con su contribución a la lucha armada de liberación que llevó a la destrucción de grandes diques, y respeto y reconocimiento de sus costumbres.

Si existe una remuneración, en parte monetaria, del trabajo de los grupos de jóvenes en las comunidades balantas, es colectiva, ligada al estatuto y las franjas etarias, y se diferencia del salario individual en el cuadro de un mercado de mano de obra de una empresa. Si existiese una lucha de clases en la sociedad balanta, sería, sin duda, una lucha entre las clases de edad y sexo, como lo demostró el movimiento *Jangue Jangue* (De Jong 1987 a y b).

Ciertamente, la monetización de las relaciones aumentó en los años 90, después de la liberalización de la economía de Guinea Bissau y su inclusión en la zona CFA. Sin embargo, la demanda campesina, principalmente, tiene que ver con la satisfacción

de las necesidades de bienes de consumo comunes, lo que implica el abandono del sistema de trueque precedentemente implementado. La monetización de las tierras agrícolas aumentó entre 1987 y 1992 a causa del cultivo del acajú (para la producción de la castaña del anacardoju), pero sin modificar mucho las reglas de la reciprocidad balanta (Penot 1992 y 2005).

2.1.2. Los manjacos de la región de Canchungo, Guinea Bissau

Introducción

También instalados en Casamansa en Senegal, los manjacos ocupan un territorio agrario bastante reducido en el noroeste de Guinea Bissau y tuvieron que desarrollar actividades complementarias a esta actividad agrícola. Así, son famosos por valorizar la palmera *boraso* (vino de palma), tener una dinámica de migración y el tejido de paños de *batik* (denominados magnéticos).

Más de tres siglos de emigración regional o transcontinental, hicieron que los manjacos estén presentes en todos los continentes. Se encuentran entre los primeros marineros africanos embarcados en las tripulaciones de los navíos europeos.

Los manjacos constituyen una de las etnias animistas importantes de la costa norte de Guinea Bissau. A partir de una situación de origen comparable con la de los balantas, tuvieron evoluciones diferentes durante la colonización y, principalmente, desde la independencia (1975).

La falta de arrozales de mangle en su territorio, los obligó a adoptar una economía mucho más diversificada y abierta que la de los balantas, así como a recurrir a la migración. No obstante, dicha economía es mucho más frágil, pues ellos no tienen la capacidad de resistencia que la producción del arroz da a los

balantas. Sin embargo, los manjacos reivindican y afirman su tradición animista dentro de la sociedad moderna.

Los manjacos se estructuran en clases y castas diferenciadas. Esta división social se encuentra ligada al acceso a la tierra y causa, en parte, la emigración, así como la falta de inversión en agricultura.

Representan cerca de 120 000 personas que viven principalmente en la región de Cacheu y Cachungo. Desarrollaron el arroz de manglar, el mijo, el frejol "*nieve*" y explotan las palmeras (fruta y madera de la palmera boraso, fibras, aceite de dendé, almendras, coco, etcétera). La crianza de aves y cerdos está presente en todo lugar; la de ganado tiene mayor desarrollo en las zonas de agricultura tradicional (las más ricas) y es sustituida por la artesanía, la pesca o la horticultura ahí donde existe una fuerte emigración.

Se trata principalmente de una emigración masculina que, en primer lugar, alcanza las zonas menos favorecidas en lo que respecta al desarrollo de la agricultura (particularmente en lo relacionado con el arroz del manglar). Las mujeres realizan actividades complementarias: tejido, cerámica, cestos, pesca, pequeño comercio de proximidad.

Los manjacos, cuya herencia tradicional es ancestral, supieron guardar y preservar una organización social muy estable en torno de la familia. Defiendo la hipótesis según la cual la reciprocidad manjaca consiguió mantenerse y hasta ser actualizada o reconstruida por la emigración y gracias a ella. Después de una rápida presentación de la estructura de clase y de la expresión de la reciprocidad en el ámbito de lo imaginario, analizaré las formas de reciprocidad en el mundo real, así como la importancia de la emigración en la economía y la sociedad de los manjacos.

Organización social de los manjacos

Se trata de una sociedad animista con una organización semivertical del poder[12], tradicionalmente dividida en castas nobles y serviles bajo influencia de los mandingas. Dirigido por una clase noble, el pueblo manjaco otrora se dividía en varios pequeños reinos: *Babok, Kaayu, Pelound, Baseral, Kalekis, Cuur*... (Lopes 1980: 20). Las autoridades coloniales portuguesas firmaron alianza con sus reyes. Ellas escogían a uno de los nativos por sector o región para servir de intermediario entre la población y la administración colonial, principalmente para cobrar el impuesto y reclutar mano de obra gratuita destinada a efectuar trabajos forzados (Lopes 1987).

Las estructuras sociales

Ciertamente, las estructuras sociales manjacas evolucionaron, particularmente debido a la monetización inducida por la emigración; sin embargo, el control de las reglas de reciprocidad étnica permanece fuerte desde la independencia de Guinea Bissau. De hecho, los comités de aldea, que fueron impuestos por el Estado, están muchas veces compuestos, en gran parte, por las autoridades tradicionales o los exrepresentantes de las antiguas jefaturas.

Son importantes los estatutos de los religiosos, hombres o mujeres (*maañan*), y de los curanderos, hechiceros o magos (*napene*).

Hoy en día, después de la muerte de sus últimos reyes manjacos o su interdicción en el momento de la independencia, no hay cómo afirmar que la acción del Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde/PAIGC o de la nueva administración

[12] El sistema político semivertical, en que la cabeza del poder (*regulado*) puede originalmente ser ocupada por varias familias, tiene reglas más o menos complejas de sucesión (Ribeiro 2002).

haya debilitado la jerarquía de los estatutos, los privilegios y los criterios de diferenciación. Entre los manjacos, dichos criterios evolucionaron y tomaron otras formas, muchas veces diferentes de una región para otra, y hasta incluso de una aldea para otra.

Entre los factores que marcan las nuevas jerarquías de estatutos[137] —no es posible hablar de castas, teniendo en cuenta su relativa movilidad— podemos citar:

- Formar parte de una familia de jefes (*nabitche*) o de una familia prestigiosa por causa de los cargos que ejercen sus miembros, sean ellos jurídicos, políticos o religiosos.

- Formar parte de una familia de hechiceros, magos o curanderos.

- Haber vivido, trabajado o viajado al exterior, particularmente a Portugal o, en primer lugar, a Francia.

- Mantener parte de su familia en el exterior (Europa, Senegambia) o tener miembros de su familia casados con extranjeros (especialmente europeos y americanos).

- Poseer ganado u otro bien de prestigio (casa nueva, tejado de zinc, bicicleta, radio, motocicleta...).

Los estatutos religiosos y mágicos de los sacerdotes, hechiceros, magos y curanderos tienen una jerarquía propia y no son incompatibles con el hecho de pertenecer a una u otra categoría. La superposición de estatutos es posible (sobre todo entre estatutos antiguos y nuevos). Las estructuras familiares de linaje son muy desarrolladas, sofisticadas e incluso respetadas hoy en día, con más o menos rigor de acuerdo con las aldeas.

[13] Los reyes *adiougou* y jefes *nabitche* pueden ser nombrados o escogidos en el ámbito de las castas nobles; no son necesariamente hereditarios (Hochet 1983: 77).

De hecho, nos encontramos frente a un sistema indígena comunitario de semicasta que recubre varias formas tributarias y de diferenciación de estatutos, a veces recientes o nuevos y más o menos jerarquizados.

Las aldeas manjacas agrupan varias concesiones (*käto* o *morança* en lengua criolla). El *käto* corresponde a una familia restringida patrilocal y poligámica; puede tener varios hogares. La autoridad del *käto* es "el gran hombre" iniciado, el más viejo (*nantoy*, plural *bantoy*) y, entre las mujeres, la primera esposa del *nantoy*, llamada *namâka*.

Las diferentes familias son agrupadas en la *kâbukâ*, clan o familia extensa dispersa. Es el gran hombre, el más viejo entre los *bantoy*, quien dirige el consejo de familia de la *kâbukâ*. En la escala de la aldea, el jefe tradicional o *nabitche* (*regulo* en lengua criolla) es también frecuentemente presidente del Comité de Estado de la aldea (CEPI 1979).

El *käto* está constituido por el hombre *nantoy*, por sus mujeres y por los hijos, a veces por las sobrinas y los sobrinos. Tonneau (1981: 86) indica cuán importantes son los poderes del padre:

- Determina las reglas de conducta de la familia.
- Aplica los castigos.
- Dirige las prácticas religiosas, las ceremonias de la familia; decide la fecha de los trabajos.
- Orienta la vida económica de la casa.
- Administra las propiedades, escoge las tierras.

En caso de fallecimiento del padre, son los hermanos quienes se encargan de la educación y la dirección de la familia. Los hijos son propiedad del padre, aun en caso de separación. La madre cuida de la educación de los hijos, hasta que estos entren en el *baniew* (Tonneau 1981: 87).

> En todas las decisiones, el padre pedirá consejo a su primera esposa, *namaka*, que dirige la casa y se encarga de la educación de todos los hijos. La segunda mujer: *nadja*, la sustituye en caso de que ella se ausente, y las otras mujeres son nombradas *balene* (singular *nalene*). La mujer no puede, bajo pena de ver al hijo morir, tener relaciones que no sean con su marido. Si fuera violentada, tendría que, al momento de su llegada, confesar la culpa y realizar las ceremonias necesarias en el *iran*; el marido podrá o no podrá repudiarla. (Tonneau 1981: 87, traducción mía).

La organización en clase etaria (*uraan*) entre los hombres y las mujeres continúa siendo un factor esencial de diferenciación (Paulme 1971). Tonneau (1981: 91) muestra que todos los jóvenes, cualesquiera sean sus orígenes sociales, deben seguir el mismo sistema educacional: "para cada clase etaria corresponde un cierto número de conocimientos que permitirán que los jóvenes dominen el sistema sociocultural, tanto desde el punto de vista ecológico como social, ampliando cada vez más el campo de percepción del medioambiente". El paso de una clase a otra traerá una oportunidad de ceremonias, más o menos importantes en relación con la implicación del joven.

Tonneau (1981: 92) explica cómo los padres se encargan de la educación de sus hijos en el respeto a todas las personas de la comunidad. El niño será considerado como "bien educado" después de haber efectuado todas las tareas bajo las órdenes de sus padres.

Existen de seis a siete fases para los grupos masculinos y femeninos (cuadro 2). Las dos primeras son comunes a los bebés y niños jóvenes, varones y mujeres (0 a 2 años y 2 a 6 años). Los nombres difieren de un dialecto para otro, así como las edades y clases de edades (Mendes y Lalherbe 2007). Normalmente, la

iniciación de los jóvenes hombres ocurre en la fase *nagâk* que, de acuerdo con la aldea, se realiza entre los 10 y 16 años de edad (Diop 1984).

Cuadro 2. *Uraan*: clases de edad en la aldea de Bara en el área de Bataan (Bombolom n.° 2, 1979, Cepi)

- *Napot* (de 0 a 6 u 8 años): clases comunes a los niños (*napot ninte*) y niñas (*napot n'ghab*)

- *Natinche* (recién nacidos)

- *Nandipat* (de 1 a 3 años); el nombre viene de *pandëpat***,** que significa 'arena' o 'polvo'. La edad en que los niños juegan en la arena.

- *Batenk* (de 3 a 6 años); el nombre viene de *kateenc***,** que significa 'ramitas' o 'mudas'. Ellos transcurrieron la clase "polvo" y accedieron a la segunda clase representada por uno solo cubierto de mudas frágiles.

Clases masculinas:

- *Namumu* o *nabeladu* (de 6 a 12 años). Guardan el ganado y aprenden a subirse en las palmeras

- *Nagak* (de 12 a 16 años, de acuerdo con las regiones). Son mentores de los *namumu*; es la franja etaria de la iniciación.

- *Nandjandjan* (de 14 a 20 años). Los jóvenes ofrecen sus servicios como grupos de trabajo; pueden comenzar a pedir dádivas (presentes, ofrendas) para realizar ceremonias de entrada de los más jóvenes en su clase. Comienzan a construir el *baniew*, donde podrán dormir con las jóvenes.

- *Naniu rüt* o *baniew rut* o *bakootia* (a partir de 18 años). Ese nombre significa 'Aquel que construye su casa'. La construcción de la casa permite el casamiento oficial

- *Nantoy* (plural *bantoy*). Es la clase de los hombres, aquellos que ya pasaron por el rito de iniciación del *kaṭasa***.** Se convierten en hombres en el verdadero sentido de la palabra. No tienen casa comunitaria. Están aptos para el casamiento. Permanecerán en esta clase por el resto de sus vidas. Se distinguen los más jóvenes, *nantoy natis* (*que acaban de casarse*) y los *nantoy nawek* (*aquellos que deciden*). Son responsables de las ceremonias, los problemas ligados a la familia, los trabajos agrícolas y la orientación de los jóvenes.

Clases femeninas:

- *En la n'pili natis*: de 6 a 10 años.

- *En la N'pili nawek*: de 10 a 15 años. Pueden comenzar a tener relaciones sexuales; sin embargo, a escondidas.

- *Nadjidjan*: jóvenes mujeres casadas

- *Nghate*, dividida en *nghate nater* (*mujeres casadas con hijos grandes*) y *nghate nawek* (*mujeres mayores*) a partir de la menopausia.

A partir de la clase del *naniu rut*, los jóvenes, varones y mujeres, viven juntos en una casa comunitaria, el *baniew*, donde hacen el aprendizaje de la sociabilidad y la ayuda mutua (*bëtënk*), estructura de la reciprocidad fundamental del mundo manjaco.

Con la edad de 6 años, las niñas entran en la fase *na n'pili natis*. Como los niños, ellas guardan el ganado, pero, además, deben consagrarse a tareas estrictamente femeninas como traer agua y madera para cocina.

En la fase *en la n'pili nawek,* aprenden a cocinar y participan también de los trabajos colectivos agrícolas como la replantación del arroz.

En la pubertad, pasan a la fase *nadjidjan* y deben juntarse al *baniew*, donde solo tendrán relaciones con sus futuros maridos. Pueden tener hijos y asumen todas las responsabilidades familiares, guiadas por el esposo.

Después del casamiento oficial, las mujeres pasan a la fase *n'ghate natis* (aquella que tiene "hijos grandes"). Tienen responsabilidades más importantes que las *nadjidjan*. Las mujeres después de la menopausia entran en la clase *n'ghate nawek*. Tienen autoridad sobre las otras mujeres de la familia (repartición de la producción agrícola y realización de las ceremonias). Solamente las mujeres muy ancianas permanecen en casa para cuidar a los niños y el ganado.

La educación y la reciprocidad

Otrora, señala Tonneau (1981), era preciso pasar por todas las clases para alcanzar una madurez completa, tanto en lo social como en el aspecto moral. Antiguamente, los *baniew* constituían verdaderas escuelas donde los jóvenes pasaban de 3 a 4 años en cada clase, antes de pasar para la siguiente.

Cuando el niño era capaz de entender, se hablaba de la vida en esas casas donde ningún adulto podía entrar. Se explica el comportamiento que ella debería tener, del valor que debería demostrar frente a sus compañeros de casa.

Existían cuentos, cantos, adivinanzas. En los *baniëw*, los jóvenes eran también formados para la lucha; aprendían a vivir en comunidad, a conocer los rudimentos del derecho consuetudinario, las normas de conductas; a comprender los ritos de iniciación y otras ceremonias. Aprendían a respetar a los otros, principalmente a las mujeres; a controlar sus impulsos sexuales, así como las emociones peculiares de la rabia, que pueden llevar a cometer actos muy graves. El valor era necesario para diversas pruebas que formaban parte de sus formaciones.

Estas enseñanzas eran repartidas entre las diferentes clases. El joven recibía mucho de sus padres y lo compartía con sus compañeros.

Este deporte se basa en tres estructuras de reciprocidad, con dos estructuras binarias simétricas:

- cara a cara padres-hijos o maestros-niños, de acuerdo con una reciprocidad bilateral asimétrica;

- compartición de saberes y experiencias por la práctica: “todo mundo era maestro, alumno y vigilante”; ”y”. Así: “; y”

- una estructura ternaria unilateral: la transmisión de varios saberes entre las generaciones.

Las clases se daban de noche debido a que las comunidades cenaban temprano. Después de la cena los jóvenes estaban libres para conversar un poco con sus padres, lavar la loza o hasta para escuchar algunos cuentos del abuelo. Entonces, cada uno se juntaba con su clase donde pasaba la noche con sus compañeros. No eran casas específicamente construidas para esto; sin embargo, algunas familias habían aceptado colocar a disposición de la comunidad una casa de su concesión para que se pudiera recibir una clase.

Al haber sido destruido ese sistema por la escolarización obligatoria, el proyecto de los Centros de Educación Popular Integrada (CEPI) intenta, con cierto éxito, integrar una educación escolar formal y la iniciación con la participación de los adultos: "hombres o mujeres mayores", religiosos y profesionales de la comunidad (Tonneau 1981).

Iniciación: educación y reciprocidad

Los miembros de las tres últimas fases, o sea, entre 13 y 20 años, pueden sufrir una circuncisión llamada *kabatxe*. Todos los jóvenes, cualquiera sea su casta, pasan por una circuncisión colectiva en cada aldea. Tonneau (1981: 93) recuerda que el rey o el jefe no tienen el poder de realizar dicha ceremonia. La circuncisión no ocurre cada año sino que, de acuerdo con los lugares y las épocas, pueden observarse intervalos de 2 a 7 años.

Muchas veces, según Tonneau (1981), toda y cualquier calamidad agrícola (epidemia, ataques de langostas, falta de lluvias) se atribuye a la cólera del fetiche de la circuncisión y se realiza la circuncisión para calmarlo. Así, en ciertas aldeas, existen, a veces,

circuncisiones durante dos o tres años consecutivos. Después de la circuncisión, los jóvenes entraa en el *baniew*, donde los jóvenes aprenden los actos primarios de la vida familiar.

Después podrán participar de una segunda iniciación, llamada de *Kataça*. Para Carreira (1947), es el momento en que se completa la educación por la realización de pruebas intelectuales y la demostración de calidades físicas y morales. Los iniciados adquieren el conocimiento de las reglas, del derecho civil y penal; se instruyen con el objetivo de realizar costumbres, ceremonias y normas de conducta con sus padres, tíos, hermanos, parientes y vecinos. Los jóvenes que frecuentaron el *baniew*, siguen la misma *kataça*.

El jefe de aquellos jóvenes, nombrado *baniu-kor* los orienta y dirige a todos. Un juramento solemne para el fetiche de la *kataça* consagra el acuerdo de todos sus miembros.

Los individuos se alinean alrededor del fetiche (*Utxai-Kataça*); el *baniu-kor* recuerda el papel que cada uno deberá ejecutar para alcanzar los objetivos del grupo y todos juran cumplir fielmente su papel, nunca revelar ni el motivo del juramento ni el nombre de los miembros de la *kataça*, bajo pena de que el fetiche ejerza su venganza.

Los juramentos se acompañan con el sacrificio de animales domésticos. Muchas veces, estos tienen como objetivo vengar a uno de los miembros ofendido o herido.

Después de la *kataça*, el joven hombre es llamado *nantoy* y puede casarse y escoger una profesión; entra en la vida social bajo el signo de la protección de los ancestros y de la solidaridad de su grupo de iniciación y franja etaria.

La reciprocidad manjaca en el plano de lo imaginario

La vida social y económica se desarrolla en función de una intensa actividad espiritual y simbólica. Todos los eventos deben ser difundidos, negociados o preparados con los espíritus de los difuntos (*balugum*), siempre presentes y activos, como los genios o los demonios, espíritus poderosos que, en principio, protegen a los vivos contra sus enemigos. Las mismas reglas y estructuras de reciprocidad y obligaciones que rigen en lo que se refiere al parentesco y las clases de edad en el plano de lo real, existen también en el plano de las representaciones, en lo imaginario religioso y mágico.

Los espíritus son de los miembros fallecidos de la familia que mantuvieron un saber y un poder y a quienes, por lo tanto, se les consulta regularmente (cuadro 3).

Dentro de cada familia, esos ancestros fallecidos, los *iran*[14] en lengua criolla, son representados con estacas de ébano cortas enfiladas en un montículo de tierra en un rincón del patio. Una estaca (*pëcap*) por ancestro y el conjunto de las estacas (*icap*[15]) forman lo que se denomina "colegio de los espíritus de los ancestros familiares" (*icap balugum*).

Ese grupo de estacas también configura un santuario donde el jefe de familia actúa como sacerdote. Este es el intermediario entre los vivos y los muertos, y se comunica con ellos recurriendo a la palabra y las libaciones, así como a sacrificios sobre las estacas de acuerdo con las costumbres; este deber está reservado a los miembros masculinos de la familia. Petit (2005) recuerda que el altar de los ancestros nunca se

[14] Genios y espíritus subterráneos, intermediarios entre los muertos y los hombres, los dioses y los hombres.

[15] Estatuillas de madera que representan las almas de los grandes ancestros en la entrada de la concesión.

transfiere al nuevo país de residencia y que queda ligado a la casa familiar en el país de origen. Además, se trata de unos de los vectores más poderosos de conexión entre los emigrantes y la aldea de origen. Para sustituir el *icap* (el altar donde se representan los ancestros), los manjacos que viven fuera de la aldea recurren a velas y a una vasija, dentro de la cual realizan las libaciones.

Cuadro 3: Los dioses y genios manjacos

- Los dioses de nacimiento, *gëcaay mbuka*: cada familia entre los manjacos tiene uno o varios dioses o genios protectores cuyo fetiche se encuentra en sus tierras. Los miembros de la familia que parten o retornan de viaje deben siempre hacer una libación para ese dios. Se trata de pedir su protección, un favor o de firmar con él un pacto llamado *kaṭup mtum*. Generalmente, se le consulta antes de emprender una obtención de visa, por ejemplo. Así, el futuro migrante puede prometer regresar para, un día, sacrificar un buey o un puerco si consigue viajar, o hasta mandar a alguien para hacerlo en su lugar. Un manjaco que vive en el exterior puede pedir que uno de sus parientes pida ayuda para el dios/genio a fin de obtener una carta de residencia o un empleo.

- Los dioses del entorno, *Gëcaay irig:* son genios cuyos santuarios se encuentran dispersos en las aldeas y que tienen fama entre los habitantes de la región por causa de sus poderes o aislamiento. Reciben las mismas ofrendas y sacrificios que los demás dioses y ningún sacerdote es nombrado para dirigir esos rituales.

- El dios rey de la aldea, *Mboos*: es el más poderoso y mayor fetiche, cuenta con "soldados" escogidos entre los muertos de la aldea para ejecutar vivos a los malhechores (visibles en el santuario y armados con fusiles). Recibe los mayores sacrificios y ritos. La entrada del santuario de algunos de esos dioses está formalmente prohibida a las mujeres y a los hombres que no efectuaron el rito de iniciación del *kambac* (purificación para poder consumir varios alimentos).

- Los demonios errantes (*Nanjangurum, Pëwiţi, Unjumpoor*) no tienen santuarios; sin embargo, son muy temidos por su maldad. Buscan la amistad de las personas y ofrecen sus servicios a cambio de la vida de un hijo o de la propia vida. Es posible incorporar un demonio o pactar con él (*kasiëk ucaay*) construyendo un pequeño santuario en casa o en un lugar secreto. La búsqueda del éxito con las mujeres, riqueza, buenas cosechas o la seguridad del amor del marido pueden llevar a una persona a hacer un pacto con el demonio. De acuerdo con los manjacos, "generalmente es para el prestigio"; sin embargo, reconocen que existe un peligro y una ilegitimidad en relación con tales prácticas mágicas: "la mayor parte de aquellos que lo hicieron morirán de forma terrible".

Existen tres estatutos intermediarios entre la comunidad, la realidad y el mundo de los espíritus: el jefe de familia (*ajug kato*), el religioso o sacerdote (*amaañan*) y el hechicero o mago (*napene*).

- *El ajug kato*: ser jefe de familia entre los manjacos requiere deberes de patriarca y sacerdote. Su importante función es ser un intermediario entre los miembros de la familia y los ancestros muertos representados por los fetiches de ébano. El jefe es el depositario y guardián de la tradición; debe conocer profundamente las costumbres. Conduce los sacrificios y ofrendas frente a las estacas de los ancestros, así como la fiesta de los muertos y las cosechas y a las reuniones familiares. Debe imperativamente ser consultado antes de cualquier decisión. Si el jefe de una familia muere, se lo sustituye por un iniciado. De no haber ninguno en el país, se designa a uno iniciado que vive en el exterior, quien deberá volver a la aldea de la familia para asumir sus funciones. Si se rehúsa, puede despertar la ira de los espíritus, quienes podrán atormentarlo (con enfermedades, pérdida del empleo, pesadillas). Así, varios hombres abandonaron su empleo en Europa para volver definitivamente a su aldea.

- El mago (*napene*): es el intermediario entre, de un lado, los vivos y los espíritus de los muertos de todas las familias (y no tan

solo de su propia familia, como jefe de esta) y, de otro, entre los vivos y los espíritus demoniacos. Es un curandero (gracias a las plantas), pero también tiene el poder maléfico del brujo: puede invocar o conjurar al demonio. Es posible contratar sus servicios para practicar un sacrificio e igualmente con el fin de ayudar a las personas a firmar promesas y pactos (*katup mtum*) gracias al espíritu de la adivinación (*nanjangrum*) con quien trabaja. Tal como el sacerdote, la función de mago se transmite del padre a los hijos (hombres o mujeres) de sus hijas.

La reciprocidad en el plano de lo real

Cada jefe de familia puede apropiarse de tierras en la medida en que estén libres, no cultivadas o abandonadas. Tendrá que pagar un tributo a los ancestros mediante una ceremonia y desmarcará la tierra con la instalación de una horquilla de madera que representa al *iran* (el ancestro). Las tierras destinadas a la plantación de arroz están reglamentadas por el mismo tipo de reglas y su valorización, es colectiva; no existe división de la superficie entre los diferentes miembros de la familia y las de los altiplanos tienen menos valor que los arrozales. Este tipo de tierras pueden dejarse como herencia, favoreciendo a los hermanos o sobrinos de los fallecidos, maternos o paternos (Carreira 1947: 43 ss.).

Los arrozales y palmerales espontáneos constituyen un territorio llamado *Bré metxame*, que era propiedad de los reyes y los jefes, quienes podían usarlos directamente o por medio de los familiares que les habían ayudado en la compra del cargo. También podían rentarlo.

Originalmente, la propiedad de los arrozales era colectiva. De acuerdo con Carreira (1947) y Tonneau (1981), la voluntad del pueblo manjaco de resistir culturalmente a las otras tribus, lo llevó a agruparse en torno a un único jefe capaz de conseguir un prestigio superior.

La repartición de las tierras entre familiares está bastante reglamentada. El locatario debe preservar las infraestructuras (diques, canales) y cultivar respetando el ecosistema, así como las costumbres tradicionales. Cada locatario podrá repartir los arrozales de acuerdo con sus mujeres e hijos.

La ayuda mutua (bëtënk)

La ayuda mutua existe en lo que concierne a la producción material: construcción de casas, cultivo del arroz (inclusive por medio de invitaciones para grupos de trabajo, aunque menos sofisticados que en el caso de los balantas). Sin embargo, entre los manjacos, esa ayuda se desarrolló principalmente para las tareas y gastos ocasionados por la vida cotidiana (hospitalización, escolarización en la ciudad), así como las diversas ceremonias.

Los trabajos colectivos o de grupo

La fuerza de trabajo se organiza colectivamente en el ámbito de la aldea o la familia en lo que se refiere a la artesanía, la pesca y la pecuaria. La caza se practica individualmente o en familia. En la agricultura, se somete la fuerza de trabajo a una doble organización, familiar y por clase etaria. Los muchachos y las muchachas se organizan por clase etaria para "alquilar" sus servicios, principalmente en las labranzas y cosechas, igual que en el caso de los balantas. El pago se efectúa en especies, especialmente con arroz, lo que sirve para la permanencia en el *baniew*. De la misma forma, dos familias pueden firmar un acuerdo de ayuda mutua por un periodo determinado y renovable. Esos contratos tienen por nombre *utok* (plural *getok)*. Según la edad y el sexo, las personas se encargan de tareas precisas. La producción es propiedad exclusiva de aquel o de aquella (jefe de familia, sus mujeres o el hijo) responsables de la organización del trabajo. En caso hubiera necesidad, los beneficios particulares deben dar lugar a los intereses comunes de la familia (Tonneau 1981).

Al lado de tales formas de ayuda por medio del trabajo o en especies, existe también un sistema de ayuda financiera implementado por la aldea o la federación de las aldeas.

Esa ayuda financiera moviliza a la familia extendida, que agrupa a todos aquellos que tienen un ancestro común del lado paterno: la reunión es dirigida por el adulto, el más viejo de la familia. Las mujeres que integraron la familia no participan de dichas reuniones, pero sí lo hacen en las reuniones de sus nuevas familias, así como sus hijos.

La extensión de esas reuniones de aldea dentro de la Diáspora llevó a la implementación de asociaciones de ayuda (*bëjuk ucaak*) que reúnen al conjunto de las personas originarias de la misma aldea. Inicialmente dirigidas por el miembro más viejo, ahora las conduce un presidente electo de la asociación de los residentes de la aldea en el exterior. Las cotizaciones de los asociados permiten una ayuda financiera entre residentes y en relación con los miembros que permanecerán en la aldea (Diop 1996; Petit 2005).

El bâtanan

Por intermedio del *bâtanan*, un individuo puede dar un animal a otra persona para criarlo y al final dividir con ella la "producción".

Bâtanan proviene del verbo *pêtan* (amarrar); es el acto por el cual un individuo que posee animales domésticos decide confiar uno de estos a otra persona, pariente, próxima o aliada. El *bâtanan* es una forma de redistribución de las riquezas, pero también una manera de hacer económicamente dependientes a la gente de su entorno. No obstante, igualmente es una forma de mantener la cohesión social.

Después de un acuerdo entre las partes, aquel que debe recibir el animal para criarlo va a buscarlo discretamente una noche.

El animal puede ser una gallina, una lechona, una cabra o una vaca. Esos animales representan el dinero que se produce y se reproduce; el manjaco designa a los animales usados con el mismo término con el cual denomina al dinero: *uncaam*.

El *bâtanan* recurre a ciertos códigos, por ejemplo, "Yo te doy la cuerda: *mawëlu pëcar"* significa, por extensión, 'Yo te doy la posibilidad de tener un animal' o 'Yo te proporciono medios para responder a tus "necesidades".

En el caso de la vaca, el pastor se quedará con la leche y los becerros le corresponderán al propietario. Sin embargo, con el producto de la venta de la leche, si el pastor fuera organizado, un día podría llegar a comprar una vaca. El buey es el animal más importante de la sociedad manjaca, y se debe constituir un rebaño en previsión de los funerales.

Cualquiera sea el modo de repartición de los productos generados por los animales entregados a la guardia, un elemento permanece constante: la ayuda mutua. Ningún individuo a quien se confió un animal, intentará robarlo escondiéndolo en medio de otras cabezas de ganado o declarándolo muerto. Si lo hiciera, el azar caería sobre él y sus descendientes. De hecho, el *bâtanan* es un acto social, pues refuerza la cohesión social, pero también es un fenómeno económico, pues participa de un ciclo de redistribución que puede crecer o reproducirse.

Migración y reciprocidad

Se considera a la región de Cacheu como la más monetizada (después de la capital, Bissau) en función de las migraciones y de una supuesta economía de intercambio, asociada a la existencia de pequeños mercados locales, hecho casi único en Guinea Bissau.

Obviamente, la reproducción de los estatutos, o hasta de las castas, así como el mantenimiento y el respeto de los ritos y ceremonias étnicos, sucede cada vez más por causa del uso del dinero que ingresa a las familias manjacas a través de los migrantes. El dinero ganado por los estos o por los jóvenes funcionarios se transforma principalmente en bienes de consumo y prestigio para la familia, y no en inversiones productivas; esta es la razón por la cual se usa generalmente durante las fiestas y ceremonias. Antes de la entrada de Guinea Bissau en la zona UEMOA o CFA, la circulación monetaria era aún más reducida, pues el dinero ganado en el exterior, en la medida de lo posible, no se lo cambiaba por pesos de la Guinea, debido a la penuria que el país atravesaba, sino usado para comprar productos en Senegambia.

La territorialidad de la reciprocidad manjaca va más allá de las aldeas de Guinea Bissau (Teixeira 1998). La reciprocidad se da tanto en el plano de lo real como en el simbólico (autoridad, palabra) y lo imaginario mediante la religión y la magia, que aseguran una continuidad de respeto y transmisión de la tradición, así como de los valores dentro de la diáspora manjaca esparcida por el mundo.

Por causa del desarrollo de la emigración, la etnia manjaca es muchas veces considerada como la más aculturada de Guinea Bissau, en relación con una hipotética cultura nacional endógena y unitaria, o por causa de la oposición de varios jóvenes frente a una sociedad tradicional dominada por los ancianos y considerada como rígida. Esa evaluación puede ser desmentida a partir de la simple observación de la densidad, la vivacidad y la renovación de los ritos étnicos que son tan, o más, desarrollados que dentro de las otras sociedades indígenas de Guinea Bissau.

> En el pueblo manjaco, de forma contradictoria [...] es donde se encuentra el mayor número de emigrantes y, a la vez,

> donde las costumbres ancestrales son las más complejas y las más respetadas. (Hochet 1983: 109, traducción mía)

En las aldeas en las cuales quedan pocos varones debido al fenómeno de la emigración, son las mujeres realizan cada vez más esos rituales (Teixeira 1997). Históricamente, se encuentran ligadas a la tierra de los manjacos y a la fecundidad, como lo muestra la importancia de los ritos *kanalan*[16]. Progresivamente, asumieron, inclusive estatutariamente, la responsabilidad de la transmisión de la palabra "manjaco", como una forma de resolver la ausencia de los hombres, quienes en el pasado fueron guerreros y cazadores, y hoy en día son marineros, viajantes y emigrantes.

En el caso de los manjacos, se constata, asociado a los efectos de la migración, no solo un aumento de la frecuencia de los ritos, sino también una amplificación de los gastos de ostentación como en las iniciaciones, los casamientos, los funerales, las ceremonias religiosas o las fiestas cíclicas. Ese fenómeno no se produce como consecuencia de la celebración del periodo de paz y de la relativa prosperidad que siguió la independencia, sino del fenómeno migratorio.

Hay, sobre todo, un efecto multiplicador de la fiesta, o sea, de los donativos y ofrendas inducidos por la importancia y el número de las visitas, teniendo en vista las dificultades de reunir a todos los miembros de una familia dispersa en una sola y misma ceremonia.

Las hijas y los hijos de una misma *kâbukâ*, dispersos en el exterior, o funcionarios en el país que reciben salario en dinero, rivalizan en prodigalidad, en poder de redistribución, así como contribuyen para la multiplicación de las fiestas y rituales y el aumento de los gastos.

[16] El *kanalan*, rito de fecundidad, es también llamado *kabuatan* en varias aldeas Manjacas.

> What is very striking in those cases is that, when a home visit finally occurs, there is invariably a major ritual obligation that in the migrant's mind forms the most obvious reason was the arduous and expensive trip. (Binsbergen 1984)

Existe una monetización de los gastos en el momento de los funerales, lo que, a veces, se interpretó como un abuso de ostentación (donativo agnóstico) por parte de aquellos que tienen una renta monetaria, lo que causó la destrucción de los fetiches.

Sin embargo, las entradas en dinero no llevan necesariamente a un mercantilismo de las relaciones sociales y económicas internas, ya que esos valores se redistribuyen colectivamente para fines ceremoniales y de prestigio o se colocan en los circuitos de redistribución familiar e interfamiliar. Además, los migrantes y la diáspora manjaca, conscientes de esa capacidad de redistribución, estarían realmente en competencia "desleal" con sus hermanos o primos que permanecieron en Guinea Bissau si no existiese regulación o control de la redistribución y las migraciones por parte de los ancianos o los consejos familiares. Los no migrantes pueden rivalizar con otras formas de prestigio, particularmente con aquel que confiere la función o el cargo que ellos ocupan dentro de la categoría de los comerciantes, choferes, propietarios de taxi-savana, transportadores o en el aparato del Estado. Para una familia, los dos tipos de estatutos son importantes y complementarios.

Según Petit (2005), los migrantes implementaron "fondos de entierro" y organizaron un sistema de participación y obligaciones recíprocas codificado entre las aldeas y familias cuya función es garantizar una buena organización de las ceremonias fúnebres en Francia, pero también en el país de origen, ofreciendo un apoyo material y principalmente financiero importante para la familia de luto.

> Actualmente, en Marsella, los fondos de entierro existen bajo forma de un agrupamiento de varias aldeas que pertenecen al mismo puesto administrativo de los manjacos. Esos fondos son estructuras informales [...] que mantienen entre ellas lazos de solidaridad y poseen obligaciones recíprocas. En ocasión de un fallecimiento, los diferentes fondos de funerales se reúnen en asamblea extraordinaria para que cada uno pague una participación previamente fijada. Una delegación deberá entregarlo lo más rápidamente posible para la familia de luto. [...] dentro del contexto de la emigración, la familia que permaneció en el país de origen es responsable de los rituales en intercambio de los valores pagados por la comunidad migrante o el *entourage*, y que se trajeron con la maleta mortuoria. (Petit 2005: 10, traducción mía)

Entre los manjacos, el paso por el extranjero, el viaje distante y la búsqueda de la "buena fortuna" constituyen una tradición desde la Primera Guerra Mundial (Carreira 1947). Los viajes desarrollan un papel esencial dentro del sistema de iniciación y garantizan un prestigio innegable gracias al estatuto. En ese proceso, la posesión de dinero, el hecho monetario no sucede en el nivel del individuo o de la familia restringida, sino principalmente en relación con la familia extendida, de la concesión, como medio de adquirir nuevos, o raros, bienes y de garantizar la "reproducción" del prestigio del "nombre" de la familia.

Así, se constituye una verdadera territorialidad económica manjaca entre Guinea Bissau, Senegambia y Europa, cuyo centro de redistribución y verdadero centro del poder de identidad, su centralidad, se encuentran en las aldeas de Cacheu, representados por las madres, las hechiceras, los cementerios, los santuarios, *bulunquen* y los fetiches, los *iran*. Es a esos lugares donde los manjacos que residen en Senegambia, en Europa o en los Estados Unidos deben regresar, purificarse, garantizar ofrendas y

reencontrar, por medio de esos rituales, la palabra y el sentido de su comunidad. Además, bajo el efecto de las presiones sociales y del peso de las representaciones espirituales, de las creencias, ningún manjaco que se precie podría aceptar morir y ser enterrado lejos de su aldea.

Diop escribe respecto a los manjacos radicados en Francia:

> En relación con los otros grupos africanos migrantes, la comunidad manjaca, en su conjunto, consiguió resolver mejor el estorbo de la adaptación residencial; los comportamientos económicos de los miembros de la comunidad tienden a asemejarse a aquellos de las familias operarias francesas. (Diop 1996: 88)

> Los manjacos hacen cuestión de mostrar su capacidad de integración y su promoción social, tanto en relación con el trabajo como con el hábitat. Están felices de haberse adaptado a los contornos de la sociedad que los acogió. (Diop 1996: 133, traducción mía).

Investido en la aldea, con el objetivo de efectuar parte de los rituales funerarios por medio de uno o varios representantes de la "comunidad" de los migrantes, los inmigrantes demuestran su voluntad de preservar sus "tradiciones" y, así, la prioridad simbólica última dada al país de origen.

De esta forma, los ancianos, las familias de los jefes, la autoridad de las comunidades y, de modo general, de las familias, consiguieron mantener ese sistema gracias a la instauración de contrapoderes y al control del fenómeno migratorio a través del *fanado* y de los otros innumerables rituales. El mecanismo de las castas, que permite una diferenciación de los estatutos fundada a partir de varias formas y fuentes de prestigio, evita una degeneración del sistema bajo el efecto de las migraciones, así como la exploración económica de una categoría de familia en relación con las otras.

Así, las diferenciaciones económicas limitadas que prevalecieron hasta entonces no se encuentran modificadas o exacerbadas, a punto de llevar a la destrucción de la sociedad manjaca.

En la medida de lo posible, las migraciones se planifican. De la misma forma, las obligaciones o deberes de los migrantes responden a las reglas de la reciprocidad y la redistribución. Existe rotación entre los jóvenes de una misma familia en lo que se refiere a migración, así como una rotación de los encargos entre las familias de una misma comunidad. Los niños nacidos en el exterior deben pasar un periodo en la aldea para efectuar una fase de iniciación. Durante mi trabajo en las aldeas manjacas, encontré muchas veces a jóvenes adolescentes que hablaban con el acento de las ciudades de Marsella o de París, que respondían a la autoridad de los más viejos. Los jóvenes venidos de Europa, después de haber garantizado su participación en los trabajos familiares, encontraban a veces un espacio de juego, de descubrimiento, hasta de libertad, que no existía en los suburbios de Francia. Del mismo modo, en función de eventos familiares, algunos de ellos tuvieron que permanecer más tiempo que el deseado. Finalmente, el prestigio dado a los antiguos migrantes acaba, de cierta forma, compensando el confort y el lujo que habrían perdido renunciando a las "riquezas" del mundo occidental, frecuentemente engrandecidas por los exmigrantes, con el objetivo de reproducir el ciclo y justificar ese estatuto.

La dialéctica comunitaria continúa poderosa por causa de un conjunto de elementos que garantizan la cohesión social y unidad étnica. Es el caso de las clases etarias, de la iniciación, del *fanado* del culto a los *iran* y a los muertos, encarnados en el poder de mediación de la palabra poseída por los "grandes hombres y mujeres" de estatutos prestigiosos. Los contrapoderes de las mujeres (artesanas, curanderas, hechiceras, sacerdotisas), de los

jóvenes (deporte, migración), de los no migrantes (religión, magia, hechizos, ganadería, etcétera) se oponen al poder de los ancianos.

Esta dualidad dialéctica de las formas de reciprocidad de los manjacos explica, en parte, la relativa capacidad de adaptación y evolución de dicha sociedad, así como su movilidad, la sofisticación de sus relaciones sociales y económicas, y la búsqueda de alianzas poderosas que pueden acabar reforzando el prestigio, gracias a la riqueza de la diferenciación interfamiliar. Como si existiese un equivalente cultural y político en relación con el fenómeno biológico de heterocigosis de los genes, esos trazos de miscegenación son considerados por los manjacos como una aculturación, una degradación de sus estructuras y valores étnicos, pero como una forma de extensión de su territorialidad gracias a la alianza de la sangre. Esa capacidad de potencia, de ampliación de la frontera es vista como la inclusión de otros a través de las relaciones de parentesco, vecindad y alianza. No es la expresión de una sociedad decadente, cerrándose o en aculturación. Incluso el casamiento de los migrantes con mujeres europeas es visto como un proceso de "manjaquización" de los blancos[17].

En relación con la capacidad de autonomía de las mujeres manjacas, esta se ejerce también mediante nuevas formas. La región de Cacheu es la más desarrollada del país en lo que se refiere a organización de las mujeres y los jóvenes dentro de asociaciones, clubes o grupos del tipo "precooperativos", teniendo en cuenta la ausencia de los hombres activos que partieron y que, con cierta frecuencia, no garantizan la autonomía alimentaria de su(s) mujer(es) que permaneció (permanecieron) en la aldea[18].

[17] De la misma forma que durante la colonización, la conversión religiosa, el casamiento o hasta el "preñar" de las mujeres africanas pudieron ser realizados en nombre de la "humanización" o "civilización" de las poblaciones negras.

[18] [12] Cooperativa de cerámica de Calequise, asociación de las productoras de sal de Caio, de jabón de Cajekute, de aceite de dendê y pesca de Cacheu.

Los problemas económicos y culturales son producto de la pobreza del país y de las elecciones económicas contestables de los Gobiernos que se sucedieron desde la independencia. De hecho, muchos jóvenes que no consiguen estudiar o integrarse en la región de los manjacos no tienen otra elección que no sea irse definitivamente. La verdad es que luego tienen éxito en el exterior pero no invierten en Guinea Bissau, sino en Senegal, lo que las autoridades de Guinea critican. Por este motivo, el Estado de Guinea Bissau debe implementar condiciones de desarrollo en la región de Cacheu y motivar, de forma concreta, tales inversiones productivas mediante una política regional de construcción de infraestructuras de salud, comercio, formación de los jóvenes y respeto a los valores étnicos o culturales.

Esto es lo que esperan los jóvenes manjacos que no se identifican ni con el sistema migratorio dominado por la gerontocracia de las familias más poderosas ni con el sistema nacional que privilegia las ciudades y la capital. Quieren participar de la valorización de su región y poder vivir de su trabajo en el ámbito de sus comunidades. Además, desde Senegal hasta los Estados Unidos, pasando por Gambia, Portugal y Francia, existe en la diáspora manjaca una fantástica red de pequeñas asociaciones culturales locales de residentes que apoyan diversos proyectos económicos, sociales o religiosos en sus aldeas de origen (Teixeira 1998).

Conclusión

El África poscolonial conoce, en diversos Estados o regiones, crisis de identidad y económicas entre las más graves de la historia de la humanidad. La destrucción de los sistemas de reciprocidad africanos por la colonización, así como la generalización del control del mercado capitalista lleva al etnocidio, al *economicidio* y al genocidio. Este, como en el caso de Ruanda, se desarrolla entre etnias africanas que perdieron todo y cualquier referente humano (Temple 1995).

El África muestra claramente el antagonismo existente entre el sistema de intercambio occidental y los sistemas comunitarios de reciprocidad, sean estos basados en la reciprocidad tributaria (asimétrica) o en la reciprocidad horizontal e igualitaria. La parálisis o la desestructuración de los sistemas de reciprocidad no conducen a su sustitución por el sistema capitalista y la democracia occidental. Esto lleva al vacío y al caos. En el peor de los casos, se asiste a una superposición de las alienaciones propias de cada sistema: la explotación capitalista y la exclusión social en intercambio de un sistema de relaciones, y la opresión paternalista y clientelista la reciprocidad negativa absoluta, o la eliminación de otros en el intercambio de los sistemas de reciprocidad.

Las evoluciones actuales de los sistemas de reciprocidad, sin ningún control social, llevan a alienaciones llamadas clientelismo, paternalismo, neopatrimonialismo (Bayart 1981, 1989), cuya crítica en términos de reciprocidad, y no en términos occidentales, debe ser hecha por los propios africanos.

2.1.3. Comunidad y reciprocidad

Los ejemplos de Guinea Bissau dan una visión de un conjunto de lógicas y prácticas de reciprocidad muy vivas en el ámbito de sociedades rurales contemporáneas. Para completar el cuadro sobre la universalidad de esas prácticas y estructuras de reciprocidad, propongo a continuación otros ejemplos en situaciones diversas: los jíbaros de la Amazonía peruana, los kanaks de Nueva Caledonia y los campesinos del Poitou en Francia y del nordeste de Brasil.

Esas estructuras son particularmente visibles y legibles en los casos escogidos, pues, en diferentes grados, la organización social y económica se construye alrededor de la comunidad. Las prácticas de intercambio (de mercadería u otros bienes)

nunca están ausentes, a pesar de que puedan ser ablandadas o, a veces, claramente demarcadas o separadas de las relaciones de reciprocidad que estructuran buena parte de la vida y de la organización de la comunidad.

Etnia, comunidad y sociedad

Etimológicamente, la palabra *comunidad* deriva del término *comunal*, que corresponde al estado o carácter de que es común. Aunque existan varias categorías de comunidades, la palabra tiene generalmente que ver con comunidades humanas, sea en el sentido histórico o sociológico.

Actualmente, en su uso más común, el término "comunidad" evoca colectividades históricas o culturales, así como las minorías étnicas asociadas en las sociedades del norte a los debates sobre el regionalismo ayer o el comunitarismo hoy.

De modo general, el uso de esta palabra sobrentiende una noción de valores comunes y, principalmente, de solidaridad.

Jurídicamente, la comunidad se opone a la sociedad y a la asociación, pues una comunidad se forma independientemente de la voluntad de sus miembros. En el derecho francés, la comunidad designa un colectivo de personas que poseen y gozan de forma indivisa de un patrimonio común. Por extensión, el término comunidad puede designar solamente los bienes comunes de varias personas, sin evocar la existencia de una personalidad jurídica común.

En Francia, durante el antiguo régimen, la palabra comunidad designaba a todas las personas morales del derecho público cuyos estatutos resultaban de una orden real o de cartas patentes, tanto en el campo de la organización religiosa (comunidades religiosas) como en el de los poderes administrativos locales (comunidades

de moradores, comunidades de las ciudades, comunidades provinciales), profesionales (comunidades de profesiones), educativas (comunidades de los colegios) o privados (comunidad matrimonial y de linaje, comunidades de vecindad). Por ejemplo, decisiones de los parlamentos indicaban que todos los pobres de cada ciudad o parroquia se encontraban legalmente constituidos como comunidad, la cual podía recibir todos los donativos o legados efectuados "para los pobres", distinta de la *comunidad de los habitantes*.

En 1887, Ferdinand Tönnies (edición francesa de 1944), quien procuraba construir racionalmente las "categorías fundamentales de la sociología pura", formuló la diferenciación entre la comunidad y la sociedad. La comunidad está basada en el estatuto de cada uno, en función de su situación natural y consuetudinaria, que fija sus tareas y derechos.

La sociedad sustituye el estatuto por el contrato. Los derechos y los deberes son productos de arreglos o negociaciones bilaterales. De acuerdo con Tönnies, el derecho romano ya había comenzado a "cortar las raíces" del derecho comunitario (Tönnies 1944: 203).

Sin embargo, es el desarrollo de los intercambios, bajo forma del comercio y después de la industria, lo que acabó por destruir los hábitos y costumbres de la comunidad. Ese tipo de relación se considera como un acto societario típico (ídem: 40).

Para Tönnies, la solidaridad orgánica es un hecho de la comunidad, mientras que la sociedad, esencialmente basada en una relación de intercambio, reúne individuos ligados por contrato. El contrato se coloca como traducción jurídica de la relación de intercambio.

La comunidad, así como la familia, ofrece un ejemplo típico de las relaciones de reciprocidad. Aunque no tenga exclusividad de esas relaciones, las expresa y puede abrigarlas. En la parte final

de este capítulo, veremos cómo ciertas prácticas y estructuras de reciprocidad sobrevivieron a la desaparición de las estructuras y organizaciones comunitarias.

La familia constituye la base de los sistemas sociales y los de producción de las sociedades rurales que estudié, cualquiera sea el tipo de familia: nuclear, extendida, mono- o poligámica.

En esas diversas situaciones, además de las diferencias en término de residencia, la comunidad tiene como origen al jefe de familia que desbravó una parcela, un campo o un pasto.

Organización comunitaria y reciprocidad positiva

Si una de las familias se encuentra pasando por dificultades o necesidades, las otras van a ayudarla. Se trata de una estructura de reciprocidad elemental, centralizada en torno al padre, quien distribuye los espacios para la construcción de las casas, las tierras y parte de su rebaño. La reciprocidad de las dádivas es la base de esas sociedades balantas, manjacas, kanaks, así como de los campesinos del nordeste de Brasil. Aún estaba en vigor en las sociedades campesinas de Francia, hasta la década de 1970.

> El don coloca la reciprocidad fuera del contexto biológico en que nació, fuera del cuerpo a cuerpo, de la alianza y la filiación: de hecho, trasciende lo real por ser un símbolo. La dádiva es real, hospitalidad, distribución de alimentos, pero también un símbolo de la humanidad que nació de esta hospitalidad, que nació de esta distribución de víveres, y, consecuentemente, una palabra que se sitúa en un nivel diferente de aquel de la naturaleza, suscitando la construcción de una segunda existencia, una existencia artificial, la ciudad... Ella hace que la reciprocidad esté nuevamente en la base económica de la sociedad. Se mezcla con lo real: de hecho, se transforma en comida, hospitalidad, protección y cuidados, sin embargo, a partir de una producción destinada para esto, y que responde

> a la voluntad y expresión de una conciencia (Temple 2000a: 47, traducción mía).

Un hombre que tiene éxito como cazador, agricultor o ganadero, es estimado, pues es capaz de donar. Si es mayor su capacidad de redistribución, más se lo respeta: su éxito sirve para ayudar a parientes, vecinos, amigos y aliados, o para ofrecer banquetes e invitar a fiestas.

En el caso de los ganaderos balantas, igual que en el nordeste de Brasil, el jefe de familia controla el rebaño familiar o comunitario (Sabourin 1997, 2000, 2001). Dirige los cultivos o por lo menos indica, como en la mayoría de las etnias africanas y oceánicas, las fechas apropiadas para cada tipo de trabajo en el campo.

Del mismo modo, decide sobre las invitaciones o las fiestas. Finalmente, realiza las ofrendas colectivas, materiales o simbólicas, ligadas a la identidad de la comunidad.

En la base de toda y cualquier instalación de una comunidad, existe una relación de reciprocidad con la naturaleza, así como con los espíritus de esta, que permiten la subsistencia y riqueza de las familias.

Inicialmente, la humanidad se piensa como parte y extensión de la naturaleza, en dependencia de los recursos de esta. Sin embargo, con el surgimiento de la cultura, muchas veces considerada en oposición la naturaleza, entra en conflicto con ella.

En el caso de los balantas, el sacrificio consiste en una dádiva que resume los donativos de cada familia.

Temple (1986: 8) escribe que "de esto resulta un sentimiento de inclusión dentro de un tercero indiviso, expresión del ser y de la identidad propia de la comunidad responsable por la ley y la

tradición: el iran (o *fram*). El iran que nace de la ofrenda es el equivalente espiritual de la dádiva comunitaria".

Enseguida se torna fetiche en su representación (generalmente una estaca o una estatuilla de madera), como si tuviese poderes propios, lo cual quiere decir que, de acuerdo con Temple (1986: 9) "la alienación religiosa nace con el sacrificio que confiere un poder a la imagen material dentro de la cual el espíritu se representa". Entonces, el *iran* es, sobre todo, el ser de la comunidad creado para la reciprocidad y, también, un ser representado materialmente bajo forma de un fetiche.

Entre los jíbaros aguarunas y huambisas, así como entre los kanaks hace poco tiempo, la tierra se confunde con el bosque y el río. Antes de partir para la caza o la pesca, se pide a los espíritus y genios del bosque que autoricen la muerte del animal o el retiro de comida (Sabourin 1982b). A cambio, se agradece a esos espíritus generalmente por medio de una ofrenda simbólica (Descola 1986).

Finalmente, como los productos de la naturaleza no tienen origen privado, sino comunitario, forman parte del bien común. Así, se los comparte con los parientes, vecinos y amigos, inclusive cuando se retorna de jornadas de caza o pesca individuales. Aquellos que no desearan dividir el producto, serían ciertamente castigados por los espíritus del bosque y, en el futuro, sufrirían de enfermedades, del azar o de una mala caza (Sabourin 1982a, 2002).

En la sociedad de las aldeas de mi infancia, en la región del Poitou, que se asemejaba a una comunidad campesina, se vendían cereales, leche, becerros y tabaco destinados al comercio para asegurar el mantenimiento de la hacienda (compra de equipos, insumos, arrendamiento de tierras), así como para pagar los

gastos monetarios de la familia (muebles, electrodomésticos, ropas y tejidos, remedios, transportes, algunos alimentos). Sin embargo, los productos recolectados en la naturaleza (hongos, condimentos salvajes, frutos salvajes, caza y peces del río) eran redistribuidos y divididos entre los vecinos y los amigos. Esas prácticas hacían que aquellos que no tenían producción agrícola propia, los más pobres, los jubilados o los sin tierra participasen de dádivas mutuas de alimentos y productos.

De hecho, los productos provenientes de la actividad doméstica y no comercial de la hacienda (frutas del pomar, verduras de la huerta, huevos, platos hechos, partes o subproductos del cerdo) también se dividían y redistribuían. Antes de la aparición de las cosechadoras con motor (1972-1975) en mi aldea, los campos de cereales se abrían después de la cosecha para la separación de los granos restantes.

Entre los kanaks, la relación con la tierra madre es aún más fuerte, pues las comunidades o los clanes fueron desplazados por causa de las migraciones ligadas a las alianzas y las guerras del pasado, pero principalmente después de la colonización de este último siglo. Esos desplazamientos se materializaron geográficamente con amontonamientos de tierra, llamados montículos[19] (*Tipehene* en Cemuni), que constituyen objeto de ofrendas y ceremonias, particularmente de los clanes guardianes de la tierra (Sabourin y Pédelahore 2001).

De acuerdo con Bealo-Gony y Mokaden (2006), existe "una repartición de los poderes entre los clanes nativos, maestros (o guardianes) de la tierra y los propietarios de las prácticas mágicas que hacen fructificar la tierra y los clanes forasteros. A su vez,

[19] En francés, ese término designa tanto el lugar físico de una casa kanak (un lugar elevado que forma una plataforma), así como el origen simbólico y la representación física de la existencia de un linaje.

esos grupos de fuera se esforzarán para tornarse nativos. Los maestros de la tierra les atribuyen y distribuyen poderes y papeles en las jefaturas" (traducción mía).

La interpretación más apropiada de las ofrendas, redistribuciones u obligaciones materiales kanaks, generalmente traducidas como "relaciones de intercambios consuetudinarios" o "intercambios recíprocos", es de una dádiva (por ejemplo, *dee* en lengua xaraaçu).

El don (*xuagnerë*, en xaraaçu) es un gesto que marca un reconocimiento, la acogida, la hospitalidad (*topoé* en Xaraaçu), el respeto, el parentesco y la alianza. Se brinda en ocasión de un nacimiento, una adopción, una iniciación, un casamiento, un funeral y un velorio.

Existe un don de las familias de la tribu, bajo forma de trabajo, para las tierras del jefe o una dádiva de los primeros *ñames* para el jefe.

En el momento de un velorio, la familia del difunto recibe a los parientes en casa y alimenta a los visitantes que trajeron productos (ñames, taioba, plátanos, pez, carne) y presentes (alfombras trenzadas, piezas de tejido o *manou*, moneda kanak, tabaco).

Una parte de los alimentos se consumen en el local, y la restante se divide entre las familias y los clanes presentes (los visitantes se van con parte de esos alimentos).

En el caso de los campesinos del nordeste, durante mucho tiempo formaron la base de la agricultura campesina las prestaciones de ayuda por medio del trabajo y los alimentos, las tierras y las semillas. Sin embargo, por causa de las reiteradas sequías que provocan condiciones de vida difíciles, hoy en día las familias solo se reúnen de forma espontánea para ayudar a un vecino en dificultad o en los raros momentos de relativa prosperidad. En esos momentos, se pagan las promesas al santo patrono de la

comunidad o a los santos católicos más populares del nordeste (San Gonzalo, San Cristóbal) con danzas y rondas, después haber invitado a los vecinos y amigos un banquete, más o menos combinado con bebidas (Sabourin 1999).

La hospitalidad

La hospitalidad es una de las primeras formas universales de la reciprocidad. En el Sertão, hasta donde se recuerda, la hospitalidad es, antes que cualquier cosa, el don del agua: "No se niega agua". Existen historias de aguas encantadas: la fuente se seca si se rechaza compartirla.

La hospitalidad siempre fue sagrada en relación con los viajantes y vaqueros, a quienes se daba casa y protección contra los bandidos. Esto continúa hasta hoy, inclusive con los rebaños que tienen acceso a los puntos de agua y pastos comunes.

En Massaroca (Juazeiro, Bahía), la hospitalidad puede extenderse hasta por varios meses para rebaños de los vecinos si la sequía se prolonga. Son muchas la formas de don que marcan las relaciones sociales y económicas, como el ajuar, las invitaciones para las fiestas familiares y religiosas, además de la hospitalidad. La reciprocidad generalizada (dones destinados a todos) ocurre en el momento de las fiestas locales, religiosas (pago de promesas, celebración de los santos patronos), familiares (bautizo, casamiento) o domésticas (matanza y preparación de un animal).

De hecho, en los sistemas económicos de reciprocidad, la generosidad y prodigalidad confieren prestigio y fama, base de autoridad, y hasta de poder, así como lo comprueban las formas agonísticas del don.

En las comunidades de los municipios de Juazeiro y Pintadas (Bahía) o del Agreste del estado de Paraíba, la reciprocidad

familiar se manifiesta a través del ajuar de las hijas y de dotes para la instalación de los jóvenes, principalmente de animales (con sus descendencias), en el nacimiento de cada hijo. A veces, tales dotes se ven como una obligación, una deuda entre las generaciones. En realidad, son dones asociados a la filiación que permiten reproducir, de una generación a otra, la estructura de reciprocidad de la relación unilateral padres/hijos (el don de vida). Consiste en una forma de reciprocidad ternaria en que cada uno se encuentra en una situación intermedia, entre dos generaciones, por ejemplo, recibiendo de un donante (su padre) y dando a otro (su hijo) (Temple 1998).

Entre los kanaks, la hospitalidad y recepción de los visitantes constituyen una de las estructuras de base de la reciprocidad. Hoy en día, aún está viva en el ámbito de lo que se llama la "costumbre". Además, en Nueva Caledonia, el rito de la recepción, codificado en torno al don de una pieza de tejido y de tabaco, quedó con el nombre francés de *coutume* (costumbre).

La hospitalidad es sagrada en relación con aquellos que llegan y requieren comer o necesitan alojamiento o incluso tierras. La recepción en el seno de una familia es motivo de un rito de "costumbre" si hubiera la posibilidad de que la estadía se prolongase. En la tribu, un pedido de tierras para cultivo se formula a partir de un rito de costumbre específico ante el jefe.

La costumbre, marca de la hospitalidad y la recepción, se asocia a ritos y salutaciones que demuestran el respeto de los más jóvenes en relación con los mayores de forma general y con los estatutos de jefes (de la tribu o del consejo de los ancianos) de forma específica.

Poderes y deberes de los jefes

El jefe de familia ejerce un poder de redistribución sobre la tierra, los recursos, la fuerza del trabajo y, en cierto grado, sobre las mujeres que dependen de su familia (cada vez menos en todas las sociedades). Él es el centro de la redistribución y la autoridad de la familia.

Entre los kanaks de Nueva Caledonia y los manjacos de Guinea Bissau, el jefe de tribu o de aldea es, antes que todo, una autoridad moral que dispone de un poder regulador con respecto a los recursos comunes, así como de arbitraje de los conflictos. En el caso de los campesinos del nordeste, ocurre lo mismo con el patriarca de la comunidad.

Entre los jíbaros aguarunas y huambisas, el jefe de la comunidad era, sobre todo, un jefe de guerra, generalmente de uno de los clanes de la comunidad. Hoy en día, se convirtió en representante administrativo de la comunidad frente a las autoridades regionales y nacionales (Sabourin 1982a).

Con frecuencia, el fundador de la primera familia de la comunidad se torna jefe de la tierra entre los balantas y guardián de la tierra en los kanaks.

Tradicionalmente, la comunidad es dirigida por un consejo de jefes de familia. Se trata del consejo de los ancianos, en el caso de los kanaks; de los iniciados, *hombres grandes* o *blufos,* entre los balantas, o de la asamblea de los jefes de familia para los campesinos del nordeste de Brasil.

Dicho consejo reglamenta el acceso a los recursos colectivos o sus arreglos: sobre todo en el caso de la tierra, particularmente de los pastos comunitarios (entre los balantas, los kanaks y los campesinos del nordeste brasileño), del agua y de los equipos comunes.

Trata también de los litigios. Sus competencias se extienden a las prácticas de redistribución del trabajo o de ayuda interfamiliar. Esa

solidaridad se manifiesta en caso de mala cosecha, enfermedad o accidente, en una u otra familia, a través de dones de alimentos o semillas y de ayuda de trabajo sin contrapartida sistemática.

La familia, cualquiera fuere su tamaño o extensión, reproduce, a su vez, el principio de reciprocidad ante las otras familias.

Cuando una familia extranjera pide permiso para desbravar un lote e instalarse dentro de la comunidad, es la familia fundadora de la aldea, después de acuerdo del consejo de los ancianos, la que otorga el derecho de trabajar nuevas tierras, de la misma forma que un padre distribuye campos a sus hijos.

La reciprocidad negativa en los días de hoy

El caso de la reciprocidad negativa lo trabajé en mi tesis de doctorado sobre los jíbaros aguarunas y huambisas del Perú (Sabourin 1982a) y lo analizaron ampliamente Temple y Chabal (1995). La reciprocidad negativa corresponde a una relación de venganza. Es preciso haber sufrido una injuria para vengarse, aunque esa venganza sea solicitada, como en el caso de los guerreros jíbaros, mediante un desafío o una provocación.

El prestigio forma parte de los trofeos que simbolizan las victorias sobre el enemigo, como marco del número de los ciclos de venganza que comenzaron a partir de aquella primera injuria.

De acuerdo con Temple, la reciprocidad negativa, tal como la positiva, puede terminar de dos formas diferentes: o la dialéctica se vuelve más intensa o la reciprocidad negativa se torna relativa, hasta asemejarse a la reciprocidad simétrica. El "valor producido por esta forma de reciprocidad simétrica es, aun así, dominado de forma racional por la conciencia objetiva de la reciprocidad negativa" (Temple 2006: 5, traducción mía).

Entonces, el desafío de la reciprocidad negativa consiste en someter la violencia a la justicia y al respeto del otro, de acuerdo con las reglas de la guerra u otras modalidades de control de los límites de la violencia.

Para Temple, la reciprocidad negativa es una de las más importantes invenciones humanas que permiten la vida en sociedad: "supera muchas veces la reciprocidad positiva, que no puede impedir que la guerra se transforme en la aniquilación del adversario y, así, en la desaparición de toda y cualquier reciprocidad" (Temple 2006: 5, traducción mía).

La reciprocidad negativa no corresponde a la generalización de la violencia, sino que permite dominarla. En las sociedades arcaicas, la venganza es legítima siempre que la víctima tenga capacidad de reproducir el ciclo de la venganza, pues la vida y la vitalidad del enemigo son condiciones necesarias para la reciprocidad. Por ejemplo, entre los jíbaros o los kanaks, se compensaba la pérdida de guerreros con esposas o la adopción de niños, para que la fecundidad de los casamientos produjese guerreros en número suficiente y se perpetuase la reciprocidad de la venganza.

Sin embargo, no se puede interpretar la injuria o el asesinato como un don negativo, pues si el autor de un don se beneficiara con el prestigio, el asesino o el secuestrador estaría entonces apoderándose del imaginario del guerrero; no obstante, ocurre lo contrario: "en la reciprocidad negativa, el asesino no queda con ningún ánimo de venganza por causa del asesinato, es aquel que sufre el asesinato quien queda con el imaginario de la venganza" (Temple 2006: 5, traducción mía).

Asimismo, Temple recuerda (2006: 5) que la reciprocidad negativa no deriva de la reciprocidad positiva. No se puede afirmar, por ejemplo, que un ciudadano lesionado en el equilibrio

de la reciprocidad positiva de la cual participa y que restablece sus derechos esté iniciando una reciprocidad negativa.

> La resolución de los prejuicios por aquel que no fue respetado como donante por el donatario puede, ciertamente, causar una sanción, aunque no se trata de reciprocidad negativa. Al contrario, el hecho de rehusarse a reconocer al otro en un sistema de reciprocidad positiva instituido, lleva a su reconocimiento en el ámbito de una reciprocidad negativa. Así, la injuria se torna un activo, un beneficio, para aquel que la recibe, en vez de ser un pasivo o un déficit. (Temple 2006: 6, traducción mía)

Además de esas consideraciones teóricas y de la contribución de Temple y Chabal (1995), así como de Melia y Temple (2004), en relación con la venganza y el honor, la reciprocidad negativa trae una pregunta actual: ¿cómo se la está ejerciendo hoy en día con la integración acelerada de las sociedades locales en el cuadro de una sociedad nacional militarizada, vigilada y administrada?

Me confronté con la reciprocidad de venganza cuando permanecí entre los aguarunas y huambisas del Perú, pero también con los balantas y bijagos de Guinea Bissau o los kanaks de Nueva Caledonia. Es aún muy fuerte tal expresión del lazo social mediante la búsqueda de la reciprocidad con el desafío mortal del otro. Es significativa de un equilibrio de la cohesión social, del lazo de las almas, en esos pueblos cuya tradición es guerrera.

En el ámbito de los Estados actuales, en que la guerra está prohibida y el rapto o el asesinato se encuentran reprimidos, la reciprocidad negativa ha tomado nuevos rumbos. Entre los aguarunas y huambisas, los hombres suelen disfrazar las venganzas con accidentes de caza o canoa (principalmente en medio de las correrías); y las mujeres, recurren al envenenamiento. Estas poseen cierta facilidad para envenenar la cerveza de yuca, el *masato*, en el momento de las fiestas y celebraciones en que los hombres se relajan. Sin embargo de forma paradójica, el envenenamiento

se utiliza principalmente para el suicidio femenino, que viene tomando proporciones preocupantes. El estatuto de la mujer jíbara se encuentra bastante desgastado por causa del contacto con la sociedad criolla peruana, machista y paternalista.

En el caso de los balantas, existe una forma de venganza o castigo por parte de los ancianos, que ocurre principalmente en el momento de los ritos de iniciación de los jóvenes, mediante castigos no mortales. No obstante, puede dar como resultado accidentes fatales en caso de que los jóvenes no se encuentren protegidos durante tales ritos.

Entre los kanaks, la diseminación de los clanes en linajes se enraíza en los espacios agrarios (*tertres*) que marcan de manera espacial y simbólica la genealogía, así como el itinerario espacial de los clanes. Las historias kanaks describen esos procesos en términos de actos de violencia. Tales actos de exclusión del territorio del grupo fundaron nuevos clanes. Muchas veces, el análisis del contenido de los relatos revela esas fragmentaciones de los clanes en varios linajes kanaks. Además, en la tradición de ese pueblo, un don ritual ocurre siempre, inclusive en el momento de las declaraciones de hostilidades (guerra) o de la reivindicación de tierra, niños, mujeres o recursos.

En aquellos tres pueblos, la imposibilidad o las dificultades encontradas por los guerreros para practicar abiertamente la reciprocidad negativa, dieron lugar a un aumento de la dialéctica de venganza por medio de los hechiceros, lo cual ocasionó una eliminación mutua entre chamanes de proporción nunca antes vista, particularmente en los aguarunas y huambisas.

Conclusión

De hecho, la lógica de la reciprocidad define una parte importante de la producción, así como de su transmisión, pero también de la

gestión de los recursos y los factores de la producción. El acceso gratuito al agua de las represas, a las tierras de vaciante, a los pastos comunitarios o a la mano de obra de la comunidad (por la ayuda mutua), constituye una redistribución de los factores de producción. De este modo, se trata de una gestión compartida de recursos colectivos, así como de una forma de solidaridad de producción.

Son esas estructuras y sus evoluciones, por medio de las reglas y formas de organización comunitaria, indígena, campesina o profesional, las que intenté identificar y analizar para verificar su naturaleza (reciprocidad o intercambio), así como los proyectos sociales y políticos correspondientes y, particularmente, los valores producidos en estas relaciones. Los dos próximos subcapítulos tratan de las estructuras de ayuda mutua y de gestión de los recursos compartidos en las sociedades campesinas.

Sin embargo, la lógica de ayuda mutua o solidaridad del sistema de reciprocidad no busca exclusivamente la producción de valores de uso o de bienes comunes para ser compartidos, sino la creación "de ser", de un lazo social. Obviamente, si se quiere ser considerado es preciso poseer; pero se trata de poseer para dar, redistribuir, dentro de la familia o de una familia a otra (invitaciones, ajuares y dotes). Consiste así en redistribuir en el ámbito de la comunidad (fiestas, dones religiosos) o del municipio, como ocurre con el ejemplo clientelismo de los políticos descrito por Lanna (1995) en el nordeste brasileño. Entonces, la lógica de la reciprocidad busca, de hecho, la ampliación de las relaciones sociales y afectivas mediante la redistribución, es decir, la reproducción del don (aunque sea diferida) o por la compartición de los recursos.

Habiendo sido verificados tales hechos, incluso dentro de sistemas mixtos que asocian prácticas económicas de intercambio y reciprocidad, conviene examinar las interacciones en oposición o

complementariedad entre las lógicas de cada uno de esos sistemas. Este es el objetivo del tercer capítulo del libro, que propone una lectura desde la reciprocidad de las interacciones entre comunidades y organizaciones campesinas, los mercados y el Estado.

2.2. Organización campesina y estructuras de reciprocidad

2.2.1. Las formas y estructuras de la ayuda mutua en la agricultura

La ayuda mutua se reconoce como una forma de cooperación, organización del trabajo, reciprocidad o solidaridad en la producción (Mayer Alberti 1974; Temple 1983, Scott 1976, Hyden 1980). En las principales referencias antropológicas en materia de ayuda mutua rural, en Francia (Gervais y otros 1977) y en las comunidades andinas (Wachtel 1974; Alberti y Mayer 1974) y africanas (Condominas 1961 y 1974), se disntinguen dos grandes formas de reciprocidad, simétrica y asimétrica, así como diversos tipos de ayuda mutua simétrica.

Volveré a tratar de las formas asimétricas más adelante, pues la mayor parte de los autores reconoce que hasta en los casos de asimetría, la relación y su reproducción cuentan más que la naturaleza del servicio o la cantidad de trabajo.

De hecho, la relación de ayuda mutua pone en juego lazos sociales, sentimentales y simbólicos. Así, se diferencia del intercambio (simple o mercantil mediante trabajo asalariado) en la medida en que no implica una retribución equivalente, inmediata o diferida, que liberaría al beneficiario de su deuda. Ciertamente, existe una espera de retorno de la ayuda; sin embargo, más que la presión social, obran para esto los valores de honor y prestigio, pero sin que haya nada de contractual ni obligatorio. Además, el retorno

de la ayuda puede ser diferido, asumido por otro miembro de la familia o inclusive corresponder a una prestación de naturaleza diferente, como un don de semilla o un gesto de amistad.

La ayuda mutua agrícola es una forma de relación recurrente y universal, por lo que podemos hablar de una estructura elemental de reciprocidad binaria.

Las estructuras de la ayuda mutua

Las estructuras simétricas asociadas a la ayuda mutua presentan tres principales tipos:

– Prestaciones de ayuda cotidianas dentro de la familia nuclear o extendida. Es, por ejemplo, lo que en los Andes Mayer (2002) denomina *voluntaria* y que define como la realización de una obligación proveniente de una relación social como el parentesco.

– Prestaciones mutuas de trabajo entre familias asociadas con prestaciones alimentarias o buenas comidas. Es el *wajé-wajé*, el *ayni* o la *minka* en los Andes (Mayer 2002; Fonseca 1974); el *mutirão* o el *ajudatório*, en Brasil (Menezes, 2006); el *ipaamau*, de los jíbaros; el *coubiage*, del Bajo Poitou; el *kilé*, de los grupos de trabajo de jóvenes del oeste de África (Sidersky 1984), etcétera.

– Prestaciones de trabajo que comprometen el conjunto de las familias de la comunidad bajo la forma de trabajos colectivos (variantes del *mutirão* o de la *minka*):

- Para una sola familia cada vez, pudiendo beneficiar a todas las familias del grupo (*buey robado* en el nordeste) (Sabourin 2009).

- Para la comunidad, como en el trabajo en las tierras del jefe en África (Chrétien 1974), entre los kanaks (Tuyeinon 2002, 2004), o de la construcción, realización, mantenimiento o gestión de bienes comunes (equipos colectivos productivos o sociales).

Esas tres variantes se encuentran en todas las sociedades que estudié. Entre los campesinos del Poitou, se distinguen muy bien la ayuda mutua familiar y la solidaridad; el *coubiage* entre dos familias para el heno, la cosechan de los granos o la uva y las obras colectivas que beneficia a todas las familias de la aldea; por ejemplo, el desgranado hasta el año 1975 (Gervais y otros 1977; cuadro 4).

Cuadro 4: El coubiage, un ejemplo de ayuda interfamiliar gript (Poitou) (Sabourin 2005)

Coubiage. Este término, en la lengua regional de Saintonge y del Poitou, designa una ayuda entre dos campesinos (y sus familias) que mantienen una colaboración privilegiada, una alianza. Etimológicamente, la palabra designaba un *couble* de caballos y deriva del latín *copula*, que significa lazo.

La metáfora se verifica en la medida en que este tipo de ayuda sistemática implica principalmente "parejas" de dos unidades domésticas que firmaron oralmente una alianza duradera. El caso de triadas es más raro, excepto cuando el campesino mantiene dos *coubiages* distintos y, en un efecto cascada, termina reuniendo puntualmente a los miembros de tres o más familias para realizar una tarea que exige mucha mano de obra en un periodo corto (cosecha de la uva, la papa o del tabaco, etcétera).

El *coubiage* reúne a dos campesinos pares cuyo estatuto es parecido. Las grandes haciendas tenían trabajadores. Las principales actividades realizadas en el *coubiage* eran el heno y la cosecha y el desgranado de los cereales (trigo, cebada, avena). Entre colegas de *coubiage*, era normal prestarse pequeños servicios (herramientas y dar socorro, etcétera) y donar alimentos. Ciertos *coubiage*s se prolongaban con alianzas familiares fuertes (cuando los padres firmaban un *coubiage* entre ellos, los hijos continuaban) hasta con casamientos o apadrinamiento de hijos, o podía ser asimilado a un compadrazgo (Sabourin 2000). Se debe considerar el *coubiage* como una forma de solidaridad de producción. Si fuera interpretado únicamente como un conjunto de intereses individuales, lo más correcto sería que un campesino pobre buscase una colaboración con uno más rico y que el campesino rico y mecanizado escogiese un colega más pobre (con poca superficie para trabajar) y con familia numerosa (mano de obra gratuita). No obstante, durante mis años de convivencia con los campesinos de Gript y de la región, nunca observé tal comportamiento. No se puede colaborar mucho tiempo cuando la situación es muy asimétrica y contrastada, pues el prestigio y el honor de la familia, o los rumores y la presión social, no lo permitirían...

De la misma forma, no se debe idealizar el mundo rural y negar la parte de los intereses y cálculos. Sin embargo en Gript y en los municipios vecinos (el *coubiage* no se limita a las fronteras municipales), el *coubiage* tenía más que ver con favores o servicios recíprocos (la complementariedad) que con motivos de explotación de vecinos menores, o con cálculos de expansión patrimonial.

El *coubiage* femenino existía para lavado de ropa de primavera llamada *bugeaille*: "La *bugeaille* es el *coubiage* de las mujeres, es una charla sin fin", decía mi abuelo.

Se debe recordar que en la época no existían máquinas lavadoras, agua canalizada y que los pozos estaban contaminados por causa del estiércol concentrado en torno de un hábitat agrupado. Durante el verano, se lavaba la ropa en los riachuelos, pero durante el invierno, era imposible. Así, durante esta estación, se acumulaban todas las sábanas pesadas y algodón grueso, las cubiertas, cobertores y edredones polvorientos, los manteles manchados... Era preciso hervir las ropas blancas en centenas de litros de agua, dentro de una *ponne* (tanque circular de piedra o de concreto armado) o de calderos metálicos colocados sobre un fuego de leña. Para ella, era preciso amontonar varas, podas y ramas de madera, armar cordeles o aislar un área con césped para secar la ropa extendida en el suelo.

Y para cuidar del fuego, del jabón, del lavado, del enjuague, del blanqueamiento y del secado, así como para planchar, se requerían muchos brazos. Para ello, se reunían las mujeres de dos o tres familias y, para cada una de ellas, se hacía la *bugeaille*. Era una oportunidad para poner los chismes al día, preparar buenas comidas, cafés y tés, intercambiar recetas, mostrar la última moda de bordados o de puntos de costura, y, para las muchachas que salían poco, visitar a los primos y jóvenes en otras haciendas vecinas.

La matanza y la preparación de la carne del cerdo formaban parte del ciclo de ayuda mutua alimentaria campesina: era un evento importante, esperado, comentado y preparado, un fuerte símbolo del ciclo de la vida, de la abundancia, de la gastronomía, del misterio de la muerte y del ritual del sacrificio por la sangría.

Se invitaba a los hombres y las mujeres especializados para ayudar. Iban gratuitamente (por lo menos durante nuestra infancia, después comenzaron a cobrar). Se cortejaba a algunas personas muy solicitadas (el matador/cortador, los mejores preparadores de carne); era preciso establecer un verdadero calendario entre las familias de varios municipios vecinos.

En el nordeste de Brasil se distinguen varios tipos de *mutirão*: ayuda mutua entre dos familias, invitación de la comunidad para ayudar a una familia necesitada y obras colectivas de producción o mantenimiento de bienes comunitarios (Caldeira 1957; Galvão 1959; Sabourin 2007a).

Se reconocen tres principales formas de *ipaamu* entre los jíbaros del Perú (Sabourin 2002): en el ámbito de la familia o del clan (deforestación, pesca, caza y construcción de casas), entre dos clanes aliados (construcción de casas, caza, pesca) y, más recientemente, para ayudar a una comunidad sedentaria (construcción de escuelas, puestos de salud, campos de fútbol, etcétera).

La producción de valores humanos afectivos y éticos

La creación de valores humanos en una relación de reciprocidad simétrica en torno a una producción material tiene que ver también con la praxis, la repartición de los esfuerzos entre pares. Las comunidades rurales observan las normas de las estructuras de ayuda mutua como una forma de mantener reglas de compartición o solidaridad. En Guinea Bissau, el Perú, Nueva Caledonia, el Poitou y Brasil, las declaraciones de los agricultores confirman que tales relaciones y estructuras de reciprocidad producen o reproducen, además de valores materiales de uso, valores de amistad y confianza.

Esos valores humanos, afectivos o éticos, se expresan en las declaraciones en términos de calidad de las relaciones y obligaciones sociales, pero también de satisfacción, reconocimiento, respeto, felicidad, fiesta y espíritu de grupo. Constituyen, al mismo tiempo, un resultado de dichas relaciones y un incentivo para la reproducción de los ciclos de reciprocidad. Corresponden también a un determinado proyecto de sociedad,

conforme se da prioridad a intereses materiales individuales o a la calidad de los lazos sociales y a la compartición.

Si la relación importa más que el servicio prestado, es porque, además del aporte material, posee un valor humano incomparable. Dicho valor es de naturaleza afectiva (amistad) y ética (solidaridad, confianza). Se celebra con marcos simbólicos (presentes regulares, rituales compartidos), pero también con fiesta y consumo de alimentos de calidad. Las fiestas pueden dar lugar a ciertas rivalidades en relación con la ostentación o la calidad de trabajo (competición de los grupos de trabajo entre los jóvenes labradores de Guinea Bissau, los cargadores de sacos de grano o los "hacedores" de carreta de heno o paja en el Poitou).

Dentro de una estructura bilateral simétrica (cara a cara) la ayuda mutua produce sentimientos de amistad que se prolongan o se expresan por medio de alianzas duraderas: casamiento en Guinea Bissau, apadrinamiento mutuo de los niños en el Poitou o compadrazgo en América Latina.

La figura del compadrazgo corresponde a una prolongación de la ayuda y a una extensión de las relaciones de parentesco por la reciprocidad mediante el apadrinamiento mutuo de los hijos. Ese fenómeno existe entre los campesinos quechuas (Mayer 2002) y aimaras (Michaux y otros 2003), así como en el nordeste de Brasil (Woortman 1995; Sabourin 2007a). Puede existir también entre una familia cuya renta es modesta y una familia más rica, o hasta entre clases diferentes.

De acuerdo con Mayer, la *minka* quechua encuentra su expresión máxima en el ritual del compadrazgo (el *compadrazgo* que establece un lazo de parentesco entre no parientes) y en las relaciones asimétricas entre patrones y trabajadores.

En este último caso, la asimetría de la relación puede generar un sentimiento de sumisión de la familia pobre o de menor prestigio hacia la familia rica. Sin embargo, esto no es ni obligatorio ni ineluctable. Por lo tanto, es necesario relativizar y estudiar caso por caso las relaciones de ayuda mutua y reciprocidad calificadas como asimétricas cuando una de las familias que la otra o pertenece a una clase diferente o superior (ver Meillassoux 1974; Godelier 1974).

El sentimiento de amistad generado por la ayuda mutua es, de hecho, muchas veces conmemorado, principalmente mediante una fiesta, como las de las cosechas entre los kanaks (inhames y taioba) y los balantas (arroz). También como las fiestas de los Andes (papa), del nordeste de Brasil (trigo de São João) y del Poitou (preparación de carne de cerdo).

La estructura simétrica de la ayuda mutua contribuye a regular los deseos de prestigio de los más poderosos, controlando y equilibrando la reciprocidad de los dones. Además, permite, principalmente en los pueblos de tradición guerrera, la expresión apaciguada y la interpretación pacífica de la reciprocidad negativa, por medio de desafíos y competencias, que pueden darse en los momentos de descanso o durante fiesta: juegos de lucha en África, carreras de caballo en el nordeste brasileño, cantos, bailes e historias en la mayoría de los casos.

Pero son también desafíos en términos de saber hacer y competiciones estéticas sobre el trabajo bien hecho o la calidad de los productos agrícolas. Observé este fenómeno en los concursos de labradores entre jóvenes balantas de Guinea Bissau (con la pala de arar el *kébindé*), y los jóvenes agricultores del Poitou (con tractor y arado). En los Andes existen concursos de los campos más bellos (Mayer 2002; Michaux y otros 2002);

entre los kanaks se compite por quién logra el mejor ñame y los jíbaros aguarunas concursan npara determinar la más bella plantación de yuca en honor de Numkui, la diosa de la tierra (Sabourin 1982a).

Articulación entre reciprocidad binaria y ternaria

La ayuda mutua puede también movilizar una estructura de reciprocidad ternaria unilateral cuando implica a actores de varias generaciones; por ejemplo, en el caso de la construcción de una casa. De modo general, es el padre quien construye o ayuda a construir la primera casa de los hijos, y no al contrario. El valor producido es, de hecho, el de la responsabilidad del padre en relación con el hijo. Más tarde, este, eventualmente, podrá ayudar en el arreglo de la casa del padre anciano, pero permanece como su inferior en la jerarquía parental.

Temple y Michaux evidenciaron en las comunidades aimaras de Bolivia una forma de ayuda que implica la articulación entre estructuras binarias y ternarias.

Jacqueline Michaux (2000, 2003) estableció el lazo existente entre la estructura de ayuda mutua binaria aimara, el *ayni*, y la producción de lo que podríamos llamar amistad en términos occidentales. El *ayni* es descrito como una estructura de reciprocidad bilateral; Michaux identificó en esta reciprocidad la matriz del valor ético aimara.

> El *ayni* es más que un mecanismo de obtención de valores materiales. Por medio del dar y del recibir, dos familias crean un lazo afectivo durable que supera la satisfacción de las necesidades materiales inmediatas. Ayudar a una familia durante el plantío, a cosechar o darle de presente comida y bebida para una fiesta, crea una afectividad compartida que se expresa por el término *chuyma*. La chuyma es el

> significante de la conciencia afectiva del ser humano que va creciendo durante toda la vida, hasta su plenitud en la vejez. (Michaux y otros, 2003: 7, traducción mía)

Temple (2004b) describe la estructura de ayuda mutua bilateral del *ayni* como una reciprocidad en estrella (figura 1, cap. I) que toma toda su importancia con la repartición de los encargos comunales en las comunidades aimaras.

> [El ayni] no es la única estructura de reciprocidad de los pueblos aimaras, pues cuentan con varias estructuras de parentesco y apadrinamiento, pero el *ayni* va más allá del cuadro de parentesco [...] y *aynis* puede ser practicado a cada momento con cualquiera. Cuando una pareja necesita asumir encargos comunitarios que implica gastos altos, pide ayuda a sus amigos. Entonces, dicha forma bilateral de la reciprocidad en estrella se articula en relación con otras formas de reciprocidad, formando un sistema complejo. (Temple 2004b: 3, traducción mía)

El *ayni,* con su ritual alrededor de la dualidad hombre-mujer, que simboliza precisamente la reciprocidad de alianza, crea una afectividad que va más allá de la satisfacción de las necesidades materiales. De acuerdo con Temple (2004b), instaura una afectividad personal y generalizada: "los hombres se sienten más humanos por pertenecer a una comunidad *ayni*".

> Cuando una pareja asume un encargo en la comunidad, todos sus pares *aynis* [...] deben participar y traer alguna cosa. Caso contrario, la pareja sentiría su *chuyma* vacía (*ch'usa chuyma*), como si no hubiese sido alimentada. Los *aynis* deben acompañarse en todas las ocasiones [...] una persona que no reproduce el *ayni* es llamada *ch'usa ajanu*, o sea, "cara vacía", pues su rostro no tiene humanidad, es decir, está sin vida. (Michaux y otros 2003, traducción mía)

Entonces, los "turnos de encargos" originan una sucesión de tipo ternario, generando lo que Michaux y otros (2003) denominan estructuras helicoidales.

> De hecho, la articulación de las dos formas de reciprocidad "uno para todos" y "cada uno a su vez" crea una hélice; pues, periódicamente, da lugar a una misma prestación para cada uno de los miembros de la comunidad, pero solamente después de cierto tiempo, en el transcurso del cual todos los miembros de la comunidad consiguieron ofrecer la comida para todos los otros. (Temple 2004b, traducción mía)

Las transformaciones de la ayuda mutua

Las prácticas de ayuda mutua se transforman y evolucionan en el tiempo, en función de la modificación del contexto social, tecnológico y económico o de las condiciones de producción. Las referencias bibliográficas, así como mis observaciones, muestran que pueden evolucionar o en dirección al intercambio (conteo o pago de los días de trabajo) o para la actualización de la relación de reciprocidad simétrica, en el ámbito de nuevas estructuras.

La evolución de la relación de ayuda recíproca para el intercambio o permuta de servicios está bien documentada, pues aquella parece ser ineluctable y natural en el cuadro de la extensión y del dominio del intercambio mercantil (Hochet 1983; Sabourin 1988). Observé ese tipo de evolución, primero en el Poitou en Francia, y, sobre todo, en Brasil, en un sistema mixto y mestizo, donde existe una convivencia entre las lógicas de intercambio y las de reciprocidad, lo cual lleva muchas veces a la ventaja del intercambio (Sabourin 1997, 2000, 2007b).

No obstante, observé la monetización de las relaciones de ayuda mutua en Guinea Bissau en el ámbito de los grupos de

trabajos de los jóvenes balantas o entre los kanaks de Nueva Caledonia; sin embargo, no constaté una pérdida de producción del sentimiento de amistad y de los valores de solidaridad, y tampoco una evolución para un intercambio mercantil (Hochet 1983; Sabourin 1988). Cuando la estructura de reciprocidad es fuerte o suficiente, la monetización de la ayuda no significa necesariamente una mercantilización del trabajo (Sabourin 2007a).

La ayuda mutua puede revestir también formas de intercambio o transformarse en relación de intercambio, como muestro en el caso de los agricultores familiares del Poitou. Pero, muchas veces, hasta los autores que la interpretan desde un punto de vista utilitarista describen la ayuda mutua conforme a los principios de la reciprocidad; por ejemplo, los estudios sobre el *fihavanana* en Madagascar.

De hecho, la ayuda mutua es también una forma de solidaridad necesaria para la producción de bienes materiales; en ese sentido, es esencial para la sobrevivencia de varias comunidades. Es así cómo Condominas (1961) y Sandron (2008) interpretan la ayuda mutua entre los campesinos de las Altas Tierras de Madagascar. La reciprocidad (*imerina)* es gobernada por el *fihavanana*, que puede ser traducido por "espíritu de solidaridad" o "respeto mutuo" (Gannon y Sandron 2006). Su principal forma es la de la ayuda mutua agrícola, llamada *valintánana* o *mifampindrana*, o sea, "dar la mano" o "préstamo recíproco (de brazos)" (Condominas 1961). Los campesinos y sus familias organizan turnos para realizar trabajos agrícolas en las propiedades de unos u otros.

Condominas observa, de un lado, la relación estrecha entre producción de valores materiales y de valor afectivo, y del otro, la estructuración de la ayuda mutua mediante reglas, a tal punto

que escribe: "esa ayuda mutua está lejos de ser puramente sentimental, de hecho, obedece a un conjunto de reglas de vida en que la ayuda traída pide siempre una contrapartida" (traducción mía).

La regla de la contrapartida constituye el propio principio de la reciprocidad. Gannon y Sandron (2006), quienes interpretaron el *fihavanana* como una convención, indican también que existe una espera de retorno.

Esos ejemplos muestran formas de actualización de las prácticas de solidaridad, inclusive en ambientes hostiles, como en el Poitou, cuando ya no se garantizan las condiciones de reproducción de las sociedades campesinas. Además, tiene sus límites la actualización de las relaciones de reciprocidad dentro de estructuras de producción destinadas al intercambio.

Ciertamente, existen interpretaciones exageradas que idealizan la ayuda mutua y la cooperación solidaria en las aldeas (Augé 1973; Chauveau 1994).

En la actualidad, las sociedades rurales africanas aún se encuentran entre las más ricas en materia de prácticas de reciprocidad; por ejemplo de los trabajos comunitarios, de la ayuda mutua entre familias y las invitaciones para grupos de trabajo por franja etaria y de sexo (*kifukila*, en Angola; *kilé*, en Guinea Bissau). Dichos grupos de trabajo funcionan como verdaderas asociaciones y, progresivamente, han incorporado formas de remuneraciones *in natura* (alimentos y bebidas) y, también, en dinero. Hasta los años 80, ese dinero era destinado al financiamiento de las fiestas colectivas del grupo que se estaba incorporando a la modernidad: luces y música eléctrica. Desde entonces, tales remuneraciones son objeto de un contrato verbal entre el agricultor y el grupo, el *kilé* de Guinea, conviertiéndose

así en un tipo de cooperación de trabajo (Sabourin 1988).

Pude observar la reactualización de las relaciones de reciprocidad en las formas de ayuda y de cooperación más modernas. Del mismo modo, Guillermou (1993) nota, en Argelia y el Congo, la influencia y continuidad de las reglas y prácticas de ayuda mutua agrícola (*Toouiza* y *ma'ouna*, en Argelia; *kitemo*, entre los beembes del Bajo Congo) en el funcionamiento de los agrupamientos y cooperativas de servicios. Bagayoko (1985) y Ouédraogo (1990) hacen las mismas observaciones con los tons del Mali y los *naam* en los mossis, en Burkina Faso.

En este mismo lugar, Bobin (1999) observa una actualización de las prácticas de ayuda mutua rural entre mujeres que viven en zonas urbanas después del éxodo. En las ciudades de Costa de Marfil, Marie (2002) nota lo mismo en relación con un sistema de "deuda" ligado a la reciprocidad rural.

Varios autores (Bom Konde 2003; Bazabana 2004; Ouédraogo 1990; Pedregal 2006) trabajaron la evolución de las prácticas de ayuda mutua agrícola dentro de grupos nuevos o redes asociativas, inclusive en los centros urbanos. Observé dicho tipo de reactualización de las prácticas de reciprocidad andina en relación con grupos de las comunidades aimaras y quechuas de la sierra peruana residentes en Lima (Sabourin 1982b). Consiste tanto en prestaciones en torno a víveres y alimentos que huyen del mercado de intercambio capitalista (aunque se recurra a los mismos transportistas) como en relaciones de reciprocidad que tiene que ver con las fiestas y expresiones musicales y culturales de las asociaciones de quechuas y aimaras residentes en Lima.

En el Poitou, conforme fue explicado antes, se llama *coubiage* a la ayuda mutua bilateral entre dos familias, la cual era indispensable entre los campesinos para la cosecha del trigo y la producción

de heno. A partir de los años 20, con la introducción de las primeras máquinas desgranadoras a vapor, manejadas de forma colectiva o asociativa, la cosecha de trigo y, principalmente, las producciones de heno exigieron una forma de ayuda ampliada para con el conjunto de las familias de la aldea. Las *desgranadoras* se tornaron en una de las principales oportunidades de ayuda mutua y de fiesta, en el fin de la era campesina de esta región. Fueron los progresos técnicos (mecanización y motorización), así como la modernización institucional (cooperativas) los que llevaron a la ampliación del círculo de ayuda y, consiguientemente, a la redistribución compartida del trabajo entre las familias. Se pasó de una estructura simétrica binaria bilateral, o *coubiage* entre dos familias, a una estructura binaria ampliada al conjunto del grupo, una estructura de compartición desarrollada en torno a un equipo común (la desgranadora) a través de una cooperativa (CUMA-Cooperativa de Uso de Material Agrícola).

En la medida en que esos grupos colectivos comenzaron a salir del cuadro de una sola aldea para participar de los trabajos de desgranado en otros municipios, hubo una evolución y, al mismo tiempo, una articulación en dirección a una estructura ternaria bilateral (cuadro 5).

En los años 70 ese sistema desapareció con la reorganización agrícola que permitió la ampliación de las parcelas y el uso de la cosechadora-desgranadora automotriz. Entonces, los campesinos se volcaron hacia formas de ayuda mutua más reducidas, como el *coubiage* entre dos familias. Desde los años 90, apareció en esa región una nueva innovación técnica: el ensilado de forrajeras.

Cuadro 5: La máquina desgranadora en el Poitou y en la Saintonge: una ayuda mutua colectiva

El desgranado consistía en separar el grano de la paja gracias a una desgranadora. En Gript, esa máquina fue comprada en los años 30 por la sociedad de desgranado que, en los años 50, se convirtió en la Cooperativa de Uso de Material Agrícola (CUMA). Inicialmente, funcionaba por medio de una máquina a vapor y era trasladada con pares de bueyes o caballos. En los años 60, la CUMA compró un tractor que permitía el transporte de la máquina, así como su funcionamiento por medio de una correa de cuero. Durante el mes de agosto, todos los agricultores del municipio acompañaban la desgranadora y trabajaban colectivamente pasando por todas las haciendas. Todos los años se invertía el sentido del trayecto, con la intención de prevenir eventuales discriminaciones.

Las tareas en torno a la máquina eran establecidas en función de la edad y del estatuto de los trabajadores. Los adolescentes y las mujeres aproximaban los manojos más livianos, mientras que un hombre experimentado (dos se relevaban) abría los manojos con su navaja y los colocaba en la desgranadora. Era preciso prestar atención para no caer, y tampoco dejar que se caiga la soga en la máquina, pues ello podría bloquearla. Nuestro abuelo cuidaba de esto en su propiedad y a veces en la casa de algunos vecinos. Los hombres más fuertes cuidaban del ensacado de los granos en la salida de la máquina y transportaban sacos de 60 kg (en sus hombros) hasta los sótanos. Los hombres más viejos, acompañados de los jóvenes menos musculosos o de los más alérgicos al polvo de los granos, recuperaban la paja en la salida de la prensa, formaban una cadena y montaban los pajares. Finalmente, las tareas menos interesantes o de menor responsabilidad eran distribuidas a los ayudantes (jóvenes adolescentes y operarios deficientes mentales o físicos): evacuar los excesos de paja para evitar el atasco de la maquinaria; vigilar los rollos de cuerda de sisal de la prensa, transportar y doblar los sacos vacíos, limpiar y cortar la soga para amarrar los sacos, barrer el sótano, secar y doblar los sacos, engrasar las correas, etcétera Los niños con más de diez años eran responsables de distribuir las bebidas. Se trabajaba duro en el calor y el polvo, pero siempre en un ambiente bien animado y festivo, condimentado por interminables historias, bromas, juegos y peleas...

Los puntos culminantes de esas fiestas ocurrían en la hora del aperitivo, del cafecito y, principalmente, de la cena, que terminaba muchas veces en cantos. Las mujeres preparaban verdaderos banquetes para alimentar entre sesenta y cien bocas hambrientas y sedientas. Se mataban aves con una semana de anticipación, se preparaban los guisantes y los inevitables *moghettes* (frejol blanco), se cocinaban asados de cerdos, patés, se dejaba el tocino en remojo para retirar el exceso de sal. Era preciso contar con las vecinas, hermanas y primas. Varias mujeres solteras o viudas se ofrecían para trabajar gratuitamente; otras, que pasaban necesidades, ofrecían sus servicios. Nuestra abuela inventaba postres que atiborraban: tortas *poumées* (masa de torta doblada), arroz dulce o con chocolate, bien cocido y estofado. La vecina repetía todos los años: "Es la última vez que hago papas fritas y *farci poitevin*". Obviamente, cada hacienda rivalizaba en relación con la cocina, las bebidas, la hospitalidad y los cuidados para con los trabajadores. El honor del dueño y de la dueña estaba en juego. Mostraban sus riquezas, su loza, los frutos de su manzanal, de su huerta, de su viñedo. Mostraban a los hijos (duros en el servicio y en los cantos) y a sus hijas (cocineras dotadas y, dentro de poco, disponibles para casarse). Los más pobres no podían mostrar tanto lujo y prestigio como las haciendas más ricas. Por lo tanto, inventaban algunos licores originales (ciruelas, cereza negra) ante la falta de *pineau* o de *pastis* o una comida rara y buscada: anguilas, cocido de conejo o de liebre con hongos, o hasta una salsa de *lumas*, con centenas de caracoles cenizos engordados con harina de trigo y pacientemente acumulados durante dos estaciones de lluvias. El desgranado representaba la mayor fiesta del año en el campo, el momento más importante de las vacaciones escolares, la mayor animación en las haciendas. Era para un joven campesino la oportunidad de iniciar la vida: participación en los trabajos con los hombres, pruebas de fuerza física (manipulación de los rollos de paja y de los sacos), pruebas de resistencia (al polvo y al cansancio), consumo de alcohol, de tabaco, participación en los banquetes, peleas, historias y cantos, primeros bailes y bromas detrás de las muchachas en la paja...

En los años 80, los agricultores reactivaron las CUMA, muchas veces en desuso, para comprar en cooperación máquinas de ensilado. Nuevamente, movilizaron una ayuda mutua ampliada para conseguir un número suficiente de tractores y remolques

para atender a las capacidades de la máquina de ensilado. Sin embargo, desde ese momento, la ayuda ampliada ha funcionado sin celebraciones. Ahora los campesinos se han vuelto agricultores familiares modernos muy ocupados, así como sus esposas que, muchas veces, trabajan fuera de la propiedad y no tienen tiempo de cocinar. La ayuda mutua para el ensilado funciona bien para satisfacer los intereses de cada uno, pero sin redistribución, sin banquete o, por lo menos, sin producir tantos lazos sociales entre las familias. Los campesinos son los mismos que hace quince o veinte años atrás en los grupos de desgranado, pero la comunidad campesina no existe más. La parte de reciprocidad se redujo y domina la lógica del intercambio. De hecho, la solidaridad corresponde a la expresión moral (la cooperación) de un interés colectivo compartido.

Ayuda asimétrica y simétrica

Generalmente, la relación asimétrica ocurre entre un campesino y su patrón (Mayer 2002), una familia pobre y una rica, o entre un campesino o un artesano y un miembro de una casta noble (Chrétien 1974; Randles 1974).

Fioravanti-Molinié (1974: 1364-65) constató que en los Andes, aunque el compadrazgo generalmente provenía de relaciones asimétricas, estimulaba la reciprocidad simétrica, y que los encargos comunitarios (*cargos*) estimulaban la reciprocidad centralizada, la redistribución.

Augé (1974: 1369) ve solo "un intercambio desigual en las relaciones de reciprocidad", lo que, de hecho, limita toda y cualquier crítica calificada de la reciprocidad asimétrica.

Además del respeto mutuo, de la afectividad y la amistad entre los dos socios, se menciona que el más poderoso debe lealtad y

fidelidad en términos de protección del más pobre. No obstante, el sentimiento producido por ese tipo de relación asimétrica lleva a la obediencia y la sumisión del más débil, así como al prestigio para el más poderoso.

Dicha relación aún es importante, pues en las sociedades donde sobrevivió esta tradición durante el periodo colonial, se ha perpetuado hasta hoy, incluso en situaciones de opresión, como en relaciones de paternalismo y patronalismo. En ciertos casos, las condiciones se tornaron inhumanas, pues desapareció la prestación positiva del patrón (respeto, protección, lealtad, alimentación digna). Así, se asocia la opresión paternalista a la explotación capitalista, como en los sistemas de deudas en Brasil (Geffray 1995; Lena y otros 1996) y de "enganche" en el Perú, o sea, formas de esclavitud moderna heredadas de la explotación de los negros en las Américas, que son peores que la esclavitud antigua, en que el esclavo era bien tratado.

Para Mayer (2002), la *minka* irreversible involucra socios que ocupan posiciones jerárquicas diferenciadas; por ejemplo, entre campesino y propietario. Se trata de la misma reciprocidad asimétrica analizada por Scott (1976) entre los burmas de Vietnam. Mayer (2002) califica ese tipo de reciprocidad de relación social como ritual de la explotación y considera que hay un privilegiado, un principal ganador. Según él, las clases superiores de los Andes rurales utilizan la reciprocidad asimétrica para imponer términos de intercambios desiguales a los campesinos, aprovechándose de los estatutos diferentes. Recuerda que después de que se resolvió el *quiproquó* entre la naturaleza real de la relación (intercambio o reciprocidad), esos abusos originaron varias rebeliones y, finalmente, obligaron al Perú a realizar una reforma agraria en 1976. Mayer reconoce que a partir de esta reforma, tales relaciones asimétricas volvieron y contribuyeron a la recomposición de las

formas de dependencia, reconfigurando las fronteras étnicas de la sociedad andina (Mayer 2002: 118).

Randles (1974) pregunta cómo diferenciar al grupo de ayuda mutua (*a-lima* en xhosa y zulu; *matsema* en sutu; *ukutumya* en bemba) de la "tarea obligatoria" en los campos del jefe, costumbre generalizada en el África banto. Entre los sutus se emplea la palabra para las dos prácticas. Para Randles, existe una equivalencia con las relaciones de dones destinados a los señores medievales evocadas por Bloch (1963) y Duby (1974).

Simplificando, podemos considerar dos interpretaciones de acuerdo con la naturaleza de la situación de tributación. En los sistemas más horizontales, consiste en una ayuda mutua para el bien común, el prestigio de la comunidad y el honor del jefe; se permanece en una relación de reciprocidad simétrica. En los sistemas verticales, como el de los incas (Wachtel 1974), es de la fase de captación de los dones en favor de un centro de redistribución, que la seguirá otra fase de redistribución de víveres, desde el punto de vista material o simbólico (ofrendas rituales). En ese caso, es una relación de reciprocidad ternaria centralizada y asimétrica (la redistribución de Polanyi).

Chrétien (1974) analiza un tipo de relación de ayuda mutua parecida con el *batanan* manjaco a través del *bugabire* de Burundi o del *buhaké* de Ruanda. Observa también una posibilidad de reciprocidad en la jerarquía, en el caso de la relación *kugaba* (suplicar, pedir protección) / *kugabira* (dar, distribuir, mostrarse generoso) (Chrétien 1974: 1331).

Muestra que en la región de los Grandes Lagos, el contacto colonial y la imposición de las normas de intercambio sustituyeron progresivamente *la competencia de interdependencia recíproca*, particularmente con la introducción de las culturas

comerciales, que muchas veces se tornaron obligatorias. En Ruanda, la desaparición de la ayuda recíproca y de los dones de animales, el *buhaké*, impuesta por la administración colonial, fue apoyada por la *jefatura tutsi, más interesada por un sistema de pecuaria individual con mayor rentabilidad.*

De hecho, *las relaciones de reciprocidad y protección debían dejar su lugar al individualismo.* Ese acto colonial trajo una desestructuración total de los sistemas de reciprocidad tutsi y hutu que, años más tarde, terminaría en uno de los mayores genocidios de la humanidad (Temple 1995). Los sistemas de reciprocidad horizontales y verticales, al ser desestructurados, mal pueden ser sustituidos por el modelo del individualismo occidental, pues así desaparecen o se arriesgan a caer en el caos. Como lo recuerda Dumont (1966: 287) en relación con la India, *si la interdependencia* (reciprocidad) *fuera sustituida por la competencia* (intercambio para acumulación individual), *la casta habrá vivido.*

Chrétien concluye que, aunque se identifiquen varias figuras de la trilogía medieval "noble-guerrero, campesino y sacerdote" identificada por Duby, esos sistemas jerarquizados africanos no se parecen al orden feudal occidental con los cuales fueron comparados, pero sí con sistemas de reciprocidad y redistribución (Chrétien 1974: 1337).

Duby (1974: 1366) reconoce en la misma revista que el concepto de reciprocidad favorece la interpretación de los documentos de los siglos VII-XII. Persiste en señalar el valor simbólico de la redistribución del jefe o del señor en términos de fecundidad, en relación con las (re)distribuciones de víveres, y critica el análisis marxista de las prestaciones en los campos del jefe en términos de renta agrícola. Insiste en la dimensión de la gratuidad, del consumo y la fiesta en las relaciones de ayuda mutua simétrica o asimétrica (ídem: 1367).

Conclusión: la ayuda mutua entre reciprocidad e intercambio

La ayuda mutua rural recubre diversas prácticas en constante evolución por el mundo. Sin embargo, el conjunto de observaciones y referencias recurrentes movilizadas en torno de los ejemplos analizados, autoriza a proponer algunas conclusiones.

La relación de ayuda mutua es sobre todo una prestación humana, pues el trabajo es la mera expresión del esfuerzo conjunto del cuerpo y del espíritu. Siendo prestaciones mutuas de trabajo, tratamos de respectivos dones de sí propio, de entregas recíprocas de su propio cuerpo. Quiere decir que más allá de la necesaria prestación "material" en trabajo humano, es una relación humana que promueve también (y muchas veces antes que todo) la producción y la manutención de lazos sociales, sentimentales y simbólicos entre las familias de las comunidades.

Eso es particularmente marcado en el caso de las tareas colectivas y prestaciones mutuas donde se exige la presencia del jefe de familia (y no de cualquier trabajador).

En la ayuda mutua recíproca, simétrica o asimétrica, se mide cuánto más importante es la relación social o afectiva entre los sujetos que la naturaleza material de la prestación de trabajo, aun si fuera necesaria o hasta indispensable. Una prueba de esto es el hecho de que los agricultores busquen la reproducción o la renovación de las relaciones de reciprocidad de ayuda mutua hasta en el marco de organizaciones modernas (asociación y cooperativa) o en función de la introducción de nuevas tecnologías (desgranadora mecánica y motorizada, ensilaje de forrajes, casa de harina mecanizada, moto-bomba, sistemas de riego, etcétera). Muchos agricultores nos dijeron también que buscaban la reproducción de sistemas y ayuda mutua para no trabajar solos, sino entre amigos y vecinos.

Así, la ayuda mutua agrícola es una prestación al mismo tiempo social y económica que escapa del cuadro utilitarista del intercambio o del trueque, en la medida en que no implica una retribución equivalente o monetaria que liberaría inmediatamente al beneficiario de su deuda.

Esta retribución puede ser diferida en el tiempo (Mauss 1924), asumida por otro miembro que no sea el jefe de la familia en ciertas circunstancias, o remplazarse por un don en semillas o herramientas (el hierro del arado entre los balantas, por ejemplo) en función de la complementariedad entre los productores y sus diferentes estatutos.

En las sociedades rurales existen también formas de trueque de días de trabajo e intercambio mercantil de días pagados. La coexistencia de estas formas y de la ayuda mutua de reciprocidad es típica del carácter mixto de las sociedades rurales de hoy, en las cuales pueden cohabitar prácticas de intercambio y de reciprocidad, como Mayer lo reconoce en los Andes peruanos

> Las relaciones de reciprocidad en los Andes no morirán frente a las fuerzas de un mercado de intercambio impersonal, pues ellas ofrecen ventajas, un refugio en relación con la explotación de los mercados de intercambio. (Mayer 2002: 137, traducción mía)

Sin embargo, la ayuda mutua de reciprocidad se mantuvo en un mundo rural cada vez más dominado por el libre intercambio, precisamente porque, además de las prestaciones materiales, asegura una producción de valores sociales afectivos, éticos y simbólicos que son también esenciales para las comunidades rurales o urbanas (Sabourin 1982b).

Estos valores humanos específicos contribuyen a la reproducción de los ciclos de prestaciones mutuas en el seno de los grupos

humanos. Como veremos en el subcapítulo siguiente sobre la gestión de bienes comunes, tales valores éticos y afectivos no son culturalmente dados. Son valores construidos y reproducidos por relaciones humanas constituidas dentro de las estructuras de reciprocidad. En el ciclo de reciprocidad, igual que en el de la ayuda mutua, el acto crea la relación, y esta genera el valor; no es, inicialmente, el valor el que produce la relación.

2.2.2. Organizaciones campesinas y manejo compartido de los recursos

La gestión de los recursos naturales comunes (tierras, aguas, pastos, bosques, etcétera) o la producción y mantenimiento de equipos colectivos constituyen una forma de ayuda mutua o de cooperación frecuente en las comunidades campesinas e indígenas. Para la teoría de la reciprocidad, corresponde a una estructura elemental de reciprocidad binaria: la compartición o el reparto. Simplemente, a diferencia del frente a frente (cara a cara), se trata ahí de una estructura simétrica entre el individuo y el grupo, entre cada uno de los individuos y el grupo (figura 1, capítulo 1).

En los diferentes casos que estudié en Francia, Guinea Bissau, Nueva Caledonia, Perú y Brasil, encontré la universalidad de la estructura de reparto y las contradicciones que ella trae en relación con la lógica del intercambio y de la privatización.

Como en el caso de la modernización de las formas de ayuda mutua en las aldeas africanas, existe un desafío en términos de eficacia y adaptación de las organizaciones nativas y campesinas, para permitir la actualización de las relaciones de reciprocidad dentro de nuevos contextos.

En África, así como en las otras naciones del sur, tal asunto de la transformación y modernización de las estructuras tradicionales

de gestión de los recursos naturales comunes se volvió particularmente agudo. Hubo fracasos ligados a la privatización o nacionalización de dichos recursos tras la descolonización, de acuerdo con las experiencias socialistas o los programas de liberalización y privatización. Más recientemente, la transferencia de su gestión para organizaciones de productores o de usuarios constituye un desafío y una fuente inagotable de debates, principalmente después de la implementación de los programas de descentralización de su gobernanza (Ribot 2003; Ostrom 1990, 2008; Boutinot 2008).

Varios trabajos, en particular en torno a la IASCP (International Association for Study of Common Property resources) y del equipo de Elinor Ostrom, movilizaron nuevamente las teorías sociológicas y políticas de la acción colectiva. En particular, llevaron a reexaminar el dilema de la tragedia de los comunes. De acuerdo con Hardin (1968), las tierras y pastos en propiedad común estarían condenados a un uso excesivo y un agotamiento del recurso si no fuera realizada su privatización y gestión por el mercado de intercambio. El desafío es crucial en cuanto al papel de las organizaciones campesinas y nativas. Primero, en un breve relato del aporte de Ostrom hago el análisis del manejo de los recursos comunes y del lugar que acuerda la reciprocidad. Luego presento el enfoque de la gestión compartida de los recursos conforme a la lectura de la teoría de la reciprocidad.

El gobierno de los recursos comunes y la reciprocidad en Ostrom

Según Ostrom (1990), para atender las situaciones de interdependencia entre actores heterogéneos, la acción colectiva se implementa mediante instituciones, definidas como un conjunto de reglas y normas efectivamente aplicadas por un grupo de individuos para organizar actividades.

Las normas corresponden a valores internos al grupo, y las reglas son representaciones compartidas con el exterior y, eventualmente, sujetas a sanciones (Ostrom 1998). La acción colectiva depende de la capacidad de elaboración y adaptación de reglas comunes, cuya institucionalización dentro de un grupo constituye una incitación a la cooperación y la compartición.

Además de sus fuertes bases empíricas, Ostrom moviliza cada vez más, desde 1997, la noción de reciprocidad como eje central entre los atributos, lo cual permite que las comunidades de usuarios administren los recursos comunes (ibídem). Igual que Gouldner (1960), Ostrom considera la reciprocidad como una norma social universal; busca explicar sus efectos específicos y, si no su naturaleza, por lo menos su origen (Ostrom 2003 y 2005a). Por mi parte, busqué aplicar sus propuestas metodológicas en el nordeste de Brasil (Sabourin 2001, 2003, 2008, 2009a) y en Nueva Caledonia (Sabourin 2001; Sabourin y Pedelahore 2002; Sabourin y Antona 2004) para entrar en un diálogo entre su abordaje y la teoría de la reciprocidad.

En 1990, en el libro *Governing the Commons,* E. Ostrom muestra, con ejemplos de manejo de recursos naturales en propiedad común, que el funcionamiento de la acción colectiva no sigue las hipótesis habituales en la economía clásica. Critica así los modelos considerados de *primera generación* de la teoría de la selección racional (RAT) (Olson 1966; Hardin 1968) y sus hipótesis en términos de racionalidad y de información perfecta de los actores. Ostrom (1990) muestra que tales modelos son raramente validados y hasta son contestados por las observaciones de la realidad y por los resultados experimentales: juegos, modelos y simulaciones. Para ella, los actores en situación real realizan mejores opciones en términos de ganancias colectivas que aquellos ligados a las predicciones de las teorías de la selección

racional (Cárdenas y Ostrom 2001; Kahan 2005). Esta situación se explica, en parte, por la importancia del "cara a cara" o del interconocimiento entre los actores que lleva a un compromiso mutuo. Por otra parte, depende de la capacidad de innovación de los actores que les permite, haciendo evolucionar las reglas, aprender juntos, reducir las asimetrías y aumentar las ganancias colectivas (Ostrom 1990).

Ostrom describe de hecho estructuras elementales de reciprocidad: binaria (el *cara a cara*, el reparto: el *aprender juntos*), ternaria (el *interconocimiento que lleva a un compromiso mutuo*). Luego, verifica empíricamente que la búsqueda de relaciones simétricas (la *reducción de las asimetrías*) genera más riqueza por dividir (*aumentar las ganancias colectivas*).

Vemos cómo las observaciones de la realidad concuerdan con las propuestas de la teoría de la reciprocidad.

A partir de 1997, E. Ostrom propone la construcción de "modelos de segunda generación", basados en mecanismos de elaboración de normas, reglas y procesos de aprendizaje que permiten aumentar el grado de cooperación (Ostrom 1998, 1999). Luego, los análisis de Ostrom dan una importancia particular a la reciprocidad, la confianza (y la reputación) como nociones claves en el corazón de la acción colectiva (Ostrom 2003) en dispositivos que asocian *sentimientos morales e intereses materiales* como *fundamentos de la cooperación en la economía humana* (Gintis y otros 2005).

Reciprocidad, confianza y reputación en el manejo de los recursos comunes

Para Ostrom (1998), no hay cooperación sin reciprocidad, o sea, sin retorno o sin la compartición por parte de los usuarios.

Los actores se esfuerzan en identificar a los otros actores involucrados y los consideran como posibles cooperadores. Cooperan, *a priori,* con aquellos que manifiestan tal intención y se rehúsan a cooperar si no hay reciprocidad. Existen sanciones para quienes traicionan la confianza de los otros (Ostrom 1998: 10). Ostrom critica la interpretación reductora de la norma de reciprocidad en la estrategia del *tit for tat* ("toma allá, da acá") de la teoría de los juegos, que consiste en hacer solo aquello que el otro hace. Para ella, es la confianza mutua la que explica la reciprocidad, considerada por Ostrom como una norma moral internalizada, o como un principio de intercambio social, caracterizado por la voluntad de cooperar. Por otra parte, según Ostrom, la reciprocidad implica considerar al otro como un cooperador potencial y la expectativa de una sanción, en caso no haya cooperación.

> Participants must also have some level of trust in the reliability of others and be willing to use broad strategies of reciprocity. If participants fear that others are going to take advantage of them, no one will wish to initiate costly actions only to find that others are not reciprocating. (Ostrom 2003, Cap II)

La confianza es definida como un nivel específico de probabilidad atribuido por un agente a otro, para la realización de una acción determinada.

> … we define trust as "a particular level of the subjective probability with which an agent assesses that another agent or group of agents will perform a particular action." Thus, trust allows the trustor to take an action involving risk of loss if the trustee does not perform the reciprocating action […]. Another crucial aspect of trust is that it involves an opportunity for both the trustor and the trustee to enhance their welfare. (Ostrom y Walker 2003: 8-9)

Una de las pistas exploradas por Ostrom, por medio de la teoría de los juegos y del modelaje para la explicación de la permanencia de la reciprocidad, es la sanción, o por lo menos la confianza en el cumplimiento de la sanción (Ostrom, introducción a Gintis y otros 2005a).

Ostrom buscó en la teoría de los juegos la explicación de los comportamientos de reciprocidad, por medio de una repetición de experimentación en la base de modelos (Sethi y Somanathan 2003) haciendo intervenir, a partir de la confianza entre los individuos, la voluntad de coordinar su acción. De hecho, tal proceso supone un mínimo de información sobre las disposiciones recíprocas de los otros.

> That the norm of reciprocity prevails in a society implies that a significant proportion of individuals in the society are trustworthy. Reciprocity as a prevailing pattern of interaction among individuals is, in game-theoretic terms, an efficient equilibrium of repeated social dilemma games with multiple types of individuals and incomplete information. For reciprocity to prevail as patterns of social interaction trustworthy individuals need not only to overcome the temptation to free-ride but they also need to coordinate their actions successfully. (Ostrom 2008: 16)

En este sentido, Ostrom considera que la reputación constituye una de esas informaciones que motivan la confianza en el otro y, por lo tanto, la reciprocidad en la cooperación (Ostrom 1998: 12).

Finalmente, la densidad de las redes de agentes cooperadores (*strong reciprocators*) y la probabilidad de que interactúen se da como una condición de la expresión de la norma de reciprocidad: puesto que los individuos "reciprocitarios" son minoritarios en una sociedad, su impacto depende de la densidad de sus interacciones:

> When reciprocal agents using conditionally cooperative strategies have a higher chance to interact with one another than with the surrounding population in general, they can invade a population composed of agents who always defect. (Ostrom 2008: 16)

Ostrom propone, así, adaptar las políticas en función de la proporción o la densidad de individuos *reciprocitarios* o egoístas (Ostrom 2005a).

Así, la formalización o la institucionalización de las organizaciones de productores se puede tornar necesaria para legitimar, en un contexto nuevo, prácticas campesinas de reciprocidad o normas sociales ancestrales, tales como la ayuda mutua o la gestión compartida de los recursos comunes.

> … creating institutional mechanisms that local participant can use to organize themselves, such las through special districts, private asociations, and local/regional governments. It is also important that policymakers not presume that they are the only relevant actors in efforts to solve collective action problems. They have partners if they are willing to recognize them. (Ostrom 2005b: 26)

Para resumir, Ostrom reúne numerosas evidencias de dispositivos de cooperación y reciprocidad que contradicen a las teorías económicas de la acción racional (RAT). Los individuos obtienen resultados "mejores que racionales", construyendo las condiciones para que reciprocidad, confianza y reputación contribuyan a superar o reducir las tentaciones de intereses egoístas:

> The central theme that links all discussion relates to the gains from association that are achieved when individuals are able to develop trust and reciprocity. Whether they come in the

> form of market exchange or personal relationships, the gains from asociation depend on the willingness of individuals to take risks by placing their trust in others. Whether that trusting behavior is mutually beneficial and lasting depends on the trustworthiness of those in whom trust has been placed. (Ostrom y Walker 2003: 8)

Diálogo con la teoría de la reciprocidad

Ostrom propone, por un lado, un análisis de la construcción social de instituciones locales adaptadas a la gestión de recursos en propiedad común (CPR) en el cuadro de una cooperación fundada en selecciones y comportamientos colectivos. Por otro lado, coloca la norma de la reciprocidad en el centro de tales dispositivos.

De hecho, sin conocer las propuestas más recientes de la teoría de la reciprocidad (no traducidas en inglés), considera la reciprocidad, al mismo tiempo, como una norma moral internalizada y un principio de intercambio social cuya característica es la voluntad de cooperar (Ostrom 2008). Identifica y describe ciertas estructuras de reciprocidad recurrentes y les da una importancia especial, al punto de hacer depender las políticas públicas de la proporción de los actores "en reciprocidad" (Ostrom 2003).

Dicho esto, además de las constataciones comunes y las coincidencias felices, existe una diferencia de enfoque y postulado que complica el diálogo, incluso si a veces parece que la distancia entre las dos propuestas es reductible a poca cosa.

Primero, la definición de los términos y las categorías ofrece riesgos de confusión. Ostrom trata de la confianza, la reciprocidad y la reputación como normas sociales que son atributos de los usuarios o de los grupos de usuarios (Ostrom 1998, 1999).

Para la teoría de la reciprocidad, la confianza es un valor ético, y la reputación también, en la medida en que corresponde al reconocimiento público de los valores del otro, mientras que la reciprocidad es el nombre de todas las estructuras de producción de los valores éticos. La principal diferencia es que para la teoría de la reciprocidad, la confianza, la reputación (el prestigio) son valores éticos producidos por las relaciones de reciprocidad simétrica.

Es claro que las normas y las reglas de acción colectiva internalizadas fortalecen los procesos de autoorganización. De hecho, Ostrom (1998) constata que el aprendizaje de las relaciones de reciprocidad —y, consiguientemente, su práctica— crea un círculo virtuoso (reciprocidad/confianza/reputación). De hecho, es una construcción en el tiempo, de valores éticos que contribuyen a la reproducción de las relaciones de cooperación (la reciprocidad) y la permanencia de los dispositivos de gestión de los recursos comunes por los usuarios (las estructuras de reciprocidad).

Ostrom (1998) considera precisamente que las normas atributos de las comunidades de usuarios (confianza, reciprocidad, sentimiento de pertenencia, percepción común e interdependencia del recurso) son histórica y socialmente construidas en el marco de una racionalidad limitada. No obstante, busca una explicación mediante las ciencias "duras" (Ostrom 2003) y moviliza trabajos sobre el origen biológico de la reciprocidad y la confianza (Kurzban 2003) y sobre la noción de altruismo recíproco en sociobiología (Triver 1971).

> To explain the existence of altruism on the basis of reciprocity, Kurzban defines natural selection in terms of design or adaptations rather than behavior. Specifically, an organism can be thought of as being made up of subsystems,

> each designed to solve a particular problem and contribute to reproductive success. In this view, natural selection is a process that, over time, selects the best designs in solving a problem. (Ostrom 2003: 9, Introduction)

Postular un principio altruista para analizar el comportamiento de las comunidades que rechazan la primacía del interés privado es arriesgado. Las tentativas para encontrar un principio altruista en los datos biológicos del mundo vivo han fracasado.

> Es en la estructura de reciprocidad, es decir, en la estructura social, y no en la biología, donde se debe encontrar una causa primera que acabe con la aporía precedente: no existe principio altruista, principio del primer don, que podría ser encontrado dentro del propio individuo, en el género o en la especie. Sin embargo, si situamos el origen humano no en el individuo, sino en la relación de reciprocidad, entonces, es posible afirmar que la interactividad recíproca es la matriz de un valor irreductible a las propias competencias y a los intereses particulares de las partes en juego. Dicho valor es el sentimiento compartido por cada uno, que da sentido a ambos en relación con lo que fue invertido en la interactividad. Esa aparición de sentido para todos, se llama bien común. (Temple 2003c, traducción mía)

A pesar de las evidencias empíricas y de una intuición recurrente en torno a la relación íntima entre reciprocidad, confianza y reputación, Ostrom permanece dentro de los límites del postulado binario del intercambio y de las expectativas de su regulación por una minoría de individuos altruistas y "reciprocitarios", interactuando vía redes.

Para explicar la reciprocidad, recurre previamente a la confianza, mientras que para la teoría de la reciprocidad, son las relaciones de reciprocidad simétrica en las estructuras de compartición (de

recursos comunes) las que producen la confianza. Además, es lo que muestran las repeticiones modeladas de juegos que hacen intervenir la confianza y la reciprocidad, cuando introducen una variable de conocimiento del comportamiento del otro a partir de la experiencia (Kahan 2005).

Además, una constatación común en los dos abordajes es la que explica que la gestión compartida de recursos solamente es posible en grupos humanos donde funciona el interconocimiento o el respeto de reglas comunes.

Las relaciones mutuas funcionan mucho mejor si cada uno sabe que el otro se sitúa también en un cuadro de reciprocidad.

En este sentido, el reconocimiento institucional o público de los dispositivos de manejo compartido de recursos fundados en relaciones de reciprocidad, puede garantizar o facilitar tanto el hecho de que se perennicen esas estructuras como la reproducción de los valores éticos que estas contribuyen a producir: confianza, reputación, respeto mutuo, responsabilidad, etcétera.

Las repeticiones del juego recíproco del "cara a cara" comenzaron en el inicio de la humanidad, y la recurrencia de los resultados de esta relación original ha construido la figura de una estructura elemental de reciprocidad. La tendencia que lleva a dar, recibir y retribuir es de hecho una característica de la humanidad. No siempre existen explicaciones para los comportamientos de la naturaleza humana, pero no deja de ser preocupante buscar el origen de tales comportamientos a partir de explicaciones biológicas en las cuales se puede llegar a invocar la selección natural.

Manejo compartido de los bienes o recursos comunes y producción de valores

Retorno a la teoría

La gestión de los recursos comunes reposa sobre una estructura de reciprocidad binaria colectiva específica, la compartición. En la estructura de la compartición todos están frente uno frente al otro: ABCDEF/ABCDEF (figura 1, capítulo I).

Los valores afectivos y éticos generados por las relaciones de compartición corresponden a un sentimiento de pertenencia y confianza. El sentimiento de pertenecer a un todo es muy fuerte y aparece de forma espontánea en la mayoría de las declaraciones de campesinos, asociado esto a una noción de unidad, solidaridad, fuerza y vida del ser colectivo o comunitario.

Chabal (2005: 5) insistió en el hecho de que "no es tanto el objeto de la compartición lo que importa, sino las acciones de los sujetos". Es exactamente el problema de las infraestructuras hídricas o de los equipos "recibidos" del exterior. No se divide de la misma forma lo que fue construido y mantenido en conjunto entre pares y lo que proviene de un centro de redistribución exterior al grupo. En la estructura de la compartición, el hacer en conjunto, así como el hecho de depender de una misma fuente de recurso limitada, crea un sentimiento de grupo. Podemos simbolizar la estructura de reparto por un círculo (figura 1, capítulo I) extensible en función del número de participantes.

> El reparto busca producir unión. Eso se expresa con la palabra "nosotros". El lema es: uno para todos, todos para uno. Es la idea de totalidad la que domina. (Ibídem, traducción mía)

La reciprocidad recurre, al mismo tiempo, a la identidad y la diferencia para producir una conciencia, un sentimiento de ser un todo o de pertenecer a un todo. De hecho, no existe posibilidad

de pérdida de personalidad. "Al contrario, si el todo desaparece en lo homogéneo, no existe más reciprocidad, sino solidaridad auténtica, más conciencia verdadera". (Ibídem: 10, traducción mía)

La alienación específica de esta estructura de reciprocidad es expresada por el cierre del círculo sobre el grupo o la comunidad. Chabal (Ibídem: 6) advierte que el gran peligro de la compartición es el cierre del círculo.

Aplicaciones en materia de reparto de conocimientos y aprendizajes

Hess y Ostrom (2007) proponen considerar el conocimiento y los saberes locales como parte de los bienes comunes o compartidos.

En el caso de las estructuras de reparto de saberes y experiencias comunes, por ejemplo, en la Universidad Campesina en Brasil (Sabourin 2009; Coudel 2009), oí declaraciones que se referían a diversos valores éticos. Los agricultores mencionan el respeto por el otro (alumno o profesor), la capacidad de escucha que trae confianza en relación con las capacidades del grupo; el reconocimiento de la capacidad del otro en un cuadro de interacción y los encuentros con otros profesionales o actores sociales y técnicos (agricultores, artesanos, poetas, artistas).

La confianza en sí mismo y en los otros nace de experiencias colectivas que colocan a cada uno en situación de paridad frente a los otros, formadores o alumnos. En la Universidad Campesina, la práctica colectiva del trabajo manual en las clases de artes plásticas, con la participación de los profesores, permitió crear una relación horizontal de paridad entre maestros y alumnos. Se creó, pedagógicamente, una *estructura binaria simétrica* en el marco de la sala de clase o de artes (Coudel y Sabourin 2005; Sabourin 2009).

Los aprendizajes más notables son asociados a relaciones que producen valores humanos y sentimientos importantes: confianza (en sí y los otros), respeto mutuo y reconocimiento del otro, sentimiento de justicia (la noción esencial del derecho y del deber de "tomar" o "dar" la palabra); finalmente, responsabilidad (en relación con socios de formación y con la comunidad u organización de origen).

Dichos valores éticos se producen gracias a las relaciones estructuradas de reciprocidad simétrica:

- La confianza colectiva es producida por la estructura de *compartición* en el ámbito del grupo: reparto de los saberes, aprendizajes mutuos o cruzados, reparto de las responsabilidades y solidaridad.

- La adquisición del sentimiento de justicia por el aprendizaje, gracias a la toma de conciencia, se produce por la equidistancia entre la necesidad de conocimiento (su aplicación, para sí mismo y los otros) y la fuente del conocimiento (personificada por el formador); corresponde a una relación de *reciprocidad ternaria bilateral*.

Reconocimiento del manejo compartido y readaptación de la reciprocidad

Cuando los dispositivos de gestión de recursos comunes basados en la reciprocidad son reconocidos por el Estado y las políticas públicas, las relaciones de reparto consiguen, de forma general, reorganizarse (*actualizarse*) en el ámbito de estructuras institucionales nuevas, mejor adaptadas al contexto actual.

En Brasil

En el nordeste brasileño, las especulaciones agrarias de las zonas de implantación de perímetros irrigados produjeron invasiones

y apropiación privada de las tierras comunitarias: los *fundos de pasto*. La solución negociada entre el Estado y los campesinos del norte de Bahía —la atribución de títulos colectivos de propiedad de esas partes comunes para las asociaciones de productores— constituyó un precedente en materia de reforma agraria sustentable y local (Sabourin y otros 1999, 2000).

En la región de Juazeiro, Senhor do Bonfim, Uauá, esa legislación permitió reconstituir un cuerpo de reglas colectivas de compartición y responsabilidad, a través de una forma de organización nueva: la asociación. De hecho, existe actualización, no de las estructuras, sino del cuadro del reparto, del receptor de la relación de reciprocidad.

Instituyendo el reconocimiento jurídico de la propiedad colectiva de esas tierras, el estado de Bahía permitió que las asociaciones de productores tuviesen acceso a ayuda y financiamiento reservados a los beneficiarios de la Ley de Reforma Agraria. Fue el caso en materia de infraestructura para recursos hídricos (pozos, diques, pequeña irrigación con bombas o sifón).

En el nordeste de Brasil, el estado de Paraíba reconoció y financió a los bancos de semillas comunitarios destinados a la conservación y producción de variedades locales de maíz y de frejol, por motivos de seguridad alimentaria y consideraciones ecológicas en términos de conservación de la biodiversidad (Sabourin 2003, 2008).

Contrariamente a las profecías de Hardin (1968: 1243-1248), que declaraban la degradación inevitable de los bienes comunes debido al exceso de uso, los campesinos del nordeste brasileño supieron, en el transcurrir de su historia, encontrar modos de gestión común de las reservas de agua, los bajíos o los fundos de pasto, sin sistemáticamente comprometer su acceso

y reproducción (Sabourin y otros 2002). Las prácticas de gestión compartida no son todas observables en la escala de la comunidad local: existe una repartición espacial y temporal del acceso al recurso. Por ejemplo, para el bosque seco, la *caatinga* y el agua, dicha regulación se ejerce más fácilmente en la escala de la microrregión o de la cuenca que dentro de una única comunidad.

De la misma forma, en el caso de los fundos de pasto, la repartición de los animales entre los descendientes por medio de la dote y los dones para cada hijo es una práctica destinada a limitar la acumulación de ganado al nivel de una sola generación y una misma localidad. Al mismo tiempo, asegura la capacidad de producción de la próxima generación. Así, las comunidades campesinas crearon una serie de mecanismos que permiten que cada uno —cada familia participante de tal sistema de reciprocidad— pueda producir y consumir de acuerdo con sus necesidades (Sabourin 2009, 2008).

Es precisamente en el campo del manejo de los recursos colectivos donde las organizaciones profesionales de agricultores pueden, a veces, conducir a la adaptación o a actualizaciones de las reglas de reciprocidad. Esas organizaciones constituyen un espacio jurídico local, reconocido políticamente por la sociedad y el Estado, lo que no es el caso de las estructuras comunitarias informales. Asimismo, ofrecen un cuadro reglamentario capaz de adaptar nuevas normas y reglas de gestión, capaces de ser sistematizadas y, si no son entendidas, por lo menos respetadas o incluso aceptadas por la sociedad global (Sabourin 2001).

En Nueva Caledonia

Desde los acuerdos de Nouméa (Freyss 1995), el reconocimiento del derecho agrario kanak, dejó la responsabilidad de la gestión común de las tierras en manos del sistema consuetudinario. Esto trajo nuevas preguntas: ¿cuáles son los respectivos papeles de

las jefaturas, los consejos los ancianos, los clanes, pero también de las mujeres, los jóvenes y las nuevas estructuras colectivas o asociativas dentro de las tribus? (Sabourin y Pedelahore 2001). Después de las revueltas kanaks de 1984, el GDPL (Agrupamiento de Derecho Particular Local) se creó para administrar las tierras tribales y, al mismo tiempo, intentar conciliarlas con las exigencias de producción de la legislación francesa y de la economía de intercambio. Dicho estatuto procura adecuar las reglas del derecho consuetudinario (aplicado a los individuos) a las del derecho romano común (aplicado a los bienes), así como crear un puente entre el mundo kanak y el europeo. Además, no se puede idealizar el modelo tribal que presentaba, y presenta aún, fuertes desigualdades de repartición agrícola, visto que los melanesios se organizan en sociedades de jefaturas relativamente jerarquizadas (Sabourin y Pedelahore 2002).

Sin embargo, la gestión agrícola tradicional, de acuerdo con las reglas de la reciprocidad, debe asegurar la satisfacción de las necesidades elementales de cada familia. He ahí la razón por la cual el sistema de atribución efectuado por los guardianes de las tierras era relativamente flexible y preveía modalidades de acogimiento de las familias de los clanes sin tierra o desplazadas como consecuencia de conflictos. Así, en Nueva Caledonia se ve la posibilidad de crear un catastro consuetudinario; no obstante, la fijación por el catastro de la atribución de tierras tribales puede, por ejemplo, entrar en contradicción con la práctica consuetudinaria de acogimiento de nuevos candidatos a tierras: clanes recibidos, nuevos nacimientos (Sabourin y Pédelahore 2001). De la misma forma, la reforma agraria brasileña, cuando atribuyó superficies mínimas, solo lo pensó para solucionar la distribución de tierras en la escala de una generación. Nada fue previsto para los hijos de los beneficiarios, a no ser el éxodo rural (Sabourin 2009, 2008c).

De hecho, las contradicciones son frecuentes en el marco de las reformas agrarias, particularmente en el ámbito de los sistemas mixtos, que conbinan lógicas de reciprocidad y lógicas de intercambio provenientes de contexto poscoloniales.

Contradicciones entre las políticas de gestión y las comunidades campesinas

De hecho, en la Amazonía peruana, así como en Guinea Bissau, entre los kanaks o en Brasil existe una contradicción fundamental en materia de propiedad y de uso de las tierras, entre la gestión local o comunitaria y las políticas de desarrollo, inclusive en lo que se refiere a las propuestas de reforma agraria o agrícola.

Para los indígenas y los campesinos, la tierra no es solamente un factor de producción como cualquier otro (Polanyi 1944, 1957). Además, ya que la superficie disponible muchas veces es insuficiente para la sobrevivencia de la familia (Brasil, Nueva Caledonia), constituye, sobre todo, un lugar de residencia, una base para otras actividades complementarias (Sabourin 1982; Sabourin y Djama 2003). Con certeza, es un lugar de vida, pero también un patrimonio común, de identidad, la sede de los orígenes, la esencia del grupo y de sus marcas simbólicas (fetiches, *tertres*, ritos, etcétera). En ese sentido, la tierra es inalienable, no es una mercadería.

En Nueva Caledonia

La reivindicación agrícola kanak es colectivamente sustentada por clanes o tribus unidos en función de objetivos de legitimación de sus demandas e implementación de una relación de fuerza que los favorezca. Además, no implica obligatoriamente, al contrario de la visión de los poderes públicos, un proyecto colectivo de gestión o valorización económica de las tierras recuperadas. Esto es aún más visible en relación con la valorización de antiguas

tierras tribales desbravadas por colonos europeos, transformadas en pastos y recuperadas por los melanesios a título de reforma agrícola, pero bajo la condición de valorizarlas criando ganado. La pecuaria no corresponde a la tradición kanak y la compartición tiene sus límites. ¿Cómo imaginar la gestión común de un rebaño colectivo en el ámbito de un sistema extensivo de *ranking*? Solamente una administración ciega podría hacer una propuesta tan irreal que, además, tampoco funcionaría en un sistema europeo.

La primera razón de la reivindicación melanesia está ligada a una exigencia de "compensación" de los perjuicios causados por la expoliación agrícola colonial y un retorno a las raíces de identidad de los clanes. Por otro lado, la utilización del GDPL como estructura de desarrollo de actividades económicas está limitada por causa de la ausencia de estatutos que precisen los derechos y deberes de sus miembros. Finalmente, los bancos (capitalistas) aún vacilan en prestar fondos para esas estructuras híbridas o consuetudinarias.

Así, la dificultad de inserción de los melanesios (y de sus atributos agrarios) dentro de un sistema de "derecho común" construido para y dentro del cuadro de la sociedad capitalista, no debe solamente interpretarse como una incapacidad de las costumbres para adaptarse a las exigencias del modelo mercantil dominante. Constituye también "una acción de resistencia positiva frente a un modelo exterior por el cual la sociedad melanesia está, para un número importante de individuos, menos preparada que otros grupos sociales" (Neaoutyne 2001, traducción mía).

En Bolivia

Hervé y otros (1999) consideran que en las comunidades aimaras de Bolivia el uso de pastos y tierras comunes presenta

un valor social reconocido. De hecho, este no debe ser percibido como una simple serie de derechos y restricciones de acceso, controlados por la comunidad, sino como un sistema complejo de reciprocidad. En este cuadro, cada familia y cada jefe de familia, en el transcurso de su vida, deben asumir una serie de cargos o responsabilidades civiles político-religiosas reguladas a través de un ciclo jerárquico. Tales ciclos de reciprocidad y las estructuras en estrella o helicoidales, diseñadas por la división de las tareas y responsabilidades comunitarias, fueron descritas por Michaux y otros (2000, 2002) y Temple (2004b) como matrices del valor aimara.

No obstante, el debate sobre las modalidades de gestión de las tierras y territorios, en torno a la reforma agrícola y constitucional, continua siendo aún muy actual en Bolivia. ¿Qué unidad de gestión escoger: el ayllu, cuando aún existía, la comunidad, el sindicato campesino municipal o el municipio?

Yampara y Temple (2008) mostraron los desafíos de la ley de descentralización, así como de la participación popular y la nueva Constitución boliviana en términos de interpretación de los sistemas jurídicos y los valores teniendo en cuenta las dos lógicas de intercambio y reciprocidad.

> El derecho comunitario implica derechos múltiples de la persona sobre la propiedad común, lo que obliga a cada uno a respetar el uso y usufructo de los otros. Dichos derechos universales son promovidos por los ayllus y markas. De hecho, en Bolivia, hay una confrontación de esas dos concepciones: la universalización y la privatización del derecho. Sin embargo, esta confrontación no es solamente del ayllu con la ley de ocupación, del invasor, del Occidente, sino también la confrontación de todas las comunidades del mundo frente a la globalización capitalista. Así, la acción

> de la Constituyente nos interesa, pues no sabemos si ella va a promulgar el derecho de todos o solamente el de los capitalistas, la propiedad común o la propiedad privada. (Yampara y Temple, 2008: 4, traducción mía)

En Brasil

Ocurre lo mismo con la gestión del agua. En el nordeste de Brasil, en el cuadro de la modernización agrícola de los años 70-80, importantes infraestructuras de irrigación el estado federal implantó con el apoyo del Banco Mundial. Los proyectos de irrigación públicos, principalmente concentrados en el valle del Río San Francisco y en torno a los grandes diques, ocupan una superficie de más de 100 000 hectáreas, para un área total irrigada de 450 000 hectáreas en el nordeste. El discurso que acompaña esos proyectos demuestra una ideología tecnocrática basada en dos certezas: por un lado, que la irrigación es la solución para el desarrollo económico de la región; y por otro, que el Estado debe asegurar las infraestructuras y que lo demás ocurrirá gracias a la iniciativa privada. Ese posicionamiento explica las dificultades de gestión de las innumerables obras sobredimensionadas. En principio, la superficie y la calidad mediocre de los suelos de los perímetros irrigados justifica raramente el costo de las inversiones realizadas en términos de represas y canales. Posteriormente, el sobredimensionamiento de los diques y el no respeto de las normas de drenaje contribuyen a la concentración de sales y la esterilización rápida de las tierras. En tales condiciones, la falta de compromiso del Estado iniciada en los años 90 mediante la transferencia de la gestión de los perímetros públicos para organizaciones de usuarios tuvo, muchas veces, consecuencias dramáticas (Sabourin y otros 1998).

La descentralización de los pozos, los reservorios, los perímetros irrigados y su gestión no debe tampoco usarse como lema

ecológico, oponiendo la pequeña represa en tierras comunitarias al dique público o privado, o a la transposición de cuencas. Ella se justifica en la medida en que la producción del agua se organiza socialmente, es decir, cuando la acción colectiva permite administrar el recurso con menor costo y mayor eficacia. La acción colectiva no significa tan solo organización colectiva unitaria o cooperativa de producción. Depende, principalmente, de la promoción del diálogo, de la negociación y la coordinación entre diferentes tipos de actores situados en una misma cuenca. Esto se aplica a las tareas colectivas de ayuda mutua o *mutirões* para construcción y mantenimiento de represas (Sabourin y otros 2002). La gestión compartida se reveló adaptada para el manejo de recursos localizados y de interés de pequeños grupos: mujeres de un barrio, agricultores que ocupan un mismo bajío.

No obstante, la construcción y, principalmente, el mantenimiento de obras comunitarias son también motivo de tensiones y conflictos que evidencian la insuficiencia o ineficiencia de las instituciones (reglas, normas) colectivas para gobernar los recursos comunes de forma eficaz. Las formas de apropiación individual o colectiva tienen incidencia en los procesos de exclusión, como lo muestra la historia violenta de los conflictos en torno al agua y las tierras en el nordeste. Sin embargo, los conflictos también pueden traer nuevas soluciones por causa de las negociaciones que provocan, así como los procesos de aprendizaje que pueden generar.

En el nordeste de Brasil, desde los años 70-80, con la intervención de la Iglesia y del Estado, y después de las ONG y agencias multilaterales, la distribución de pozos, bombas, cisternas, diques y sistemas de irrigación creció mucho. Otrora, la organización del mantenimiento de las reservas de agua colectivas la controla el patriarca de la comunidad, contra una forma específica de ayuda mutua. Con la distribución clientelista de las cisternas y los

diques públicos, muchas veces disminuye el rigor y la motivación para con esas tareas, o dan lugar a la discusión. El estatuto de dichas infraestructuras colectivas en materia de derechos de uso y de responsabilidad se tornó ambiguo.

Tradicionalmente, existen reglas de acceso y de uso para cada tipo de reservorio comunitario o individual, pero muchas veces, tales reglas fueron perturbadas por causa de las intervenciones externas.

Los dones recibidos sin inscribirse en la lógica de las estructuras de reciprocidad se vuelven difícilmente manejables por las comunidades. Provocan conflictos en relación con los derechos de uso y los deberes de mantenimiento, o inclusive destruyen las prácticas de reciprocidad desvalorizándolas o sometiéndolas, por ignorancia, a la dependencia de los poderes públicos o a obligaciones externas. A partir de ahí, existe una confusión en materia de responsabilidad, acerca del origen y el significado del don, y así sobre el reparto de esos bienes colectivos. Los conflictos y negociaciones ligados a su mantenimiento aparecen entre usuarios, pero principalmente entre las comunidades y los poderes públicos.

De acuerdo con las comunidades campesinas, el Estado debería asumir el mantenimiento y funcionamiento de los equipos colectivos que construyó para uso público. De hecho, ese tipo de infraestructura pasaría de la situación de bien común a la de bien público, conforme a la definición de Ostrom y Ostrom (1978)[20]. El Estado considera que se trata de bienes comunitarios, frutos de la cooperación entre los agricultores y los servicios públicos, cuyo mantenimiento es de responsabilidad de la población local. Además, el mismo principio de

[20] Ostrom y Ostrom (1978) definieron los bienes públicos por su libre acceso para todos y los bienes comunes como bienes públicos sometidos a restricciones o derechos de uso.

transferencia de las responsabilidades de gestión de las obras y equipos para los usuarios, finalmente, prevaleció en el caso de los grandes perímetros públicos de irrigación, pero dentro de condiciones que no dejaron mucha opción a los pequeños productores en materia de organización.

2.2.3. Asociaciones, agrupamientos y cooperativas

Introducción

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, las comunidades campesinas e indígenas fueron generalmente conducidas u obligadas a adoptar nuevas formas de organización: asociaciones, agrupamientos y cooperativas.

En las comunidades de Francia, Bolivia, Perú, Guinea Bissau, Angola, Brasil o Nueva Caledonia en las cuales trabajé, el primer modelo de organización propuesto, en principio, por los poderes públicos fue el de la empresa cooperativa. Generalmente, las asociaciones y los agrupamientos de productores aparecieron más tarde, principalmente por causa de los límites o fracasos de las cooperativas. El modelo cooperativo nunca fue realmente abandonado; no obstante, muchas veces tuvo que pasar por un "filtro" campesino.

En los años 70-80, para aquellos que no se satisfacían ni con el socialismo, aún comunista, ni con el capitalismo, cada vez más liberal, quedó como alternativa la vía del cooperativismo, que se beneficiaba con cierto prestigio y mantenía muchas ilusiones. Ciertamente, el proyecto cooperativo todavía correspondía a un humanismo (Desroches 1976), pero tenía cada vez más dificultad en desmarcarse del contexto dominante del mercado de intercambio capitalista (Desjeux 1979; Gentil 1979, 1986).

Muchas veces en los países del sur, en el marco de los programas de desarrollo, las cooperativas fueron motivo de instrumentalización por parte de intereses ideológicos, políticos, religiosos o comerciales. Hasta los años 70, en los países del Norte, pudieron ofrecer una protección para los sistemas de producción campesinos o familiares contra la extensión de la competencia mercantil. Sin embargo, cada vez más, las cooperativas tuvieron dificultades en diferenciarse de la empresa capitalista y eran condenadas a desaparecer o a fusionarse en grandes grupos, donde el principio "un hombre equivale a un voto" desaparecía o, en el mejor de los casos, se tornaba anónimo.

El debate sobre la transición cooperativa o la confrontación comunidad/cooperativa (Haubert 1981; Gentil 1979) no se agotó y merece una atención constante.

Confronté mis trabajos con las referencias de algunos autores clave para intentar entender por qué las cooperativas no funcionaban o lo hacían mal en los países del Sur, así como para examinar la relación comunidades/cooperativas.

Más tarde, el análisis de la experiencia cooperativa en el nordeste de Brasil me llevó a una crítica del desarrollo comunitario y de sus ambigüedades, principalmente en el contexto de las políticas de desarrollo local y desarrollo territorial (Sabourin 2009 e c).

Retorno sobre el "injerto cooperativo" (30 años más tarde)

La expresión de *injerto cooperativo* fue inventada por Desroche (1976). En 1981, Máxime Haubert escribía que

> […] los problemas de la transición cooperativa o participativa no pueden ser correctamente comprendidos fuera de una dialéctica de la dominación y la resistencia [...] la cuestión crucial está en la capacidad de las comunidades rurales de

> evolucionar hacia formas de organizaciones que refuerzan sus poderes económicos, políticos y culturales. (Haubert 1981: 791, traducción mía)

Después de un inventario completo de las diferencias y oposiciones entre comunidades y cooperativas, Haubert examina lo que podía reunirlas, ya sea para facilitar la relación con la economía mercantil y con el Estado, o para dominarla y protegerse de ella. Observa que las desigualdades (en particular de clases, edad o acceso a la tierra en las sociedades de casta) existentes en las comunidades tradicionales pueden inducir a movilizaciones ambivalentes de parte de las nuevas organizaciones comunitarias o cooperativas.

Por ejemplo, las asociaciones de jóvenes, como los *Naam* de Burkina Faso, asocian una función de integración en la comunidad a una de resistencia frente al poder de los más viejos, mediante la afirmación de cierta autonomía económica (Haubert 1981: 794).

De hecho, en diversas situaciones observé cómo para los jóvenes rurales el acceso al mercado de intercambio es, inicialmente, vivido como una liberación frente al peso de las obligaciones ligadas a las estructuras comunitarias tribales o gerontocráticas, antes de que aparezca la artimaña de la competencia y la privatización.

Además, Haubert (1981: 795) constata que si el carácter exclusivo de la empresa cooperativa en términos de reclutamiento como de actividad parece incompatible con las estructuras y valores tradicionales, esto no es verdad para agrupamientos o formas asociativas menos rígidas.

A pesar de una incompatibilidad entre lógica comunitaria y lógica cooperativa, para Haubert, el fracaso cooperativo se debe más al hecho de haberse convertido en el instrumento del desarrollo del capitalismo (liberal o de Estado) y de una dominación de los campesinos y sus producciones.

En el nordeste brasileño, los campesinos tienen por hábito decir que *cada cooperativa tiene su dueño*. Así, en 1987, el Ministro de la Irrigación, originario de Tauá en Ceará, mandó financiar una cooperativa lechera en dicho municipio, pero permaneció casi siempre cerrada por falta de materia prima. Las cooperativas que estudié estaban casi todas asociadas a una tutela externa. En los perímetros irrigados, las cooperativas fueron directamente creadas por la Compañía de Desarrollo del Valle de San Francisco (CODEVASF), y en el distrito de Marruás en Tauá (Ceará), la Cooperativa de los Pequeños Productores de los Inhamuns fue financiada y dirigida por una ONG extranjera durante diez años.

Cuando los campesinos son así apartados de su gestión, la cooperativa se convierte en una nueva autoridad gerencial de los bienes comunes (agua, perímetro irrigado, molino, etcétera), en un intermediario para el acceso al mercado o hasta en un nuevo patrón. En varios proyectos de reforma agraria del Estado de Paraíba, el presidente de la cooperativa había sido antes el capataz o el gerente de la hacienda expropiada (Lazzaretti 2003).

Haubert considera que el éxito de la transición comunitaria para las cooperativas depende, sobre todo, del control de los campesinos y de una "maduración" (contrario del injerto) que aseguraría una continuidad "libertaria", de acuerdo con la expresión de Desroche (1976).

Sin embargo, para esto, aún es preciso que tales estructuras comunitarias, que Haubert calificó correctamente en términos de relaciones de reciprocidad y redistribución (Haubert 1981: 794), no hayan sido "destruidas o fosilizadas por una integración al intercambio capitalista" (traducción mía).

Cuando las estructuras de reciprocidad aún se encuentran presentes, Haubert diferencia su expresión de acuerdo con dos modalidades. El modo de *resistencia involutiva* corresponde a lo que

llamo "retraimiento para estructuras de reciprocidad reducidas a la familia extendida o nuclear" (Sabourin 2009). Por su parte, la *resistencia evolutiva* está abierta al cambio y al exterior, mediante la capacidad de preservar una continuidad de las estructuras y los valores tradicionales. Realicé la misma constatación en los casos que estudié. Uso la expresión *cierre de las prácticas de reciprocidad* (Sabourin 2000) o, al contrario, *actualización de las formas de reciprocidad* dentro de nuevas estructuras; actualización corresponde aquí a un doble sentido de adaptación y regeneración. (Sabourin 2001, 2009).

Esas reflexiones llevan a Haubert a levantar el tema de las formas de transición entre comunidades y cooperativas.

Cooperativas de servicios o cooperativas de producción

Junto con Gentil (1979), Haubert (1981: 798) reconoce que las cooperativas de servicios (abastecimiento, comercialización, crédito, ahorro) se adaptan más que las cooperativas de producción a las situaciones que la mayoría de los campesinos enfrentan en sus relaciones con el sistema capitalista. No obstante, aun así, ellas se diferencian fuertemente de las actividades económicas colectivas de la sociedad tradicional, orientadas hacia dentro de la comunidad. En particular, las cooperativas tienden a disminuir el control social de la comunidad sobre sus actividades.

Haubert reconoce una excepción para las cooperativas de ahorro y crédito, parecidas a los fondos comunitarios tradicionales.

De hecho, observé en el nordeste brasileño una continuidad entre estructuras de reciprocidad y de ayuda mutua tradicional o religiosa y la emergencia de las cooperativas de crédito en Bahía y Paraíba. En algunos casos, hubo una transición de una estructura de reciprocidad simbólica (en el plano de lo religioso) para prácticas de ayuda mutua o cooperación en el plano de lo real (Sabourin 2009: cap. V). Además, la transición se limitaba al plano social: no

se conocen ejemplos de movilización de los sistemas de ahorro destinados a enfermedades y funerales, para fines de inversiones productivas. De hecho, esa práctica de fondo solidario dirigido a problemas familiares, así como otras relaciones de reciprocidad simbólicas ligadas a la religión, produce también valores éticos. Será que dichas prácticas facilitaron la creación de fondos rotativos y de cooperativas de crédito. En realidad, hubo una facilidad de reconocimiento del principio, aunque las estructuras de reciprocidad ligadas a la religión y aquellas movilizadas para la producción funcionen en planos separados (Sabourin 2009: 62).

Se puede realizar cierto paralelo con la implementación de iniciativas de crédito mutuo para fines productivos, en términos de compromiso, respeto de la palabra dada y pago de la deuda.

De hecho, la cooperativa de producción, aunque se parezca a estructuras de gestión colectiva de las tierras o del trabajo colectivo, difiere totalmente de ellas. Esto es, no tanto por su carácter involutivo, como lo observa Haubert (1981: 799), sino por la organización del trabajo y la distribución del producto, conforme lo indica Sachs (1971).

Gentil (1979: 116-117) atribuye el fracaso de las cooperativas de producción a su dependencia del Estado y su burocracia. Sin embargo, Haubert considera que existe una contradicción más esencial, pues tales formas de cooperativas de producción son instrumentos de dominación y apropiación de los excedentes y de la renta de los campesinos. El caso de las cooperativas de los jíbaros aguarunas en la Amazonía peruana (fragmento extraído mi tesis, el cual transcribo en el cuadro 7, ofrece un ejemplo casi caricaturesco de lo dicho, que se originó por causa de una tutela religiosa sin vergüenza (Sabourin 1982a). Haubert citó ejemplos semejantes entre los guaraníes de Paraguay con las misiones jesuitas (Haubert 1978 y 1981: 800).

Haubert evoca el modelo del *kolkhoze* y de sus variantes tropicales, las cooperativas agrícolas de producción (CAP) de la reforma agraria en el Perú o Brasil y los ejidos en México, que acabaron con los últimos lazos comunitarios y con formas de reciprocidad, como la ayuda mutua, por ejemplo.

Finalmente, la cooperativa de producción introdujo la competencia en el lugar de la reciprocidad: "... los socios de las cooperativas difícilmente pueden dejar de entrar en confrontación con los otros campesinos" (ídem: 801), lo que puede traer conflictos violentos.

Fui testigo de un ejemplo brasileño típico de dicha contradicción con cooperativas asociadas a las infraestructuras hídricas. Fue el caso de un asentamiento de agricultores ganaderos en los perímetros irrigados del Valle del Río San Francisco. Confrontados con la lógica de integración al mercado por la producción intensiva de frutas, debían realizar una verdadera mutación, no tan solo de su sistema de producción, sino de sus sistemas de valores y referencias o, de lo contrario, abandonar la irrigación (Sabourin y otros 1998: 13). La mayor parte de esos agricultores, que vivían de la pecuaria, habían sido instalados en los perímetros tras la expropiación de sus tierras, sin tener ninguna experiencia de irrigación. Así, el primer perímetro irrigado del Valle de San Francisco, el proyecto Bebedero en Petrolina, pasó por un conflicto entre la lógica del intercambio mercantil y la lógica de la reciprocidad campesina. Parte de los productores asentados por el Estado continuaban privilegiando una lógica campesina, satisfaciéndose con la seguridad de la pecuaria familiar por medio de la irrigación de forrajes y del prestigio local conseguido mediante los premios en las "vaquejadas". Dicha situación, perfectamente legal, se mantuvo durante años, pero la desesperación de los poderes públicos, que pretendían generalizar la producción de mango y uva, pues la consideraban la más lucrativa, se tornó imperativa para asegurar

la supervivencia de la cooperativa, la cual comercializa frutas y no ganado, y procuró acumular lucro (y no trofeos de "vaquejadas"). Los "ganaderos" fueron progresivamente expulsados del perímetro. En 2003, la crisis del mercado del mango debido a la superproducción regional, mostró los límites de la lógica capitalista: muchos pequeños productores quebraron y tuvieron que vender su lote irrigado.

Cuadro 7. Las primeras cooperativas jíbaras en la Amazonía peruana (Sabourin 1982a)

Por causa de la Ley de Reforma Agraria (que impedía la acumulación de grandes rebaños), las misiones jesuitas fueron obligadas a redistribuir parte de las tierras que el Estado había dispuesto para ellas. Como no aceptaban dejar los bienes de la Iglesia para los aguarunas y huambisas, hicieron gala de astucia al confiar parte de los rebaños que poseían a los colonos o a las familias aguarunas convertidas, con la condición de que se agrupasen en cooperativas, conforme a las directivas de la nueva ley.

Así, las misiones jesuitas organizaron las cooperativas, anunciando simplemente que sus negocios pasaban para los aguarunas... lo que habría sido más que justo. En realidad, nada de eso sucedió, se contentaron reclutar algunos aguarunas convertidos para cuidar de las tareas de venta y compra en las tiendas de las nuevas cooperativas, pero la gestión permaneció en manos de los padres, quienes consideraban que los aguarunas no eran capaces de entender la contabilidad de las cooperativas, pues no tenían nociones de valores ni de intercambio. Los aguarunas aún cuentan cómo los padres se justificaban cuando una ONG que financiaba, a través de la misión, tales "cooperativas" creadas en nombre de los aguarunas, aparecía para evaluar los resultados:

"Aquí, los aguarunas están trabajando; ellos mismos están vendiendo y trabajando sus productos, comprando mercaderías, pero en lo que se refiere a administración, son inocentes, como también para la contabilidad".

Obviamente, la concepción de las cooperativas de la Compañía de Jesús era la de la cooperativa occidental, capitalista, y tenía el objetivo de integrar la producción aguaruna y huambisa al mercado nacional. Inducían un consumo de productos nacionales y creaban una dependencia controlada. Los aguarunas los criticaron, pues no enseñaban nada además de la religión y usaban, o hasta desviaban, sus capitales utilizando el nombre de sus comunidades.

En realidad, tan solo habían incorporado más funcionarios aguarunas y cambiado el nombre de los comercios, para que quedasen con las siglas de las cooperativas (CYPE-ANCEENS y otras apelaciones complicadas). Esto permitía continuar con las mismas actividades, con la mano de obra aguaruna y los lucros que servían para mantener toda la misión.

Poco a poco, los aguarunas dejaron esas cooperativas para intentar crear sus propias cooperativas autónomas. Fueron incitados por los miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que les ofreció una formación técnica en contabilidad y gestión.

Dicha formación era "débil", pero los indígenas escogidos por el ILV recibían enseguida un pequeño financiamiento como señal de dependencia y redistribución. Las "cooperativas" creadas por el ILV eran obviamente empresas capitalistas, basadas en el éxito individual gracias al trabajo, a la productividad y a la propiedad privada.

El ILV recompensaba principalmente a los profesores de escuela fieles a su enseñanza, redistribuyéndoles una ayuda inicial, generalmente un motor fuera de borda o ganado. Ellos, por causa de sus funciones, no conseguían valorizar ese capital solos y, a veces, su comunidad les impedía hacerlo. Finalmente, en muchos casos y para mantener su prestigio, los profesores no se quedaban con el capital y lo entregaban a sus parientes para montar una cooperativa. Aun así, su salario permitía que las personas cercanas a ellos y a sus contratasen jornaleros o redistribuyesen el ganado para aliados. Era una forma de redistribución familiar o de reciprocidad parental. Pero ocurría dentro de la comunidad, nueva institución que exigía la ampliación de la reciprocidad para una forma de redistribución y de producción comunal. Las cooperativas constituidas, ya que eran generalmente familiares y no comunales, crearon divisiones en las comunidades. El modelo "ILV", como el de los católicos, causó un bloqueo casi completo en la economía local, creando una casta privilegiada a partir del estatuto de profesor de escuela.

De hecho, tales modelos de "cooperativas" irrisorias, trajeron duda en el espíritu de las comunidades aguarunas, lo que explica por qué el SINAMOS, instrumento de desarrollo rural de la revolución velasquista, fue tan mal recibido cuando propuso "cooperativas" intercomunales o precooperativas comunales.

De hecho, la cooperativa de producción está generalmente destinada a fracasar en el medio indígena y campesino, pues

retira de sus miembros la dignidad, la iniciativa y el prestigio del trabajo realizado, sinónimo de reconocimiento y autoridad (por lo tanto de poder) en un sistema de reciprocidad (Sabourin 2009). Además, dicho fracaso del comunismo productivista en el medio campesino es universal.

Al contrario, así como lo constata Haubert (1981: 793), la cooperativa de servicios, menos radical, parece favorecer la integración en el sistema capitalista. Sin embargo, provoca un refuerzo de las diferenciaciones económicas y las desigualdades. Esa observación vale también para las asociaciones y agrupamientos de productores, cuyos estatutos son, no obstante, más flexibles que los de la cooperativa. La difusión del modelo de la cooperativa o de la asociación de productores por medio de los proyectos de desarrollo, asociada a recursos externos (generalmente temporales), estimuló muchas veces las relaciones de intercambio, la remuneración del trabajo y orientó la producción para una especialización en función de las necesidades del mercado capitalista (Sabourin 2009).

Siempre se destina a las nuevas organizaciones de productores a la gestión de la interfaz entre el mundo doméstico local (las familias, la comunidad) y la sociedad externa: el mercado de intercambio, la administración, la ciudad (Berthomé y Mercoiret 1997). Sin embargo, muchas veces, el cambio del sistema de organización trae una confusión en términos de valores, como en el caso de las cooperativas cafetaleras de Angola. De hecho, en el momento de la evaluación del fracaso de las cooperativas de los productores de café en la provincia de Uige, en Angola (Sabourin y Ribaud 1989), los campesinos kibundos afirmaban cuánto rechazaban ellos un modelo colectivista de cooperativa de producción, que tornaba anónimo el acto y el fruto de su trabajo. Al contrario, decían tener interés por la idea de una cooperativa de servicios,

de uso de material en común, que respetaría la producción y el nombre de cada uno. Los técnicos responsables por la dirección de las cooperativas afirmaron que era así como ellos entendían el nuevo modelo cooperativo. "Entonces —respondieron los campesinos— ¿por qué conservar el nombre de cooperativa, en vez del término kibundo *kihuate*, que quiere decir 'ayuda mutua, reciprocidad en la producción'?".

De la misma forma, tal confusión puede llevar a la adopción, involuntaria o inconsciente, de estrategias y lógicas de naturaleza diferente, o hasta opuesta, en relación con las reglas de reciprocidad comunitaria, como lo muestra M'Bali (1998) en lo que se refiere a Guinea Bissau. Las primeras cooperativas de combatientes de este país, en las zonas liberadas, fueron alejadas del intercambio, por, más tarde, tras la independencia, la cooperativas fundadas por combatientes urbanizados debían con el mercado capitalista. En 1986, en Guinea Bissau, y escribía:

> Los valores del cooperativismo, la democracia cooperativa, no siguen las mismas lógicas que los valores y las formas de solidaridad y de poder de las comunidades y familias campesinas. Las comunidades se estructuran por relaciones de parentesco y por una lógica económica de redistribución movida por el consumo y el don, asociada a la adquisición de prestigio. Si la producción y la redistribución se colectivizaran y se volvieran anónimas, impedirían que cada productor alcance su estatuto, su nombre, que adquiera la dignidad y el prestigio que pretende. ¿Para qué producir si el Estado o la administración anónima de una cooperativa reciben el prestigio de la redistribución social, que los campesinos tengan participación nominativa en el poder, en función de la contribución real de cada uno a la producción? ¿Cómo, en esas condiciones, evitar una reducción de la producción para el autoconsumo, la redistribución étnica y el intercambio de objetos importados con los países vecinos?... No es preciso continuar dando ejemplos de contradicción entre

> una lógica y la otra. Al contrario, es importante reconocer la existencia de los dos sistemas económicos, comprender que cada uno crea una dinámica de desarrollo específico... y que se hace necesaria una selección para evitar el bloqueo o la parálisis de la economía local y nacional. (Sabourin 1988: 90)

La organización de los productores corresponde a una estructura jurídica socioprofesional. Así, como lo recordó Haubert (1981), nadie se convierte en miembro de la asociación por nacimiento o esencia, como en el caso del linaje o la comunidad, sino por libre y espontánea elección, en intercambio de una relación contractual: el pago de un derecho. Además, a pesar de las deficiencias de esas estructuras jurídicas de orden productivo, la creación de organizaciones campesinas puede permitir una modernización de la reciprocidad campesina o, al contrario, privilegiar el desarrollo del intercambio capitalista.

Cooperativas o comunas

Para Haubert (1981: 802), el cuadro comunal es más apropiado a la modernización de las estructuras y valores comunitarios de reciprocidad y redistribución que la cooperativa. Esto es así particularmente en relación con las tareas colectivas y la gestión compartida de los recursos y equipos comunes. El sistema comunal permite evitar la exclusión de aquellos que no son miembros de la organización. De hecho, una de las reglas de la reciprocidad es que vale para el conjunto de los miembros de la comunidad. Asimismo, dicho cuadro comunal es apropiado a la multidimensionalidad del desarrollo rural, y se opone al carácter emprendedor y sectorial de la cooperativa (ídem: 803); hoy se hablaría de multifuncionalidad de la agricultura y los espacios rurales.

Haubert relevó la importancia de no separar el desarrollo en el plano político (comuna, distrito, municipio) del desarrollo en el

plano económico (comunidad, cooperativa o asociación). Para esto, reconoció la practicidad del estatuto de la asociación en relación con el de la cooperativa (ídem: 805). De hecho, cualquiera sea el modelo de organización local, si este fuera orientado hacia una producción con miras únicamente al intercambio, entraría en contradicción con las lógicas de reciprocidad comunitarias.

En Nueva Caledonia, la reforma agrícola, que teóricamente debía devolver sus tierras ancestrales a las tribus kanaks (que son comunidades y no comunas), mediante una política de instalación de jóvenes agricultores, muestra una misma lógica productivista. El condicionamiento de la atribución de las tierras o de las ayudas públicas solo para proyectos que siguen una lógica emprendedora o empresarial (microproyectos, microempresas) está yendo en contra de la lógica de reapropiación de las tierras ancestrales. La selección de las ayudas en función de una lógica mercantil, mientras las tribus aisladas no tienen acceso a los mercados oficiales, de hecho, ha llevado a privilegiar los proyectos de los agricultores europeos, contrariando la voluntad de reequilibrio económico indicada por los poderes públicos controlados por los independentistas (Sabourin y otros 2003; Sabourin y otros 2002).

En los kanaks, las misiones religiosas y los programas populares copiados del sistema francés, promovieron la creación de cooperativas agrícolas y de GIE (grupos de interés económico). A partir de la autonomía del territorio (1985), tales estructuras, muchas veces provenientes de la voluntad política de tomar en cuenta el desarrollo local después del movimiento de independencia, no consiguieron sobrevivir, principalmente en el cuadro colectivo. Hubo, como en el caso de los GIE y agrupamientos de pecuaria colectiva, procesos de "decantación". Dicho término recatado y tecnocrático fue usado inclusive por la administración kanak independentista de la Provincia del Norte, para indicar la

desaparición de muchas de esas organizaciones económicas, cuyas estructuras se habían transformado en cascos vacíos al haber recibido un formato en función del modelo mercantil capitalista.

Los promotores de las cooperativas *Adevy*, de Yaté, y *Marajati*, de Thio, en la Provincia Sur, recuerdan los límites de la comercialización de los productos agrícolas a partir de una estructura comercial local en el ámbito de la competencia capitalista. De hecho, gran parte de la producción alimentaria está destinada o motivada por la vida social. La densidad, la duración de las ceremonias consuetudinarias (nacimientos, casamientos, funerales), de las visitas mutuas y de los dones de víveres asociados moviliza buena parte de la producción agrícola (tubérculos, plátanos, pequeños animales) así como de la pesca y la caza, pero también del tiempo de trabajo de los productores tribales. En esas condiciones de obligaciones sociales, se torna muy relativo o causa tensiones el tiempo para dedicarlo a nuevos proyectos productivos o comerciales (Sabourin y Tyueinon 2007).

Conviene examinar cuáles son las actividades que poseen sentido para tener certeza de cuáles son las funciones prioritarias de la producción alimentaria y, enseguida, adoptar las medidas del apoyo público.

Entre los agricultores del Poitou, la creación de cooperativas en la escala comunal y la modernización de las máquinas agrícolas no impidieron el mantenimiento de las relaciones de ayuda mutua, sino, al contrario, provocaron su ampliación a partir de una nueva tecnología: la desgranadora de vapor. Ese tipo de actualización de las prácticas de reciprocidad y de los valores producidos en nuevos dispositivos institucionales se puede observar en otras regiones. Es el caso, por ejemplo, en las comunidades aimaras de Bolivia, de las formas locales de estructuración de los sindicatos campesinos (Michaux y otros 2004; Temple 2004a). Existe también en la

organización de los consejos y federaciones de las comunidades indígenas de la Amazonía peruana y ecuatoriana (Sabourin 1981; Federación Shuar 1976; Descola 1988), o aun en las asociaciones comunitarias creadas para recibir títulos de propiedad colectiva y administrar pastos comunes en el nordeste de Bahía en Brasil (Sabourin y otros 2001).

De hecho, en el caso de las comunidades rurales sin estatuto jurídico (comunidades indígenas o campesinas, tribus kanaks), la asociación termina por tener un papel de representación política en ausencia de una estructura política. Dicho elemento esencial pone en la mesa el tema de la actualización del poder étnico o local, así como de su expresión. En ausencia de dispositivos jurídicos adaptados, los agrupamientos de asociaciones, sus federaciones regionales o nacionales, sus redes, terminan por representar a las comunidades indígenas o étnicas en varios Estados plurinacionales. Mi tesis se ocupó del caso de la organización indígena en la Amazonía peruana (Sabourin 1982a), y mis trabajos ulteriores versaron sobre las problemáticas de los conflictos en materia de representación de las naciones indígenas en la Nicaragua sandinista (Sabourin 1982 a y b; Sabourin 1983), Guinea Bissau (Sabourin 1985) y Nueva Caledonia (Sabourin 2002).

Dispositivos colectivos, redes, foro, sociedad civil

Utilizo la noción de dispositivos colectivos o institucionales de los agricultores para calificar los grupos locales sin estatutos formales, así como a sus redes y foros locales o regionales, que reúnen individuos o asociaciones. Mormont (1996) definió tales dispositivos como "arreglos y configuraciones entre actores de diferentes tipos, en una perspectiva de reglamentación".

Dispositivos colectivos locales y foros

Entre los agricultores del nordeste brasileño, existen dispositivos colectivos de gestión de los recursos naturales comunes (agua, tierras, bosque, semillas), los cuales funcionan a partir de prestaciones, generalmente gratuitas, y basadas en relaciones de reciprocidad (Sabourin y otros 2005; Sabourin 2006). Mostré cómo el reconocimiento público y el apoyo a esos dispositivos podían permitir la actualización de las relaciones de reciprocidad simétrica dentro de nuevas estructuras, generalmente asociativas. Tales apoyos permiten asegurar tanto la perennidad de esos dispositivos, en contextos dominados por la privatización de los recursos y del intercambio mercantil, como la reproducción de los valores afectivos y éticos creados por las relaciones de reciprocidad (Sabourin 2006, 2007b). Luego, amplié tales consideraciones a otros dispositivos similares, implantados por los agricultores y campesinos de Brasil, asegurando la gestión o la producción de bienes comunes o bienes públicos locales (Sabourin 2009, 2008b). Se trata de las estructuras de gestión de equipos comunes (máquinas agrícolas, tanques de leche) o de infraestructuras comunes (sistemas de irrigación, escuelas) y, por otra parte, de los dispositivos de aprendizaje y experimentación en situación colectiva, lo cual lleva a una compartición de los saberes, las referencias técnicas, las innovaciones o la información. Considero, conforme Hess y Ostrom (2007), que la información y el conocimiento pueden constituir un bien común inmaterial.

Muchas veces, para compartir conocimientos e informaciones u obtener reconocimiento público (político, jurídico, institucional) o apoyo, los dispositivos locales recurren a los movimientos sociales organizados, generalmente federados en foros municipales o regionales, sindicatos, asociaciones y personalidades (profesores, técnicos, etcétera). Dichos foros, que han cobrado importancia en últimos años, están muchas veces asociados a

la expresión "sociedad civil". Actualmente, esta expresión se encuentra consagrada en América Latina y África, pero también en Europa, y los "representantes de la sociedad civil" se han tornado indispensables para definir o manejar los instrumentos de las políticas públicas al lado del Estado y la empresa privada (Lascoumes y Le Galés 2004; Massardier 2003). Asimismo, Haubert (2000) recuerda el carácter nebuloso y ambiguo, inclusive peligroso, de la acomodación de las decisiones públicas y del interés general a través de la movilización de instituciones y de ONG tan diversas y cuya legitimidad es, muchas veces, cuestionable.

Redes y reciprocidad

La noción de red, retomada por Darré (1994) a partir de los trabajos de Rogers y Kinkaid (1981), fue popularizada por Castell (1989) y Callon (1989), y al poco tiempo se impuso en materia de desarrollo rural. Hubert (1997), inspirándose en Callon (1989) y Pecqueur (1995), define la red sociotécnica como "la relación entre diversos actores sociales e institucionales y de objetos sobre los cuales dichos actores tienen alguna cosa para decir".

Sin embargo, en materia de organización comunitaria o profesional no es posible, ni deseable, oponer redes e instituciones formales. Las redes son, en general, informales, poco legibles y, muchas veces, invisibles. No pueden representar o defender públicamente a los campesinos (Mercoiret 1994). Por definición, una red relaciona individuos más que instituciones, lo que limita las perspectivas de movilización y acción colectiva. No obstante, las redes interpersonales pueden ofrecer capacidades de coordinación complementarias a aquellas de las organizaciones profesionales.

Ciertamente, en materia de aprendizaje y circulación de la innovación rural, las redes sociotécnicas (Darré 1994, 1996; Callon

1991) demostraron su flexibilidad y eficacia, comparadas con las intervenciones de la administración o de los servicios de divulgación frente a las organizaciones de productores. Sin embargo, es siempre una complementariedad en términos de instrumentos.

El interés de las redes es, muchas veces, orientado hacia relaciones de reciprocidad asociadas al capital social, en particular en materia de transmisión y compartición de los saberes, las competencias, las innovaciones (Héber-Suffrin 2000). Desde el punto de vista de la teoría de la reciprocidad, la red es apenas un instrumento; puede servir tanto a las relaciones de intercambio (redes comerciales o empresas capitalistas) como a las de reciprocidad (reparto de recursos y solidaridades).

Las redes de reciprocidad son aquellas que, además de la transmisión de los valores de uso (materiales o inmateriales) constituyen una estructura de compartición de una estructura ternaria de transmisión de un sentido común capaz de producir un nuevo valor común para cada uno de sus miembros. En esa configuración de reciprocidad, incluso conviene examinar la apertura o cierre de la red, así como el carácter simétrico o asimétrico de las relaciones que la diseñan y, así, la naturaleza de los valores producidos.

Me refiero a, los límites de las redes desde el punto de vista de la compartición de los objetos sociotécnicos (Sabourin y Tonneau 1998, 1999). Al ser interpersonales, son afectivas y también selectivas, o sea, desiguales y pueden ser hasta corporativistas e ideológicas. Pueden ser tan exclusivas como una organización, con el defecto suplementario de ser mucho menos visibles y transparentes, o incluso, de exigir esfuerzos enormes para ser identificadas, diseñadas y calificadas (Sabourin 2001, 2009). A partir del análisis de las organizaciones campesinas de Brasil, esbocé una crítica de las nociones de capital social y de reducción de los

costos de transacción aplicados a las redes de reciprocidad, que fue desarrollada en dos artículos (Sabourin 2006; Sabourin 2008) y en el capítulo V del libro *Campesinos del Brasil* (Sabourin 2009).

Conclusión: organización y reciprocidad

Las transformaciones organizacionales observadas en las comunidades rurales, en los diversos casos movilizados, se caracterizan por varias dinámicas de evolución. Traducen diversas formas de gestión del paso de una economía campesina regulada por la reciprocidad a sistemas mixtos (donde se asocia intercambio y reciprocidad), que conservan ciertas prácticas de reciprocidad a nivel local, pero integrados al mercado capitalista regional y definidos por las reglas de la sociedad nacional.

En tales condiciones, de acuerdo con la polaridad de las relaciones y la naturaleza del proyecto social y político —privilegiar el lazo social y la economía humana o la competencia para la acumulación privada—, las organizaciones modernas o tradicionales pueden escoger entre el desarrollo del intercambio o de la reciprocidad.

Así, se observan diversas tendencias: bloqueos mutuos entre los dos sistemas, opción para el modelo del intercambio, con más o menos regulación o evolución hacia la explotación y la exclusión. Además, puede también darse una permanencia o modernización de las relaciones de reciprocidad, de manera que se garanticen formas de cohesión social dentro de un nuevo contexto. Tales tendencias intentan responder a nuevas oportunidades que permitan una articulación en la interfaz entre sistema de intercambio y sistema de reciprocidad.

Dichas opciones están acompañadas de resistencias, tensiones y conflictos dentro de las comunidades y de sus organizaciones, pero también con instituciones exteriores, públicas o privadas, como

veremos en el tercer capítulo. Esos procesos y aprendizajes pasan por dificultades que complican los esfuerzos de coordinación, pero, asimismo, pueden ser resueltos por la identificación de la naturaleza de las relaciones o prestaciones en juego (intercambio o reciprocidad) y por la definición de nuevas reglas (Ostrom 1992; 1998).

2.3. Retorno sobre el modelo campesino

En este subcapítulo examino la importancia y el papel atribuidos a las relaciones de reciprocidad en las comunidades rurales de los países del Sur por varios autores de referencia en materia de economía campesina (Chayanow, Ellis), de economía moral (Scott, Hyden) y de sociedades campesinas (Wolf, Mendras), entre otros. Analizo también las nuevas visiones sobre la agricultura campesina en Brasil (Carvalho, 2005; Wanderley, 2009) y el mundo (Auclair y otros 2006; Ploeg 2008).

2.3.1. Dificultades de exportar el modelo europeo de sociedad campesina

En el inicio de mi trabajo en Brasil, fui llevado a reexaminar el tema campesino. De hecho, hace aún algunos años, en la universidad se afirmaba de manera mayoritaria que no existían o nunca habían existido campesinos en Brasil, ya que el país no había vivido ningún régimen feudal.

Un debate brasileño

Caio Prado Jr. (1942, 1960, 1966) dio una importante contribución al análisis crítico de la sociedad brasileña. Con respecto a la situación agraria, para él, en Brasil se habría pasado directamente de la esclavitud al capitalismo con la remuneración de los trabajadores rurales. Combatió (a mi ver, con razón) las tesis feudalistas,

argumentando que las relaciones sociales de trabajo predominantes en la agricultura brasileña provenían de la herencia del sistema de esclavitud y no de "restos feudales" (Prado Jr. 1966: 150). Debido a que consideraba que solo podían existir campesinos a partir de la transformación del sistema feudal de la servidumbre, concluyó que no existían y no habían existido en Brasil. En realidad, quedó preso de su definición de campesino ligado al sistema feudal, a partir del modelo europeo, y de su conflicto con el Partido Comunista Brasileño de la época, que defendía la tesis de un periodo feudal en Brasil (Wanderley 2009: 5).

En relación con los pequeños productores autónomos que siempre existieron, Prado Jr. los reunió bajo el término de *pequeña labranza*, afirmando que estaban históricamente integrados al sistema capitalista de forma dependiente. De hecho, jugando con las palabras, reconoció, asimismo, la existencia de campesinos no asalariados, más o menos dependientes del mercado y de los grandes propietarios (Wanderley 2009: 5).

Esta última hipótesis la defendió Cardoso (1979), quien analizó más específicamente el caso de la agricultura colonial esclavócrata y, más precisamente, habló de una "brecha campesina" en la evolución de la esclavitud en Brasil, que comparó con diversos casos del Caribe.

Forman (1979) confirmó la presencia de comunidades y sociedades campesinas en Brasil y analizó sus diversas formas de reciprocidad, resistencia, rebeliones y dependencia, en particular religiosa.

Martins (1981) amplió esa perspectiva con el análisis de la evolución de las formas de agricultura campesina dependientes, en particular entre los diferentes tipos de medieros. Definió la existencia de una clase campesina que corresponde a los agricultores excluidos

del pacto político; en otros términos, los sin voz o invisibles. Según Martins (1981), el término campesino es reciente en Brasil (años 50). Su origen es político, ligado a las reivindicaciones de la izquierda latinoamericana en torno a los "campesinos".

De hecho, a partir de la dictadura militar de 1964, que reprimió la experiencia de las primeras organizaciones de pequeños productores y trabajadores rurales autónomos, las ligas campesinas, el término campesino fue desterrado del vocabulario oficial.

Para Nazaré Wanderley (1996: 7), en Brasil, la parte campesina de la agricultura aún es importante, principalmente en el nordeste, inclusive en el cuadro de la modernización de una agricultura de tipo familiar. "Ese campesinado corresponde a una de las formas peculiares de la agricultura familiar, constituida a partir de modalidades específicas de producción y vida en sociedad".

El modelo campesino europeo de Mendras

Esta hipótesis se confirma en el nordeste, pero también en la Amazonía o en el centro-oeste, por la permanencia de comunidades rurales que aún mantienen la mayor parte de las características de las sociedades campesinas identificadas por Mendras (1976, 11-20), a saber:

- Relativa autonomía en relación con la sociedad global.
- Importancia estructurante del trabajo familiar y del grupo doméstico.
- Sistema económico diversificado, en parte autónomo, en parte ligado a mercados diversificados.
- Relaciones de interconocimiento.
- Existencia de mediadores entre comunidades locales y sociedad global.

Retomando las observaciones de Chayanov (1966/1990), Mendras escribió:

> La unidad indisoluble del grupo doméstico y de sus miembros, tanto productores como consumidores, y el hecho de que la tierra, desde el punto de vista de la economía del grupo, es un medio de vida y no un capital de renta, hacen que el sistema económico campesino no pueda ser analizado en los términos de la economía industrial.
>
> [...] El campesino trabaja la tierra para comer: toda y cualquier teoría de economía campesina no es más que el comentario de esa fórmula sencilla [...] pero el campesino produce para un mercado más amplio [...]. Asimismo, tal exigencia es accesoria cuando se trata de entender la lógica del cálculo económico del campesino. Por campesino, se debe entender familia campesina [...]. Cada producto tiene su destino peculiar y ninguno puede ser sustituido por otro: el pasto alimenta a los animales, el trigo a los hombres [...]. (Mendras 1976: 11-23)

Más recientemente, Carvalho (2005) reivindica el desarrollo de un proyecto campesino en el Brasil del siglo XXI. Retoma una serie de críticas en relación con lo que llama "paradigma del fin del campesinado o su metamorfosis en agricultura familiar". Propone un proyecto campesino renovado en torno a tres criterios: la autonomía de acceso a la tierra y a los mercados, la gestión del trabajo familiar, los principios de calidad de vida.

Asimismo, Carvalho se sitúa en el linaje político del movimiento internacional *Vía Campesina* (de la cual forman parte, entre otros, la Confederación Campesina de Francia, el Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil y el Réseau des Organisations Paysannes et des Producteurs d'Afrique (ROPPA) del oeste de África. La tentativa de Carvalho (2005), por medio de la movilización de

diversas contribuciones académicas, de proporcionar una base científica para tal proyecto es, de hecho, loable y útil. Además, enfrenta dos problemas en términos de aplicación.

De un lado, los modelos científicos de la economía campesina (Chayanov 1966; 1990), de la sociedad campesina (Mendras 1976, 2000) y de la agricultura campesina (Ellis 1988) se construyeron en el contexto de Europa, es decir, del nacimiento a la ascensión del capitalismo. De hecho, ciertas características de dicho modelo campesino de sociedad parcial y subalterna insertada en el capitalismo agrario, se pueden aplicar a los campesinos de Brasil. No obstante, la época actual, de urbanización y globalización, exige tanto la búsqueda de soluciones posformalistas como poscapitalistas y postsustantivistas, en el sentido de Polanyi (1975).

Ciertamente, en estas últimas décadas, como en los países europeos, comenzó a aparecer en Brasil una tímida rehabilitación de los saberes y prácticas de los campesinos. Pero, como lo analizan Aubertin y Pinton (2006), es principalmente un proceso de defensa de la reforma agraria y de institucionalización de las poblaciones tradicionales de la Amazonía o de los descendientes de esclavos negros (Pinton 2009).

Aparte de esto, aun si el uso del término "campesinado", como categoría política por los movimientos miembros de *Vía Campesina* en Brasil, fuera totalmente legítimo, de forma paradójica esas organizaciones (en particular el MST) no necesariamente basan sus propuestas en un proyecto productivo alternativo de una agricultura campesina. Hago referencia en particular a la intensificación del trabajo en lugar de la valorización del capital o la renta agrícola (Martins 2003b; Sabourin 2009).

Temas clave como la autonomía de las unidades familiares, la necesidad de recurrir a la ayuda mutua o, incluso, su necesaria

articulación con mercados diversificados, no han sido claramente debatidos. Muchas veces, se ha insistido en la reivindicación campesina como categoría política y retórica, sin preocuparse en el plano económico por su diferenciación en relación con la empresa familiar capitalista.

Asimismo, reconociendo dichos límites, es innegable que gran parte de las propiedades que constituyen el vasto sector de la agricultura familiar brasileña posee características campesinas, no tan solo por su origen, sino principalmente por su diferenciación, o hasta oposición, con los modelos de la empresa agrícola o de la forma capitalista (Hebette 2004; Sabourin 2009).

Hasta los años 90, la afirmación de que existía una clase o una agricultura campesina fue cuestionada por parte de la inteligencia brasileña de izquierda. Es el caso de varios economistas rurales (Silva 1980; Stédile 2002), quienes mantienen hasta ahora la tesis de Kautsky y Lenin de la disolución de los campesinos dentro del capitalismo, en ya sea en asalariados proletarios o como pequeños productores capitalistas.

Para ellos, lo importante ya no es saber si existieron campesinos en Brasil, sino considerar que es un modo de producción históricamente rebasado, condenado a la desaparición, así como muestra el ejemplo norteamericano.

Dicha tesis, defendida por grupos del Partido de los Trabajadores, explica, en parte, las posiciones ambiguas del gobierno de Lula da Silva en términos de política agrícola y desarrollo rural.

La idea general es que, con la generalización del capitalismo agrario en Brasil y la globalización de los mercados, la pequeña producción agrícola ya no sería competitiva y, entonces, estaría condenada a su desaparición. Por lo tanto, la reforma

agraria y el apoyo a la agricultura familiar solo pueden ser justificados como políticas sociales compensatorias y asociadas al reconocimiento de la actividad múltiple (asociación entre asalariado y producción familiar). Tal argumentación explica el desarrollo de las medidas sociales en el medio rural durante el gobierno de Luiz Inacio Lula da silva (Proyecto Hambre Cero y Programa de Bolsas Familiares). El principal peligro de esa visión es que se puede confundir con las tesis más liberales en materia de desarrollo rural. Puede justificar políticas sociales de lucha contra la pobreza rural destinadas apenas a corregir las fallas de los mercados y de los instrumentos de la política agrícola neoliberal.

En esos últimos años, presionados por el movimiento social campesino brasileño (Vía Campesina, Movimiento de los. Sin Tierra, Movimiento de los Pequeños Agricultores), los principales investigadores en ciencias sociales agrarias de las universidades brasileñas coordinaron para redactar una síntesis de la historia social de los campesinos en Brasil, la cual fue publicada por la Universidad del Estado de São Paulo (UNESP) con apoyo del Núcleo de Estudios sobre Agricultura y Desarrollo del Ministerio de Desarrollo Agrario (MDA). La riqueza y densidad de los abordajes, de los estudios de campo y de los trabajos, dieron lugar a la redacción de varios volúmenes temáticos, divididos en varios tomos. Los primeros se publicaron en 2008 y 2009 (Motta y Zart 2008; Neves y Moraes Silva 2008; Godoy y otros, 2009). Como preludio a ese imponente trabajo colectivo, Carvalho (2005) había publicado una primera síntesis de los trabajos de referencia sobre el tema de los campesinos del Brasil. En este libro se encuentra una definición de los campesinos en Brasil, enriquecida con las palabras precisas de Jean Hébette (2004) (cuadro 8).

Mis trabajos sobre Brasil (Sabourin y Tonneau 1998; Sabourin 2000; Sabourin 2001; Sabourin 2004; Sabourin 2006; Sabourin 2009; Tonneau y Sabourin 2007) confirman el carácter campesino de muchas formas de agricultura familiar y muestran el papel, aún central, de la lógica de reciprocidad en tales sistemas.

Cándido (1947, 1977) ya veía en las relaciones de reciprocidad las bases *de las comunidades de cohesión social*. Reconocía, en particular, que el avance de una sociedad urbana y de las relaciones individualizadas mercantiles y secularizadas no conseguía desintegrar totalmente las formas de sociabilidad y reciprocidad, pero producía diversas estrategias adaptativas.

En el Brasil de hoy, la persistencia y adaptación de las prácticas y las relaciones de reciprocidad de origen indígena o campesino, se encuentran fortalecidas por ciertas políticas públicas. Estas son las políticas de redistribución (Reforma Agraria, Hambre Cero, Bolsa Familiar), de regulación de los mercados (Programa de Adquisición de Alimentos) y de apoyo a las iniciativas de economía solidaria (Ley sobre el Comercio Justo, Crédito Popular y Desarrollo Territorial Rural). Asimismo, a pesar de que esas políticas públicas están motivadas por la justicia social, la equidad y la solidaridad, o contienen ciertos mecanismos de regulación de la competencia capitalista, el principio de reciprocidad, tal como lo presentamos, solo se tiene en cuenta en el cuadro de las políticas sociales de transferencia de renta (MDS 2004; Suplicy 2002).

Sin embargo, muchos investigadores brasileños, influenciados por la herencia de Mauss y de Josué de Castro, así como por los trabajos del MAUSS y los escritos de Scott (1976) y Ostrom (1998, 2003), comenzaron a reflexionar sobre la actualidad económica de las prácticas del don (Martins 2002; Martins y Campos 2006; Martins y Nunes 2004) y de la reciprocidad a

partir de la realidad brasileña (Girard Ferreira 2007; Menezes 2004, 2006; Duque y Oliveira 2004; Godoi y otros 2009; Wanderley 2009 a y b; Radomsky y Schneider 2007).

Cuadro 8: ¿Quiénes son los campesinos de hoy en Brasil? (Carvalho 2005: 170-17)

No se adoptan para el campesinado, en el universo de reflexión aquí expuesto, las designaciones modo de producción, clase social o categoría social. Se afirma, sí, la especificidad campesina en relación con la empresa capitalista, especificidad que es consecuencia de una racionalidad económica, social y ecológica, desarrollada en la historia del propio campesinado y en la interacción crítica y adaptativa con la racionalidad de la empresa y del mercado capitalista.

De cara a la multiplicidad de los modos de apropiación de la naturaleza y los saberes, a fin de controlar para su provecho, la familia campesina desarrolló una racionalidad que le era propia, aunque plena de diversidades históricas, étnicas y territoriales: la racionalidad campesina.

Dicha racionalidad campesina, como conjunto de valores que mueve al sujeto social campesino, se apoya en dos elementos centrales: la garantía continuada de reproducción social de la familia, ya sea ella la familia singular o la ampliada, y la posesión sobre los recursos naturales. La reproducción social de la unidad de producción campesina no se mueve por el lucro, sino por la posibilidad creciente de mejoría de las condiciones de vida y trabajo de la familia.

Se entiende, entonces, por campesinos aquellas familias que teniendo acceso a la tierra y a los recursos naturales que esta soporta, resuelven sus problemas reproductivos a partir de la producción rural-extractivista, agrícola y no agrícola, desarrollada de tal modo que no se diferencia el universo de los que deciden sobre la distribución del trabajo de los que sobreviven con el resultado de dicha distribución [...]. Esas familias, en el transcurso de sus vidas y en las interacciones sociales que establecen, desarrollan hábitos de consumo y trabajo, y formas diferenciadas de apropiación de la naturaleza que les confiere especificidades en el modo de ser y vivir en el ámbito complejo de las sociedades capitalistas contemporáneas.

El campesinado, como unidad de la diversidad campesina se constituye en un sujeto social cuyo movimiento histórico se caracteriza por modos de ser y vivir que le son propios, no caracterizándose como capitalistas, aunque se encuentren insertos en la economía capitalista.

La racionalidad campesina ha sufrido cambios en las interacciones que establece con las concepciones del mundo, con la producción científica y tecnológica, y con las prácticas culturales hegemónicas de las sociedades capitalistas. Los cambios provocados por tales interacciones presentan grados de intensidad distintos, siendo que las innovaciones generadas por los sectores dominantes adaptadas o re-elaboradas por los propios campesinos, en el sentido de adecuarse a su racionalidad.

Esa multiplicidad de formas de apropiación de la naturaleza relacionada histórica y socialmente con formas de resistencia (esfuerzo continuado para internalizar el sobre trabajo familiar) contra su exclusión social para la reproducción social de las familias y de acceso a la posesión de los recursos naturales, proporcionaron la diversidad campesina actual. [...]

A dicha multiplicidad de formas de vivir y ser, corresponden culturas diversas, religiosidades, valores éticos y sociales diferenciados, formas de socialización variadas, identidades y autoidentidades distintas, relaciones múltiples con los aparatos de poder, aspiraciones y expectativas sociales diversas.

A esa delimitación conceptual del campesinado se pueden añadir otros matices fundamentales. Hebette (2004: 2) afirma que "el modo de vida que, en este ensayo, será llamado campesino, y las poblaciones que de él viven, también llamadas campesinas, se ofrecen a nuestro ver mediante algunas características fundamentales. Los campesinos son *productores libres* de dependencia personal directa —son 'autónomos'; su sobrevivencia de hombres libres les impone *lazos de solidaridad* cuya ruptura o debilitamiento amenazan su modo de vida; tales lazos más primarios son los de parentesco y de la vecindad que los llevan a buscar agruparse en 'comunidad'; la búsqueda de su permanencia y *reproducción en una misma 'tierra'* (o en el mismo 'terroir' como se dice en francés), traducidos como apego a la tierra, es la marca del éxito de su modo de vida y la fuente de su *cuidado con su ambiente*: la migración para él es una fatalidad, la expulsión, una degradación inaceptable".

Pero ¿qué está sucediendo con la movilización de la reciprocidad en la teoría de las sociedades campesinas más allá de Europa y Brasil?

2.3.2. Reciprocidad y teorías de la economía campesina en Asia y en África

Dos abordajes de la economía campesina hacen explícitamente referencia a la reciprocidad en los contextos asiáticos y africanos. El primero es la de la *economía moral* propuesta por J. Scott (1976), a partir de la observación de la resistencia campesina en el sudeste asiático (Indonesia, Tonkin). El segundo es la *economía de la afección*, de G. Hyden (1980), proveniente de sus estudios en Tanzania, luego retomados junto con investigadores japoneses en África, Japón y la India (Hyden 2005; Sugimura 2007; Tsuruta 2004, 2006).

La economía moral

Scott, para elaborar el concepto de economía moral, se inspiró en la fórmula del historiador E. P. Thompson (1971, 1988) quien recurría a la noción de justicia, respecto de las revueltas campesinas durante las guerras del trigo en el siglo XVIII. Una parte de la propuesta se basa en las tesis de economía campesina de Chayanov (1966/1990), en torno a la estrategia de subsistencia y de las prácticas antirriesgos: autonomía de los mercados y diversificación de las producciones (*safety-first* o *risk-avoidance*). El otro pilar de la propuesta de Scott es el carácter central de las relaciones de reciprocidad, inclusive para estructurar y orientar el proyecto social y moral de las comunidades en torno a la justicia.

> Debemos partir de dos principios morales fuertemente insertados al mismo tiempo en el modelo social y en las obligaciones de la vida campesina: la norma de reciprocidad y el derecho a la subsistencia […]. La reciprocidad sirve de principio moral central en las relaciones interpersonales. El derecho a la subsistencia define, de hecho, las necesidades mínimas debiendo ser satisfechas para los miembros de la comunidad en el contexto de la reciprocidad. Los dos

> principios corresponden a las necesidades humanas vitales en la economía campesina. Las dos se encarnan en estructuras sociales concretas cuya fuerza y longevidad, se deben al carácter imperioso de la aprobación o de la desaprobación moral que los miembros de la comunidad pueden expresar. (Scott 1976: 167)

Según Menezes (2006), la ética de la subsistencia en Scott contempla una estrategia productiva orientada por las necesidades de la familia, una estrategia social basada en relaciones de reciprocidad con parientes, amigos, vecinos, patrones y, de modo más distanciado, con el Estado (Scott 1976: 27-28).

La relación de reciprocidad se observa en la vida cotidiana de las familias y las comunidades, en los rituales, como las comidas comunitarias en Java, que celebran los momentos cruciales de la vida familiar campesina (ídem: 168). Ella está presente en la ayuda mutua, las prestaciones de servicios y las celebraciones, como las fiestas de nacimientos y casamientos.

Sin embargo, a las consideraciones minimalistas de Chayanov sobre el ajuste del trabajo y la producción familiar a las necesidades en calorías, Scott agregó otra explicación para las revueltas en caso de penuria.

> El asunto de la explotación y de la rebelión no es sólo de calorías y renta, sino de concepciones de los campesinos con respecto a la justicia social, derechos, obligaciones y reciprocidad. (Scott 1976: 27-28)

Para Scott, la noción de justicia también está ligada a las relaciones de reciprocidad.

> Conforme a nuestro análisis, la idea de justicia y legitimidad está equilibrada por la norma de reciprocidad y de obligación de las élites, que deben garantizar —o por lo menos no

> oponerse— a las reivindicaciones de subsistencia de los campesinos. (Scott 1976: 188, traducción mía)

Scott analiza así, bajo el término de *reciprocidad equilibrada*, formas de relaciones de reciprocidad entre patrones o propietarios y campesinos en una sociedad de transición agraria. La relación es equilibrada si el patrón asegura a los campesinos, además de su prestación, la justicia, el derecho a la subsistencia y *un mínimo de necesidades culturales específicas*[21] . En el Bajo Burma (Vietnam), la población era mayoritariamente asalariada y estaba a merced del mercado de trabajo, y los lazos de protección y reciprocidad habían sido desintegrados, mientras que en el Alto Burma dichos lazos aún existían (Scott 1976: 71-75).

Conforme Scott, en tales relaciones de reciprocidad (*a priori* asimétricas) del mundo rural, aun en las relaciones de clases más coercitivas, existe, por lo tanto, una modalidad de reciprocidad y derechos "más equilibrada" que define la concepción del "buen" patrón. Esto no significa la ausencia de la explotación en la relación, sino la legitimidad del poder y de las jerarquías fundadas en las obligaciones de carácter moral (Scott 1976: 181).

Para Scott, reciprocidad y obligación forman parte, de forma universal, de toda y cualquier relación de autoridad. Cita a Balandier (1971: 39), quien constató que, desde un punto de vista general, y particularmente en África, el poderse puede justificar para mantener un estado de seguridad colectiva y prosperidad (en Scott 1976: 181).

Varios autores (Booth 1993; Arnold 2001) consideran que la teoría de la economía moral de Scott fue pensada para las sociedades precapitalistas, premercantiles o para grupos de campesinos amenazados por la expansión de la sociedad de

[21] En el original en inglés "minimum cultural decencies".

mercado y, por lo tanto, que debe ser matizada o readaptada a otras circunstancias. De hecho, las relaciones de reciprocidad asimétricas corresponden a las sociedades jerarquizadas o dependientes de los sistemas asiáticos, y se encuentran también en los sistemas africanos y latinoamericanos, donde prosperan el clientelismo y el paternalismo.

Los principios de *safety risk* y de ética de la subsistencia pueden interpretarse de acuerdo con las leyes de Chayanov o con el significado económico sustantivo de autonomía o bastante autarquía (en el sentido de autonomía) propuesta por Polanyi (1957).

Para Hyden (2007), la noción de economía "moral" es muy restricta: "tiene sentido cuando se la piensa como alternativa de un orden o un sistema hegemónico. Ayuda menos si queremos explotar la propia economía campesina" (Hyden 2007: 167, traducción mía). He ahí el porqué de su propuesta de un concepto complementario, la economía de la afección, "para mejor entender y analizar las selecciones y los comportamientos en países donde el capitalismo aún no ha penetrado la sociedad y donde la forma dominante de la organización económica y social se basa en pequeñas unidades y, en general, sobre la reciprocidad" (ídem: 167, traducción mía).

Tsuruta (2005), en una comparación entre Scott y Hyden, escribe:

> Los desafíos de la economía moral resaltados por Scott [...] se refieren principalmente a la explotación de los campesinos por agencias externas dominantes y al ultraje moral subsiguiente, mientras que la economía de la afección es una fuerte manifestación de su capacidad de escapar de esas poderosas instituciones. (Traducción mía)

Según Hyden, la economía de la afección tiene en común con la economía moral el principio de la reciprocidad, "la regla según

la cual cada favor exige una forma de retorno, aunque no se especifique ni cómo, ni cuándo". Asimismo, considera que la economía de la afección es más abierta, pragmática y competitiva.

> El hecho de que las reglas y las redes informales se esparzan y formen cada vez más parte del paisaje institucional en todas las regiones del mundo, nos lleva a pensar que la noción más amplia de la economía de la afección, basada en la inversión en el otro más que en instituciones formales, es un concepto potencialmente útil para la ciencia social comparativa. (Hyden 2007: 169, traducción mía)

La economía de la afección

Conviene recordar que Hyden (1980) creó el concepto de economía de la afección para explicar la resistencia de los campesinos de Tanzania a las políticas del gobierno de Nyerere, particularmente de las aldeas ujaama. Geshiere (1984: 15) resumió la concepción de Hyden en la época:

> Los primeros enemigos del socialismo tanzano son los campesinos, pues no fueron sometidos ("captados") ni por el mercado capitalista, en el tiempo de la colonización ni por el Estado socialista, después de la independencia. En ese país, la realidad del desarrollo no estaría ligada a conflictos entre clases, en el ámbito de un único modo de producción [...] sino a un combate entre dos modos de producción diferentes: la lucha del modo de producción campesina contra el capitalismo o el socialismo. A pesar de todas las intervenciones, los campesinos conservaron el control de la tierra y la capacidad de preservar sus propios sistemas de producción. (Geshiére 1984: 16, traducción mía)

Para Hyden, los campesinos conservarían su opción de escondite o de fuga: a pesar de todas las medidas coercitivas del Gobierno, podrían continuar ignorando al Estado, pues controlan su propia

producción de subsistencia. Esto sería un estorbo para toda y cualquier forma de desarrollo. En la realidad, el hecho de que el gobierno de Tanzania intente en vano imponer a los campesinos un aumento de la producción alimenticia, prueba claramente —así como la caída de ese tipo de producción en el África en general— que los campesinos aún no fueron sometidos (o "capturados") (Geshière 1984: 16).

Según Hyden, tal situación de autonomía de los campesinos depende, sobre todo, de la ausencia de producción de excedente agrícola, que podría ser captada por el Estado o la burguesía, y que él explica por la estrategia de autoconsumo mantenida con técnicas rudimentarias asociadas a mercados y medidas de asistencia técnica mal adaptadas.

De acuerdo con Hyden, la economía de la afección es una economía dominada por una orientación doméstica (la convicción de que cada uno tiene derecho a su propia subsistencia) y por lazos afectivos de descendencia o de residencia común, que constituyen redes sociales:

> El predominio de tales redes sociales, tanto en las zonas rurales como en las familias divididas entre la ciudad y el campo, explica nuestra selección del término de economía de la afección para definir esa fracción de la economía africana que no forma parte ni del capitalismo ni del socialismo. La expresión no remite a las emociones de afección. Es más, ella señala las redes de apoyo, comunicación e interacción entre grupos definidos estructuralmente por la sangre, el parentesco, la comunidad o cualquier otra afinidad, como la religión. La economía de la afección liga sistemáticamente una serie de unidades económicas y sociales discretas que, bajo otros aspectos, poseen su autonomía. (Hyden 1984: 106, traducción mía)

La economía de la afección es función de relaciones recíprocas directas, que pueden ser verticales u horizontales, e inclusivas o exclusivas.

Sugimura (2007: 186) precisa, en relación con lo dicho por Hyden (1980, 2005):

> [...] él reconoce que la economía africana tiene un carácter único, de manera general definido por las redes de relaciones socioeconómicas de reciprocidad. Atiendo si en este tipo particular de economía (de reciprocidad), G. Hyden explica la autonomía relativa del modo de vida de los campesinos africanos en relación con el Estado y el capitalismo, considerando, al mismo tiempo, dicha autonomía como la principal causa del subdesarrollo del continente. (Traducción mía)

Él amplió ese análisis hasta el Japón: "por ejemplo, es bien conocido que el sistema *ie* (*ie* con el significado de 'casa o familia como unidad elemental del Japón') es el principio fundamental de la organización social del Japón tradicional, yendo de las familias campesinas a las corporaciones modernas gigantes" (Sigimura 2007: 186).

> En Japón las relaciones sociales también son fuertemente reguladas por normas similares llamadas "gimu" (u obligaciones) y "on" (bondades o favores). En las comunidades rurales en particular, si se ofrece un don o un servicio, su equivalente debe ser restituido. Quien no lo hiciese será juzgado como una persona con falta de moral y expuesto a duras críticas del tipo "gimi" o "kaku" (ignora sus obligaciones sociales) el "on shirazu" (ignora las bondades de otras personas). (Sugimura 2007: 188)

Conforme Hyden, la economía de la afección sería capaz incluso de penetrar los sectores modernos de la sociedad poscolonial. Por

ejemplo, los operarios de las ciudades permanecen estrictamente ligados a sus aldeas y, en consecuencia, a la economía afectiva. Deben conservar el acceso a la tierra de la familia como una especie de seguro para su jubilación, e invierten una parte importante de sus salarios en las redes de intercambios informales (Geshiere 1984: 16).

Observé el mismo tipo de relaciones de reciprocidad familiar y comunitaria en las relaciones ciudad-campo entre la capital del Perú, Lima, y las comunidades quechua y aimara de la cordillera de los Andes (Sabourin 1982b):

> La economía de la afección no desaparece en una sociedad que conoce la diferenciación social, mientras los medios de producción sean compartidos entre un gran número de pequeños propietarios. Es la razón por la cual, a pesar de los cambios sociales en las regiones rurales en la época colonial y poscolonial, la economía de la afección sobrevivió e, inclusive, aumentó. Esas formas organizacionales se adaptaron con éxito a los cambios de situación. El grupo de ayuda mutua, la asociación de funerales y la "tontina" tienen su origen en la economía de la afección. Dichos grupos poseen un papel crucial, a menudo considerado sin importancia, en el desarrollo rural actual. (Hyden 1985: 108, traducción mía)

Retornos recientes sobre esos dos abordajes

Más adelante, Hyden (2005, 2007) procedió a una generalización de su abordaje teórico examinando los puntos comunes entre la economía de la afección, la economía moral, la antropología marxista y la economía sustantivista (la reciprocidad conforme Polanyi). Constató que las instituciones sobre las cuales reposan esos cuatro abordajes son esencialmente informales y reúnen las siguientes características (Hyden 2007: 173):

- Los actores comparten un conjunto de expectativas comunes, pero no se organizan legalmente para realizarlas.
- Confían en relaciones personales basadas en formas simples de reciprocidad.
- Las reglas no son escritas, sino conocidas y entendidas por cada actor.
- Los intercambios no son contractuales y están especificados en el tiempo, sino implementados de forma confidencial, sin dar una atención particular a los objetivos detallados o a los métodos.
- Esas instituciones y reglas reposan sobre métodos internos de autorresolución, en caso haya ruptura de un acuerdo.

Intenta ilustrar esas características con cuatro categorías analíticas: clientelismo, carisma, autodefensa y cooperación.

El clientelismo

Hyden (2007: 174) distingue una lectura positiva del clientelismo: "un patrón político trae al corazón de la vida política un gran número de seguidores, lo que facilita la integración nacional", y una más negativa: el neopatrimonialismo: los dirigentes políticos consideran el ejercicio del poder como una extensión de su círculo privado; es la forma última del clientelismo en la política, que se convirtió en el principal concepto de la ciencia política africana" (traducción mía).

Para Hyden, conforme Bayart (1987, 1993), en la política africana, la importancia del clientelismo demuestra la debilidad de las instituciones formales:

> Existen sanciones previstas para toda y cualquier violación de la regla de reciprocidad subyacente a las relaciones entre un patrón y su cliente. Si el patrón no cumpliera sus promesas, el cliente buscará otro "protector". Si el cliente no cumpliera su parte de obligaciones, el patrón podrá aplicar sanciones capaces de causarle perjuicios. Sin embargo, el clientelismo

> involucra también al medio económico. Es una norma que no desaparece tan fácilmente, sobre todo en las sociedades caracterizadas por las desigualdades sociales. (Hyden 2007: 175, traducción mía)

De hecho, todas las relaciones clientelistas no son necesariamente duraderas. No obstante, para Hyden (2007), existe una diferencia entre, por un lado, la fuerza de la norma y, por otro, la relación que ella crea. Tal observación se puede aplicar a la teoría de la reciprocidad en materia de relaciones asimétricas. Simplemente, le falta a Hyden la explicación del origen y del peso del valor afectivo y moral creado por la relación de reciprocidad, simétrica o asimétrica.

La relación de carisma

Hyden (2007: 175) recurrió a la noción de relación carismática de Weber (1947: 242), *la devoción para la santidad, el heroísmo o el carácter ejemplar de la persona individual, y los modelos normativos o el orden revelado u ordenado por ella*. Dicha noción es considerada como inclusiva, pero confiere autoridad al jefe.

Notó que en África la relación carismática tiende a reinventar la autoridad tradicional más que la autoridad legal y racional. La obediencia no viene de reglas registradas, sino de personas que ocupan posiciones de autoridad o que fueron nombradas por un maestro tradicional.

Se ve aquí un paralelo claro con el papel del prestigio en la teoría de la reciprocidad, de la fama en Mauss, como fruto del crecimiento del don o el valor producido por la reciprocidad positiva (de los dones) en Temple y Chabal (1995).

La autodefensa

Esta noción remite a las instituciones informales que movilizan los apoyos contra una amenaza o un enemigo común —real o

imaginario—. Para Hyden, el afecto es un instrumento poderoso para alcanzar ese objetivo, pues vincula a las personas entre ellas, dentro de límites de organizaciones cohesivas. En el contexto asiático, la autodefensa es también una norma determinante en la economía moral de Scott.

> El uso de la reciprocidad afectiva en la autodefensa es un fenómeno más fuerte en el África que en el sudeste asiático. Una de las mayores razones de esto es que las sociedades, en tal región, fueron impregnadas por una sola religión o filosofía. Por ejemplo, el confucianismo determinó las relaciones sociales en la China durante más de dos mil años. (Hyden 2007: 177, traducción mía).

La cooperación

Hyden (2007: 178) designa así a "todas las formas de cooperación en grupos que son organizados de acuerdo con principios voluntarios autoproclamados y no sancionados por ley [...] sino por la adhesión a reglas no escritas, inclusive organizaciones criminales como las mafias o los *tongs* chinos" (traducción mía).

La familia es la organización social de base de la cooperación. La familia africana es considerada por Hyden como extensiva y abierta a la cooperación con los otros.

Sin embargo, la cooperación se puede transformar en clientelismo; además, "la integración en la economía global significa que los recursos necesarios para su modo de vida implican transacciones exteriores a la comunidad local. Los individuos más ricos de la comunidad se tornan correctores en relación con el mundo exterior y se sirven de eso para construir situaciones de poder" (Hyden 2007: 178, traducción mía).

La conclusión de Hyden es que la economía moral y la economía de afección producen instituciones informales que tienen su

propia noción de lo sagrado, basada en la reciprocidad, incluso en la reciprocidad asimétrica. Estas instituciones informales (las relaciones estructuradas de reciprocidad) se basan en esperanzas compartidas en lo que se refiere a comportamientos diferentes de aquellos previstos por las instituciones formales.

> Cuando el Estado y el mercado aún no han conseguido penetrar la sociedad de tal manera que las relaciones sociales habituales (es decir de reciprocidad) sean en adelante estructuradas en esas bases y que las instituciones formales (burocracia y agencias privadas) prevalezcan, se encuentran espacios más abiertos, propicios al desarrollo de alternativas. (Hyden 2007: 179)

Para Hyden (Ibídem), las alternativas pueden venir de la "inversión en las relaciones de reciprocidad [las cuales]no solamente viene a agregarse a las instituciones formales, sino que se tornan el modelo dominante". Expresa así la "necesidad de un concepto más amplio para describir el espíritu de emprendimiento que caracteriza dichas alternativas, las instituciones formales". Se mide la proximidad con las bases de la teoría de la reciprocidad.

Cómo no destacar los calificativos morales y afectivos para caracterizar economías africanas y campesinas. La teoría de la reciprocidad llega a la misma constatación relativa al carácter central de los valores afectivos y morales en las relaciones mutuas. Su aporte original es explicar que tales valores no anteceden a las relaciones, en esas sociedades, ni en las otras comunidades humanas; dichos valores no son dados *a priori*, si no que son precisamente producidos, constituidos por las relaciones de reciprocidad estructuradas y simétricas.

De hecho, la noción de derecho a la subsistencia se aparta de una ética de justicia cuando defiende la satisfacción de las necesidades

elementales de todos, incluso por la legitimación del recurso a la desobediencia civil (Gandhi), a la rebelión o hasta a la violencia para "tomar de los ricos y redistribuir a los pobres". Es el sentido que daba Thompson para la economía moral. Y en este sentido la lógica de la generalización de la reciprocidad, motivada por la preocupación por el otro (como miembro indivisible del *yo* totalitario del grupo), tiende también a asegurar la redistribución para satisfacer las necesidades elementales de todos y, por ende, la subsistencia de la colectividad. No se trata, sin embargo, de buscar limitar la producción en el nivel de la subsistencia, de no ser en situaciones de coerción o expoliación.

En las dos teorías analizadas, la ética de la subsistencia no parece alejarse específicamente de la definición sustantiva de la economía de Polanyi (1975), en el sentido de autonomía. Hace, sobre todo, referencia, en particular en Scott, a los trabajos de Chayanov sobre la autolimitación de la producción de carácter antirriesgo, por medio del ajuste entre la producción, el trabajo y las necesidades del consumo familiar.

Temple (1983, 2003) estableció una crítica de la aplicación por Sahlins de las tesis de Chayanov en las sociedades indígenas o africanas, las cuales, al contrario de las comunidades campesinas de la Rusia zarista o comunista, no son todas condenadas a la subsistencia por causa de las expoliaciones del Estado o la dominación de los patrones y propietarios.

> La regla de Chayanov supone que se adopte una definición de la producción económica reservada a la producción de los bienes materiales. Además, esa restricción se torna difícil en una comunidad de reciprocidad donde las cosas solo son buenas para comer en la medida en que sirven para donar. (Temple 1983, traducción mía)

De hecho, tanto Chayanov (1990) como Shanin (1971) a propósito de la Rusia zarista o leninista, y Scott (1976) en el sudeste asiático, fueron confrontados a sistemas tributarios extremadamente desiguales (asociando lo que los marxistas llamaron "modo de producción campesino" y "modo de producción asiático"). Sin embargo, en tales sistemas, las comunidades campesinas dominadas y sujetas a tributos, se encontraban muchas veces en situación de infrasubsistencia. Son situaciones marcadas temporalmente que no constituyen modelos fácilmente transferibles.

La economía moral y la economía de la afección concuerdan con De Bayart (1989: 70) cuando este afirma que en África la modernización económica debe contar con la exigencia de solidaridad comunitaria. Hacen eco del análisis de Chabal y Daloz (1991) sobre la gestión neopatrimonial del Estado en África como desvío de las élites a las redes familiares, comunitarias y étnicas. Scott y Hyden constatan también la existencia *de otra lógica económica además del intercambio occidental*, de la centralidad de las relaciones de reciprocidad, pero no analizan el origen y los mecanismos de tal "economía *particular a las relaciones de reciprocidad*" (Sugimura 2007: 186).

Ciertamente, la economía moral y la economía de la afección se confrontan a los límites y dificultades de la aplicación del modelo "occidental" de la economía campesina de Chayanov en las situaciones asiáticas y africanas. No obstante, esbozan una tentativa de ruptura en relación con la universalidad del modelo de intercambio mercantil y capitalista occidental. Las dos teorías introducen la categoría del prestigio como motivación de la producción o de las transacciones como fuente de la autoridad. Proponen, especialmente la economía de la afección, una lectura crítica del clientelismo, pudiendo este corresponder a formas de

reciprocidad simétrica (cooperación, ayuda mutua, redistribución) o su alienación (asimetría y control central de los bienes y del prestigio).

La principal limitación de esos abordajes, como los de otros trabajos referenciados entre los *Peasants studies*, viene de la dificultad de ocuparse de las relaciones de oposición y complementariedad entre la economía de intercambio y las economías asiáticas o africanas. Asimismo, consiguen formular mal las categorías o herramientas de lectura aplicables tanto a las sociedades occidentales como no occidentales.

2.3.3. Principios campesinos y reciprocidad en el siglo XXI

La reciente movilización de las teorías de la economía moral y la economía de la afección en Japón o África (Hyden 2005, 2006; Sigimura 2004 y 2007; Tsuruta 2006) enfrenta los mismos límites. Las relaciones económicas y sociales de reciprocidad se consideran como fundamentales en las sociedades campesinas africanas y asiáticas. Son empíricamente bien identificadas y descritas, como si pertenecieran a otra lógica distinta de la del intercambio mercantil, incluso a otra economía, pero sin que se reconozca el principio económico de la reciprocidad.

De ahora en adelante no es posible ignorar los trabajos que desde los años 90 trajeron repuestas para esas preguntas. La teoría de la reciprocidad constituye precisamente una de las contribuciones al análisis de los sistemas mixtos campesinos, nacida a partir de una reflexión de la antropología económica en el ámbito de las comunidades indígenas amerindias y africanas.

Otra contribución, venida de los trabajos de economía y sociología rural conducidos tanto en Europa como en los países

del Sur, propone una nueva visión sobre los sistemas campesinos contemporáneos. Se trata del abordaje de Ploeg (2008) en términos de "condición campesina y principio campesino".

Frente al imperio del agronegocio, el principio campesino

Jan Douwe van der Ploeg (2008) analiza la situación, el papel y el significado del campesinado en el contexto de la globalización, en particular el de los "imperios" actuales de los mercados agrícolas y de las multinacionales del agronegocio. Su argumentación se fundamenta en tres estudios longitudinales (sobre treinta años) en el Perú, Italia y en los Países Bajos. Esos tres casos proporcionan un material original en situaciones de contraste en lo relativo al desarrollo rural y a la evolución de las estructuras agrarias.

Muestra cómo las agriculturas familiares del Norte y del Sur, confrontadas con la dependencia creciente de los mercados globalizados, adoptaron o reactualizaron formas de resistencia o distanciamiento frente a la lógica productivista capitalista. De acuerdo con el autor, esas diferentes prácticas de resistencia caracterizan un proceso de reconstrucción del campesinado (*re-peasantization*), inclusive en los países europeos industrializados, donde desaparecieron las sociedades campesinas, tales como fueron descritas por la antropología (Wolf 1966) o la sociología (Mendras 1976, 2000).

Además, Ploeg considera que tal fenómeno constituye una de las alternativas frente a las crisis económicas, sociales, alimentarias y ecológicas, las cuales nos llevaron a la globalización capitalista de los mercados y de los sistemas de producción agrícolas.

Tal reconstrucción campesina, que parece a primera vista anacrónica y paradójica, se caracteriza por varios factores. No obstante, la primera de las paradojas es comprender por qué ese proceso, ha sido ignorado hasta ahora por la ciencia (Ploeg

2008: 18-19), como si estuviera escondido (Martins 2003) o fuera invisible (Sabourin 2007a).

Ploeg propone varias explicaciones. La primera se relaciona con la asimilación rápida, sin embargo "virtual", del hecho de que la agricultura constituiría un sector económico como otro (comercio e industria), ignorando las reflexiones de Polanyi (1944, 1957) sobre los *impasses* de la mercantilización de la tierra y del trabajo (Ploeg 2008: 20).

Al contrario, observa tres categorías de hechos imbricados también revelados en los trabajos en torno a las agriculturas familiares, en Brasil (Caron y Sabourin 2001) y Nueva Caledonia (Sabourin y Djama 2003) o, más recientemente, en el cuadro de estudios sobre la multifuncionalidad de la agricultura del Norte y del Sur (Groupe Polanyi 2008).

Primeramente, existen límites a la transición del "modo campesino de producir" al modelo de emprendedor agrícola, los cuales se generan de las diferencias esenciales (más frecuentemente negadas o ignoradas) entre la teoría económica y las prácticas impuestas por la naturaleza biológica, pero también social y humana de la actividad agrícola (Ploeg 2008: 19-20).

La propia naturaleza de la actividad agrícola, a partir de ciclos y sustratos biológicos, a veces limita y prohíbe la aplicación de las mismas herramientas de análisis y acción de la industria o de las actividades comerciales. Finalmente, el agricultor trabaja en familia, o en grupo, y siempre dentro de una comunidad local, con cuyos miembros no puede mantener tan solo relaciones respondiendo a la teoría de la selección racional. Por definición, el agricultor familiar se encuentra en una situación dialéctica entre mercado e identidad (Groupe Polanyi 2008: 14-15) o entre intercambio mercantil y reciprocidad (Sabourin 2009: 205-210).

En segundo lugar, añade Ploeg, la contradicción fundamental entre tales prácticas y la identidad reciente de emprendedor agrícola trae sesgos o desvíos en relación con la teoría económica aplicada a la modernización de la agricultura (Ploeg 2008: 20; Grupo Polanyi 2008: 15-16 y 312).

Tercero, el hecho de que los desvíos, interpretados como imperfecciones temporales, sean sistemáticamente ignorados desde el punto de vista teórico, llevó a crear realidades virtuales y un modelo de agricultor virtual (Ploeg 2003). Tales sesgos no permiten adaptar las políticas públicas a las situaciones concretas y hacerlas contribuir verdaderamente al desarrollo de unidades de producción duraderas.

La segunda explicación de Ploeg (2008: 21) reside en los límites o equívocos de los *Peasant studies* a despecho de la riqueza y la diversidad de sus aportes.

Límites de los "Peasant studies"

Ploeg considera que existe un riesgo de error en separar artificialmente un sistema campesino de auto-subsistencia, "subdesarrollado" y un sistema agrícola empresarial ligado al mercado capitalista denominado "desarrollado". Lo más grave es la aplicación de teorías y conceptos diferentes a cada uno de esos sistemas mientras los dos evolucionan en una articulación dinámica.

Cita los análisis de los campesinos en términos de atraso, rechazo del progreso, "rechazo del desarrollo" (Byres 1991), marginación (Ellis 1993). Intenté también, inspirándome en Wanderley, mostrar los peligros de un abordaje de la investigación que construye, mediante programas especializados, categorías cerradas que se tornan guetos: por ejemplo, "la agricultura familiar o la agricultura patronal" en Brasil. La realidad es

bastante más diversa (Wanderley 1996; Carvalho 2005); pero, sobre todo, las relaciones entre las diversas formas de agricultura son de naturaleza dialéctica (Groupe Polanyi 2008: 314-315).

Ploeg critica la sobrevaloración del modelo de la sociedad campesina que descarta el estudio de las prácticas específicas, las cuales denomina *modo campesino de producir* (técnicas institucionales y simbólicas) para diferenciarlo del *modo de producción campesino* de ciertos análisis marxistas. Nota una insistencia en las relaciones interpersonales o de dependencia entre varios discípulos de Mendras y en los aspectos socioculturales de los *folk studies* (Ploeg 2008: 21).

Curiosamente, Ploeg no menciona los aportes de las investigaciones sobre *farming system*. A partir de los años 90, las investigaciones aplicadas en términos de *sistemas agrarios e Investigación y Desarrollo*, han dado lugar a trabajos sobre el análisis de las prácticas (técnicas y socioeconómicas) de los agricultores para reconstruir sus estrategias y las de las comunidades agrarias (Yung y Slavlaski 1992). El espíritu de dichos trabajos fue resumido por Landais y Desffontaines (1990): "Se debe considerar que 'los campesinos tienen buenas razones para hacer lo que ellos hacen y de entender por qué".

Asimismo, tales trabajos orientados por un abordaje de investigación aplicado agronómico tuvieron un impacto limitado sobre los *Peasant studies* en las ciencias sociales.

Ploeg nota el excesivo énfasis dado a la subordinación del campesinado más que a sus capacidades de resistencia y organización, en particular por la influencia de Chayanov (1966) y sus discípulos, principalmente Shanin (1971). Constata también las dificultades del análisis marxista, así como del abordaje neoclásico, para integrar la capacidad de

modernización del modo campesino de producir: adaptación a diversas categorías de mercados, pluriactividad, valorización de actividades multidimensionales y multifuncionales (Caron y otros 2008; Groupe Polanyi 2008). Hyden (1985: 98) ya notaba esa dificultad de la antropología marxista francesa para distinguir la modernización campesina de la diferenciación socioeconómica y de la explotación.

Ploeg termina señalando la dificultad de considerar los sistemas campesinos como procesos dinámicos que presentan una heterogeneidad y, en consecuencia, diversos "grados de campesinado". En Brasil, Wanderley (1996) describió las diferentes categorías de agricultura familiar y campesina, esfuerzo que fue retomado en trabajos más recientes (García y Heredia, en Godoi y otros 2009).

Finalmente, insiste en la necesidad de una definición positiva y sustantiva de los campesinos, en función de lo que ellos son y no por la "negación de lo que definitivamente, no son". Su crítica de los *Peasant studies* muestra que el fin de las sociedades campesinas no significa automáticamente el fin de los campesinos y su transformación en emprendedores agrícolas o familiares, tanto en el Norte como en el Sur, de la misma forma que, estableciendo un paralelo, un indígena de los Andes que ha migrado a las *barriadas* de Lima, no se transforma necesariamente en proletario movilizado en la lucha de clases (Sabourin 1982b).

De la condición campesina, al principio campesino

Ploeg propone la noción de *condición campesina*, definida a partir de seis características (2008: 24-30): una relación de coproducción con la naturaleza; la construcción y autogestión de una base autónoma de recursos propios (tierra, fertilidad, trabajo, capital); una relación específica y diferenciada con mercados diversificados

y el mundo exterior, autorizando cierta autonomía; un proyecto de sobrevivencia y resistencia ligado a la reproducción de la unidad familiar; la pluriactividad; la cooperación y las relaciones de reciprocidad (ídem: 48).

Se puede considerar que Ploeg actualiza, en el siglo XXI, el modelo campesino de Mendras (2000) y que lo amplía a los campesinos de los países del Sur. Califica precisamente a la agricultura campesina moderna por la articulación estrecha entre la producción y las relaciones sociales más globales que definen la posición del campesinado en la sociedad, lo que él llama "condición campesina".

En un trabajo anterior, Ploeg (2006) detalla esas características de la agricultura campesina moderna:

- La autonomía relativa ligada a una dependencia parcial de mercados diversificados, así como de recursos naturales escasos. Esa situación de tensión obliga al campesino a una eficiencia técnica que preserve la calidad de recursos naturales limitados.
- La prioridad dada a los recursos de trabajo (familiar) sobre los recursos en capital y, en consecuencia, de intensificación del trabajo.
- La unidad orgánica entre los recursos sociales y materiales: la producción y su utilización son gobernadas por reglas venidas del patrimonio cultural y de las relaciones primordiales de género, parentesco y reciprocidad.
- El carácter central del trabajo familiar e interfamiliar (comunitario) en términos de inversión y de innovaciones adaptadas a las realidades locales.
- La relación de autonomía parcial frente a los mercados y, en particular, al mercado capitalista: c*ada ciclo de producción es construido a partir de los recursos producidos y reproducidos en el momento de los ciclos*

anteriores. Estos entran en el proceso de producción tanto como valores de uso como instrumentos, objetos de trabajos usados para producir mercaderías y, al mismo tiempo, para reproducir la unidad de producción (Ploeg 2006: 25).

Finalmente, indica la creación de un valor agregado y de empleos productivos, que diferencian la unidad de producción campesina de la empresa o de la agricultura capitalista:

> El aumento continuo del valor agregado de la unidad de producción es asociado, en el modo de producción campesino, a un crecimiento según los planes simultáneos: el de la comunidad campesina y el de los actores individuales comprometidos en la producción. (Ploeg 2006: 26)

En la comunidad rural o campesina y en el cuadro de esos repertorios culturales específicos, el progreso no se define por la apropiación individual de bienes o de posesiones adyacentes, sino por la *satisfacción de las necesidades del grupo humano, de la colectividad*.

Ploeg ve en dicha lógica una alternativa de "generalización del valor agregado" y de desarrollo económico (Ploeg 2006: 27).

Es esa misma dinámica de la satisfacción de las necesidades elementales del grupo la que corresponde al principio de reciprocidad y lo diferencia del intercambio mercantil. En este sentido, la reciprocidad constituye otro motor de la producción (y de su distribución), distinto del intercambio por la acumulación privada, y por lo tanto, también otro motor del desarrollo económico y social.

Es la expresión diversificada de la naturaleza heterogénea de esa condición campesina que lleva a diferentes tipos del *modo campesino de producir* (*peasant mode of farming*), construidos en torno a características comunes: una relación íntima con recursos naturales vivos, no obstante limitados (capital ecológico); la

intensificación del trabajo y de la valorización de la ayuda recíproca; una distancia institucionalizada de las reglas del mercado capitalista, asociada a una capacidad de autonomía en relación con el mundo capitalista.

El principal interés de la demostración es que, a partir de esta reflexión teórica y metodológica crítica, a lo largo de los tres casos Ploeg consigue construir los fundamentos de un principio campesino que es enriquecido y desarrollado por la profundización de las bases teóricas inicialmente propuestas. Ese enriquecimiento se torna posible por los estudios de casos extremadamente trabajados y documentados. Principalmente, consiste en un análisis de las prácticas campesinas y de las razones o justificaciones de tales prácticas frente al sistema agroindustrial transnacional.

Dicho principio campesino corresponde a un proyecto económico y social rústico, sin embargo robusto, comprobado por varios milenios de prácticas y resistencias. En ese sentido, da una orientación a la noción de condición campesina: "the peasant condition asumes agency in order to realize the choreography […] It is only through active and goal-oriented involvement that the peasant condition will progressively unfold" (idem: 271).

Ploeg opone esa continuidad y el vigor de los sistemas campesinos a la fragilidad o precariedad de los imperios agroindustriales que, en algunas décadas, consiguieron destruir gran parte de los recursos naturales y agrarios de nuestro planeta. El autor muestra cómo el Imperio parmalat destruía también el valor del trabajo campesino y el valor agregado de las cooperativas o de las empresas agroindustriales de tamaño humano (ídem: 98-99).

Ese principio campesino es así caracterizado por una serie de respuestas de los agricultores implicados en la condición

campesina. La primera es la capacidad de coordinación y cooperación en materia de resistencia al Imperio: luchas colectivas, comunitarias, defensas de patrimonios comunes naturales o de identidad (ídem: 260; Scott 1976 y 1986). En tal sentido, el Imperio provoca nuevas agresiones y, en consecuencia, nuevas resistencias que traen, a través de las luchas, una reconstrucción de las formas de *campesinado*, como los pequeños irrigadores de Piura en el Perú o de los Sin Tierra en Brasil (ídem: 261-262). En los casos estudiados, la resistencia no se limita a la defensa de los factores de producción, sino a la relación de identidad con la tierra, fuertemente marcados por expresiones y marcos simbólicos que, a veces, para perpetuarse, implica movilizar estrategias paralelas por medio de la pluriactividad o la migración.

Entre las respuestas "nuevas" o modernas, el principio campesino cuenta con innovaciones tecnológicas de naturaleza campesina, como la agroecología, o de naturaleza institucional como las cooperativas territoriales en la Frisa, las redes de semillas campesinas o los mercados ciudadanos. Todas esas iniciativas "solidarias" dan una visibilidad a los campesinos (que ganan nombre y prestigio, como en el caso de los dispositivos de calificación de los productos), al contrario del Imperio, que los mantiene anónimos, invisibles y explotados (ídem: 269).

El principio campesino es también asociado a desempeños superiores del modo *campesino de producir* en relación con aquellos de la empresa agroindustrial. Ocurre en términos de eficiencia de uso de los recursos (agua, tierras, trabajo), de la relación naturaleza/sociedad, de la calidad de los productos, de la calidad de vida y de la integración o inclusión social (ídem: 276ss.).

La construcción del concepto de condición campesina y su actualización en el contexto del tercer milenio colocan al frente el modo de producción campesino, como una antítesis al modelo

de imperio agroindustrial: ¿*la parmalat habrá producido algún valor*? (ídem: 96).

Principio campesino y reciprocidad

Una primera síntesis de las características del proyecto campesino para el tercer milenio, expuesto por Ploeg a lo largo de los tres casos, remite invariablemente a dos principales tipos de relación: cooperación y reciprocidad de un lado, compartición de los recursos de otro, que pueden ser considerados, por causa de su recurrencia, como estructuras sociales y económicas comunes a la condición campesina.

Asimismo, todos los estudios de caso hacen referencia a una serie de valores compartidos:

- Valores comunales en Catacaos en el Perú (p. 61): unidad e indestructibilidad de la comunidad, responsabilidad democrática de todos los miembros, igualdad de los derechos y deberes, acceso a la riqueza por el trabajo, prioridad a la satisfacción de las necesidades elementales de todos, solidaridad de clase.
- Valores compartidos en la Frisa (p. 190): fuerza de la comunidad, unidad entre los hombres y la naturaleza, responsabilidad ante los recursos naturales, el territorio y las futuras generaciones, eficiencia en relación con el uso de los recursos y calidad de los productos, confianza entre socios y resiliencia de la organización cooperativa, solidaridad, calidad de vida y amistad: "satisfacción y felicidad" o incluso valores estéticos: "la belleza de la inversión en la producción agrícola" (p. 275).
- Economía moral de los pequeños emprendedores agrícolas y campesinos de Parma (pp. 114, 140, 162): calidad del trabajo bien hecho, calidad de los productos, calidad de vida, referencia a la tradición y al saber-hacer ancestral, respeto por las normas y los contratos (inclusive los del mercado).

Tales valores, aun cuando, con certeza, tengan incidencia directa sobre la producción, la circulación de los productos y el bienestar de las familias, son también valores morales, éticos y afectivos. No son de naturaleza instrumental. Se puede preguntar si la diversidad de los lugares, de la historia, de los contextos sociopolíticos y de las formas de *campesinado* permite establecer una correlación entre la defensa de dichos valores éticos compartidos y la naturaleza campesina de los modos de producción. ¿Cuál sería entonces el punto común?

Para mí, ese punto clave son las relaciones sociales y económicas estructurantes que encontramos detrás de esos valores.

De hecho, si examinamos las propuestas recientes de la teoría de la reciprocidad (Scubla 1985; Temple 1998 y 2003; Godbout 2004 y 2007), existe un lazo claro entre las relaciones de reciprocidad descritas (ayuda, cooperación, reparto de los recursos, transferencia de patrimonio), las estructuras donde se desarrollan (grupos interfamiliares, comunidades, asociaciones y cooperativas, venta directa, mercados de proximidad) y la naturaleza de los valores éticos que están asociados a dichas relaciones.

El asunto —también colocado en relación con el origen del capital social (ver Portes 1998)— es saber de dónde vienen esos valores que E. Ostrom (1998) calificó como "atributos de los grupos de actores". ¿Cómo y por quién son atribuidos?

Conforme a la teoría de la reciprocidad, tales valores éticos no se dan culturalmente o de forma innata, sino que se construyen, social y políticamente, en la medida en que son generados y reproducidos por ciertas formas de reciprocidad. Son las relaciones de reciprocidad simétrica las que crean estructuras en equilibrio, en oposición a las formas de reciprocidad desiguales o asimétricas.

Si esas relaciones de reciprocidad se perpetuaron o pudieron ser reconstruidas y actualizadas en el transcurrir de los siglos es porque, entre otras cosas, permiten reproducir valores éticos a los cuales son apegadas las poblaciones campesinas. Se debe a que dichas comunidades defienden un proyecto social y humano en torno a dichos valores, un proyecto de vida y producción.

Además, Ploeg, en la conclusión del libro, invita a ese tipo de profundización de la noción de "principio campesino". Para él, el principio campesino debe ser considerado como la capacidad de la condición campesina de proyectarse al futuro, es decir, de defender sus valores materiales, pero también éticos y morales, luchar por un proyecto social.

Entre sus características, Ploeg denomina "mecanismos de conversión" a los dispositivos alternativos que permiten a los campesinos (y a los consumidores) mediante relaciones de reciprocidad no recurrir al mercado capitalista, en el cual el Imperio transforma todo y cualquier bien, así como toda y cualquier relación, en valor de intercambio mercantil (Ploeg 2008: 269 y 270).

La expresión de "mecanismo de conversión" toma todo su significado en el ámbito de la teoría de la reciprocidad. En Ploeg, hace referencia a dos tipos de dispositivos. De un lado, encontramos mecanismos basados en las relaciones de reciprocidad simétrica (ayuda mutua, reparto de recursos, mutualismo de los servicios) que asocian a la producción o a la circulación de valores materiales, una producción de valores éticos. De otro lado existen dispositivos de "conversión" o interfaz que permiten una articulación entre el sistema de intercambio mercantil y el sistema de reciprocidad. Podemos citar la venta directa (relación directa entre productores/consumidores), la

calificación de los productos (que protege de la competencia del sistema de intercambio capitalista y crea identidad) o incluso las formas híbridas que combinan intercambio mercantil y relaciones de reciprocidad, a como ocurre con el movimiento *Slow Food* (ídem: 270).

La noción de principio campesino permite, por lo tanto, entre otros avances, dialogar con el principio de reciprocidad. En los casos estudiados por Ploeg se reencuentran las principales relaciones de reciprocidad ligadas a la actividad agrícola: ayuda mutua, compadrazgo, gestión compartida de recursos comunes, calidad del trabajo y de los productos, mercados diversificados y control de cadenas cortas, identidad y proximidad, solidaridad y resistencia.

Conclusión

La aplicación prudente de los modelos socioantropológicos de las sociedades campesinas de origen europeo (Chayanov 1990; Mendras 1976, 2000) a África, Brasil o Oceanía muestra el aporte de algunas características universales que marcan una diferencia nítida, y hasta lógicas opuestas, entre el modelo de la agricultura campesina y familiar y el modelo de la empresa agrícola con sus respectivas evoluciones.

En las varias descripciones de los mecanismos de ayuda mutua, de gestión de recursos comunes, tanto en la terminología de la economía moral como de la economía de la afección, en las expresiones de Ploeg para caracterizar la condición campesina y el principio campesino cómo no relevar los calificativos éticos, afectivos y simbólicos.

La teoría de la reciprocidad llega a la misma constatación en cuanto al carácter central de los valores afectivos y morales en las

relaciones mutuas. Su aporte original es explicar que estos valores no anteceden a las relaciones en estas sociedades campesinas ni en las otras comunidades humanas; tales valores no se dan *a priori*, sino precisamente producidos, constituidos por las relaciones de reciprocidad estructuradas y simétricas.

Cómo no notar el carácter estructurante de la obligación de dar, recibir y retribuir (Mauss 1924) para mantener el lazo social gracias a la manutención de las prácticas y prestaciones que, al lado de su aspecto material, generan la amistad, la confianza, la responsabilidad, y también el prestigio y el honor.

De hecho, la contribución de la teoría de la reciprocidad para el análisis de las agriculturas campesinas se sitúa primero en el plano epistémico, sin hipotecar la naturaleza de las prestaciones y relaciones plurales que corresponden a esas formas típicas de sistemas mixtos.

Por ello, se debe tener cuidado de no encerrar dentro de guetos categorías como *agricultura campesina* o *agricultura familiar*, como nota Ploeg (2008). De la misma forma, en el nivel de las unidades familiares, se trata de comprender los sistemas de parentesco, las representaciones, pero también el funcionamiento de los sistemas técnicos de producción y gestión de los recursos naturales, que son tareas de las ciencias humanas, y no solo de la agronomía y la economía.

Aun cuando el universo campesino ha sido bastante reducido, como en los países del Norte, su diversidad y herencia esencial para el futuro del planeta, le confieren una importancia humana y, por lo tanto, heurística para las ciencias sociales.

Ciertamente, hoy en día, en las producciones de las diversas escuelas antiutilitaristas, los trabajos sobre el mundo campesino

y la ruralidad son minoritarios, principalmente en los países del Norte donde esos asuntos solo interesan a una fracción cada vez más reducida de la población.

Es diferente en los países del Sur, donde independientemente del peso de las sociedades rurales y de las agriculturas campesinas y familiares, la búsqueda de alternativas a los sesgos del desarrollo del libre intercambio, motiva un renacimiento de los trabajos sobre el don y la reciprocidad.

Ello ocurre especialmente en México (Bartra 2000), Brasil (Martins 2006; Menezes 2004) y en los países andinos (Michaux, Medina, Yampara), pero igualmente en África (Bazabana, Bom Kondé, Seck, Amenegato, Guingané) y Asia, en particular en Japón (Sigimura 2004 y 2007; Tsuruta 2004, 2006).

CAPÍTULO 3

LAS ORGANIZACIONES CAMPESINAS FRENTE AL MERCADO Y AL ESTADO

Las estructuras de reciprocidad analizadas en el capítulo anterior (cara a cara, compartición, transmisión de conocimientos) son relativamente simples y fueron relevadas en comunidades donde las relaciones de reciprocidad aún están vivas o vigentes y, por lo tanto, legibles.

Hoy, en la mayoría de las comunidades campesinas y de las sociedades rurales, después de la expansión del intercambio mercantil, encontramos sistemas mixtos donde conviven prácticas socioeconómicas de intercambio y reciprocidad. En muchos casos, el intercambio mercantil no ha eliminado la reciprocidad. Sin embargo, la lectura de la actividad económica realizada por las ciencias sociales o las políticas ignora la reciprocidad o la interpreta en términos de intercambio. Precisamente en torno a las transacciones comerciales y a los mercados, particularmente los rurales, subsiste la confusión y el equívoco sobre la naturaleza de tales relaciones, así como acerca de los valores y proyectos sociales que ellas sustentan.

En principio, este capìtulo examina el lugar de las relaciones de reciprocidad en los mercados (considerados aquí en plural). Comienza con una breve revisión de la literatura respecto a los mercados precoloniales en las sociedades de reciprocidad. Me ocupo, enseguida, de las interacciones entre intercambio

y reciprocidad en las actividades de comercialización de los productos agrícolas. Examino, a partir de mis campos de investigación, de qué manera las organizaciones campesinas y las políticas de desarrollo tomaron en cuenta esa función, en particular en torno a acciones muchas veces reunidas bajo el término de *economía solidaria*.

El desarrollo económico de las comunidades campesinas pasa por su organización: para tener acceso a los mercados o enfrentar la extensión del mercado de intercambio, pero también para dialogar con el Estado y sus políticas públicas. Cada vez más, las comunidades y organizaciones campesinas están siendo movilizadas en diversos tipos de interacción con los poderes públicos para la elaboración o la implementación de instrumentos de políticas públicas en el cuadro de la descentralización de la administración o de la participación en el desarrollo.

Es un cuadro propicio a las contradicciones entre lógicas de intercambio y reciprocidad. Pero es también una oportunidad de experimentar nuevos mecanismos de interacción entre la acción colectiva de las comunidades y organizaciones campesinas y la acción pública del Estado. Finalmente, es un marco para experimentar las interfaces o articulaciones entre lógicas de intercambio y lógicas de reciprocidad, en el caso de los sistemas mixtos.

Como vimos a propósito de la economía de la afección, las formas de resistencia de los sistemas de reciprocidad frente a los modelos del Estado occidental y del desarrollo del intercambio mercantil, son generalmente interpretadas en términos de clientelismo, patrimonialismo o incluso corrupción. Esas consideraciones me llevan a examinar la naturaleza de las modalidades de alienación que son específicas a los sistemas de reciprocidad, y a esbozar el análisis de su articulación con los mecanismos de la explotación capitalista, la alienación del sistema de intercambio.

3.1. Mercados de intercambio y mercados de reciprocidad

Podemos oponer el don y la reciprocidad al intercambio, ya que son dos principios económicos diferenciados o incluso contradictorios. Como contrapartida, es un contrasentido oponer don y reciprocidad al "mercado", y menos aún, a "los mercados" en plural. En consecuencia, conviene precisar que se trata del mercado capitalista o de los mercados de intercambio.

Aristóteles (en *La Política*), de acuerdo con Temple (2003), ya distinguía el intercambio por el lucro del intercambio al servicio de la comunidad: "... en la Antigüedad el lucro era rechazado fuera de los muros de la ciudad o considerado como indigno de un ciudadano, ahora él es justificado como principio moral, como algo que puede proporcionar felicidad a los ricos y mejorar la condición de los pobres" (ver Adam Smith 1776/1977).

Ciertamente, en nuestras sociedades de consumo, la generalización de los grandes supermercados con el *self-service,* los cajeros automáticos, el sistema bancario y la tarjeta de crédito, condujeron a asimilar el mercado al intercambio. Esto secompletada con la especulación en torno al ramo inmobiliario y agrario, así como con el control de los mercados financieros sobre los mercados de bienes y servicios. Pero no siempre fue así. Polanyi y sus colaboradores (1957/1975) mostraron la diferencia entre el comercio antiguo y el mercado de intercambio.

Además de las diferencias de terminologías, el párrafo de Polanyi sobre "el intercambio de las equivalencias" (1975: 111) en el comercio y el intercambio en las economías comunitarias, anuncia el análisis de Temple (2003c) sobre el mercado de reciprocidad, conducido a partir de las tradiciones africanas y andinas. Con el crecimiento de las comunidades autárquicas y la diversificación

de los estatutos de los productores, las necesidades de la familia extensa pasan por el recurso del mercado de equivalentes:

> Era preciso que las personas se proporcionasen mutuamente los objetos que les faltaban [...]. Eso equivalía a un compartir recíproco [...]. La reciprocidad en la división se realizaba por el trueque [...]. Los intereses de la comunidad y no los del individuo representaban el principio director [...]. Si no se respetaba tal principio, había violación de la reciprocidad, y la comunidad no podía subsistir. (Polanyi 1975: 112, traducción mía).

Este capítulo propone un retorno al origen de los mercados como lugares de intercambio, pero también como espacios de prestaciones ligadas al principio económico de la reciprocidad.

3.1.1. El origen de los mercados de reciprocidad

El origen de los mercados africanos según la antropología económica

Los antropólogos de la economía que se refieren a Polanyi continúan frecuentemente confundiendo el intercambio de bienes, el intercambio de dones recíprocos y las prestaciones de reciprocidad, y, principalmente, oponiendo las sociedades de subsistencia regidas por el don y la reciprocidad a las sociedades cuyo mercado está regido por el intercambio.

Meillassoux (1971) considera que no hay comercio dentro de las sociedades de subsistencia, sino prestaciones mutuas de bienes y servicios. Según él, entre comunidades vecinas, las transacciones dependen de la naturaleza de los bienes intercambiados y de las relaciones sociales entre las partes. Tienden a tomar la forma de don y contra-don más que de intercambio mercantil.

El comercio (equivalente al intercambio mercantil) existe a partir de los contactos entre sociedades que pueden ofrecerse

mutuamente bienes únicos para una o la otra y entre agentes que se encuentran en posiciones sociales donde son liberados de las obligaciones de dones mutuos.

> The absence of markets in regions where economic relations are dominated by person-to-person relations and where foreign traders are not active, as well as the frequently observed existence of markets on the borders of these regions with complementary economies zones, tend to support this hypothesis. (Meillassoux 1971: 82-83)

Bohannan y Dalton (1962) distinguen tres categorías de mercados en el África en función de la importancia relativa del lugar físico del mercado (*market-place*) y de la ausencia o presencia de un principio mercantil en las transacciones.

- Las sociedades sin mercado (1) y las sociedades con mercados periféricos (2) son caracterizadas por economías *multicentradas* (segmentadas, horizontales) donde los bienes y servicios presentan también *un valor moral.*

- En las sociedades sin mercado, los intercambios son regulados por principios ligados a las *estructuras de parentesco y a las obligaciones políticas*.

- En las sociedades de economía comercial (3), el principio mercantil domina y disminuye el papel del mercado como *locus* (*market-place*); la institucionalización de la venta conforme a la ley de la oferta y la demanda puede recubrir diversas formas físicas.

En 1973, Good publicó un análisis de las referencias antropológicas e históricas sobre los mercados africanos y los orígenes del mercado. Identificó los mercados periódicos que ocurren regularmente en fechas fijas y reúnen comerciantes profesionales, las redes mercantiles que permiten el comercio de

larga distancia y los espacios de mercados (*market place*) donde se encuentran productores y consumidores.

Entre dichos mercados, distingue los que él califica de *mercados de proximidad* y los que constituyen *espacios de competencia*. Los mercados de proximidad se caracterizan por la complementariedad entre los actores, la intercomunicación, la sociabilidad y la preocupación con la subsistencia. Esta no se entiende como nivel de consumo mínimo, sino como preocupación de que cada uno tenga los medios para suplir sus necesidades.

Esos mercados corresponden a los análisis de Polanyi: constituyen respuestas endógenas a la demanda local y a las necesidades de las familias en alimentos y artesanía. Se fundan generalmente en sistemas de equivalencia con la ausencia de formación de precio. Así, los mercados de los ibos de Nigeria son destinados a facilitar las prestaciones horizontales entre campesinos, al mismo tiempo productores y consumidores.

Los mercados de competencia (*espacio competitivo*) se regulan por el intercambio mercantil y se encuentran dentro de sociedades comerciales (*market oriented societies*) que practican el intercambio fundado en la división del trabajo y la propensión a la negociación (*propency to barter*).

El comercio de larga distancia es confiado a los comerciantes de estatuto especializado o a redes interétnicas. Habría una conexión entre la existencia de los grandes mercados africanos; por ejemplo, los del pueblo mossi (Burkina Faso hoy en día) y la penetración de las caravanas.

Retomo esas referencias y definiciones, pues tales categorías explicativas son regularmente citadas por los antropólogos que se interesan por las sociedades campesinas (Hyden 2007). Aun

si permanecen, a veces, debajo de las propuestas de Polanyi, los autores citados realizan observaciones donde indican que en las etnias africanas siempre existieron prestaciones y transacciones no ligadas al intercambio. Polanyi va más lejos, en la medida en que identifica tres categorías económicas (según él, *tres modos de integración social*): el intercambio, la reciprocidad y la redistribución, que determinan cada una, formas de mercado diferenciadas.

La confusión entre mercado e intercambio mercantil permanece hasta hoy.

El origen del mercado africano según la teoría de la reciprocidad

Temple (2003: 474-493) analizó el origen del mercado de Ouagadougou por Guingané (2001) para ilustrar su concepción del mercado de reciprocidad. Usó dicha noción para diferenciar las formas de redistribución mutuas de productos y servicios que no se encuentran ligadas al intercambio, aun cuando puedan ser eventualmente practicadas en los mismos locales.

> En las sociedades no occidentales, la reciprocidad es el resorte más importante de la circulación y de la producción de bienes. El principio de equivalencia domina al de la oferta y la demanda. En este sentido, los mercados de los Andes son típicos al estar divididos en varias secciones en las que se practica el trueque y en otras *el don* de reciprocidad, lo que ilustra muy bien el hecho de que un comerciante debe incluso cambiar de traje cuando cambia de sección; en una, vestido a la occidental, para el intercambio, y en otra con su poncho tradicional, para la reciprocidad [...] (Temple, 2003: 383)

El mercado de reciprocidad, el de los orígenes, corresponde a una estructura de reciprocidad ternaria generalizada, donde

cada uno, de un lado, trae lo que ofrece y, de otro, recibe lo que necesita y busca.

En los mercados de reciprocidad, la compartición cede el sitio a la reciprocidad generalizada: cada uno dona a los asociados aliados y recibe de otros asociados. En la reciprocidad generalizada prevalecen los sentimientos: el de responsabilidad y el de justicia.

Guingané, dice Temple, propone una versión opuesta a la tesis de Adam Smith sobre el origen del mercado de intercambio (la especialización del cazador productor de arcos que habría venido para intercambiarlos por otros bienes).

Relata el mito de fundación del mercado africano de Ouagadougou:

> Algunos lo hacen remontar al reino de Naaba Zombré, quien reinó de 1681 a 1744, y cuya madre habría sido la iniciadora del primer mercado. Al pareces, la gente venía a ver a su hijo porque este daba audiencias y ella se apiadó de todos los que estaban sentados y sin comer durante días y días. Entonces pidió autorización a su hijo para galletas y así esa gente pudiera comer. Al verla, otros tuvieron la idea hacer dolo. De este modo, se creó el primer mercado. (Guingané, 2001)
>
> Resumiendo, "en espera de que un rey los atendiera, la gente pasaba días de días esperando bajo el solo. Ante eso, la madre del rey [...]

Para Temple (2003), la primera figura, el rey, encarna la redistribución de la cual él es el centro, pero esto no es suficiente para explicar el ciclo de las prestaciones. La segunda figura, la reina, es la del mercado, y ambos sistemas se apoyan en un principio único: la reciprocidad.

Guingané, en otra versión del mito, remite a esa figura:

> [...] el rey recibía en su corte a genios venidos del cielo, pero un gracioso cortó la cuerda que les permitía volver a sus sitio de origen. Aquellos genios tenían una característica: ¡eran buenos comedores! El rey, después de algunos días, se cansó de alimentarlos, y les dijo que ellos mismos se sirvieran en el mercado. Por este motivo, los antiguos que poseen la guardia de los genios tienen el derecho de tomar en el mercado lo que necesitan sin pagar. Otrora, las personas decían: "dafazgo", y "dafazco" ('nosotros nunca vimos eso) y se llamó entonces el mercado.
>
> Otros piensan que el mercado ya existía en Ouagadougou mucho antes de la llegada y la estructuración del poder moaga. Naaba Ndoubri, por ejemplo, quien reinó de 1495 a 1518, de niño habría llegado a los mercados organizados por los habitantes de Dafazgo…´y Dafazgo significa, literalmente, recaudador del mercado. Y cuando se pregunta a los viejos del barrio cómo llegaron allá, dicen que eran genios que descendían de tiempo, en tiempo a través de un hilo para mirar a los hombres. Y un día, mientras estaban mirando, un tipo malvado cortó el hilo y genios no pudieron volver a subir al cielo. Entonces fueron a ver al jefe del lugar y le dijeron: "¡Y bien! somos sus huéspedes forzados, ya que no podemos volver a subir". Solo tenían una cualidad: que comían mucho. Al cabo de 2 ó 3 días, el jefe se cansó de alimentarlos y terminó por decirles: "vayan al mercado y saquen todo lo que quieran". Así esa ciudad se convirtió en un barrio llamado Dafazgo. (Guingané, 2001. En Temple 2003: 479)

El primer principio es el de la redistribución:

> El rey alimenta a los genios, pero eso no es suficiente, entonces los genios van al mercado, pero es el mismo

> principio el que los estimula: ellos exigen que les sea dado lo que necesitan. Es la necesidad la que motiva el don de otro. Es el equilibrio de las necesidades (principio de las equivalencias), es el mercado […] Los genios africanos ignoran el genio de Adam Smith porque la mano invisible del mercado capitalista aún no había apretado el mercado. El principio del mercado es la reciprocidad. Cuando el rey está harto de redistribuir, invita a los genios a imponer a todo el mundo la hospitalidad de la que el garantiza en el sistema de redistribución: la reciprocidad generalizada, no centralizada, es el mercado de reciprocidad. Y la obligación social, creada por la reciprocidad, se convierte en la responsabilidad para todos de alimentar a todos. (Temple 2003: 480)

La normalización de las equivalencias de productos o de servicios entre unos y otros, conduce a las unidades de medidas y a las unidades de cuenta. La moneda (buzios, nueces de kola) es una prueba de confianza confirmada por una estricta igualdad entre los socios.

> Los antiguos consagran los mercados, cuidan que los valores espirituales, aquí la justicia y la responsabilidad, la confianza que presidieron para la apertura del mercado, sean honrados. Tales como son los mercados en el mundo entero. En el África, conocemos el mercado hace milenios. (Ídem: 479)

Podemos aplicar ese análisis tanto a los mercados de las etnias de Guinea Bissau como a los de las tribus kanaks.

Mercados, trueque e intercambio mercantil en Guinea Bissau

El origen del comercio en Guinea

Son los peuls (llamados *fulas*) quienes están en el origen de la difusión del comercio y de la religión musulmana en Guinea Bissau actual, y los países de los ríos del sur (Gaillard 2004). Una de las grandes familias fulas, los *diolla djila,* cuidaban principalmente del

comercio en las tierras lejanas, así como los moros (de la actual Mauritania) (Suret Canale 1960). En Guinea Bissau los primeros son llamados *djila,* y los segundos *nars.*

Camara (1947) relaciona el origen del comercio según los fula de Guinea. Los primeros musulmanes que comenzaron a preparar el "libro" (Corán) se llamaban los *shabasas*; uno de ellos, Abdu Djeidi, creó el comercio cuando el islamismo era apenas una religión clandestina en el mundo árabe. Los objetivos definidos del comercio eran entonces "hacer comercio para enriquecer, para propagar las normas de la religión musulmana, para garantizar la prosperidad espiritual y materiales de la familia"... los misioneros católicos y evangelistas en el África no inventaron nada.

Los primeros comerciantes árabes vendían semillas de tamarindo para hacer rosarios. *Moahmed* (*Maomé*) es reconocido como el profeta, pero también como un gran comerciante, como Moisés para los judíos. Él fijó las normas de conducta y comercio según Alá: *no robar, no matar para enriquecer, no calumniar para intentar aprovecharse del prójimo, no cobrar intereses sobre los préstamos, no vender alcohol, carne de cerdo ni tabaco.*

Finalmente, fue autorizado el comercio del tabaco, y el de la nuez de cola amarga se convirtió en uno de los más importantes de África Occidental. La práctica del préstamo con intereses, aunque despreciada, fue introducida por los comerciantes portugueses y a veces retomada por los djilas en Guinea, lo que les confirió una mala reputación.

En el comercio de esos productos ligados a las ofrendas y consumos rituales y a los dones de civilidad entre las personas, los djilas incrementaron el de los remedios tradicionales y religiosos, y después el de fetiches *nassis*. Distinguimos los *nassis* que traen suerte (*grigris*) y los *nassis* contra el mal de ojo. Uno de los más conocidos consiste en algunos versos del Corán escritos en un

pedazo de pergamino en el interior de un collar o de una pulsera de cuero, adornada con pequeñas conchas blancas, llamadas *cauris* (caracolas).

Las sociedades de origen árabe se constituyeron en los primeros intermediarios entre los mundos exteriores (Oriente, Occidente) y las comunidades del África negra. Ellas permitieron transferencias de tecnologías y de nuevos conocimientos, mucho antes de la colonización y de la evangelización europea. Esta es una de las razones del éxito del islamismo en el África negra, en comparación con las religiones cristianas, y sin duda también su capacidad de integración de las ideologías y de las representaciones de los imaginarios del mundo africano: genios, espíritus de las religiones animistas. Entre los valores totalitarios de los centros de redistribución del poder musulmán y los valores comunitarios de las sociedades indígenas africanas, se operó una especie de mestizaje de las formas de reciprocidad, también impuestas por la guerra santa, el cautiverio y los tributos que acompañaban el proceso de la islamización. La dominación de los sistemas islámicos en el África creó fenómenos de resistencia de las comunidades organizadas de acuerdo con las formas de reciprocidad más igualitarias (shabas, berberes, balantas, bijagos, etcétera).

Las sociedades mandingas, mancanhas, manjacas y felupes de Guinea Bissau adquirieron sus estructuras tributarias y la institución de liderazgos hereditarios (jefes) y de castas en el contacto con los mansa mandingas y los fulas.

Observamos así una vasta red de complementariedad entre etnias indígenas y de origen árabe, entre arroceros balantas y fruticultores nalus (arroz, nuez de cola amarga) entre agricultores mandingas y criadores fulas, entre pescadores pepels y recolectores de vino de palma manjacos, escultores bijagos, etcétera.

Lopes (1987) destaca dicha complementariedad entre los centros de reciprocidad comunitarios y tributarios. "Si hay coexistencia de los modos de producción, eso no significa que uno de esos modos no sea dominante; pero es peligroso desarrollar una hipótesis precisa sobre tal asunto" (Lopes 1987: 30-31). Observamos, así, las mismas prácticas recíprocas de invitación y de ayuda mutua entre los grupos de trabajo de mujeres mandingas (*saoutou*) o de hombres fulas o mandingas. La cola amarga sustituye al vino de palma.

El funcionamiento del "intercambio" entre los balantas de Tombali

En Guinea Bissau, en los años 80, antes de la liberalización de la economía y en particular de la agricultura, no existía, de hecho, un verdadero mercado de intercambio capitalista en los pueblos balantas. Este tipo de relación estaba limitado a algunas compras de tejidos o de utensilios que los campesinos podían realizar en las raras *boutiques* de los comerciantes fulas de la ciudad vecina o en los Almacenes del Pueblo, cuando aquellos se encontraban abastecidos (Sabourin 1985). Los intercambios de productos o de herramientas entre los aldeanos eran calificados como trueque, es decir, "intercambio de un objeto por otro en función de la necesidad de cada uno de los socios involucrados, conforme la ley de la oferta y de la demanda" (Temple 1986: 15).

Pero un análisis más a fondo muestra que eran denominadas trueque prestaciones que no correspondían al intercambio sino a la compartición, la redistribución o a la división de equivalentes, es decir, a estructuras de reciprocidad.

De hecho, en cada comunidad o entre pueblos vecinos, todos los balantas no están especializados únicamente en el cultivo de arroz de manglar. Encontramos criadores, pescadores, herreros y carpinteros, cada uno siendo, por obligación, responsable por la redistribución de una parte de las necesidades de los

otros. Esa redistribución por complementariedad se establece mediante la constitución de equivalentes: arroz/pescado, arroz/maní, arroz/carne o inclusive arroz y la azada del herrero. Algunos equivalentes pueden ser intercambiados entre ellos, pero, generalmente, ese tipo de intercambio no depende de la oferta y la demanda. Si intentamos convertir los equivalentes de productos en dinero, constatamos que las cantidades no tienen nada que ver con los cursos del mercado de intercambio. Tal redistribución de equivalentes complementarios respeta, en realidad, las necesidades de base y las capacidades de trabajo de cada uno.

El trabajo de los productores es socialmente protegido por su estatuto. Es por ello que aún encontramos a un herrero, un jefe del puerto y algunos pescadores en cada pueblo balanta, contrariamente a las regiones donde el intercambio comercial se tornó dominante.

Temple (1986:15) precisa que toda "competencia es socialmente prohibida: el maestro del puerto, el herrero, el carpintero, el curandero son responsables designados [...] y reciben automáticamente por su saber-hacer, equivalentes determinados por la costumbre" (traducción mía).

Esos equivalentes, entre los balantas, pueden tomar la forma de víveres o de trabajo. Por ejemplo, cada cultivador debe periódicamente reforzar su azada de madera con una armadura de hierro. Dicho servicio cuesta 15 kg de arroz o un día de trabajo en el campo del herrero. No obstante, observa Temple (1986), "el trabajo no puede ser la referencia principal, no se puede tornar el equivalente general como en el sistema de intercambio: pues él es el contenido de un producto, de un equivalente de consumo que es su forma, un contenido que cambia con cada estatuto y que no puede ser disociado del valor de uso".

> Muchas veces se afirma que el estatuto de los artesanos transmite la idea de una condición servil, ya que depende de la redistribución de otros, pero lo cierto es lo contrario, al redistribuirse, porque él redistribuye una riqueza específica, el artesano adquiere una fama, un prestigio específico; el título de carpintero o de herrero es un "nombre" en la medida en que la redistribución del *savoir-faire* es un don para otro. Carpintero y campesino reciben, a su vez, la ayuda de unos y de otros; sin embargo, el carácter de su prestación de ser don y no intercambio les garantiza una fama particular. No obstante estar sometido al don de los alimentos, el don de los artesanos equivale a una dignidad, una fama indiscutible. (Temple 1986: 16, traducción mía)

Las equivalencias étnicas se tornan interétnicas cuando dos o varias comunidades deciden fijar sus prestaciones económicas en términos de reciprocidad. El mercado de equivalencia es muy diferente al de la oferta y de la demanda. En el intercambio, tributario esta, la competencia determina los precios. Sin embargo, para Temple (1986:17) "la competencia no sabría existir en el sistema de reciprocidad, ya que es el *bien común* el que determina los estatutos de producción y el límite de consumo que fija los precios".

En Guinea Bissau, como en Nueva Caledonia o en los mercados andinos de Bolivia y del Perú, el intercambio existe paralelamente al mercado de las equivalencias, de tal modo que algunos valores de uso tienen dos precios: un precio determinado por la oferta y la demanda y un precio diferente para el sistema de reciprocidad, donde el valor se conforma con precios fijados por la costumbre.

Así, la importancia del trueque propiamente dicho en las economías mixtas o de reciprocidad fue sobrestimada, debido a confusiones. En realidad, el intercambio era marginado

y reservado a la adquisición de productos extranjeros de sociedades con las cuales aún no era posible establecer relación de repartición, solidaridad y reciprocidad.

La necesidad de adquirir dinero para obtener los productos del mercado de intercambio explica que, paralelamente al sistema de reciprocidad, los campesinos tuvieron que desarrollar una economía de trueque o de intercambio mercantil, a partir de una actividad de renta.

Temple (1986:18) nota que las mismas producciones sirven en la economía de reciprocidad y en la economía de trueque: "… por ejemplo, en los balantas existe equivalencia entre un cocotero y dos plataneros, pero los cocos y los plátanos pueden ser vendidos en el mercado de productores de Caio por el precio fijado por la oferta y la demanda".

A partir del trueque, es posible desarrollar una economía de intercambio, contradictoria de la economía de reciprocidad. Sin embargo, la desestructuración o la desorganización de la economía de reciprocidad liberan de dicha eventualidad. Es el efecto de los mediadores de la economía del libre intercambio, de las ONG entre otros (Temple 1992), de desorganizar las estructuras de reciprocidad para fomentar la economía de intercambio inclusive a partir de las prácticas indígenas.

> El trueque se diferencia del intercambio, pero conduce al desarrollo de la relación de intercambio. Se diferencia del intercambio, en que buena la satisfacción de las necesidades individuales de cada uno de los socios, mientras que la relación de intercambio posee por objetivo la acumulación del lucro. Para que se tenga, de hecho, valor de intercambio e intercambio propiamente dicho, es preciso que uno de los socios equilibre los dos valores de uso intercambiados, en función de un tercero que sirve de moneda. Esa operación

> permite que la finalidad de la relación no sea el consumo de uno u otro de tales valores de uso, sino la acumulación del dinero, el lucro; pues la acumulación de este se convierte en poder. Por lo tanto, la finalidad del intercambio económico no es la misma del trueque: para este, se trata de satisfacer necesidades; para el primero, conquistar más poder. (Temple 1987b: 21, traducción mía)

El problema que aparece, entonces, es el de la relación, o más bien, de la sumisión de la economía de reciprocidad a la economía de intercambio, o por el contrario, de la economía de intercambio a la economía de reciprocidad.

El origen de los mercados kanaks en Nueva Caledonia

Los kanaks distinguen los dones ceremoniales y las prestaciones recíprocas de alimentos. Lo que la antropología denomina "intercambios ceremoniales o tradicionales", son para los kanaks dones recíprocos transmitidos durante una ceremonia importante (nacimiento, casamientos, funerales y lutos, alianza o acogida agraria) llamadas *gé* en paici, *bwenaando* en cemuhi (Jacob Wein Neiemou, Gohapin, 10-04-01 y A. Poinine, 26-09-01, Touho).

Las prestaciones recíprocas de productos entre clanes son llamadas *jénä* en paici, *jana* en xârâçùù, *piré* en ajié (Tyueinon, Nakety, 20-06-01; Jefe de Poinda, 19-08-01).

Son todos términos que designan "el mercado tradicional donde las personas de la costa y del interior 'intercambiaban' sus productos" (Leblic 1993: 86).

Los responsables de los pequeños mercados en las tribus de la Provincia Norte de Nueva Caledonia evocan la tradición kanak de espacios de encuentro y de prestaciones recíprocas de productos alimenticios entre familias y entre clanes.

Antiguamente, los clanes pescadores venían a las márgenes del río Pouembout a ofrecer peces a los clanes cazadores y agricultores que les proporcionaban tubérculos (jefe de Poinda, 19-08-01). Hoy en el país xârâçùù, en el momento de las ceremonias que movilizan importantes dones de alimentos, los mariscos, peces y principalmente tortugas, traídos por los clanes del mar son ofrecidos a los clanes del bosque. Recíprocamente, las anguilas, las presas y los tubérculos son redistribuidos a los clanes del mar.

Leenhardt (1937: 93) evoca los movimientos recíprocos de productos entre clanes pescadores (litoral), agricultores (valles) y cazadores (sierras) llamados *piré* en ajié, y *jéna* en paicï. Él escribe: "En lunas regulares, los habitantes de las montañas y los de la orilla del río se encuentran en un punto determinado del valle. Depositan sus cargas y escogen el producto que van a llevar a casa. Si por acaso, una de las partes no va al encuentro, los paquetes se depositan en el césped, donde serán recogidos más tarde" (traducción mía).

Se puede ver una semejanza con los puestos y quioscos que se encuentran al borde del camino de la Provincia Norte, en los cueles están indicados los precios de cada producto, y en ausencia del vendedor, el cliente deja el dinero de su compra en una caja.

Leenhardt cita enseguida el "pilou", que en el momento de las ceremonias moviliza importantes dones recíprocos de alimentos (tubérculos) y de objetos (esteras, pulseras, etcétera). Evoca las *compras de objetos* de prestigio (hacha de jade, balassor –tejido de fibras–, plumas de garzas) *que no se intercambian. Son adquiridos ofreciendo segmentos y cualidades diversas de la moneda usual kanak* (materializada en pedazos de cuerdas adornados de conchas y plumas exóticas).

Bensa y Freyss (1994) explican, asimismo, cómo en el mundo kanak, los valores fuertes o de prestigio son simbolizados por

aquellos objetos preciosos fabricados con productos locales y específicos (jade, nácar de las conchas, pelos de zorras, fibras, etcétera), por lo tanto, raros y asociados a los clanes de un país (*âmu*) preciso y localizado, y llamados *âdi*.

Conforme Belao-Gony (2006), el *âdi* tiene una estructura bastante precisa que posee al mismo tiempo un sentido simbólico y un valor material en términos de relaciones entre los actores de la transacción. Se trata de un equivalente (entre valores materiales y simbólicos), pero de un equivalente de reciprocidad y no de intercambio: el acto entre los dos sujetos específicos es más importante que la naturaleza o el valor comercial de los objetos de la transacción. Este es de hecho, el significado de la moneda kanak, que es una moneda de reciprocidad en el sentido dado por Temple (2003).

> Como si aquello que se debe y puede dar a cada uno variara según las comunidades, los equivalentes de reciprocidad varían igualmente, pero las comunidades tienden a la reciprocidad entre sí, y los equivalentes de reciprocidad más comunes se convierten pronto en referencias para el mercado: las monedas de reciprocidad. (Temple 2003: 382-383)

Como los cauris (buzios) africanos, las nueces de cola amarga, las conchas en algunas islas del Pacífico, la moneda kanak es una moneda de reciprocidad que representa un valor específico en un marco determinado y según reglas culturales que tornan los diferentes mercados de reciprocidad irreductibles unos a los otros. Es lo que explica, como muestra Faugères (2000: 43-45) en Maré, que el dinero ofrecido en el momento de las costumbres kanaks no tenga un valor idéntico al dinero corriente. No puede ser acumulado, debe ser redistribuido o inclusive, en rigor, usado para un gasto de prestigio.

Es, continúa Temple (2003: 384), a propósito de los mercados de reciprocidad, "lo que justifica que sus relaciones sean controladas por contratos de naturaleza política. Sin el reconocimiento explícito de sus especifidades culturales, esos mercados se desorganizan en provecho del libre intercambio".

La reciprocidad de los dones y el intercambio corresponden a principios de regulación económica diferentes: para el primero es la equivalencia de reciprocidad y, para el segundo, el equilibrio entre la oferta y la demanda.

El principio de equivalencia implica que la producción de cada uno se adapte a las necesidades de todos. La reparticción es la relación de reciprocidad más común para definir la cantidad que cada uno debe a cada uno.

En los mercados de reciprocidad, explica Temple (2003), la estructura de repartición da lugar a una estructura ternaria de reciprocidad generalizada.

> El principio de equivalencia significa que la producción de cada uno se adapta a las necesidades de todos. El compartir es la práctica más común para definir la cantidad que cada uno debe a otro. En los mercados de reciprocidad, el compartir cede el sitio a la reciprocidad generalizada, con cada uno que dona a asociados aliados y recibe de otros asociados. En la reciprocidad generalizada prevalecen los sentimientos: el sentimiento de responsabilidad y el sentimiento de justicia. (Temple 2003: 384)

Temple (2003: 386) recuerda que en las manifestaciones populares contra la pobreza en los Andes, esa exigencia de justicia fue claramente percibida: "queremos un precio justo".

> El precio justo no hace alusión a ninguna reivindicación salarial frente a la patronal. El precio justo es el precio que se

> puede aceptar del producto necesario y no el precio impuesto por el que está en posición de fuerza. Está, pues, determinado por el principio de equivalencia y no por el equilibrio de la oferta y la demanda. La reivindicación del precio justo es la de una reciprocidad generalizada. (Temple 2003: 386)

La responsabilidad es generada por la consideración de las necesidades del otro y de sus capacidades de adquisición; sin embargo, ella se refiere también a la obtención de una equivalencia justa para sus propios productos, a fin de garantizar la subsistencia de su familia. La justicia es el valor producido por esa regulación mutua.

3.1.2. Mercados y economía solidaria

Las nociones de economía solidaria o de construcción social de los mercados están movilizadas para el reconocimiento y la revitalización de los mercados de proximidad tanto en el Sur como en el Norte (Kilcher 2004; Laforga 2005; Gardin 2006).

Roustang (2004) recuerda que "la economía solidaria defiende el reconocimiento de la *reciprocidad* como modo de intercambio, al lado del intercambio comercial y del sistema de redistribución".

Para Fraisse (2003) quien "dice espacio público, dice primero espacio de palabras comunes fundadas en una relación de reciprocidad, condición de un reconocimiento mutuo de los puntos de vista y constitutivo de un eslabón de confianza entre diferentes socios (usuarios, asalariados, voluntarios, poderes públicos" (traducción nuestra).

La noción de economía solidaria, como la de economía plural, lleva a cuestionar la diferencia entre el sistema de intercambio comercial y de competencia, el principio de reciprocidad y el sistema de redistribución.

De acuerdo con Roustang (2003), en el caso de las iniciativas solidarias, existe una idea según la cual la construcción de las necesidades sociales, la organización de la producción pasa por una forma más o menos codificada de deliberación entre actores. Esta se diferencia al mismo tiempo *de una relación de competencia regulada por los precios y de una redistribución de tipo administrativo.*

Eme y Laville (1996) Laville (1994, 2002) proponen fundar la economía solidaria sobre el principio de la hibridación entre esas tres formas de economía, en particular por medio de mecanismos de reinserción de los hechos económicos en lo social, según los términos de Polanyi. Ellos lo distinguen así: la economía comercial capitalista (el intercambio), la economía pública (redistribución del Estado) y la economía gratuita o no monetaria (la reciprocidad). La principal dificultad queda precisamente, como veremos, en el asunto de la articulación entre esas tres formas económicas.

Observé principalmente una contradicción entre principio de intercambio y principio de reciprocidad que conduce a lo que llamé yuxtaposición de las esferas del intercambio y de la reciprocidad, es decir, a sistemas separados funcionando paralelamente. Dicha contradicción es inherente a la propuesta de economía solidaria. Se trata, por lo tanto, de resolver el antagonismo entre un funcionamiento dentro del emprendimiento o del grupo solidario regido por la reciprocidad y la repartición y, fuera de él, un mercado de intercambio basado en la competencia. Para que haya complementariedad entre los dos sistemas, y articulación más que hibridación, se requiere interfaces de sistema, para resolver tal contradicción.

Los mercados de proximidad en Nueva Caledonia

En la zona rural de Nueva Caledonia, presenciamos desde los años 90, la multiplicación de pequeños mercados que fueron calificados de mercados de proximidad (Mercoiret y otros 1999).

Se trata del espacio donde los productores de la localidad (o de las localidades próximas) se reúnen para vender sus productos, a una clientela, también esencialmente local. El término de mercado se considera aquí en el sentido de espacio físico, es decir, lugar público de venta de bienes (y de servicios), facilitando el encuentro entre compradores y vendedores (Testart 2001).

El estudio de los mercados de proximidad de Nueva Caledonia fue realizado en el cuadro de las actividades del Institut Agronomique Calédonien para responder a las demandas de colectividades territoriales. Los ayuntamientos encontraban dificultades para encuadrar esas iniciativas locales, en particular la asociación de la práctica del juego de bingo con los mercados. Por otro lado, los servicios provinciales de desarrollo se preguntaban cómo apoyarlos y perennizarlos (Sabourin y otros 2002; Tyueinon 2004).

Se distinguen mercados comunales, mercados tribales y los quioscos al borde del camino. En los tres casos, se trata de la venta por los productores locales de los productos de su actividad agrícola, hortaliza, de pesca, de caza, de artesanía. La clientela es igualmente local, principalmente la población del municipio, de la tribu[22] o de las tribus vecinas.

La valorización de los productos locales puede proporcionar un complemento de renta en la medida en que está asociada a una

[22] La "tribu" es una entidad administrativa y territorial reconocida. Creada por la administración colonial a finales del siglo XIX, aún es presentada como "el reconocimiento administrativo de la organización melanesia". Como cuadro de residencia y de pertenencia social, constituye una realidad sociológica significativa para la población kanak.

redistribución monetaria por medio de las personas de la tribu que reciben un salario o de compradores de paso. Pero esos mercados son, antes que todo, lugares de sociabilidad y de encuentros sociales. En *xârâçùù* el espacio del mercado es llamado *üjâgnö* (local de encuentros), el encuentro del otro es tan o hasta más importante que el intercambio de objetos o de productos (Tyueinon 2004).

Tales relaciones sociales no presentan todas la misma calidad. Las vendedoras, "las mamás", diferencian los clientes de paso de las relaciones personalizadas con clientes conocidos. Con estos últimos, se conversa, se informa*, se comparte la palabra*, conforme la expresión de las mujeres. El precio de un mismo producto puede ser diferente.

Algunos grupos de mujeres optaron por formas de redistribución sin recurrir a las reglas del intercambio aunque sea utilizando, a veces, un equivalente monetario. Se trata del juego de bingo practicado, por ejemplo, por la asociación *Ku Nékété* de Canala (cuadro 9). En ese mercado todos los productos traídos por las mujeres son sistemáticamente transformados en lotes y jugados en el bingo con cartones, desde la apertura del mercado mañana alrededor de las 7:30 a. m., hasta el agotamiento total de los lotes en la tarde. El acceso al bingo es libre, como es igualmente libre la posibilidad de comprar los productos por unidad según las reglas del intercambio.

El bingo corresponde a la actualización de los "mercados de reciprocidad" dentro de un cuadro moderno. En los otros mercados de la Provincia Norte, inclusive en los comunales, después de la práctica del mercado de intercambio funciona el mercado de reciprocidad por medio del bingo entre las mujeres y sus prójimos al terminar la mañana o la tarde. El juego del

bingo reintroduce los sistemas de equivalencia entre productos (lotes), con o sin paso por el equivalente monetario.

El principio de equivalencia, escribe Temple (2003), "significa que la producción de cada uno se adapta a las necesidades de todos". En el mercado de reciprocidad, la reparticion da lugar a la reciprocidad generalizada, cada uno dando a sus socios aliados y recibiendo de otros socios; encontramos ahí la práctica heredada de los *jéna* o *piré*.

En la sociedad kanak, el intercambio comercial existe desde las primeras tiendas coloniales (Guiart 1999) y fue adoptado por su comodidad utilitaria. Sin embargo, permaneció por mucho tiempo rechazado, como explican los antiguos de Ouélisse, Gohapin o Gélima, en una esfera específica, "la de las mercaderías y del dinero".

Cuadro 9: Mercados y bingos (fragmento de Sabourin y Tyueinon, 2007)

El juego de bingo funciona en la mayoría de los mercados comunales y en todos los mercados tribales al final de la mañana o la tarde. El bingo (palabra inglesa que significa loto o lotería) fue introducido entre los kanak spor las misiones protestantes, y retomado por los católicos, especialmente durante las quermeses. Luego, la práctica de los bingos se generalizó en las tribus a través del medio asociativo (asociaciones deportivas, religiosas y de parientes de alumnos) como modo de captar y repartir recursos para un proyecto colectivo.

Ese sistema de compartición de las mercaderías permite también, mediante cobranzas por las apuestas, alimentar la caja del mercado o de la asociación, o inclusive una caja de solidaridad del grupo de mujeres.

A veces, una parte de los ingresos del bingo proporcionados por la venta de cartones por la organización, se cobra para garantizar la gestión y el mantenimiento del mercado, como en la tribu de Baco (Koné) o en las de Nakety y Gelima (Canala). El mercado Ké Nékété (Kopélia, Canala) funciona esencialmente en la base del bingo; es decir, según un sistema de redistribución de lotes de productos entre un grupo de mujeres de la misma tribu, al cual pueden juntarse "clientes" ocasionales. 90 % de los productos son transformados en lotes y jugados en el bingo.

tanto los administradores como los actores de aquellos mercados afirman que el bingo constituye un elemento fuerte de diversión entre las mujeres, de movilización y hasta de sobrevivencia del mercado.

Sin embargo, el bingo está prohibido en algunos municipios o sometido a una demanda de decreto provincial para la autorización de juegos de azar, como en Hienghène.

Para los productores de las tribus, el bingo no es un juego de azar, sino una oportunidad de reciprocidad y de redistribución. De hecho, a diferencia del intercambio comercial, el bingo pone en juego la repartición de lotes que se basan en sistemas de equivalencia entre productos. Es posible, inclusive para la práctica del juego, que tales equivalencias sean formuladas y medidas por un valor monetario, pero las unidades no son las del comercio (peso) y los precios indicados, generalmente, no tienen nada que ver con los del comercio oficial.

El bingo es una de las raras formas "modernas" de transacción y de redistribución de bienes (la única, tal vez) que haya sido propuesta a los melanesios además del intercambio mercantil y monetario. Además del aspecto lúdico, ese juego suscita un lazo social de una naturaleza diferente del intercambio mercantil. Por lo tanto, es preciso interrogar el sentido de la redistribución de productos por el bingo, antes de invocar la parte de sueño y de ilusión propia a los "juegos de azar en los sectores más pobres de la población" (Marcoux 2002). ¿Cuál sería la parte de sueño o de ilusión de lucro entre las mujeres de los mercados que colocan en juego lotes de legumbres y de frutas maduras, para repartirlos entre ellas, o finalmente para redistribuirlos gratuitamente si una tiene menos suerte que la otra? Las mujeres responsables por los mercados de proximidad explican, al contrario, que esas prácticas modernas son destinadas a revalorizar valores humanos específicos de amistad, de solidaridad y de justicia. Se trata en particular de la ayuda mutua y de la asistencia a las más ancianas, pero también de iniciación de los jóvenes a dichos valores y prácticas. Finalmente, la práctica corriente del bingo, que motiva la participación de la mayoría de las vendedoras, es un ejemplo más de la función social del mercado de proximidad y de su precedencia de la función comercial.

No obstante, en los mercados mixtos, asociando intercambio comercial y reciprocidad, la articulación del don y del intercambio induce muchas veces a un equívoco, que Temple (2001) califica como *qüiproquó* histórico:

> Si en la economía de intercambio capitalista el desafío es vender lo más caro posible una producción obtenida por el menor costo (lógica de la competencia) y si, en la reciprocidad, cada uno intenta colocar la producción más calificada posible al alcance del otro, la estructura de precio generada por esas dos motivaciones es inversa[...] Cuando los dos sistemas se articulan, las dos motivaciones de apropiación privada y de don se incrementan para transferir los bienes materiales en favor de quien intercambia en detrimento del donador. (Traducción mía)

Es lo que evocan los interlocutores de Faugères (2000: 52-53) en la Isla de Maré (Nueva Caledonia) sobre "los aprovechadores", aprovechadores de los dones en nombre de la costumbre y aprovechadores de la acumulación en nombre del intercambio. Para evitar tales confusiones y contradicciones, los antiguos de la tribu de Ouélisse separaban la esfera "de las mercaderías y del dinero" de las esferas de la costumbre, de lo social y de la religión.

> Los viejos vendían su café, sus huevos y sus tubérculos, tanto al vecino como al comprador en el mercado, sin problema, pues existía una separación entre la esfera de las costumbres (los dones), la esfera comercial, la esfera social y la esfera religiosa. (M K, 17-04-2002, Ouélisse, traducción mía)

Se trata de esclarecer la diferencia entre la redistribución por el don, las prestaciones recíprocas (reciprocidad) y la redistribución por el intercambio. Esa diferencia con respecto a la motivación de la circulación de los productos permanecería insignificante en los hechos, si la interpretación de las poblaciones kanaks no difiriese radicalmente de la interpretación de la economía política occidental o de ciertos antropólogos como Guiart (1999), pues estos últimos ven en esos "intercambios o trueques" una forma primitiva de intercambio precapitalista y no la lógica de reciprocidad creativa de lazo social.

La originalidad de los mercados de proximidad es justamente su carácter mixto. Ofrecen por un lado, un espacio para relaciones personalizadas, permitiendo así prestaciones basadas en la reciprocidad (precio de amigos, presente simbólico, redistribución de los productos en lote por el bingo, alimentación de la caja de la asociación) y, por otro, un lugar para prestaciones basadas en el intercambio comercial y monetario.

Esa experiencia sumamente dinámica en Nueva Caledonia muestra su diferencia con las estructuras profesionales de comercialización (cooperativas, agrupamientos) que solo funcionan en el mercado capitalista.

Sin embargo, otro elemento confirma la hipótesis de la yuxtaposición de dos formas de mercado (o *de la separación de las esferas* para usar las palabras de los kanaks) al revés de la noción de hibridación: es el asunto de la lógica de competencia. De hecho, la monetización de los intercambios (de bienes, de servicios, de salarios) y la comercialización de los productos agrícolas se generalizaron sin que, en la mayoría del tiempo, los agricultores kanaks hayan tenido tiempo o medios de situarse en relación con las exigencias de la competencia.

En la Provincia Norte, la dificultad de comercialización de los productos agrícolas de las tribus es inherente a la contradicción entre formas de producción y de redistribución kanak, fundadas en la reciprocidad y el mercado capitalista basado en el libre intercambio y en la competencia entre operadores.

Una primera respuesta fue probada por las organizaciones de productores y las municipalidades, que optaron por la promoción de productos locales a través de las ferias o de las fiestas de los productos: plátano en Pouébo, ñame en Poindimié, tangerina en Canala, lichis en Houaillou, aguacate en Maré. Ese tipo de

iniciativa posee el mérito de promover las especificidades locales, frente a las cuales no existe tanta asimetría entre productores en términos de saber-hacer, de calidad o de acceso al mercado.

La etapa siguiente es la de la calificación de los productos, asociada a una garantía de origen, de calidad o la colocación de un sello de calidad. La calificación y los sellos ofrecen la posibilidad de reducir la competencia sobre productos específicos, protegiendo su mercado y garantizando la proveniencia, el nombre del productor y el respeto del proceso de fabricación o del modo de cultivo. Pero esas medidas presentan también sus límites. Se trata de no transformar, en la escala local, la certificación en barrera o en derecho de entrada limitado a algunos grupos en función de un patrón muy específico o de encargos bastante selectivos, y de causar, al contrario del efecto buscado, procesos de exclusión.

El modo de funcionamiento de los mercados de proximidad Kanak presenta un carácter mixto y moviliza ciertamente de manera diversa y diferenciada, tanto el principio del intercambio mercantil como el de la reciprocidad. Presenta dos tipos de interfaz entre esos dos principios de distribución de los recursos.

Por un lado, puede existir una complementariedad combinando redes sociales y modo de redistribución, por ejemplo, con la cohabitación entre intercambio comercial y redistribución de lotes por el juego de bingo en un mismo mercado.

Por otro lado, las vendedoras recurren a equivalencias bajo la forma de lotes de productos cuyos precios no corresponden a los del mercado de intercambio (oferta y demanda) practicados en el resto del territorio y establecido en los mercados de la capital Nouméa.

En ausencia de esos dos tipos de interfaz, la contradicción entre los dos sistemas llevaría al fin de las prácticas de reciprocidad y a recurrir solamente a la forma del mercado de intercambio.

He ahí un problema teórico y, por lo tanto, político, para las propuestas de economía solidaria.

Economía solidaria y comercio justo en Brasil

Singer (2002) define la economía solidaria como un conjunto de experiencias colectivas de trabajo, producción, comercialización y crédito, organizadas conforme a principios solidarios bajo la forma de cooperativas y de asociación de productores, empresas de autogestión, bancos comunitarios y diversas organizaciones populares urbanas y rurales.

¿Qué significa el principio de solidaridad en relación con la noción de economía?

Para la Secretaría Nacional de la Economía Solidaria (SENAES) (2003), es una preocupación permanente para con la justa distribución de los resultados, la mejoría de las condiciones de vida de los participantes, el compromiso con un ambiente saludable, el apoyo a los movimientos de emancipación y la investigación del bienestar de los trabajadores y de los consumidores.

La SENAES, de la cual Singer se convirtió en el Secretario de Estado en 2003, polarizada por sus interacciones históricas con las redes urbanas de cooperativas y de empresas autoadministradas tiene tendencia a reducir ese campo. Ella define oficialmente la economía solidaria "como el conjunto de las actividades económicas —de producción, distribución, intercambio, consumo, ahorro y crédito— organizadas de manera solidaria por los trabajadores bajo una forma colectiva o de autogestión" (SENAES, 2003).

Singer (2005) retomó esa concepción, expandiendo el campo de la economía solidaria (ES) y, por lo tanto, de sus instrumentos de política pública en el mundo rural, recordando que la expresión

más masiva de ES en el Brasil está constituida por las asociaciones comunitarias y las cooperativas de la agricultura familiar y de los proyectos de reforma agraria.

Gaiger (2003, 2005) considera también que la economía solidaria mantiene semejanzas con la economía campesina: ausencia de salarios, ayuda mutua y cooperación, unidad entre propiedad y uso de los medios de producción. Sin embargo, esa ampliación ocasiona problemas a partir del momento en que las redes de ES en un medio rural pasan a integrar productos transformados de las plantaciones de frutas y hortalizas (jugos de fruta, etcétera) que exigen, inclusive para los agricultores familiares, recurrir a los salarios.

En cuanto a la viabilidad económica de la ES, no se define en los documentos de la SENAES. Esto es así porque todo depende de en cuál sistema consideramos la actividad económica del emprendimiento solidario: el ámbito de la competencia del mercado de intercambio capitalista, el ámbito de la protección por el Estado de los mercados públicos (redistribución) o el ámbito de la compartición de recursos y factores de producción, regido por el principio de reciprocidad.

Brasil presenta el caso original de un Estado donde, por cuenta de las limitaciones de las iniciativas de comercio justo de los países del Norte "a favor" de los productores del Sur, fue desarrollada una reflexión crítica y alternativa. Contempla lo que podría ser un comercio más justo pensado y organizado en la escala de un país continente y de su amplio mercado interno. Examinemos los límites del comercio justo Norte-Sur conforme a los brasileños (SENAES 2007).

Avances y límites del comercio justo en el Brasil

El comercio justo puede ser definido como una sociedad comercial basada en el diálogo, en la transparencia y en el respeto cuyo objetivo es llegar a una mayor equidad en el comercio mundial. Buscaría "contribuir para el desarrollo sustentable ofreciendo mejores condiciones comerciales y garantizando los derechos de los productores y de los trabajadores marginados, principalmente en el sur del planeta" (Díaz Pedregal 2006: 13, traducción mía)[23].

Para Le Velly (2006: 320) ese comercio llamado equitativo "está constituido de intercambios mercantiles heterogéneos atribuyendo un peso más o menos importante a los defectos y a las virtudes del mercado y participando más o menos del orden mercantil capitalista".

En todas esas definiciones, el comercio solidario es presentado como una alternativa más justa al comercio internacional basado en la lógica del intercambio mercantil capitalista conocido por varias alienaciones: explotación de los agentes más débiles, términos del intercambio desiguales entre Norte y Sur o entre centro y periferia, despersonalización del acto mercantil, materialización y degradación del vínculo social, y procesos de exclusión.

Pero ¿cuál es la alternativa ofrecida por los promotores del comercio justo?

Desde el punto de vista operacional, se trata de garantizar a los productores un precio diferenciado que sea más justo que el garantizado por los mercados nacionales o internacionales.

[23] FLO (Fair Trade Labelling Organization), IFAT (International Fair Trade Asociation), EFTA (European Fair Trade Asociation).

Según Díaz Pedregal (2006), existen dos tendencias en el comercio justo:

- La primera es la de la esfera de la especialización que, está constituida por actores enteramente dedicados a la importación y a comercialización de productos provenientes del comercio justo.

- La segunda es la esfera del sello animada por los organismos de certificación.

> Resulta de tal distinción que si el conjunto de los productos con sello garantizado por un organismo certificador viene del comercio justo, todos los productos del comercio justo no son necesariamente certificados por tales organismos. (Díaz Pedregal 2006: 157, traducción mía)

Para Díaz Pedregal, esa oposición se divide entre una visión más política y radical, de un lado (ligada a la cultura católica marxista), y de otro, una de inspiración más religiosa y caritativa, al mismo tiempo moral y mercantil, de origen anglosajón.

Desde el punto de vista teórico, el principio común a esas dos tendencias es garantizar, por un lado, un valor agregado moral, humano o ético, traduciéndose por una relación privilegiada entre productores y consumidores, basada en la calidad y en el origen del producto (certificado o no), y por una información sobre la naturaleza del producto y sus condiciones de elaboración; por otro lado, se busca garantizar un valor agregado de naturaleza material que se traduce en un precio más justo para el productor y por diversas medidas de tipo de garantía de compra y fidelización de los productores.

Varios autores (Le Velly 2006; Laforga 2005; Castel 2003) observaron, con el desarrollo mundial del comercio solidario, los límites del proceso de agregación conjunta de los dos tipos de valores: ético y material.

Díaz Pedregal (2006) recuerda que los operadores convencionales (centrales de compra de supermercados, firmas agroalimentarias) también han invertido, de acuerdo con sus prácticas y normas habituales, en la comercialización de productos del comercio justo. Sin embargo, para ser competitivo en esas redes, conviene garantizar volúmenes, condiciones de acondicionamiento, embalaje y costos que no siempre son compatibles con la compra personalizada o con el abastecimiento junto a grupos asociativos o cooperativas de pequeños productores. En esas condiciones competitivas, tales productores no siempre pueden garantizar volúmenes importantes y constantes (por cuenta de variaciones climáticas o económicas). Por lo tanto, esto limita en los nuevos operadores de comercio justo globalizados la capacidad de mantener al mismo tiempo la fidelidad y la exclusividad del abastecimiento.

El monitoreo de la calidad, su certificación, el esfuerzo de información del consumidor (y de los productores) y de animación de redes "solidarias" representan un costo agregado, a veces incompatible con las condiciones de la gran distribución.

La utilización de los servicios de certificación de firmas privadas reintroduce también más competencia por su costo y nuevas formas de exclusión de muchos pequeños productores por sus exigencias (Le Velly 2007; Laforga 2005; Renard 2005; Díaz Pedregal 2006).

Para mantener tales redes de venta, los operadores del comercio justo deben reducir sus costos de transacción y de flete, lo que los lleva a recurrir a los mismos intermediarios de la gran distribución capitalista. Arriesgan así adoptar las mismas prácticas, en nombre de la eficiencia, hasta el punto de perder el valor agregado ético: la fidelidad y la exclusividad del abastecimiento, la calidad de la información mutua, es decir, la relación humana entre consumidor y productor.

Le Velly observa en la evolución de la iniciativa asociativa *Artisans du Monde* en Francia, el crecimiento de la despersonalización, típica del intercambio mercantil, a partir del momento en que la red se dotó de una central de compras y multiplicó sus volúmenes y cifras (Le Velly 2004, 2006).

En Brasil, la experiencia de comercio justo comenzó a través de ONG internacionales como OXFAM cuya campaña , a partir del caso del café, establecía un vínculo entre la seguridad alimentaria y el comercio internacional (Mascarenhas 2007). Dio lugar a la negociación de contratos de productos fáciles de exportar (castaña de caju, café, artesanía de sisal, guaraná, etcétera) junto a la ONG o a las redes europeas. Rápidamente, aparecieron límites en términos de volumen y de exigencias de certificación que condujeron a más institucionalización y a costos mayores.

La Fairtrade Labelling Organisation International (FLO) fue acusada en Brasil y en México de pagar precios muy bajos a los productores de café y de cobrar una tasa elevada para proporcionar su sello. Las empresas de certificación brasileñas Agro-Cert y mexicanas Certimex son blanco del mismo tipo de crítica.

> La FLO se aproxima a las grandes firmas nacionales y multinacionales para implicarlas en el comercio justo denuncia el GT Brasileño del Comercio Justo. Esa alianza y el costo de obtención del sello llevan a los productores de café a volver hacia los intermediarios que trabajan para las multinacionales. (GT 2006)

Mascarenhas (2007) y Laforga (2005) resumen tales limitaciones: i) relaciones de dependencia y, a veces, de paternalismo que no contribuyen a la autonomía y emancipación de las organizaciones de productores; ii) los términos de la participación y de la sociedad de los productores no son negociables, pero sí definidos por la FLO y la FINE (Federación Internacional del Comercio

Equitativo); iii) reproducción de los antiguos esquemas del colonialismo Norte-Sur; iv) lógica por producto induciendo el monocultivo, la especialización y, por lo tanto, la dependencia más que la diversificación de las producciones.

Laforga y otros (2008) a propósito de la red de producción y consumo del Asentamiento Antônio Conselheiro de Tangará da Serra (Mato Grosso) muestran las ventajas y los puntos débiles de las iniciativas de comercio justo en el marco de la agricultura familiar y campesina.

Entre las ventajas, encontramos: i) las prácticas anteriores de solidaridad y de repartición de recursos (reciprocidad) en la producción, opuestas al individualismo capitalista; ii) la relación directa entre productores y consumidores, dando una cara humana a las relaciones de intercambio; iii) la diversificación de los mercados, de las fuentes de renta de las unidades familiares y el aumento de la renta de las mujeres ; iv) los aprendizajes individuales y colectivos, la compartición de saberes y recursos.

Los puntos débiles indican: i) una tendencia para hacer pasar el lucro capitalista antes de las preocupaciones humanas, integrando fácilmente la lógica de competencia; ii) la falta de legislación adaptada, garantizando una articulación producción solidaria/ mercado; iii) el peso y las exigencias del sistema comercial brasileño (burocracia, tasas e impuestos) y la falta de crédito.

Por falta de alternativa a la lógica del intercambio mercantil, los operadores del comercio justo corren, entonces, el riesgo de caer en los mismos defectos o alienaciones del sistema del libre intercambio capitalista. De hecho, la lógica económica del pensamiento único (aun disfrazada bajo sus variantes no ortodoxas) es incapaz de justificar y realizar un comercio más justo sin la intervención de la política.

Caillé (2006), en su prefacio para Díaz Pedregal (2006), escribe:

> El motor y la eficiencia del comercio justo no residen en una fórmula económica específica, sino, por el contrario en la meta política que lo anima, en el sentido más general del término […]
>
> Ahora, la economía solidaria —y más generalmente, todas las formas de economía alternativa— solo podrá ser solidaria mientras no se torne económica. Más precisamente, la esencia de todas las formas de economía alternativa, no es económica, sino política.

Pero ¿cuál intervención política habría de promoverse y cuál sería la base teórica de la articulación entre lo político y lo económico? ¿Cómo garantizar el diálogo entre sistemas de reciprocidad/redistribución y sistemas de intercambio mercantil?

Tal interfaz debe poder articular las voluntades de reciprocidad de los productores, de los consumidores y de sus organizaciones, por un lado, y las realidades de las prácticas del mercado de intercambio, por otro. ¿Cuáles pistas explorar desde el punto de vista práctico y teórico, a partir de la teoría de la reciprocidad?

Las primeras articulaciones entre sistemas

Existen referencias anteriores en términos de articulación o de interfaces que introducen un componente de reciprocidad en un marco de intercambio mercantil. Es el caso de las prestaciones comerciales internacionales realizadas según una lógica de reciprocidad por ejemplo, las tarifas compensatorias entre naciones del Norte y del Sur, entre la Unión Europea y países de la región ACP (África, Caribe, Pacífico). Las políticas de cuotas y de derechos de producir pretenden reducir la competencia capitalista e instaurar cierta compartición (Barthélemy 1999).

De hecho, es también una compartición más justa de partes del mercado capitalista.

Temple (1981) trae la experiencia del contrato de mercado con dos precios (precio indígena y precio europeo), experimentado para comercializar en Europa cerámicas de arte de las mujeres shipibas de la Amazonía peruana. La diferencia entre el precio local y el precio europeo fue devuelta a las comunidades de artesanas shipibas y a su organización de desarrollo étnico. Sin embargo, la calidad excepcional de las colecciones reunidas y vendidas conforme ese sistema en Europa, generó una especulación, extremadamente rentable, principalmente tratándose del mercado del arte, que no conoce límites. Los especuladores, bien equipados, financiados y organizados (inclusive en un museo público francés) pudieron, por lo tanto, sorprender a las organizaciones étnicas *shipibas*. Así, en el inmenso valle de Ucayali, pudieron reunir cerámicas junto a las comunidades, que aún no habían sido contactadas o asociadas al proceso del contrato a dos precios. Medimos cuán desfavorable es la desproporción de los medios a las etnias y comunidades del Sur. Para evitar la penetración de empresas occidentales, otras etnias de la Amazonía peruana, mejor organizadas, al amparo de la legislación de las comunidades indígenas y tierras de bosque, tuvieron que recurrir a sus armas para expulsar a buscadores de oro, comerciantes o colonos que no respetaban las condiciones previstas por la ley (Sabourin 1981 y 1982). No obstante, en cuestión comercial, al contrario de la problemática agraria, la ley nacional nunca es favorable a las comunidades rurales e indígenas.

El Estado brasileño, aprte de haber sido el primero en votar una ley de renta incondicional de ciudadanía (Suplicy 2002; Brasil 2003; Sabourin 2007b), es igualmente pionero en materia de legislación nacional sobre el comercio justo y solidario (Senaes 2007: Forum Brasileño ES 2007).

3.1.3. Sistemas mixtos y articulaciones entre intercambio y reciprocidad

En Brasil, con base en una reflexión marxista, Paul Singer (2002) propone una interfaz sociopolítica para articular y reglamentar la relación entre producción de la economía solidaria y el cuadro nacional del mercado de intercambio capitalista. La Ley del Comercio Justo y Solidario (CJS) considera una serie de criterios mínimos exigidos entre una empresa solidaria y un socio comercial habilitado por un organismo de evaluación de conformidad (Senaes 2007).

La política pública de economía solidaria del Gobierno brasileño favorece el apoyo a las iniciativas de autogestión para que los medios de producción pertenezcan a los trabajadores. Esta concepción incluye a las empresas recuperadas y administradas por sus asalariados y a las cooperativas de producción (senaes 2003).

De hecho, esta opción, propuesta por Singer (2002) como segunda utopía socialista, fortalece, en apariencia, una oposición al sistema de la empresa capitalista, algo que podría constituir un primer paso rumbo al reconocimiento del principio de reciprocidad. Además, como en el caso de la alienación de la estructura de la repartición, el círculo continúa cerrado: la reciprocidad funciona en el ámbito de la empresa social de autogestión; pero afuera, vender la producción, o sea, lograr resultados económicos, aún se encuentra condicionado a las leyes de la competitividad y competencia del mercado de intercambio capitalista (Azambuja 2005).

Veremos que la situación no es tan ineluctable cuando existen fenómenos formalizados de economía de reciprocidad y de redistribución, o bien, una posibilidad de articulación (interfaz) entre los dos principios económicos.

Uno de los papeles esenciales del Estado y de la acción pública es organizar correctamente la producción de bienes públicos

y de interés general: se busca, por lo tanto, promover políticas capaces de separar los principios de intercambio de los principios de reciprocidad o, incluso, de reglamentar las articulaciones necesarias entre los dos sistemas.

La reglamentación brasileña del Comercio Justo y Solidario

El comercio equitativo es llamado en Brasil "comercio justo y solidario"; se lo define como "un flujo comercial diferenciado, basado en el cumplimiento de criterios de justicia y solidaridad en las relaciones comerciales y que resulta en el empoderamiento de los Emprendimientos Económicos y Solidarios (EES) en todo el territorio nacional" (Forum Brasileño ES 2007, cuadro 10). Está constituido por los "pequeños productores familiares, pequeños comerciantes y artesanos, y por los consumidores penalizados o marginalizados por el sistema convencional de las relaciones comerciales en gran escala" (Ibíd). "El objetivo es generar relaciones de respeto y de confianza entre productores y consumidores de manera que se rompa la lógica de la explotación y asegurar un mejor flujo, así como la calidad de la producción rural y urbana del territorio brasileño" (Ibíd).

Ese sistema nacional y su reglamento (que tendrá valor de ley) son justificados por los argumentos expuestos a continuación:

- Necesidad de un conjunto de conceptos, reglas, normas y procesos organizados y divididos, lo cual vale para el conjunto del territorio nacional a fin de garantizar:
- Garantías de procedencia, comunicación de informaciones y promoción de los productos, mercados y ferias, educación para una producción y un consumo responsables.
- Necesidades de comunicación y promoción, educación de los consumidores.

- Necesidad de un instrumento jurídico que concrete el papel del Estado como responsable por la justicia social, la distribución igualitaria de la renta y la "sustentabilidad" (durabilidad) socioambiental.

Cuadro 10: Características del Sistema de Comercio Justo y Solidario (SNCJS) (GT, 2006)

- Principios:

1. Fortalecimiento de la democracia, del respeto de la libertad de opinión, de la organización y de la identidad cultural.
2. Condiciones justas de producción, de agregación de valor y de comercialización
3. Apoyo al desarrollo local y sustentable.
4. Respeto del medioambiente.
5. Respeto de los derechos de las mujeres, niños, grupos étnicos y de los trabajadores.
6. Información al consumidor.
7. Integración a las cadenas o arreglos productivos locales.

- **Beneficios del Sistema Nacional (fragmentos)**

1. Acceso a las políticas públicas y ventajas fiscales.
2. Agregación de valor a los productos y mejoría de la calidad.
3. Mejoría de las relaciones de trabajo y de la gestión de las empresas.
4. Práctica del precio justo incluyendo costos de producción, costo social y costo ambiental.
5. Redistribución de los poderes de negociación en las cadenas.
6. Mejoramiento de las condiciones de pago y continuidad de las relaciones.
7. Organización de cadenas, redes de producción, comercialización y consumo.
8. Transparencia y consumo responsable.

- Componentes

1. Un conjunto de normas (una identidad nacional).
2. Un sistema de monitoreo de los productos, procesos y servicios.
3. Un sistema de control (el cual garantiza la relación de confianza).
4. Una marca que aproxime a los productores y consumidores en torno a esa propuesta.

Aquí están reunidos los argumentos y principios de una interfaz de sistemas reglamentada y controlada por el Estado.

Dicho esto, ¿qué es un precio justo? Diversos autores examinaron ese asunto (Bucolo 1999; Mascarenhas 2007; Magalhães y otros 2007; Díaz Pedregal 2006) sin conseguir resolverlo desde un punto de vista teórico, y tampoco desde una perspectiva operacional. Los demorados debates del Fórum Brasileño del Comercio Justo han conducido a una propuesta provisoria que tiene que ver más con principios que con la operacionalidad. Sin embargo, es un elemento positivo la implementación de comisiones locales y regionales para debatir, no tanto el establecimiento de tales precios, sino de las reglas de su elaboración.

Precio justo: es la remuneración que resulta de un equilibrio definido por el diálogo y la discusión entre los actores involucrados de manera equitativa para poder atribuir un valor a los productos y servicios ofrecidos incorporando el costo real del producto o del servicio y de sus impactos socioambientales (Fórum Brasileño ES 2007).

- Composición del precio transparente entre las partes que deben disponer de la información para el equilibrio de las negociaciones.
- Incorporación de los costos reales de cada etapa del proceso de producción sin presentar a los consumidores extrapolaciones entre el precio de venta de las EES productoras y el precio de las EES comerciales.
- Relaciones de larga duración entre EES productoras y EES comerciales.
- Las EES comerciales aseguran las informaciones sobre los productos.
- Prohibición de venta en consignación, de comisiones para acceso a los mercados y de pago con plazos desfavorables a los productores o contribuyendo para su endeudamiento.

- Garantías de calidad, de acuerdo con diversos métodos de producción de la credibilidad tomando en cuenta diferentes realidades sociales, culturales, políticas, territoriales, institucionales, organizacionales y económicas de cada iniciativa, grupo o empresa.

La construcción del sistema brasileño de comercio justo ya presenta algunos avances:

- La constitución de un espacio institucional público-privado destinado a elaborar políticas públicas e instrumentos de apoyo al proceso nacional.

- El carácter negociado y participativo de la experiencia brasileña y de la propia elaboración del SNCJS, que implica un pacto entre los principales actores.

- La prioridad dada al mercado doméstico, en una perspectiva de autonomía; el comercio justo Norte-Sur está considerado solamente como un eventual complemento.

- La demanda de la inclusión social: reservada a productores marginados o que no recurren a la mano de obra asalariada (a diferencia de las grandes y medianas empresas rurales que se benefician también del comercio justo internacional Norte-Sur).

La contribución de los movimientos de la agroecología, como la Red Ecovida, en términos de calificación y certificación participativa, fue reconocida por contribuir a limitar la exclusión ligada a la certificación externa del tipo de la FLO.

Sin embargo, se trata de un mecanismo limitado de acceso a los mercados regionales y nacionales y no a los mercados internacionales.

El interés de la dinámica brasileña es que, al contrario de los sistemas de comercio equitativo Norte-Sur, ella se salía de la línea de la gestión por producto y cadena cimentada en torno a la noción medio vacía de "producto equitativo" o "producto justo", para considerar la naturaleza justa (o no) de la propia relación. De hecho, un paquete de café justo continúa siendo apenas café; no es justo o equitativo por sí mismo.

Se acordó a un especialista del cálculo del precio equitativo de la FLO, para su organización "son los productos que terminan siendo *justos*, la banana justa o el café orgánico justo… y para que un producto entre en el sistema, la FLO debe atribuirle un precio".

Esta lógica absurda, además de reproducir el colonialismo y el imperialismo Norte-Sur, conduce a una fijación del precio calcada del mercado capitalista. Por ejemplo, el precio justo fijado en Bonn por la FLO garantiza a los productores un precio mínimo, que supuestamente debe corresponder a su "costo de producción sustentable", el cual debe ser pagado solo en caso de que el precio del mercado internacional quedase demasiado bajo. Pero los productores únicamente reciben el precio del mercado de intercambio capitalista cuando este queda por encima del precio "justo" mínimo.

La calificación y su certificación

En Brasil, a despecho de los procesos de mercantilismo capitalista que conoce la agricultura campesina y familiar (Conterato 2004; Ploeg 2006), existen aún mercados socialmente controlados. Las ferias locales semanales (Kilcher 2004) y los mercados de proximidad (Sabourin 2007b) conocen un verdadero renacimiento. Proporcionan ejemplos de mercados que producen vínculos sociales y movilizan la sociabilidad por medio de las relaciones directas entre productores y consumidores.

Existe también, en torno a la idea de productos de calidad asociados a territorios específicos, un potencial de creación de territorialidades socioeconómicas y culturales mediante la relación entre hombres, productos, culturas, identidades y regiones diversificadas.

En el estado de Paraíba en el nordeste de Brasil, los mercados de productos agroecológicos[24] se inscriben en la estrategia del Polo Sindical de la Borborema (PSB) para aumentar la autonomía de los agricultores familiares frente a las redes clásicas que ellos no controlan. La iniciativa proviene de la demanda local en productos agroecológicos (conocida por iniciativas anteriores de pequeños grupos informales) y de los límites de las organizaciones campesinas para implantarse en las centrales de abastecimiento (CEASA) de las capitales regionales (João Pessoa, Campina Grande y Recife).

La estrategia de autonomía de los mercados de intercambio dominados por las firmas pasa igualmente por la reducción del uso de insumos químicos externos, por la transformación de las materias primas (quesos, platos cocidos, derivados de la miel, etcétera) y por la diversificación de las alternativas de comercialización (Kilcher 2004). Los casos de intoxicación por el uso de pesticidas son comunes, pero la verdadera causa de la dinámica de esos mercados fue el crecimiento del número de agricultores que practicaban la agroecología. Inicialmente realizado a título experimental durante las fiestas de fin de año de 2001, el mercado agroecológico de Lagoa Seca se tornó permanente. Tal iniciativa llevó a un grupo de agricultores a estructurarse mediante la creación de una asociación y a adoptar reglas y normas comunes en términos de estrategia comercial: uniformidad de los puestos, control de los productos para

[24] Mercados de venta directa de productos de la agroecología (forma de agricultura ecológica con base biológica y sin insumos químicos) por los agricultores familiares.

garantizar su calidad y procedencia. Ese mercado finalmente obtuvo un reconocimiento de los poderes públicos a nivel federal tras la negociación de apoyo en materia de equipamiento de los mercados (puestos, bancas y quioscos).

El Polo Sindical de la Borborema (PSB) negoció la implantación de un mercado agroecológico con el ayuntamiento de Campina Grande. Dentro del polo urbano regional, dicho mercado posee un valor de "escaparate". Incentiva la participación de los agricultores convertidos a la agroecología que no son bastante numerosos en su municipio, para constituir un mercado diferenciado. Sirve también de modelo para la expansión en escala regional de la comercialización directa de los productos orgánicos (Florentino y otros 2007).

El público objetivo es de condición modesta y los precios no son tan diferentes de los que tienen los mismos productos convencionales encontrados en otros mercados regionales. Permanecen inferiores a los precios practicados en los supermercados.

Una articulación en la escala del estado de Paraíba garantiza una colaboración con las asociaciones equivalentes de agricultores y mercados agroecológicos del litoral, del Sertão y de los estados vecinos de Pernambuco y Río Grande del Norte.

Con la iniciativa del PSB, fue posible constituir una asociación regional de agricultores agroecológicos y estructurar un proceso de certificación de la calidad.

La certificación de los productos no se confía a un certificador privado externo, lo que aumentaría los costos y el precio de venta. Se trata de una cocertificación de grupo, garantizada por comisiones de agricultores designadas por la asociación de los

productores agroecológicos. Estas visitan regularmente a cada productor y verifican el proceso de cultivo, el itinerario técnico y la naturaleza de los insumos utilizados (Sabourin 2009).

Cada agricultor puede verse tanto en la posición de evaluador como de evaluado. Los riesgos de fraude son limitados, ya que el interés primordial consiste en mantener una clientela aún frágil, y por ello no se miente sobre la calidad.

Dichos mercados funcionan gracias a la preocupación de algunas familias que cuidan del respeto por las reglas. Otros participantes, menos implicados ideológicamente, dan muestra de oportunismo. Su interés por la agroecología depende más de la emergencia de una demanda de parte de los consumidores y del acceso a una forma de comercialización que remunera mejor su trabajo que la venta a los mayoristas.

Tal sistema de certificación mutua (o recíproca) posee la ventaja de ser gratuito, de no aumentar el costo de producción y de no comprometer a los agricultores en la dependencia de firmas de certificación. En el proceso de cocertificación, el control de la calidad se torna inherente a la estructura de producción si esta se ve reposicionada en un sistema de reciprocidad.

La política de calificación (el sello de garantía o la apelación), en sí, limita los efectos de competencia y de especulación del intercambio capitalista. Cuando el nombre del productor está en juego, son las relaciones de reciprocidad las que generan los valores de reputación, honor y responsabilidad (Bom Konde 2003). Son generalmente dichos valores los que garantizan la legitimidad y la autoridad del proceso de certificación de las normas de calidad y de procedencia. Las empresas capitalistas identificaron esos valores humanos para transformarlos en servicio mercantil de verificación. Pero, de hecho, para productos

agroalimentarios, la primera sanción es la del consumidor, y la garantía de calidad es, muchas veces, inherente al proceso de producción.

En Brasil, existen, por lo tanto, cada vez más iniciativas de implantación de sistemas de cocertificación o de certificación de grupos participativa entre productores y consumidores (Medaets y Medeiros 2004; Sabourin 2009b, 2010).

Tales iniciativas fueron apoyadas por el Ministerio del Desarrollo Agrario (MDA) encargado de la agricultura familiar y campesina. Se instituyó el sello "Producto de la agricultura familiar", además de los sellos regionales específicos (*Produtos coloniais* o *Gaúcho* en el Sur, *Sabor de Minas* en Minas Gerais, etcétera). Los responsables de tales sellos consideran que tienen un efecto palanca para movilizar el apoyo de las políticas públicas para acciones, lo cual facilita la inserción de los productos de la agricultura familiar en un mercado hasta entonces reservado a las empresas agrícolas.

Cualquier proceso de calificación que garantice el origen (el nombre del productor), la especificidad, el proceso o las normas de calidad de un producto contribuye para reducir los efectos de la competencia propios del intercambio capitalista. Asimismo, como en el caso del emprendimiento de economía solidaria, fuera de este grupo de productores y estos productos calificados, las reglas del mercado capitalista funcionan al cien por ciento.

Sin embargo, todas las posibilidades de la calificación de los productos rurales aún no fueron explotadas. Temple (2003a y 2003b) propone radicalizar el proceso con otro tipo de interfaz, el de la calificación personalizada; es decir, con el nombre de García, solo se puede producir García.

> Nadie puede hacer competencia a una producción única cuyo valor intrínseco es potencialmente infinito [...] simbólico o prosaico, el valor será siempre mayor desde que el producto sea más calificado. Y no es preciso hacer que una competencia externa a la producción controle la calidad, pues la calidad es inherente a la estructura de producción. (Temple, 2003a: 11)

Temple se opone a que para mejorar la calidad de los productos se emule a la competencia que busca acumular lucro. Pone el ejemplo del azafrán de la Mancha, en España, cuya producción y comercialización fuera del área de origen fueron prohibidas por los últimos productores, lo cual obligó a los consumidores a visitarlos en el local. En la región se construyó la Casa del Azafrán; se organizó un mercado local, restaurantes en la hacienda y una producción asociada de legumbres, carnes, frutas y vinos. También se organizaron servicios: hoteles y albergues, turismo rural, etcétera.

La calificación centrípeta y el sello personalizado constituyen, así, una de las claves del desarrollo rural endógeno o autocentrado que satisfaga prioritariamente las necesidades de las comunidades locales.

De hecho, nuevos espacios económicos se abren para los productores organizados a partir de tal concientización (de conocimiento) de la naturaleza diferente de los sistemas de valor. Uno de los papeles principales del apoyo al desarrollo local (o territorial) es así identificar y calificar los modos de producción, de (re)distribución y las relaciones que determinan una "frontera" entre sistemas diferentes.

¿Será que existen otros tipos de interfaz de sistema entre prácticas de intercambio y práctica de reciprocidad?

Estructuras de reciprocidad preservadas o reconstruidas

En materia de comercialización de los productos agrícolas, los campesinos o sus organizaciones implementaron varios tipos de "interfaces", lo cual permitió una cohabitación, una articulación entre prácticas de reciprocidad y prácticas de intercambio. Algunos de aquellos mecanismos son ya antiguos y, además de las naciones del Sur, funcionan también en los países de Europa.

La primera interfaz es la venta directa que permite el encuentro entre productor y consumidor, a ejemplo de la venta en la hacienda y en los quioscos de borde de camino en Nueva Caledonia, o en mercados de proximidad, como los de productores de Francia, África o Brasil. Existe una relación de intercambio, pero el contacto directo entre productor y comprador permite redoblar una relación de reciprocidad binaria, de cara a cara, que genera valores afectivos: sentimiento de amistad, de reconocimiento mutuo, o valores étnicos de fidelidad y respeto.

Frecuentemente, el productor marca esa relación de reciprocidad asociada a la del intercambio, con un don simbólico: un puñado de frejol, una fruta, un tomate suplementario.

En los mercados andinos de Bolivia, ese don se denomina *yapa*. Temple (2003: 384) relata cómo se practica la reciprocidad. El que ofrece su producción se encarga de indicar la equivalencia; enseguida incrementa una parte del don (*yapa*). El don es proporcional a la importancia de la transacción y a la calidad del cliente. Este último designa a su socio con los términos *casero, caserito* o *casera* (miembro de la casa, familiar).

En Guinea Bissau encontramos ese gesto del don, llamado *condo*, aun cuando la transacción la efectúa una etnia especializada

en el comercio, como los *diola djila*. La transacción da lugar a discursos sobre el precio, pero igualmente acerca de la vida cotidiana, la salud de los miembros de la familia y la estima recíproca entre las dos partes, conforme a un ritual consagrado en criollo : *¿Kuma di familia? ¿Kuma di kurpu?, ¿kuma di fugao?, ¿kuma di mininu? (¿Cómo va la familia?, ¿cómo va la salud?, ¿cómo va el hogar?, ¿como van los niños?).*

En el litoral de África, donde los mercados están confrontados con el libre intercambio, el don se torna simbólico, pero significa más la lamentación de no poder inscribirse en la lógica de la reciprocidad que una invitación al intercambio.

> Incluso en los mercados occidentales, en los que el libre intercambio se impone y la competencia domina, el don de amabilidad testimonia, a menudo, que es tan importante para el comerciante el tener relaciones de amistad con sus clientes como el satisfacer su interés monetario. (Temple 2003: 384)

Es también el caso de las cadenas cortas controladas socialmente por agrupamientos de productores o de las cooperativas de consumidores[25]. Podemos citar el caso de los mercados y de los cestos campesinos en Francia, así como de las asociaciones mixtas (agriculturas y consumidores) que los generan. Del mismo modo, los agricultores de los mercados agroecológicos en el nordeste de Brasil o los de las tribus kanaks se organizaron en asociaciones, generalmente para garantizar un apoyo público

[25] O por los dos juntos, como es el caso en Brasil, en la región de Porto Alegre, entre cooperativas del MST y cooperativas de consumidores (Eid y otros 2006) . EID F., PIMENTEL A E, SEVERINO, M. M.; SANTOS, C. 2006, "Cadeias produtivas sob controle de famílias cooperadas do MST". En Anais del VII Congresso Latino-americano de Sociologia Rural – ALASRU. Quito, Equador, 20-24/11, 2006. http://www.alasru.org/wp-content/uploads/2011/07/05-GT-Farid-Eid-Andr%C3%A9a-Elo%C3%ADsa-Bueno-Pimentel-Maico-Roris-S.doc

a fin de mejorar las infraestructuras de aquellos mercados.

Tales situaciones de contacto directo dan lugar a relaciones humanas: conversaciones y explicaciones en torno al producto, al trabajo, a los procedimientos, a los ingresos, etcétera.

Aquellas generan igualmente sentimientos y valores de amistad, de fidelidad y de confianza entre productores y consumidores.

Cuando no es posible la relación directa (por el encuentro físico entre productor y consumidor) , existe la posibilidad de la intermediación calificada e interpersonal del corretaje. El corredor permite establecer una relación de *reciprocidad ternaria* por el interconocimiento, la red y la información sobre la calidad del producto y del productor. Esa estructura produce la *confianza,* la *responsabilidad* y la *reputación* (tanto del productor como del corredor), que es fuente de *prestigio.*

Los corredores son respetados y apreciados en materia de mercado de arte o de vinos. Sin embargo, se les critica con frecuencia cuando realizan transacciones con otros productos, agrícolas en particular. ¿Por qué esta diferencia? En Francia existen corredores para los mercados muy especializados: las trufas, las ostras (Dupont 2004). El corredor no es exactamente un intermediario deshonesto que negocia para obtener más lucro.

Temple (2003c) recuerda que en África los corredores no tenían el derecho de construir fortunas mediante la especulación. Debían obtener su beneficio conforme a reglas y proporciones establecidas entre las partes involucradas: "la convención instauraba el equivalente de un precio-retorno para los más desfavorecidos; era un sistema de comercio fundado en la igualdad. Es la lógica del robo la que estaba siendo dominada por las estructuras de reciprocidad".

3. 2. Organizaciones campesinas, Estado y políticas públicas

En el marco de los sistemas mixtos y de la construcción necesaria de articulaciones entre lógica de reciprocidad y lógica de intercambio, constituye un tema central la relación entre organizaciones indígenas y campesinas y el Estado. Dicha temática ya fue introducida en el capítulo II (apoyo a los dispositivos colectivos) y en este a partir de la reflexión sobre los mercados y las iniciativas de economía solidaria.

A pesar de la multiplicación de las estructuras y espacios de negociación entre el Estado y las organizaciones rurales, persisten las tensiones y contradicciones.

En primer lugar, las políticas privadas y públicas privilegian un modelo unilateral de desarrollo económico fundado en el intercambio, aun si entra en contradicción con los objetivos anunciados de desarrollo sustentable. Los discursos y disfraces de las políticas de desarrollo evolucionan sin cesar, pero debido alos mismos mecanismos.

En segundo lugar, dentro de aquellos espacios de participación, las decisiones permanecen poco influenciadas por las organizaciones indígenas y campesinas, debido a las asimetrías de medios y capacidades de las cuales sufren en relación con los servicios públicos y el sector privado. En nombre de una sociedad civil tan mal definida como hipotética, esos espacios son muchas veces aprovechados por las ONG o consultoras que se constituyen en nuevos intermediarios entre los Estados, los financiadores y las organizaciones de base.

¿Cuáles son los mecanismos que pueden ayudar a mantener o adaptar las reglas de reciprocidad en un contexto de intercambio?

Evoqué la importancia de un reconocimiento jurídico, institucional o político de dispositivos fundados en la reciprocidad o incluso en la hibridación de los recursos. Una medida concreta de desarrollo sustentable consiste en apoyar esos dispositivos a título del reconocimiento de la dimensión multifuncional de la agricultura y de los territorios rurales. Tales dispositivos pueden, así, ser aprendidos como interfaces, y es posible diseñar territorialidades de reciprocidad, en archipiélagos o en redes.

Es importante, por lo tanto, identificar y apoyar las relaciones constitutivas de la estructura de repartición (del recurso natural o de la infraestructura) o de producción conjunta (no separable) de bienes públicos o comunes: innovación, saberes, etcétera. En términos de mercados, una de las soluciones pasa por la calificación de los productos, pero existen otras; por ejemplo, los mercados públicos protegidos.

Finalmente, en las situaciones más conflictivas que ponen en juego la sobrevivencia de las comunidades indígenas y campesinas, solamente el apoyo de la ley puede constituir la base de la interfaz de sistemas entre territorialidades de intercambio y de reciprocidad. Tales decisiones son políticas, pues tratan de las legislaciones en materia de comunidades autóctonas, de tierras de bosque y de reforma agraria; pero esos asuntos implican también el caso de las nuevas constituciones que integran las reivindicaciones de las organizaciones indígenas y campesinas en los estados pluriétnicos como los de los países andinos: Perú, Ecuador y Bolivia.

3.2.1. Interacciones entre políticas públicas y organizaciones campesinas

Tensiones y contradicciones en torno al proyecto político

Las tensiones y contradicciones entre las dos lógicas no siempre permiten que un sistema venza al otro, como vimos en relación con la resistencia de los mercados de reciprocidad. Pero pueden conducir a bloqueos, como en los ejemplos de las organizaciones cooperativas y asociaciones de productores. Lo mismo ocurre para diversas políticas públicas de desarrollo rural. A partir del momento en que ellas están fundadas en una lectura unívoca y unilateral en términos de economía de intercambio, hay tensión, fracaso o parálisis de la acción pública.

No se trata de caricaturizar tales bloqueos oponiendo de manera dualista organizaciones campesinas ideales, las cuales funcionan según reglas de reciprocidad, y políticas públicas ciegas que defienden a cualquier precio el modelo del intercambio neoliberal y de la explotación capitalista.

La contradicción primordial reside entre la lógica de intercambio de las firmas y del mercado capitalista y las comunidades que funcionan con reglas de reciprocidad y tienen, al mismo tiempo, que integrar reglas de intercambio en situaciones subalternas o de asimetría. Muchas veces, en los quince últimos años en particular, el Estado y las políticas públicas fueron movilizados para regular los excesos de los efectos del mercado capitalista.

Dicho esto, las políticas basadas en los principios occidentales de justicia y de democracia pueden también fracasar frente a las lógicas de reciprocidad. Pero nada impide dialogar, buscar las causas del fracaso y los modos de traducción de los valores universales de equidad y de justicia entre esas diferentes lógicas.

Las relaciones son complejas y no pueden ser entendidas en términos "de bien o mal" (volveré más tarde [III.3] sobre la alienación específica de los sistemas de reciprocidad). Se trata primero de considerar dos polarizaciones de lógicas diferentes que no se entienden.

Por ejemplo, organizaciones campesinas sometidas a la autoridad de un *iman* entre los musulmanes fulas de Guinea Bissau o de Senegal, pueden obtener más éxito en materia de crédito que las agencias oficiales (Sabourin 1985). Podemos pensar lo que queramos de la alienación religiosa, pero los proyectos funcionan.

En el Perú y Brasil, así como en África, existen organizaciones indígenas y campesinas totalmente ilegítimas que llegan a crear una base social mínima y son mostradas como ejemplos por los responsables públicos o por la cooperación internacional. Generalmente fundadas por políticos o caciques locales, tales asociaciones solo existen para captar los recursos de las políticas públicas o de la cooperación internacional (Bierschenk y otros 2000). Saben entrar perfectamente en la lógica de esas políticas (y de las agencias financieras), utilizar el discurso de la participación, del desarrollo sustentable, y dominan hasta el *marketing* de la dinámica empresarial responsable. Cuando tales prácticas acaban siendo reveladas, los poderes públicos y, principalmente, las agencias internacionales, apelan al desvío y la corrupción. ¿Pero quién es corrompido y quién es el corruptor?

Durante mis trabajos junto al Consejo Aguaruna y Huambisa, en la Amazonía peruana, fui testigo de una interpretación jíbara de la eficiencia de una política de autonomía económica de las comunidades indígenas. No obstante, esa interpretación, a pesar de sus resultados, fue considerada como una mala gestión y un fracaso por las ONG occidentales que, teóricamente, cofinanciaban el proyecto (Sabourin 1982 y cuadro 11).

Cuad ro 11. La estrategia comercial aguaruna y huambisa (Sabourin 1982a)

El Consejo Aguaruna recibió en 1979 un préstamo de 500 000 soles de Oxfam, a través de una ONG peruana, para abastecer el ciclo comercial de las cooperativas aguarunas y huambisas. Se trataba de colectar productos de comunidades, de venderlos en Iquitos sobre una balsa (13 días y 13 noches de viaje) y traer de vuelta bienes y equipos de primera necesidad. El objetivo era que las cooperativas aguarunas lograron beneficios según el esquema clásico de la lógica occidental del intercambio.

La prioridad del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) para viabilizar sus cooperativas era acabar primero con el ciclo de explotación de los comerciantes itinerantes mestizos, los *regatones*. Para eliminarlos, Jempets (el nombre quiere decir 'picaflor' en jíbaro) el responsable de la comercialización del CAH y gerente del préstamo de Oxfam, resolvió comprar arroz, pieles y otros productos de las comunidades a un precio siempre superior al ofrecido por los comerciantes mestizos. Estos últimos tuvieron así que retirarse de la región para no entrar en falencia.

Obviamente, el préstamo se agotó pronto. Su reembolso no dependía de la venta del arroz y de las pieles en Iquitos, ya que esos productos habían sido pagados con un precio por encima de los costos del mercado local, sino de la reventa de los productos comprados en Iquitos en las cooperativas y bazares de las aldeas aguarunas y huambisas. Infelizmente, el barco que transportaba esas mercaderías se hundió en el gran pongo de Manseriche (rápido en el rio Marañon). El CAH estaba arruinado y Jempets no podía reembolsar el préstamo; la ONG lo acusó de mala gestión y hasta de desvío del préstamo. Humillado por tales acusaciones, Jempets reunió algunas pieles de onza pintada muy caras (cuya venta estaba prohibida) y fue a venderlas en Iquitos. Denunciado por la red de los comerciantes mestizos, a fue detenido y preso. Protestó diciendo que estaba trayendo esas pieles como obsequio para el general del Ejército que trabajaba en Iquitos, a quien él conocía. Este, informado, lo liberó y recuperó las pieles de gran valor, y agradeció al consejo aguaruna por el regalo. "De hecho —le dijo Jempets—, hay muchas pieles, una parte es obsequio, pero nosotros necesitamos vender las otras para honrar un préstamo de Oxfam Inglaterra". El general, quien conocía el valor de las pieles en el mercado negro y respetaba también el honor aguaruna, le preguntó cuánto quería. Jempets no vaciló: "Un millón de soles". El general y sus amigos pagaron. Jempets tomó el avión a Lima, fue a reembolsar los 500 000 soles al director de la ONG, quien se sorprendió, y volvió con el resto para salvar las pérdidas del naufragio de sus mercaderías. La historia fue contada en todas las comunidades. Se trataba de la gestión cooperativa de un guerrero jíbaro y no de burócratas. Pero lo esencial para los aguarunas y huambisas era que ese dinero había servido para eliminar las prácticas usureras de los comerciantes mestizos. El saldo de la venta de las pieles de onzas, pintadas, era superfluo...

Una política pública bien intencionada y preocupada por la equidad democrática, puede revelarse inadecuada. Fue el caso cuando las autoridades pretendieron apoyar la revitalización de los mercados comunales en Nueva Caledonia prohibiendo la práctica del bingo (loto). Lo mismo ocurrió con el código de desarrollo de los servicios provinciales destinado a apoyar a los agricultores kanaks que limitaba el crédito para la producción alimenticia (tubérculos) a unos irrisorios 5000 CFP/año. En compensación, financiaba otras producciones de origen y naturaleza típicamente europea con "microproyectos" de 100 000 CFP y "microempresas" hasta 300 000 CFP. Frente a casos tan groseros, podríamos imaginar que se trata de una política racista de apartheid económico practicada por la Provincia Sur, que dirigen las familias de colonos conservadores europeos. Pero no, en las provincias Norte y de las Islas, esas reglas las establecieron los gobernantes del Frente de Liberación Nacional Kanak y Socialista. De hecho, estos sueñan con una modernización fundada en la industrialización pesada en torno al níquel o al turismo (el modelo de Argelia de Boumediene en torno al petróleo) e ignoran o desprecian la pequeña agricultura o la pesca kanak. Así, para garantizar el abastecimiento del parque urbano en torno a la fábrica de níquel, los servicios de la Provincia Norte tuvieron que importar productos frescos de la Provincia Sur o de Australia, antes de financiar con prisa proyectos de hortalizas de tipo europeo. Son prácticas de autocolonización desarrolladas por gobiernos independentistas.

En un contexto completamente diferente, el de la agricultura brasileña, las políticas de crédito en favor de la agricultura familiar rechazan financiar los cultivos de autoconsumo. No obstante, muchas veces, el arroz, el maíz y los tubérculos son cultivos mixtos que pueden ser también comercializados (Schneider 2006; Tonneau y Sabourin 2007). De la misma forma, la política

de reforma agraria brasileña es un ejemplo de contradicción. Por un lado, opta por una indemnización muy favorable, en relación con el curso del mercado agrario, a los grandes propietarios expropiados; y por otro, predica una gestión asociativa o colectiva de las tierras redistribuidas a los sin tierra.

Así, lo esencial de los recursos se utiliza para indemnizar a la oligarquía agraria o a las grandes empresas agroindustriales (Sabourin 2009), y la parte destinada a los beneficiarios de las tierras es ampliamente desperdiciada entre la burocracia y la obligación de organización colectiva (Sabourin y otros 2008), la cual, sea como obligación cooperativa o como colectivo forzado, entra en contradicción con las trayectorias y lógicas familiares de los beneficiarios de origen campesino (Sabourin 2009). Peor es la existencia de una demanda inagotable de reforma agraria que mantiene un precio elevado de la tierra en las regiones de Brasil más marcadas por la injusticia de la estructura agraria (Porto Gonçalves 2005).

Los programas de pesca artesanal en las Islas Bijagos (Guinea Bissau)

Las dificultades aparecen cuando la complejidad de las interacciones entre prácticas de intercambio y lógicas de reciprocidad perturba las lecturas simplistas. Es el caso de las redes en que las relaciones de reciprocidad como las de intercambio, frecuentemente son mascaradas.

Por ejemplo, después de haber ignorado los imperativos de la reciprocidad en el momento del primer programa de desarrollo de la pesca artesanal en las Islas Bijagos en Guinea Bissau (Sabourin 1985), en 1991 se sobrevaloraron las consideraciones culturales. El nuevo proyecto de la Comisión Europea mencionó la especificidad de la cultura de los bijagos para explicar sus fracasos (Kestemont, 2003).

En 1986, mientras ya daba capacitación a los agentes del Plan de las Islas Bijagos, la cooperativa de pesca artesanal financiada por la cooperación sueca, fue abandonada por los pescadores bijagos, quienes vendieron sus redes y motores a los pescadores niominkas de Senegal (que podían vender el pescado en francos CFA y no solamente en peso de Guinea Bissau), pues los bijagos preferían trabajar puntualmente para ellos en lugar de convertirse en patrones-pescadores. El pescado y el salario recibidos eran suficientes para que vivir en una isla donde no había nada para comprar.

Después de la liberalización económica, un verdadero mercado libre del pescado vio el día en Guinea Bissau, y la Comisión europea financió un nuevo programa de creación de unidades de pesca artesanal entre los *bijagos*. Fue un nuevo fracaso. En el momento de la evaluación realizada en 1991, solo restaba un único pescador de cien previstos por el proyecto inicial, al punto de que nos preguntábamos si lo mantenían ahí solo para asegurar la existencia del proyecto. Los especialistas de la CE, después de un estudio antropológico, pensaron que la razón del fracaso era cultural: la dificultad para ese pueblo —a pesar de su pasado marítimo mítico— de volver al mar (Kestemont y Le Ménach 1992). De hecho, los pescadores bijagos no estaban interesados en invertir en un motor a crédito porque no era rentable y debido a que los compradores. los maltrataban

La evaluación debía mostrar que la actividad no era más rentable que en 1986, en función del precio bajo del pescado en el mercado de Bissau (Kestemont y Le Menach 1992). Pero la razón del abandono de los pescadores no se debía solamente al precio; pues al análisis de la rentabilidad , se asoció el de la ética de las relaciones humanas (Kestemont 1993).

> Tú pescas toda la noche y cuando llegas al barco recolector, solo te pagan dos pesos por kg; además, no te dan nada para beber o comer, sin contar que a veces te insultan. (Kestemont 2003, traducción mía)

Kestemont (2003) relata cómo, al volver de la pesca, después de haber proporcionado su "pescado contractual" al proyecto (para reembolsar el crédito para el motor y la red), el pescador bijago corría a la isla para redistribuir pescado a una serie de "hogares" (comenzando por su madre, sus hermanas, etc.). En tales sistemas mixtos, los productores intentan adaptarse asegurando sus obligaciones de acuerdo con las lógicas de cada sistema. Pero cuando hay incompatibilidad o tensión, y si pueden, escogen el sistema que mejor les conviene: los pescadores bijagos dejaron de lado la pesca comercial por la reciprocidad.

Sin embargo, en 1986 prefirieron otra lógica mixta. En términos de intercambio, escogieron ser asalariados de los niominkas (en francos), en vez de convertirse en patrones pescadores mal remunerados en pesos. En términos de reciprocidad, el sistema satisfacía su obligación de redistribución del pescado dentro de la familia extendida. Podemos considerar que en los primeros años de la independencia, los bijagos, poco familiarizados con el sistema económico de intercambio, pudieron haber sido explotados por los niominkas. Pero en 1990 ese ya no era el caso, pues la tradición de la aventura de los jóvenes bijagos se había tornado posible nuevamente: habían tenido la ocasión de explorar el mundo y de tomar conocimiento de las reglas del intercambio.

Kestemont (2003) relata cómo los jóvenes bijagos debían salir de su isla para completar su iniciación:

> Las mujeres, vestidas con falda de rafia tradicional en su pueblo, visten por encima una tanga moderna cuando se

> aproximan a la ciudad. Jóvenes, hombres y mujeres, pasan así varios meses por año como trabajadores estacionales en las plantaciones de caju en torno a Bissau, como "empleada" en la casa de un cooperante, como bailarín tradicional en las otras islas ¡o en el Ballet Nacional que recorre el mundo! (Traducción mía)

De la negociación de las políticas públicas, a la acción pública

Cada vez más, tanto en Europa como en Brasil, las políticas públicas aparecen como construcciones sociales que resultan de procesos de acción colectiva en los cuales se asocian diferentes categorías de actores privados y públicos (Callon y otros 2001; Massardier 2003).

En Brasil, el hecho de que las organizaciones campesinas hayan progresivamente asumido funciones colectivas de producción de bienes públicos, además de la función de defensa de los intereses de la clase o del grupo socioprofesional, se debe, principalmente, a dos elementos: i) la herencia de la tradición de sistemas de gestión comunitaria de los recursos naturales (agua, tierras, pastos, bosque, semillas); ii) las carencias históricas del Estado y de las colectividades territoriales para garantizar bienes públicos de base en el medio rural (educación, salud, información, innovación técnica, entre otros).

Además de todo, tales carencias fueron acentuadas por el fenómeno doble de descentralización de las funciones de apoyo del Estado federal (sin transferencia de los recursos correspondientes a los Estados regionales o a las colectividades territoriales) y de falta de apoyo público a la agricultura familiar (asistencia técnica, comercialización, etcétera).

Finalmente, tres mecanismos más recientes vinieron a reforzar las modalidades de articulación entre iniciativas colectivas aisladas y el Estado:

- La territorialización del desarrollo rural, tras la implementación del Programa de Fortalecimiento de la Agricultura Familiar (PRONAF), comenzó en 1996 con la creación de los Concejos Municipales de Desarrollo Rural (CMDR), seguidos, desde 2004, por los Consejos o Colegiados de los Territorios Rurales (CODETER) para decidir sobre las inversiones en materia de infraestructura agrícola o rural.

- La constitución de polos sindicales que reunían los sindicatos de trabajadores rurales (de la agricultura familiar) de varios municipios (10 a 15) en la escala de la microrregión.

- La aparición de foros mixtos y el compromiso de ONG y de universitarios frente a los movimientos sociales en esas articulaciones "híbridas".

La negociación y la gestión de proyectos territoriales durables se basan en la implementación de mecanismos de interacción entre acción pública y acción colectiva por medio de los consejos de desarrollo sustentable. En el papel, esa nueva política se propone construir bases más humanas de desarrollo económico fundamentadas en los valores éticos de equidad, justicia, de respeto por la diversidad, corresponsabilidad y reconocimiento del aspecto multifuncional de los espacios rurales (Brasil MDA, 2004).

Dentro de ese cuadro, el Ministerio del Desarrollo Agrario, identificó y homologó a una centena de territorios prioritarios, y se propone un apoyo metodológico para la aplicación de planes de desarrollo territorial sustentable.

El futuro del abordaje territorial depende, por un lado, de la capacidad de los agricultores familiares de construir su representación, tomar la palabra y consolidar un poder de decisión dentro de los consejos. Por otro, depende de su capacidad de tejer colaboraciones con las comunidades locales, tanto del sector público como del privado, en torno a la elaboración de proyectos comunes. La experiencia anterior de los CMDR mostró la perversidad de la visión neoliberal de la descentralización, que conduce a una fragmentación de los poderes y de los contrapoderes locales, y puede contribuir para fragilizar antiguos espacios de resistencia y de negociación socialmente e históricamente constituidos. En ese tipo de dialéctica de negación del otro y de competencia entre ideologías, es más fácil y rápido destruir proyectos comunes que construirlos.

Sin embargo, las primeras evaluaciones de los consejos de desarrollo territorial conducidas en Brasil muestran diversas resistencias corporativistas. Se observa más oposición y boicot de la dinámica territorial cuando el Gobierno del Estado federado o el municipio se encuentran en la oposición a la coalición del Gobierno federal. Ciertas reacciones corporativistas oponen a los movimientos sindicales y las ONG entre ellos, en torno a consideraciones ideológicas y financieras, en materia de competición para el establecimiento de bases sociales. En la Amazonía, donde las instituciones son más recientes y frágiles, la dinámica territorial del Ministerio del Desarrollo Agrario fue instrumentalizada por luchas entre facciones sindicales por la representación de los agricultores familiares. En la región de Marabá (Pará), el proceso prácticamente destruyó la organización campesina anterior (Veiga y otros 2007). En otros casos (estados de Acre y de Mato Grosso), los proyectos de los agricultores son rehenes de ONG competidoras (Sabourin 2006c).

Una reacción corporativista casi generalizada en Brasil es la de los técnicos (el cuerpo de los ingenieros agrónomos) que se encuentran repartidos en los tres niveles del poder (municipal, Estado federado y Estado federal) y en los tres sectores socioprofesionales (ONG, cooperativas y servicios públicos). Ellos comparten, además de los intereses corporativos, una visión tecnocrática y una posición de autoridad en materia de competencias técnicas y organizacionales. Encontramos el mismo fenómeno con el cuerpo de Ingeniería Rural y de Aguas y Bosques o de los Puentes y Carreteras en Francia (Lascoumes 1994).

Es claro que por naturaleza, la implantación de una planificación ascendente (cuando es el caso) favorece la emergencia y la formalización de nuevas demandas sociales y de nuevas alianzas entre actores. Puede permitir, igualmente, tomar en cuenta la diversidad regional, ecológica y étnica. También permite abrir posibilidades de conquista de espacios, o por lo menos de ventanas de negociación entre actores públicos y privados o entre acción colectiva y acción pública. Pueden esperarse efectos positivos, a mediano o largo plazo, para fortalecer las capacidades de gobernarse de las poblaciones rurales o la sustentabilidad institucional: representación, aprendizaje, autonomía y capacidad de gestión. A mi parecer, es principalmente abriría nuevas perspectivas el reconocimiento público de las iniciativas de gestión o de producción de bienes comunes por los grupos de agricultores. Ello permite fundamentar, a partir de prácticas locales, mecanismos de coconstrucción de instrumentos de políticas públicas, así como una alternativa de política de reconocimiento de la multifuncionalidad agrícola específica para los países del Sur.

No conviene tampoco colocar todas las políticas públicas bajo acusación. Algunas constituyen generalmente los últimos apoyos

a la extensión ilimitada del intercambio capitalista. Menos aún se trata de oponerlos a la acción de la sociedad civil o a las iniciativas de las organizaciones campesinas como si ellas tuviesen todas las virtudes. Para ser más claro, las políticas públicas, así como las ONG o las organizaciones de agricultores, son generalmente la imagen de una sociedad y de sus instituciones. Sin embargo, a partir del momento en que existe represión o exclusión de una parte de la población, de sus valores, sus prácticas y su pensamiento, es preciso apoyarse también en sus formas de resistencia y en las alternativas que promueven.

La crítica de las políticas públicas debe diferenciar el análisis de su concepción y el de su aplicación. Una política justa o adaptada, pero mal aplicada —desviada o no sancionada—, es peor que la ausencia de instrumentos de intervención. Además, la falta de una política específica ya constituye una opción de los poderes públicos: la elección de dejar el mercado de intercambio y la ley del más fuerte dominaron el juego.

Así, en materia de organización rural y de políticas públicas, requerimos: i) de una lectura doble basada en el reconocimiento de la economía de la reciprocidad al lado de la economía del intercambio; ii) de una crítica de las alienaciones que son propias de los sistemas de reciprocidad, y iii) de interfaces de sistema para promover un desarrollo, realmente sustentable, articulando, cuando fuera posible, esas dos lógicas.

3.2.2. Políticas públicas de interfaz y territorialidades de reciprocidad

La propuesta del desarrollo sustentable, bastante menos radical que las estrategias anteriores de ecodesarrollo (Sachs 1974, 1980) y de etnodesarrollo (Stavenaghen 1985; Jaulin 1984; Sabourin 1982a; Temple 2003a) tuvo la ventaja de lograr cierta unanimidad.

Pero murió como producto de sus contradicciones y de su falta de operatividad (Caron y otros 2008). Mis trabajos más recientes han estudiado dos tipos de dispositivos de desarrollo territorial basados en una negociación entre organizaciones campesinas y servicios públicos del Estado. Esos dos casos permiten desarrollar ejemplos concretos de interfaz de sistemas en situaciones mixtas o dominadas por la lógica del intercambio.

Temple (2003a) recuerda que en ese tipo de situación existe una antinomia entre las sociedades de reciprocidad y las sociedades occidentales, que hasta entonces solo se había resuelto mediante el uso de la fuerza, y que generalmente terminaba a favor de los occidentales. Sin embargo, todo se complica cuando los pueblos indígenas o las comunidades campesinas también quieren tener acceso a los beneficios de la modernidad. Tales ventajas son, de hecho, creadas en el cuadro del mercado capitalista y, aun si ellas son el producto del trabajo humano la acumulación del capital constituye igualmente un factor de su producción. Se trata, por lo tanto, de pensar en una organización económica propia de las comunidades y en una organización económica de libre intercambio en el exterior, cuya confrontación debe ser articulada y negociada. ¿Podría ser arbitrada por el Estado? ¿Podemos considerar al Estado nacional como un centro de reciprocidad y de redistribución? Se trata, entonces, de definir una política contractual entre las comunidades y el Estado.

El primer caso trata de los instrumentos de reconocimiento y de valorización de la multifuncionalidad de la agricultura y de los territorios rurales aplicada en Francia, en Brasil y en Nueva Caledonia. El segundo se refiere a los mercados públicos que, así como la calificación de los productos, constituyen territorialidades de reciprocidad, protegidas de la competencia capitalista.

Desarrollo sustentable y multifuncional

En Brasil, en el Perú o en Nueva Caledonia, las estrategias de desarrollo sustentable no nacieron de iniciativas de los poderes públicos. Responden a una doble exigencia: externa, de parte de las agencias multilaterales, ONG y financiadores internacionales; e interna, de parte de la sociedad civil y de las organizaciones campesinas que defienden un modelo de agricultura sustentable o agroecológica (Almeida 1998; Aubertin y Pinton 2006).

Florentino y otros (2007) muestran, en la Amazonía y en el nordeste de Brasil, cómo los movimientos sociales y los sindicatos rurales y campesinos invirtieron y movilizaron la retórica del desarrollo sustentable para promover proyectos de desarrollo más autónomos o para reivindicar el acceso a la gestión de los recursos naturales locales. En el nordeste, en los años 90, las primeras políticas de desarrollo sustentable fueron impuestas por el Banco Mundial, que sometió sus cofinanciamientos a la realización previa de planes de desarrollo sustentable para cada Estado federado (programa Aridas). Ciertamente, dichos planes se redactaron como para que nunca se aplicaran, pero introdujeron definitivamente esa dimensión en el discurso público.

Mostré, en el caso de Brasil, cómo el reconocimiento público de los dispositivos colectivos campesinos que producen bienes comunes y públicos constituía una interfaz de sistema entre intercambio y reciprocidad. Ofrece una alternativa de interacción contractual entre el Estado y las organizaciones campesinas (Sabourin 2007b, 2008a).

De hecho, en términos de política pública, presenta varias ventajas mutuas facilitar o garantizar el funcionamiento, la reproducción o, incluso, la perennidad o la modernización de tales dispositivos colectivos de interés general.

Para el Estado, se trata de una verdadera oportunidad de delegación de servicios a través de una política pública formalizada. Para las organizaciones campesinas, ese apoyo es bienvenido, pues refuerza sus iniciativas y su capacidad de acción autónoma.

Tal política remite al conjunto de las medidas de reconocimiento (jurídica, política, territorial) y de apoyo (técnico, pedagógico, organizacional, institucional o económico) con miras a garantizar el reconocimiento, el funcionamiento y la gestión de esos dispositivos.

Dichas prestaciones son asumidas por los agricultores por necesidad; sin embargo, además del apoyo a la producción, garantizan otras funciones de interés colectivo: preservación del bosque, de la biodiversidad, del agua, seguridad alimentaria, producción de referencias técnicas, etcétera.

Además, esas prestaciones dependen de estructuras y de reglas sociales de proximidad y de reciprocidad construidas en el tiempo. Recuperar tales funciones significa, por lo tanto, contribuir igualmente para preservar o modernizar esas estructuras económicas (ayuda mutua, gestión repartida de recursos) y los valores humanos éticos que producen.

Dichos valores humanos de confianza, equidad, justicia y responsabilidad no se dan cultural o socialmente. Su mantenimiento y reproducción pasan por el reconocimiento del nombre, del saber y del gesto de los actores locales, campesinos, artesanos y pescadores. Su ser social, su estatuto y su prestigio dependen de eso.

Tal estrategia de consideración del aspecto multifuncional de la agricultura (y de las territorialidades rurales) a partir de dispositivos colectivos presenta varias ventajas originales para los países del Sur.

En primer lugar, constituye una estrategia operacional y concreta en materia de desarrollo sustentable, que asocia exigencias

productivas, sociales y ambientales (Caron y otros 2008). Enseguida, su costo se reduce en términos de recursos públicos, visto que se trata esencialmente de confortar o de reforzar prácticas multifuncionales ya existentes y asumidas por los dispositivos colectivos de los agricultores.

Finalmente, permite evitar la desaparición de tales prácticas multifuncionales conservando las estructuras económicas de repartición, ayuda mutua o redistribución que garantizan, así como los valores humanos de responsabilidad, de confianza o justicia que producen.

Son posibles diversas modalidades de apoyo, desde la atribución de un estatuto jurídico (asociación, comité, federación), equipos o infraestructuras (vehículos, locales) hasta la concesión de subvenciones sometidas a diversos tipos de condiciones: contrato, prestación de servicio, gestión de bienes comunes, etcétera.

Puede tratarse, por ejemplo, de validar o reconocer dentro de un cuadro legal prácticas preexistentes, como en el caso de la atribución de derechos de uso o de títulos de propiedad colectiva a las asociaciones de agricultores, garantizando así la gestión de comunes, reservas de agua o bancos de semillas (Sabourin 2008).

En los casos estudiados en Brasil, en el Poitou francés (Sabourin y Coudel 2004) o en Nueva Caledonia (Sabourin 2001, Sabourin y otros 2003), el apoyo público se transforma raramente en remuneración individual a los agricultores en lo que se refiere a servicios que garantizaban de manera gratuita antiguamente. La remuneración, si existe, se refiere al dispositivo o a la estructura colectiva, que ve así confirmados su funcionamiento y perennidad.

Al contrario, la aplicación de un sistema multifuncional basado en la remuneración individual de los servicios asociados a

la producción agrícola, tiende a monetizar y mercantilizar prestaciones gratuitas que, además, garantizan la producción de valores humanos universales (Barthélémy y Nieddu 2002). El cambio de la naturaleza gratuita y voluntaria de esas funciones puede acelerar su desaparición (en particular, cuando tal remuneración ya no se garantice) o simplemente conducir a una desagregación de las estructuras de reciprocidad que las garantizan, alterando las reglas y los valores.

El principio puede ser extendido a dispositivos y organizaciones campesinas o comunales que garantizan la producción de bienes comunes o públicos locales diferentes de los recursos naturales: información, formación, innovación. Es, por ejemplo, el caso del apoyo a las formaciones rurales asumido por las organizaciones de productores (casas o escuelas familiares, Universidad campesina, etcétera) o a dispositivos colectivos de producción de innovación por grupos de agricultores experimentadores. Los agricultores o sus organizaciones garantizan, a nivel local o regional, por esos dispositivos, funciones de interés general de búsqueda, experimentación, vulgarización y formación gratuita y colectiva.

Tales iniciativas permiten repensar la implantación de una política pública contractual de desarrollo territorial y multifuncional, así como constituir territorialidades de reciprocidad, y protegerlas de la lógica de competencia y privatización del intercambio.

Territorialidades de reciprocidad

Las dificultades y limitaciones de los contratos territoriales de explotación (CTE) en Francia, no deben enmascarar sus contribuciones. La noción de contrato entre actores de un proyecto multifuncional territorial o de un proyecto de nueva territorialidad puede facilitar la formalización de una interfaz entre una relación

de reciprocidad y una de intercambio. El contrato encuentra en el abordaje multifuncional y territorial aplicaciones que pueden servir tanto para someter a las relaciones de reciprocidad a estructuras capitalistas (la utilización de la ayuda mutua o de las redes interpersonales) como para la tendencia contraria. En este caso, se debe iniciar una reflexión más profunda que conducirá a la idea de territorialidad específica y, por lo tanto, a territorialidades "preservadas" de reciprocidad.

La territorialidad es un concepto que se declina en plural, contrariamente al de territorio; sin embargo, el plural trae la interfaz, y la interfaz lleva al contrato. Es, por ejemplo, el caso de las territorialidades económicas generadas por la calificación de los productos en torno a una identidad territorial y a través del sello personalizado.

En los estudios que condujimos sobre el aspecto multifuncional de la agricultura en Brasil, Francia y Nueva Caledonia (Sabourin y Djama 2003; Sabourin y otros 2003; Sabourin 2009, 2010; Groupe Polanyi 2008), se resaltó la creación o la modernización de dispositivos colectivos de apropiación o de repartición colectiva de recursos (o medios de producción), necesarios para la producción agrícola, asimilados a bienes comunes o a bienes públicos locales. Esos ejemplos establecen la manera la disposición de los medios de producción en que puede efectuarse, colectivamente y según prácticas de reciprocidad, incluso si luego, el proceso de la producción se realiza de manera familiar o individual para venderla en los mercados (capitalistas o no).

En los casos estudiados, el aspecto multifuncional, así como el carácter territorial y gratuito de tales dispositivos colectivos, son garantizados por reglas de reciprocidad de origen campesino.

La actualización de esas reglas por medio de organizaciones de naturaleza productivista basadas en el desarrollo del intercambio mercantil (asociaciones y cooperativas) da también lugar a tensiones o a conflictos de intereses.

Las principales enseñanzas son de dos órdenes. Los dispositivos estudiados muestran complementariedades más o menos estabilizadas y tensiones entre prestaciones (generalmente calificadas de mercantiles y no mercantiles) originados, de hecho, como producto de naturalezas económicas diferentes. Esto lleva a profundizar y calificar mejor la naturaleza de las reglas y de los principios económicos que presiden cada una de esas categorías de prestaciones. Consecuentemente, propongo movilizar los conceptos de intercambio y de reciprocidad, que permiten dar cuenta de una diferencia entre dos principios económicos de naturaleza diferente y de su relación dialéctica.

Recurrir a la oposición mercantil/no mercantil induce a un error lleno de consecuencias: excluir la reciprocidad del mercado mientras la mayoría de los mercados en el mundo no capitalista son mercados de reciprocidad o asociar las dos lógicas.

Los mercados públicos

Los mercados públicos (también llamados institucionales en Brasil) son mercados a precios garantizados. Constituyen un instrumento de política pública de interfaz entre sistemas de intercambio y de reciprocidad, como muestra el caso de Guinea Bissau, incluso si la experiencia fue alterada e interrumpida. Como mínimo, introduce una dimensión de reciprocidad y de justicia en un sistema dominado por el intercambio como el de los mercados agrícolas en Brasil.

Almacenes del Pueblo en Guinea Bissau

Como el nombre lo sugiere, son tiendas del Estado, creadas originalmente por Amilcar Cabral en las regiones liberadas por el ejército de liberación. Se encontraban constituidas por una red de pequeñas tiendas locales dependientes de una tienda central o regional. Tales estructuras debían constituir la base del desarrollo económico de Guinea Bissau, gracias al fin del aislamiento de las zonas rurales. Estaban inspiradas por el principio de redistribución africano. Se trataba de colocar productos de primera necesidad a disposición de la población campesina para obtener los abastecimientos para los civiles y los combatientes y sustituir el sistema de comercialización colonial. La práctica del trueque de bienes por productos agrícolas (denominada intercambio directo o indirecto) permitía garantizar un abastecimiento sin recurrir al sistema monetario dominado por los portugueses y manteniendo la producción en las regiones liberadas. Ese sistema controlado por el Partido Africano para la Independencia de Guinea y de Cabo Verde (PAIGC) funcionó relativamente bien en condiciones de guerra. En el momento de la independencia, los Almacenes del Pueblo fueron nacionalizados y se beneficiaron con el monopolio del comercio mayorista y minorista, de la importación y de las exportaciones, bajo la dirección del Ministerio de Comercio y de Artesanía. A pesar de las condiciones de crisis económica y la falta de infraestructura, heredaban factores favorables: un prestigio intacto frente a los campesinos y a la población en general; una situación de monopolio de Estado y, finalmente, tenían la posibilidad de transformar las rentas de la venta de la ayuda alimentaria internacional en fondos de desarrollo de las estructuras de transporte y de estabilización de los precios agrícolas.

La realidad fue muy diferente, pues los beneficios se gastaron en funcionamiento y burocracia. Los productos cada vez se distribuían menos en la zona rural: se abandonaron algunas tiendas creadas durante la lucha de liberación. Lo esencial de las importaciones fue consumido en las ciudades. Los productos importados los captaba la nueva clase media de los funcionarios (que muchas veces no tenían acceso a los alimentos) o los desviaban en la fuente los empleados para sus familias y amigos, o los destinaban al mercado paralelo. Para los pobladores de Bissau, siempre ocurrentes, los Almacenes del Pueblo, que eran, antes que todo, los del Estado, se convirtieron en "los Almacenes de los Amigos". En el peor momento de la crisis alimenticia y económica, a partir de 1979, las tiendas estaban vacías y no distribuían casi nada en las zonas rurales. El sistema de redistribución que privilegiaba la producción del campo desarrollado por Cabral, se encontró paralizado a partir del momento en que dejó de redistribuir a los campesinos.

En 1983, gracias a la ayuda internacional, el Gobierno intentó relanzar el ciclo imponiendo cuotas de productos importados reservadas a los campesinos (mediante un intercambio por productos agrícolas). Los agricultores reaccionaron positivamente, pero ya era demasiado tarde. Paralelamente, las medidas de ajuste estructural y financiero impuestas por el FMI provocaron tal desvalorización del peso de Nueva Guinea, que hasta las bicicletas chinas quedaron muy caras en relación con el precio de los productos agrícolas. Los campesinos balantas lamentaron la época de la lucha de liberación y retiraron su apoyo al presidente Nino Vieira, acusado de haber roto el ciclo de reciprocidad y de redistribución.

> Durante la lucha, nosotros sufrimos. Cuántos hombres aquí fueron golpeados por soldados portugueses por

> haberte escondido, Kaabi [nombre balanta del presidente Vieira durante la lucha armada], a ti y a tus combatientes. ¡¡Cuántos entre nosotros se sacrificaron para salvar tu vida!! El sacrificio continuó durante los primeros años de independencia, y ahora que tú, nuestro hijo, eres el presidente, no hay nada más para nosotros, nada llega aquí, ni progreso, ni productos. Nosotros vivíamos mejor durante la lucha, sí... y si sufríamos en esa época, sabíamos el porqué. (Discurso del presidente del Comité de Tabanca de Darsalame Sosso. En Sabourin 1985)

El monopolio cesó y Los Almacenes del Pueblo desaparecieron con la liberalización total de la economía de Guinea Bissau.

El Programa de Adquisición de Alimentos en Brasil

En Brasil, la lectura económica por el prisma de la productividad y la producción para el intercambio capitalista tiende a homogeneizar una visión de la agricultura familiar que no toma en cuenta realidades diversas y formas locales de agricultura campesina (Godoi y otros 2009; Wanderlei 2009; Sabourin 2009). Subestima la fragilidad y las fluctuaciones rápidas y frecuentes del mercado capitalista de las grandes redes (leche, cereales, carne, etcétera). Ignora la herencia de diversos sistemas campesinos locales que garantizan la producción de las unidades familiares gracias a su autonomía respecto del sistema de intercambio y adaptación a las demandas de mercados diversificados.

El potencial de conquista de mercados de nicho especializados y segmentados por los agricultores familiares fue ampliamente exagerado. Asimismo, cuando se implementaron políticas de apoyo específico, la mayoría del financiamiento fue captada o desviada por agricultores patronales.

La verdadera diversificación pasa por el acceso a una diversidad de mercados, ya sean ellos locales, de proximidad, regionales o

nacionales. Pasa también por la pluralidad de las modalidades de acceso a los consumidores vía cadenas cortas, más fácil de controlar por los productores: venta directa en la propiedad o en las ferias, las fiestas para productos típicos, la venta a las cooperativas de consumidores.

El conjunto de tales prácticas presenta la característica común de disminuir el efecto de la competencia capitalista, reduciendo el cumplimiento de la cadena. Se trata de mercados natural, social o geográficamente protegidos y territorializados. Pero nada le impide al Estado crear también mercados políticamente protegidos.

Es el caso de los mercados públicos de productos alimentarios que involucran a los hospitales, las meriendas de las escuelas, la regulación de las existencias nacionales o provinciales y que pueden ser implantados en la escala de los poderes municipales, regionales o nacionales.

Una experiencia federal ejemplar es paradójicamente conducida en el marco de la Central de Abastecimiento (CONAB) del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Abastecimiento (dedicado a los agricultores patronales) en asociación con el Proyecto Hambre Cero manejado por el Ministerio del Desarrollo Social. El Programa de Adquisición de Alimentos (PAA) representa una verdadera herramienta adaptada al fortalecimiento de la agricultura familiar y campesina, a pesar de sus recursos aún muy limitados (tope de 3500 reales por familia por año, o sea, 1400 euros) (Delgado y otros 2007; Souza y Chmielewska 2010).

El Programa compra a precio garantizado todos los tipos de productos de la agricultura familiar, incluyendo los que no exigen el recurso al crédito (cultivos alimentarios) y los productos

transformados en la unidad (queso, dulces, azúcar mascabado, etcétera).

Ante el éxito de ese programa, sometido a plebiscito por las organizaciones campesinas, el Gobierno acaba de aumentar el tope por familia, y ha mutliplicado los recursos y diversificando la gama de los productos y de las modalidades de acceso, en particular por medio de las organizaciones sindicales y las cooperativas.

Los mercados públicos generados por las colectividades locales, en interacción con las organizaciones de agricultores, ofrecen diversas ventajas: acortar redes, reducir los costos de transacción, facilitar el control de calidad preservando territorialidades económicas de reciprocidad (Sabourin 2006b y 2009).

3.2.3. Legislación y articulación entre sistemas de intercambio y de reciprocidad

La actualización de prácticas de reciprocidad, en un contexto dominado por el intercambio mercantil y la competencia, supone la existencia de una articulación o interfaz entre los dos sistemas.

¿Por qué el principio de reciprocidad no podría ser generalizado entre los Estados en lo que respecta a los bienes esenciales, como la salud, la educación y la información? ¿Por qué no definir una territorialidad para la inversión que se fundaría en otra base que no sea el lucro: la justicia, por ejemplo?

Son preguntas que hicieron los pueblos autóctonos, las comunidades campesinas y sus organizaciones en el cuadro de los debates dirigidos a la definición de las reformas agrarias en el Perú y en Nueva Caledonia, así como de las leyes de descentralización y de las nuevas constituciones en Bolivia y Ecuador (Gros 2003; 2006).

El primer tipo de interfaz que permitió la sobrevivencia, seguida del desarrollo de los pueblos autóctonos en la Amazonía peruana o brasileña, en Guinea Bissau o en Nueva Caledonia, es jurídico y, claro, político. De hecho, las legislaciones que regulan a las comunidades indígenas, las tierras forestales y la reforma agraria, detrás del amparo de la ley, permitieron la expresión de una lógica de desarrollo basada en la identidad étnica, campesina o regional. En el Perú, Colombia, Brasil, esas leyes dieron lugar a la organización de los consejos y federaciones indígenas (Sabourin 1982; Gros 2003). Actualmente en Bolivia y Ecuador, las comunidades autóctonas imponen a las oligarquías de origen colonial la redacción de constituciones que reconozcan el carácter multiétnico del Estado y la existencia de la propiedad comunal. Es una victoria de los sistemas de reciprocidad.

Las legislaciones agrarias y las leyes de las comunidades autóctonas. La Ley de las Comunidades Indígenas y Tierras forestales en el Perú

La interfaz de la frontera política en la Amazonía peruana fue marcada por la promulgación de una ley sin precedente en el continente americano. La Ley de las Comunidades Indígenas (1974)[26], proveniente de la reforma peruana de 1968, reconoce a las comunidades aborígenes amazónicas una territorialidad indígena a través de la atribución de tierras comunales, o sea, una autonomía jurídica, la inalienabilidad de las posesiones colectivas y de los derechos de uso sobre los recursos[27].

Esa ley fue la primera en reconocer la existencia y la personalidad jurídica de las comunidades étnicas en los países andinos y

[26] "Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva" – DL 20653 – 24 -06- 1974.

[27] Después, los principios de esa ley o de los dispositivos equivalentes fueron integrados a la constitución de diversos Estados americanos (Bolivia, Colombia, Ecuador, entre otros).

amazónicos (título II, art. 6). Ella define las "Comunidades Indígenas" como los conjuntos actuales de familias, provenientes de las antiguas comunidades tribales, unidas por su lengua o dialecto, sus características sociales y culturales, su posesión y uso común y permanente de un territorio —sea el hábitat nuclear o disperso (título II, art. 7)—. El Estado se compromete a garantizar la "propiedad comunal" —definición occidental de la posesión colectiva— es decir, la propiedad territorial de esas comunidades étnicas, que se torna, entonces, inalienable, imprescriptible y no negociable (título I, art. 2). El territorio se define como la totalidad de la superficie ocupada de manera sedentaria o temporal cuando las comunidades efectúan migraciones estacionales. El hecho de que esa propiedad comunal se extiende no solamente al suelo, sino a los recursos naturales, caza, pesca, bosque, lleva a pensar que se consideró, bajo los términos de comunidad indígena y de "propiedad comunal", la existencia de "naciones" indígenas para las cuales se reconoció una soberanía territorial.

Además de esto, la ley añade que las comunidades cuyo territorio hubiera sido muy reducido por la colonización y para que las poblaciones actuales pudieran desarrollarse, recibirán también nuevas tierras. Asimismo, estipula que los territorios distribuidos a colonos después de 1920, serán devueltos a los indígenas (título II, art. 9) de hecho; la reglamentación pedirá a las comunidades devolver dichas tierras para recuperarlas.

La ley permite a las comunidades elegir autoridades tradicionales, pero también sus propias autoridades administrativas, el secretario encargado de llevar los registros del estado civil (para establecer documentos de identidad) y el teniente gobernador, que ejerce el papel de mediador jurídico, de policial juramentado o de retransmisor para la administración nacional.

Cuadro 12: Sobre el "development of livelihood" vs. vivir bien indígena

Andrés Nuningo es huambisa; fue presidente del Consejo Aguaruna y Huambisa y, luego, alcalde de Río Santiago, en la Amazonía peruana. En uno de sus viajes a Lima fotografió a las personas que se ven obligadas a tomar sus alimentos de los basurales. El texto que reproducimos apareció en ***Hombre y Ambiente: el punto de vista indígena***, 6(1988)105-107. Quito.

Con estas fotos advirtió a sus paisanos. "Miren el desarrollo. Este era antes un comunero".

En mi tierra yo me levantaba tranquilo por la mañana. No tenía que preocuparme de ropa porque mi casa estaba aislada, rodeada de mis chacras y del monte. Con toda paz me quedaba mirando la naturaleza inmensa del río Santiago, mientras mi señora preparaba el fuego. Me refrescaba en el río y salía con la canoa a dar una vuelta para traer algunos cunchis o tarrafear unas mojarras, todavía con las primeras luces.

Sin preocuparme de la hora, regresaba. Mi señora me recibía contenta; preparaba los pescados y me daba mi cuñushca, mientras me calentaba junto al fuego. Conversábamos mi señora, mis hijos y yo hasta que la conversación se acababa. Después ella se iba a la chacra y yo, con mi hijo varón, al monte. Andando por el monte enseñaba a mi hijo cómo es la naturaleza, nuestra historia, todo según mi gusto y las enseñanzas de nuestros antepasados. Cazábamos y regresábamos contentos con la carne del monte. Mi señora me recibía feliz, recién bañada y peinada, con su tarache nuevo. Comíamos hasta quedar satisfechos.

Si quería descansaba; si no, visitaba a los vecinos y hacía mis artesanías; luego llegaban mis parientes y tomábamos masato, contábamos anécdotas y, si la cosa se ponía bien, terminábamos bailando toda la noche.

Ahora, con el desarrollo, la cosa cambia. Hay horas por la mañana para el trabajo. Trabajamos los cultivos de arroz hasta tarde y volvemos a la casa sin nada. La señora, tremenda cara larga; con las justas me pone un plato de yuca con sal. Casi no hablamos. Mi hijo va a la escuela a que le enseñen cosas de Lima. Luego de cosechar, son mil peleas para cobrar una miseria. Todo va para el camionero y los comerciantes.

Apenas llevo a mi casa unas latitas de atún, unos fideos y, lo peor, es que con esta clase de agricultura se nos va terminando el terreno comunal y pronto no quedará nada. Ya veo a todos mis paisanos rebuscando en los basurales de Lima.

Cuando estuve en Bogotá, me preocupé por conocer cómo es la vida de los millonarios. Me dijeron que los millonarios tienen su casa aislada en medio de lindos paisajes. Que se levantan por la mañana tranquilos para mirar el paisaje, se bañan en su piscina. Luego y el desayuno ya está servido y, como no tienen prisa, conversan tranquilamente con su mujer y sus hijos. Los niños van a un colegio selecto donde les enseñan al gusto del padre. El hombre pasea por su hacienda y pega unos tiros a las aves o pesca. A su regreso encuentra la mesa puesta y la señora bien arreglada para el almuerzo. Duerme después de la comida o se dedica a pintar o a pequeños entretenimientos de carpintería o cosas así. Luego, sale donde los amigos a tomarse unos tragos y si quieren bailan hasta cuando les parece.

Entonces yo me pregunto: ¿Es que yo, con todos mis paisanos, acabaremos en los basurales para que uno de los millonarios pueda hacer la vida que nosotros hacíamos antes?

¿Es esto la "buena vida" (livelihood) que promete el desarrollo?"

A pesar del carácter productivista y los objetivos de integración a la sociedad nacional de esa ley, las comunidades étnicas peruanas la adoptaron y utilizaron su reglamentación para protegerse de la antigua legislación y de las prácticas coloniales y etnocidas de la sociedad occidental. Supieron adaptar su modo de vida a nuevas condiciones administrativas y socioeconómicas que resultan de la penetración blanca y de la adquisición de nuevas tecnologías. La ley reconoce que los amerindios no se definen solamente como individuos, sino como los miembros de una comunidad y garantiza un estatuto jurídico a tales comunidades. A pesar del proceso de sedentarización impuesto a las familias[28], la Ley de las Comunidades Indígenas definió el espacio de una territorialidad donde la reciprocidad puede sobrepasar los únicos intereses privados, en que el sistema capitalista no se puede imponer.

Era revolucionario en el contexto de los años 70, que un grupo indígena como los aguarunas y huambisas, esos jíbaros salvajes

[28] Es posible una determinada rotación en los territorios de la comunidad, en dirección a otras comunidades del mismo grupo étnico. Pero ello es relativamente reducido por la escolarización de los niños.

y perezosos", llegasen a establecer una territorialidad gracias a aquella legislación (Sabourin 1982a). Pero si el texto reconoce la especificidad de la indianidad, la ley se refería a las comunidades indígenas como "protagonistas del Desarrollo de la Amazonía Peruana". ¿Cuál desarrollo? preguntaban los aguarunas y huambisas… Aquí está siempre la contradicción (cuadro 12). Detrás de la preservación del territorio y de los recursos que allá se encuentran, la reciprocidad indígena amazónica se expresa y se regenera de dos maneras: en la relación específica del ser comunitario con los recursos naturales y en la expresión de una territorialidad económica.

La reforma agraria en Nueva Caledonia

Antes de la posesión por Francia en 1853, la apropiación de las áreas de cultura o de los espacios forestales vecinos se derfinía por la regla del primer ocupante. El territorio hereditario no representaba solamente el soporte de las producciones de hortalizas (ñame, taro...) o de las actividades de caza y recolección, sino era igualmente percibido como factor de identidad y referencia al ancestro común (Leenhardt 1937).

El periodo colonial (1853-1930) condujo a la expropiación agraria de los autóctonos en provecho de los establecimientos penitenciarios y, más tarde, de los colonos europeos. Así se privó a los kanaks de la mayoría de sus tierras (Dauphiné 1989). Dicha expropiación se acompañó con traslados forzados y de acantonamiento de los clanes melanesios agrupados en reservas llamadas "tribus". En el plano jurídico, las reservas son la propiedad "inconmutable, imperceptible, inaccesible e inalienable de las tribus a las cuales ellas fueron destinadas".

La creación, por el poder colonial, de representantes locales (pequeños y grandes jefes) vino a eliminar los poderes habituales

en la gestión de los recursos y de las tierras (Saussol 1979). Esa desestructuración profunda de la compartición espacial de la población, de las áreas de influencia consuetudinarias y de los poderes tradicionales de gestión de lo agrario, hizo difícil la identificación unívoca de los prederechos legítimos.

Las dos últimas décadas (1978-1998) se caracterizaron por un aumento de las reivindicaciones agrarias kanaks que condujeron a un importante movimiento de redistribución de las tierras en favor del mundo melanesio. Así, en 20 años, con ayuda de fondos públicos se compraron 150 000 ha a los propietarios privados y a los Dominios de Nueva Caledonia, o sea, se adquirió el 10 % de la superficie de la Gran Tierra. Se redistribuyeron 126 000 ha, de las cuales 106 000 (84 %) se entregaron a la comunidad kanak (ADRAF 2000).

Tales redistribuciones reequilibraron la agricultura melanesia (293 000 ha) y la agricultura europea (294 000 ha) en la Gran Tierra, desde el punto de vista cuantitativo.

Finalmente, en 1999, después de los acuerdos de Nouméa, se oficializó el reconocimiento del hecho colonial francés y del estatuto de las tierras consuetudinarias. Existen, ahora, tres tipos de propiedades reconocidas: la propiedad privada, la propiedad de las colectividades y las tierras consuetudinarias (Mapou 2000). Esa última disposición y las herramientas ligadas a ella (arrendamiento, catastro, fondos de garantía, etcétera) constituyen un comienzo de integración legal de las tierras consuetudinarias a proyectos de desarrollo económicos, como el estatuto GDPL.

Una primera contradicción apareció entre la voluntad política de vincular la atribución de lo agrario a su valorización, mientras que en el mundo melanesio estaba en primer lugar una reivindicación ligada a la reparación necesaria de la expropiación colonial y

a la reconstrucción de la base de identidad de los clanes y los individuos.

La segunda contradicción residía en una voluntad política de valorización colectiva del bien agrario atribuido. De hecho, la gestión colectiva de las producciones, en particular la ganadería, no es una práctica generalizada en el medio kanak, donde el trabajo en los campos y la compartición de los productos se dan a nivel familiar (Ponidja 1990).

Iniciativas originales aparecieron, sin embargo, en el momento de tales experiencias. Aquellas pueden ser analizadas en términos de actualización de las formas de reciprocidad kanak.

Observamos la conversión de GDPL tribales (agrupando varios clanes) en GDPL de clanes o familiares donde la gestión y la repartición de la producción se establecen en un círculo más restricto que el colectivo inicial, como los lotes de hortalizas del territorio consuetudinario.

Existe reintroducción de la tierra y de los bienes del GDPL (cabezas de ganado) en el espacio comunitario consuetudinario, usado como reserva común de recursos para la caza, la pesca o la cosecha. En ese caso, la inversión en dinero o en trabajo es mínima y la explotación de la ganadería se limita a una cobranza ocasional en el caso de necesidades urgentes (enfermedad) o ceremoniales (casamiento, funeral, fiestas, etcétera).

Desde los acuerdos de Nouméa, el reconocimiento de la agricultura kanak deja la responsabilidad de la gestión común de las tierras al sistema consuetudinario, lo que despierta varias preguntas:

Una cuestión se refiere a la legitimidad de los proyectos individuales o colectivos de valorización de las tierras atribuidas y

del reconocimiento colectivo de esa legitimidad. La introducción de la perspectiva de obtención de rentas por la valorización de tierras colectivas (GDPL) o consuetudinarias por la agricultura, el hábitat, la mina o principalmente el turismo, supone una nueva mirada y acuerdos en términos de redistribución de los beneficios y de definición de los proyectos agrarios.

Esas dificultades se agravan por la contradicción entre los valores de reciprocidad del sistema consuetudinario y los valores ligados al sistema de intercambio mercantil.

Para las poblaciones melanesias, aun en el caso de que la conducta de las culturas alimentarias o comerciales se realizara en un cuadro individual o familiar, la gestión de lo agrario y de los recursos naturales permanece colectiva, bajo el control de las autoridades consuetudinarias (Djama 2000). Las discusiones en torno al modo de gestión del recurso agrario y de la repartición de las rentas generadas hoy en día sobrepasan, de hecho, el simple cuadro agrario e interfieren ampliamente en las recomposiciones de las relaciones económicas y del poder dentro de las tribus.

El mundo kanak debe enfrentar una contradicción doble: la del cuadro colonial y la de la dualidad económica. Por lo tanto, aún coexisten frecuentemente la explotación neocolonial de tipo capitalista y explotación de los productores kanak, debido a una ignorancia parcial o a un control limitado de las contradicciones entre sistemas de reciprocidad y sistemas de intercambio mercantil.

Las nuevas constituciones de los países andinos. Ecuador: avances, a pesar de un apoyo crítico de las organizaciones indígenas

La nueva constitución de la República del Ecuador votada en julio y aprobada por referéndum en setiembre de 2008 (*Constitución*

del Ecuador, 2008) movilizó muchos debates y fue anunciada como revolucionaria por los partidos de la Alianza que apoyan al presidente Rafael Correa. Este, a imagen del presidente boliviano Evo Morales, fue entronizado por autoridades tradicionales quechuas en las comunidades donde él había trabajado cuando era joven; Además, había prometido integrar las reivindicaciones de las nacionalidades indígenas. Sin embargo, los movimientos indígenas reunidos en la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) no apoyaron el programa de Correa.

De hecho, la constitución confirma el reconocimiento de Ecuador como Estado "unitario intercultural, plurinacional y laico" y afirma, desde el primer artículo, que los recursos naturales no renovables pertenecen al Estado, lo cual constituye un punto de debate con las nacionalidades indígenas (art. 1).

La constitución reconoce el quechua y el shuar (jíbaro) como lenguas nacionales de relación intercultural junto con el español, lengua oficial. Presenta progresos notorios en el apoyo a la promoción de esas lenguas y culturas y a la enseñanza bilingüe.

En el detalle del texto, al referirse a los derechos de las comunidades indígenas sobre sus tierras y los recursos naturales que allí se encuentran, contiene relativamente pocas mejorías en lo referido a las tierras de bosques (petróleo y gas) en relación con la constitución anterior de 1998, que había integrado diversas reivindicaciones de los movimientos indígenas.

En contrapartida, se cita el agua como un "derecho humano irrenunciable, y constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida" (Cap. 2., Sec. 1., Art. 12).

La misma sección garantiza lo siguiente: "El derecho a la alimentación incluye el acceso libre y permanente a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para una alimentación sana, de calidad, de acuerdo con la cultura, tradiciones y costumbres de los pueblos" (Cap. 2., Sec. 1, Art. 13).

Sumak kasway ("El bien vivir")

El artículo 14: reconoce "el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, sumak kawsay".

El artículo 15 desarrolla medidas particularmente radicales en materia de ecología.

La Confederación de las Naciones Indígenas del Ecuador (CONAIE), dentro de un apoyo crítico a esa constitución, nota algunos avances en términos de reconocimiento de la economía y de los principios de reciprocidad. Menciona en particular la defensa del modo de vida andino, *sumak kawsay,* expresión quechua cuya traducción española, "el buen vivir", viene de la *Ética,* de Aristóteles, como traducción de la finalidad ética de las principales comunidades indígenas ecuatorianas.

Es, indica Temple (2008a), sobre el mismo tipo de declaración en la constitución boliviana:

> … un cambio de paradigma importante ya que sustituye a los del crecimiento o del lucro, que no son nombrados ni siquiera bajo eufemismos (progreso, desarrollo, etcétera). Ese cambio de paradigma resuena hasta en la definición del trabajo, en la cual el salario es tributario del "precio justo" y debe permitir las condiciones de existencia de la "familia" del trabajador en función de una vida "digna". (Traducción mía)

Según la CONAIE, la constitución muestra progresos de orden social, ambiental, cultural y, en términos de descentralización, participación popular y soberanía nacional en relación con las diecinueve constituciones anteriores. Sin embargo, los movimientos indígenas lamentan el rechazo a incluir una de sus principales reivindicaciones que trata sobre la consulta las comunidades indígenas como condición previa a la explotación de los recursos naturales que se encuentran en sus tierras (madera, minerales, petróleo, gas, etcétera):

> Las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único y indivisible. (Cap. 4., Art. 57).
>
> Art. 58: Se reconocen y garantizarán a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:
>
> 1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social.
>
> 2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación basada en su origen, identidad étnica o cultural.
>
> 3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento de las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación.
>
> 4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos.

> 5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita.
>
> 6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
>
> 7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen.
>
> La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley.

Es este artículo el que motiva las críticas de la CONAIE.

Otros artículos reconocen:

> Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas […] y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de genocidio y etnocidio. (Artículo 173)
>
> Las estructuras y autoridades de las comunidades y nacionalidades indígenas en materia de justicia serán reconocidas sobre la base de su derecho propio y el Estado garantizará la ejecución de esas decisiones dentro del cuadro de la Constitución. (Artículo 173)

> Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio […]. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas.[…] Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. (Artículo 173)

La constitución reconoce:

> [...] diversas formas de organización de la producción económica, comunitarias, de empresas públicas o privadas, familiares, domésticas, autónomas y mixtas. El estado apoyará las formas de producción que garantizan el vivir bien de la población y se opondrá a las que amenazan sus derechos y los de la naturaleza. (Cap. 5, Sec. 1., Art. 317)

> [...] diversas formas de organización de la producción en la economía, entre otras las comunitarias, cooperativas, empresariales públicas y privadas, asociativas, familiares, domésticas, autónomas y mixtas. El Estado promoverá las formas de producción que aseguren el vivir bien de la población y desincentivará aquellas que atenten contra sus derechos o los de la naturaleza […]

> El Estado reconoce y garantiza el derecho a la propiedad, en sus diversas formas: pública, privada, comunitaria, estatal, asociativa, cooperativa, mixta. Siempre deberá cumplir su función social y ambiental. (Sec. 2. Art. 319)

Ese último punto es igualmente objeto de críticas por parte de las confederaciones indígenas.

Los movimientos indígenas anunciaron que para defender los recursos naturales y sus derechos y deberes frente a las amenazas por parte de las empresas multinacionales que explotan el petróleo y los minerales, las comunidades indígenas harán uso

de su derecho a la resistencia, mencionado en el artículo 98 de la nueva Constitución.

Finalmente, la declaración de la CONAIE le recuerda al presidente Correa que en ese país ninguna revolución y ningún cambio podrán ser efectuados sin la participación de los pueblos y naciones indígenas y de los sectores organizados del país que ya lograron, en esos últimos años, la destitución sucesiva de dos presidentes de la república.

Esa constitución constituye, ciertamente, un paso más en dirección a la integración del reconocimiento político, jurídico y económico de los pueblos indígenas, de sus derechos, recursos, instituciones y modo de vida y no solamente de su cultura. Pero, como en todos los sistemas mixtos, existen dos fuerzas de oposición a la gestión de los recursos según "el buen vivir" de las comunidades indígenas. Una es la de los intereses privados de las firmas en materia de explotación de los recursos naturales, y la otra la de la visión socialista y populista del Gobierno ecuatoriano, que considera que el Estado debe conservar las prerrogativas con respecto a la utilización de tales recursos. Finalmente, reside una enorme incertidumbre en relación con la voluntad real y la capacidad del Gobierno de Ecuador de aplicar esa nueva Constitución.

Bolivia: una constitución que permanece para interpretar y aplicar

La nueva Constitución de Bolivia aprobada por referéndum en enero de 2009, podría anunciar una ruptura mucho más marcada con la herencia colonial, o incluso, según Temple (2008b) "una ambición o un *desafío* que aparece como *post capitalista"*.

Sin embargo, del voto del texto hasta su reglamentación y aplicación, queda un camino que corre el riesgo de ser largo y

difícil, teniendo en vista el contexto político y social actual de Bolivia.

El preámbulo anuncia lo siguiente:

> Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien […]. Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario […]

La constitución declara como "idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos"; o sea, 37 lenguas (incluyendo el español).

Regula igualmente el problema de esa diversidad:

> El Gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano, y el otro se decidirá tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad del territorio en cuestión. Los demás gobiernos autónomos deben utilizar los idiomas propios de su territorio, y uno de ellos debe ser el castellano. (I, Título 1, Cap.1., Art. 5)

Los principios generales de desarrollo enunciados son principios éticos expresados únicamente en las lenguas de los pueblos originarios: *suma qamana,* en aimara o s*umak kasway* en quechua (traducido por 'el buen vivir') y *ñande reko* en guaraní ("vida armoniosa"). Todas las referencias en cuestión son valores producidos por estructuras de reciprocidad.

El Estado adopta la forma de la democracia *participativa, representativa y comunitaria* (Cap. 3, Art. 11). Por "comunitaria" debe entenderse "por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, entre otros, conforme a Ley".

El agua y la higiene no pueden ser objeto de concesión a empresas privadas y la constitución garantiza una disposición universal incondicional.

Con respecto a la *disposición universal forma monetaria,* escribe Temple (2008b), "el Estado boliviano considera que a partir de cierta edad, los hombres y las mujeres ya no tienen las fuerzas de utilizar los medios que están a su disposición, a pesar de que su acceso sea libre y gratuito. A partir de ese momento, tales personas están en la obligación de recurrir a otro. Posteriormente, la disposición universal bajo forma monetaria se vuelve necesaria. El Estado boliviano fijó ese límite de edad en 65 años y decretó la disposición universal a partir de esta edad bajo el nombre de *devolución de la dignidad*. Es el segundo Estado que establece la disposición universal en su Constitución: el primero fue el Brasil.

La participación en el poder político comprende "la elección, la designación y la nominación directa de sus representaciones por las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos por *normas y procedimientos propios* (Cap. 3).

El capítulo 4 trata de los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos:

> Artículo 30. Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones,

> territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.
>
> Artículo 31.
>
> i) Las naciones y pueblos indígenas originarios en peligro de extinción, en situación de aislamiento voluntario y no contactados, serán protegidos y respetados en sus formas de vida individual y colectiva.
>
> ii) Las naciones y pueblos indígenas en aislamiento y no contactados gozan del derecho a mantenerse en esa condición, a la delimitación y consolidación legal del territorio que ocupan y habitan.

En materia de redistribución nacional (o de estructura de compartición) la sección II establece *la gratuidad de los cuidados médicos para todos,* de manera sistemática y reiterada, detallando el acceso a los cuidados, a los medicamentos farmacéuticos, a los exámenes de laboratorios, a las intervenciones quirúrgicas, etcétera.

La sección III trata del trabajo y del empleo. Temple (2008b) nota que el artículo 46 introduce en todos sus párrafos los atributos de "dignidad" para definir el trabajo, y de "justo" para el salario, e incluso el de "familia" para la definición de los desafíos de la remuneración salarial. El artículo 47 somete toda actividad económica a la obligación de no traer ningún perjuicio al bien colectivo.

"El Estado protegerá, fomentará y fortalecerá las formas comunitarias de producción" (párrafo 3, art. 47). Como en el cuadro de la ley de economía solidaria brasileña, el párrafo III del artículo 54 incita a los operarios a retomar empresas en falencia para formar "empresas sociales o empresas comunitarias". El

Estado podrá ayudar la acción de los operarios que escogieran esa opción. "Toda persona tiene derecho a la propiedad privada individual y colectiva, siempre que ésta cumpla una función social. Se garantiza la propiedad privada siempre que el uso que se haga de ella no sea perjudicial al interés colectivo" (sección VI).

La Constitución prevé que las comunidades pueden tomar la retransmisión de las empresas privadas fallidas o constituirse en *empresas sociales* o *empresas comunitarias.*

En términos de aplicación, todo dependerá ciertamente de la interpretación del "perjuicio al interés colectivo" y de la "falla de la empresa privada". Los propietarios de tierras tienen mucho miedo de ver sus tierras invadidas.

La Constitución se contenta con colocar condiciones a la propiedad privada y no a suprimirla. En todos los otros artículos de la Constitución, la palabra "privado" es suprimida o está ausente.

La *propiedad* está caracterizada de manera circunstancial: propiedad individual o pequeñas empresas familiares, artesanales, comunitarias, aldeanas, comunales, regionales, departamentales, nacionales... Hasta se especifica varias veces que tales propiedades no pueden ser sometidas a ninguna privatización.

Las organizaciones de las comunidades indígenas de la Amazonía y del Chaco temen, sin embargo, que la falta de tierra en los Andes conduzca a una nueva forma de colonización "popular" de las tierras forestales. La Constitución indica que una tierra no valorizada o improductiva puede ser expropiada; existe de hecho un riesgo de alentar a comunidades y grandes propietarios a desmatar imprudentemente el bosque para justificar una actividad

productiva (como mínimo, pastos naturales y algunos ganados) como fue el caso en Brasil para evitar la reforma agraria.

La constitución instituye la gratuidad de la enseñanza a todos los niveles "hasta el nivel superior" (Cap. 7, Art. 81).

El Estado fortificará la integración de sus naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos con los otros pueblos indígenas del mundo (Título 8, Cap. 3, Art. 289, 290).

> La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias.
>
> La conformación de la autonomía indígena originaria o campesina se basa en los territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones, y en la voluntad de su población, expresada en consulta,
>
> Son autonomías indígenas originarias o campesinas los territorios indígenas originarios campesinos, y los municipios, y regiones que adoptan tal cualidad […]. Dos o más pueblos indígenas originarios campesinos podrán conformar una sola autonomía indígena originaria campesina. (Artículo 291)

El artículo 306 trata del régimen económico boliviano:

> I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.
>
> II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.

> III. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo.

El artículo 307 dice:

> El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos.

En el artículo 308 se lee:

> El Estado reconoce, respeta y protege la iniciativa privada, para que contribuya al desarrollo económico, social y fortalezca la independencia económica del país

Y en el 311:

> Los recursos naturales son de propiedad del pueblo boliviano y serán administrados por el Estado. Se respetará y garantizará la propiedad individual y colectiva sobre la tierra. [….] El Estado fomentará y promocionará el área comunitaria de la economía como alternativa solidaria en el área rural y urbana.

Según Temple (2008b) la noción *de economía plural* obliga a la teoría liberal a definir intenciones que justifiquen la economía capitalista en relación con las dos otras formas de economía reconocidas: "social" y "comunitaria". Para hacerse, se refugia en las posiciones del liberalismo de izquierda que se define por dos principios: el principio llamado "libertad" y el denominado

"diferencia". Este principio dice que cualquier desigualdad solo puede ser aceptada en la medida en que sus efectos contribuyan prioritariamente a los más desfavorecidos.

> Notaremos que el legislador tuvo el cuidado de definir como finalidad a la sociedad boliviana de los valores expresados dentro de los términos indígenas: *suma qamana*, etcétera, sin pronunciar ningún valor en términos occidentales (libertad, justicia, entre otros). Efectivamente, estas últimas pertenecen a las estructuras de base occidentales de tipo de repartiición (seguridad social) o reciprocidad bilateral (función pública), etcétera, que no son tomadas en consideración dentro de las normas de la economía liberal. En contrapartida, no nombró en términos indígenas ninguna de las estructuras de base que generan tales valores (para la *suma qamana*, el "ayni", por ejemplo, para el *ñande reko*, o *el pôtiro* en guaraní, etcétera". (Temple, 2008b, traducción mía)

Sin embargo, queda para definir las interfaces entre esos tres sistemas. Es el desafío de los próximos capítulos.

> Los recursos naturales son de propiedad y dominio directo, indivisible e imprescriptible del pueblo boliviano, y corresponderá al Estado su administración en función del interés colectivo. (Art. 349)

Numerosos artículos garantizan el control de todos los recursos considerados naturales por el Estado y prohíben su privatización, requiriendo el dominio del agua, de la energía, las minas, los hidrocarburos, los bosques y la biodiversidad, y la Amazonía.

Así, el Estado se apropia de los recursos naturales, como en el caso de la constitución de Ecuador, lo que puede constituir igualmente una fuente de inquietud:

> El Estado reconoce, protege y garantiza la propiedad individual y comunitaria el colectiva de la tierra, en tanto cumpla una función social o una función económica social, según corresponda. (Art. 393)

Aquí también aún no se encuentran bien aclaradas las modalidades de definición einterpretación del cumplimiento de la función económica.

> La pequeña propiedad es indivisible, constituye patrimonio familiar inembargable, y no está sujeta al pago de impuestos a la propiedad agraria. La indivisibilidad no afecta el derecho a la sucesión hereditaria en las condiciones establecidas por ley. (Art. 394)

Temple (2008) destaca que ese artículo confiere un "techo y una tierra de acogimiento irreductible para cualquier ciudadano boliviano". Me parece tan importante como *la disposición universal*: teóricamente, ya no existen sin-techo en Bolivia. Se trata, por lo tanto, no de privatización minimalista, como podría interpretarlo un economista liberal, sino lo contrario: la imposibilidad de que podamos privar a un hombre de un techo y de sus condiciones de existencia mínima.

La constitución estipula:

> Se prohíbe el latifundio y la doble titulación por ser contrarios al interés colectivo y al desarrollo del país. Se entiende por latifundio la tenencia improductiva de la tierra; la tierra que no cumpla la función económica social; la explotación de la tierra que aplica un sistema de servidumbre, semiesclavitud o esclavitud en la relación laboral o la propiedad que sobrepasa la superficie máxima zonificada establecida en la ley. La superficie máxima en ningún caso podrá exceder de cinco mil hectáreas. (Art. 398)

Ese artículo y los artículos sobre la propiedad privada mantienen la puerta abierta al capitalismo y autorizan el proseguimiento de las actividades de las firmas multinacionales privadas.

La primera parte de la Constitución parece redactada a partir del derecho europeo, y la segunda como si fuese instruida por el derecho amerindio. Sin embargo, ningún término de ninguna comunidad o sociedad de los Andes o de la Amazonía refuerza tal instrucción en el nivel de las estructuras de base (*ayni, potiro, minka*, etcétera).

Conclusión

La articulación o interfaz de sistema puede ofrecer soluciones para salir de la dominación del sistema de intercambio y de la eliminación de la reciprocidad o del *impasse* de los bloqueos mutuos en sistemas mixtos. Sin embargo, depende siempre de una decisión política y tal decisión depende al mismo tiempo de relaciones de fuerza y de una reflexión sobre los límites y las alienaciones de cada uno de los sistemas, inclusive del sistema de reciprocidad.

La interfaz jurídica, la de la ley, depende directamente de la relación de fuerza y de la decisión política. Además de la implementación y del respeto a la aplicación de la Constitución o de la legislación que dependen de la presión o del control de los organismos y de los movimientos sociales, funciona más fácilmente que la interfaz económica. Como en el ejemplo de las comunidades indígenas amazónicas del Perú, ella constituye, muchas veces, un paso preliminar.

No obstante, la noción de "precio justo para el productor" tiene que ser confrontada con las condiciones de los mercados internacionales. La globalización de la producción industrial estandarizada, la explotación de los trabajadores marginados en los países pobres, la mundialización de los mercados y la

fascinación por el acceso al consumo en masa provocaron una difusión amplia de bienes utilitarios a precios muy bajos.

En ese contexto, Temple (2003a) recuerda que la búsqueda del precio justo choca, hoy en día, con una paradoja:

> [...] la eficiencia de la tecnología en la disposición del sistema capitalista y la acumulación del capital concurren para que el precio de venta de una producción motivada por el lucro sea inferior al de una producción idéntica dentro de un sistema de reciprocidad; y esa paradoja desanima la producción por el don. El desafío de la economía de reciprocidad es, por lo tanto, afirmar las necesidades de los valores éticos universales y negociar una interfaz entre los dos mercados, una interfaz entre las territorialidades respectivas del intercambio y de la reciprocidad, en función de los valores que la sociedad desea producir. (Temple 2003a: 386, traducción mía)

El problema de la articulación de sistemas puede resumirse en el hecho de que en el sistema de intercambio, domina el interés privado, y en los sistemas comunitarios africanos, oceánicos, amazónicos o andinos, se prefiere la reciprocidad por los valores afectivos y éticos que genera.

Sin embargo, recuerda Temple (2008a):

> [...] por un lado, practicamos la no reciprocidad [...] pero con la ayuda de la razón, que se apoya en una lógica fuerte (la lógica de identidad), eficaz para dominar el mundo material; por otro lado, practicamos la reciprocidad por causa de los valores que ella produce, pero sin preocuparse con sus bases racionales. Tampoco nos preocupamos con la lógica que permitiría a su razón sobrepasar el carácter utilitarista de la razón occidental, porque nos satisfacemos con la eficiencia de los valores éticos. Es en nombre de la eficiencia de esos valores que juzgamos, y que actuamos.

La dificultad viene del hecho de que sin reciprocidad ya no se reproducen esos valores de los sistemas comunitarios. Si ellos no se comprenden como generados por las relaciones de reciprocidad, solo pueden invocarse de manera arbitraria como valores instituidos ligados a imaginarios particulares. Por lo tanto, se tornan dependientes de los imaginarios en los cuales ellos fueron creados y son transmitidos por la tradición, según un tradicionalismo perjudicial para la adaptación de la sociedad a la modernidad.

Entonces, esa situación exige de las comunidades de reciprocidad un esfuerzo de análisis en dirección de la razón. Para Temple (2008a), "dicho esfuerzo es necesario para adquirir las ventajas que la razón puede garantizar a partir de la lógica ordinaria de los occidentales (*organon* aristotélico), pero también a partir de lógicas más modernas que permiten guardar lo que la lógica de identidad ignora".

> Son desafíos que no interpelan solamente a los socios de las relaciones de reciprocidad tradicionales, sino a los investigadores que se encuentran en posesión de las informaciones requeridas para traer las respuestas a esas preguntas, y que deben colocarlas a disposición de todos. (Temple 2008a, traducción mía)

La segunda dificultad para generar la articulación de sistemas es la del análisis de alienación propia de los sistemas de reciprocidad. Temple evoca el aprisionamiento de los valores éticos en imaginarios específicos, o aun totalitarios (la religión, las ideologías, la tradición), pero existen otras formas de alienación específicas de las relaciones de reciprocidad. Si ellas permanecen enmascaradas o ignoradas, es difícil liberarse. Además, la crítica de la alienación de las sociedades de intercambio, el análisis de la explotación capitalista, del mismo modo que el de la razón democrática, se revelan impotentes o

inadecuados cuando se aplican a las sociedades de reciprocidades o a los sistemas mixtos.

3.3. Asimetría, alienación y reciprocidad

Las comunidades de reciprocidad han encontrado respuestas que muestran que ellas analizaron desde hace mucho tiempo las formas de alienación[29] más legibles: el exceso del don agonístico y la busca del prestigio provocando la sumisión del otro, o ciertas formas que se tornaron, a lo largo del tiempo, más difíciles para ser asumidas en lo cotidiano, como la reciprocidad de venganza.

La larga historia de los conflictos, resistencias y guerras entre sociedades igualitarias y sociedades tribales, nos recuerda igualmente las oposiciones entre las diferentes expresiones de la reciprocidad en los sistemas comunitarios.

En contrapartida, en los sistemas mixtos, heredados de las invasiones y ocupaciones coloniales, la dominación occidental y las imbricaciones entre las lógicas de intercambio y de reciprocidad, complicaron el análisis y tornaron la crítica de la alienación propia de la reciprocidad más difícil.

3.3.1. Reciprocidad asimétrica, reciprocidad negativa

Reciprocidad asimétrica y dependencia

Las propuestas de Aristóteles, en *La ética a Nicómaco*, las observaciones de Mauss sobre las primeras sociedades en el *Ensayo sobre el don,* confirman el análisis antiguo de la alienación

[29] Utilizo aquí el término de **alienación en el sentido posmarxista,** como pérdida de la identidad individual o colectiva producto de una situación global de falta de autonomía. Por extensión, la alienación pasó a designar toda forma de sometimiento del ser humano debido a una obligación forzada de origen externo (económico, político, social o cultural), lo cual lo lleva a la pérdida de sus facultades, de su libertad

provocada por la reciprocidad asimétrica. El crecimiento del don se traduce por la sumisión y dependencia del donatario y por el prestigio del donador.

La respuesta a esa forma de alienación también es antigua; es la búsqueda de la reciprocidad simétrica que equilibra los dones, tanto en el sentido material como en el plano simbólico.

Sin embargo, la reciprocidad simétrica no significa la búsqueda de una igualdad perfecta y utópica entre los individuos. Expresa la preocupación por una armonía social del grupo, para que cada uno pueda satisfacer sus necesidades elementales. Evidentemente, en todas las comunidades humanas siempre existieron estratificaciones o aun jerarquías, entre clases de edad o de sexo, entre cazadores, guerreros o hechiceros. Del mismo modo, la especialización de los estatutos y su fijación han dado lugar a las clases y las castas.

La alienación comienza frecuentemente con la irreversibilidad de la relación en el tiempo, lo cual incluye a una generación tras otra cuando es una irreversibilidad de estatutos como en el caso de las castas. Dicho esto, el estatuto de prisionero o de esclavo en la Antigüedad indoeuropea y mediterránea no tenía nada que ver con el estatuto del esclavo en las sociedades coloniales occidentales. Este era bien tratado para poder ejercer dignamente un trabajo de calidad. En consecuencia, el trato humano y la naturaleza de la relación de maestro a esclavo eran igualmente diferentes.

Asimismo, como en cualquier comunidad humana, no toda relación de asimetría es alienante o no es vivida como tal. En las sociedades primeras, en la Antigüedad (Aristóteles, Homero) y hasta en el sistema medieval (Duby 1974, 1978), el complemento de la sumisión y la obediencia era la protección y la generosidad

del señor. La desigualdad de las riquezas materiales no quitaba la obligación de respetar esos valores éticos y su expresión material o instrumental.

La alienación comienza con la pérdida del sentido de los valores éticos o con la desaparición de dichos valores cuando acaba toda relación de reciprocidad simétrica.

Reciprocidad positiva y reciprocidad negativa

La reciprocidad de los dones no es exclusiva de la reciprocidad de venganza, como mostraron Temple y Chabal (1995) en el caso de los jíbaros o de los nuer (Chabal 2006).

Asimismo, la reciprocidad negativa se basa en la búsqueda de la simetría de las muertes o de los raptos. La reciprocidad de venganza se torna alienante cuando domina la reciprocidad positiva, lo cual coloca en peligro la sobrevivencia de la comunidad. Del mismo modo, si se limita o prohíbe ante un descontento exterior, por ejemplo, la colonización del territorio, la imposibilidad de practicar la reciprocidad negativa puede desestructurar una sociedad guerrera y conducirla a la sumisión, a la desintegración o al caos.

Entre los jíbaros del Perú, esa amenaza no se concretó ni por la ocupación de los incas ni por la de los españoles, que fracasaron, pero sí mediante la colonización nacional protegida por el Ejército peruano, tecnológica y numéricamente superior a los indígenas (Sabourin 1982a).

En reacción a esa situación colonial, los jíbaros del Perú optaron por una dinámica de reciprocidad positiva, de alianza entre clanes, para sobrevivir en esas nuevas condiciones. Así, la organización autónoma de las etnias amerindias de la Amazonía y del Chaco fue construida en torno a dos tipos de mecanismos específicos del

principio de reciprocidad. El primero de ellos fue el paso de una dinámica de reciprocidad negativa (o encerrada sobre el núcleo familiar, rivalidades de los clanes y venganza) a una dinámica de la reciprocidad positiva (alianza entre familias, invitaciones mutuas y reciprocidad de los dones). Este fue principalmente el caso de las etnias de la ceja de selva amazónica, de tradición guerrera (grupos étnicos jíbaros, asháninca, yaneshas, machiguengas, cashinahuas). Ocurrió también, a veces, en comunidades andinas que aún practicaban formas de reciprocidad negativa, aunque ritualizadas, como los combates de *tinku*. El caso de la creación del Congreso Amuesha (Smith 1984), de las federaciones asháninca y del Consejo Aguaruna y Huambisa en el Perú, ilustra bien esa dinámica (Sabourin 1982; Temple 2000).

El segundo proceso correspondió a una ampliación y un reequilibrio de la reciprocidad positiva asimétrica y asociada al caciquismo. Se trata del poder de los jefes locales, llamados frecuentemente caciques desde la colonización española. Se tradujo por un paso hacia una forma de reciprocidad más simétrica: la del debate por el diálogo y de la compartición de la autoridad.

Temple (2000b) relata que durante la fundación, en octubre de 1974, del Consejo Indígena de Paraguay, sus responsables tuvieron que escoger entre dos teorías. La primera, denominada "mosaico", defendida por antropólogos culturalistas o marxistas, consistía en una tentativa de "conservación" aislada de las comunidades étnicas. Esto equivalía, finalmente, a condenarlos a una alianza material (o de clase) con los colonos y a la integración en la sociedad nacional. La segunda teoría era la del Consejo, que preconizaba el reconocimiento de un poder amerindio deliberativo y ejecutivo soberano frente a la sociedad nacional y la civilización occidental.

Alberto Santa-Cruz, presidente del Parlamento Indígena del Cono Sur y electo presidente del Consejo Indígena de Paraguay, oponía entonces la vía del Consejo a la del "caciquismo"[30], que había prevalecido otrora. "El Caciquismo fracasó frente a la colonización, pero nosotros encontramos una nueva forma de poder más adaptada: es el Consejo".

Este es un paso de la reciprocidad positiva (la reciprocidad de los dones) en dirección a la reciprocidad simétrica (la repartición de la autoridad). De hecho, indica Temple (2000b), los jefes locales o regionales habían transformado la reciprocidad de los orígenes en dialéctica del don, o sea, en competición para el prestigio (*más doy, más grande soy). La reciprocidad* simétrica corresponde a la paridad entre los donatarios "sin referencia a quién puede dar más*",* precisa Temple (2000b). Para él, dicha forma de reciprocidad genera más que la comprensión mutua proveniente del diálogo y de los debates del Consejo: produce valores éticos como la confianza, la amistad, la justicia y la responsabilidad, "valores que son preferidos al prestigio, que depende de la cantidad de lo que podemos ofrecer a los otros" (ibídem, traducción mía).

Las etnias amazónicas de Bolivia y del Perú, que fueron informadas de la creación del Consejo Indígena de Paraguay, se reconocieron en esa nueva expresión más equilibrada de la reciprocidad y en la dinámica de generalización de esta.

[30] Según Temple (2000b), en Paraguay, el término "cacique" fue impuesto por los españoles para designar a los dirigentes de las comunidades, por ejemplo, los mburivicha de los guaraníes, que tenían costumbre de desafiarse a través de pruebas de fuerza, de invitaciones, fiestas, bailes, discursos y redistribuciones de alimentos para adquirir el mayor prestigio. Por su generosidad y su elocuencia, ellos merecían alianzas matrimoniales, guerreras y podían dirigir varios millares de familias. Pero la búsqueda por la alianza era el objetivo principal de esos dones. La alianza constituía la palabra maestra de la génesis de tales sociedades.

Según Temple (2000b), la libertad reivindicada por los amerindios no se limita a la afirmación de los derechos del individuo y de sus propias facultades, sino igualmente a las capacidades que recibe de su participación en una asamblea comunitaria. Esa participación supone renunciar en parte al uso de su propia fuerza contra los otros, en la medida en que de ese reconocimiento nace un valor común irreductible al individuo o a otra parte. Para él, la asamblea comunitaria hace referencia a la humanidad que nace de la relación con el otro y no de la fusión en una masa de individuos idénticos.

Las palabras de Santa-Cruz no significan la suma de las fuerzas de unos para afrontar a los otros, sino la renuncia a la fuerza (o a ciertas alianzas con fuerzas coloniales o de la sociedad nacional) para crear una situación moral superior. "La expresión sería la de hombres que quieren vivir en respeto mutuo, en la paz, en la amistad y en la justicia y que pretenden ser responsables por la humanidad y por la naturaleza" (Temple 2000b, traducción mía).

3.3.2. El asunto del clientelismo y de la corrupción

El clientelismo, el paternalismo o inclusive la corrupción en las sociedades del Sur, son muchas veces denunciados por los occidentales como alienaciones de las relaciones de reciprocidad (Hyden 1980; Chabal y Daloz, 1999; Bayart 1989). Ciertamente, esos tipos de relaciones o de comportamientos no se encuentran sin conexión con lógicas de reciprocidad, pero no es cierto que correspondan siempre a formas de alienación de esta. En otras palabras, si existe alienación, no se trata solamente de la alienación de las prácticas de reciprocidad.

Clientelismo y organizaciones campesinas en el nordeste de Brasil

Las formas de paternalismo y de clientelismo se evidenciaron en el nordeste, pero generalmente asociadas al abuso del poder y

al nepotismo de los políticos de las oligarquías locales (Amman 1985; Lanna 1995). Sin embargo, no están en el origen de las relaciones de explotación (de intercambio desigual), sino de las relaciones de redistribución asociadas a estatutos diferenciados y a la existencia de centros de redistribución.

El mantenimiento de tales relaciones en el nordeste permite la reproducción de la dependencia, menos por la coerción que por el poder de redistribución económico y moral, pero a veces esas relaciones consiguen también apartar, la exclusión social ligada a la generalización del intercambio capitalista.

Por ejemplo, en los años 70, el gobierno brasileño impuso a una gran cantidad de campesinos, habitantes, medieros y arrendatarios, el estatuto del trabajador rural que había sido concebido para los asalariados agrícolas de las grandes plantaciones de caña de azúcar. Este estatuto fue extendido a los propietarios que disponían de habitantes o medieros en sus tierras. Por ello, los propietarios, al no poder o no querer registrarlos como asalariados, terminaron expulsando a buena parte de esos campesinos dependientes, y sin tierra, quienes, en su mayoría considerarron al Gobierno responsable por la pérdida de su relación con el patrón ya que después, generalmente, no encontraron ni tierra ni trabajo. Una política adecuada habría sido instaurar, además del código de los asalariados agrícolas o del derecho a la jubilación, un estatuto moderno para los medieros y habitantes. Tal estatuto, como el del arrendatario (que alquila la tierra para cultivarla), aún faltan en el Brasil de hoy.

El estatuto del trabajador rural significó también el control de muchos sindicatos municipales por asalariados agrícolas o aliados de los patrones. Algunos dirigentes campesinos locales pueden ser así apenas simples intermediarios de los poderosos:

comerciantes, grandes propietarios o políticos locales. Además de ello, el retorno a la democracia y a las elecciones libres dentro de un contexto de analfabetismo y de dependencia socioeconómica reavivó las prácticas clientelistas del aparato del Estado.

¿Por qué, en Brasil, aparte de las acciones del Movimiento de los Sin Tierra hasta 2003, las revueltas se hicieron tan raras y las recuperaciones o tutelas de los movimientos rurales tan fáciles?

La primera respuesta es que si las relaciones sociales, económicas y políticas en el Brasil funcionasen únicamente conforme las reglas del sistema del intercambio capitalista, la crítica marxista ya habría motivado innumerables revueltas o incluso triunfado, aunque puntualmente.

En segundo lugar, al lado de la impotencia de la crítica marxista[31], no existe una crítica específica de la alienación de la reciprocidad asimétrica. Por lo tanto, esta continúa triunfando contra las reivindicaciones campesinas. Ayer fue en nombre del producto republicano (la represión contra la revuelta de Canudos), en nombre del mantenimiento del orden económico anterior (la dictadura militar). Hoy en día, ocurre en nombre de la apertura económica o del superávit comercial gracias a las divisas generadas por el sector agroexportador.

La dependencia de los campesinos y de sus organizaciones es particularmente fuerte en dos tipos de situaciones de desestructuración de la economía de las comunidades campesinas: después de la crisis de los mercados de las producciones comerciales tradicionales (algodón, sisal, ricino, etcétera) y en el caso de los asentamientos de los agricultores desplazados en

[31] El MST utiliza una retórica marxista, o incluso un modo de organización leninista, pero sus fundamentos filosóficos están más próximos a la teología de la liberación (Sabourin 2007b).

nuevos espacios (colonización de nuevas tierras, implantación de perímetros irrigados o de reforma agraria).

Cuando subsisten las estructuras y valores de los sistemas campesinos, incluido en dispositivos nuevos, se multiplican las tensiones e incomprensiones respecto de las tutelas técnicas y políticas. Pero muchas veces esas tensiones se manifiestan de manera encubierta o invisible mediante formas de resistencia. Son las expresiones de la justicia (y luego de la revuelta), producidas en las estructuras de reciprocidad campesinas, conforme a las modalidades analizadas en términos de economía de la afección por Hyden (1980) o de la economía moral por Scott (1976 y 1985).

Redistribución o desvío

El caso de las obligaciones que los líderes campesinos son forzados a asegurar en función de las reglas de reciprocidad, ofrece otro ejemplo de redistribución mal analizado. Al respecto, se escucha a técnicos o políticos locales hablar de alienación o aun de corrupción de los dirigentes campesinos cuando el empleo local de los fondos de la organización no corresponde a las prioridades establecidas por los imperativos técnicos o administrativos.

Los dirigentes de las organizaciones campesinas e indígenas que reciben ayuda o capitales de instituciones externas son sometidos a dos presiones contradictorias: la de su comunidad, que exige la redistribución, y la de las instituciones de desarrollo, las cuales demandan la inversión con miras a la acumulación. Para no ser condenado por los suyos, el responsable debe redistribuir, lo cual los técnicos interpretaron como un desvío o una corrupción; pero los campesinos, "que quieren perennizar su sistema de reciprocidad, consideran esa redistribución como un acto justo,

pues ella acaba con la inversión de un sistema destructor de lo suyo y de sus valores" (Temple 1983, traducción mía).

No se trata de justificar tales comportamientos ni de tomar partido por la lógica de redistribución o de reciprocidad contra la del intercambio, sino de mostrar en qué son diferentes.

Así, en relación con los intermediarios locales de los proyectos de ayuda internacional en el África, los dirigentes de las organizaciones campesinas, entre otros (Bierschenk y otros 2000) utilizan el calificativo de corredor en el sentido de "manipulador profesional de personas y de informaciones que crea comunicación buscando un lucro".

Primeramente, la metáfora del corredor es un tanto abusiva. Temple (2003c: 15) recuerda que originalmente los corredores no poseían el derecho de construir fortunas basadas en la especulación, y que debían cobrar beneficios de acuerdo con las reglas y proporciones establecidas entre las partes involucradas: el *corredor* no es un *vendedor sin escrúpulos.*

Corresponde más a la figura del "pasador" de un sistema a otro propuesto por Massardier (2006 a y b). Por ello, es relativamente exagerada la aplicación de ese término a los responsables de proyectos de desarrollo local y a los dirigentes de organizaciones campesinas en el África a quienes, se les acusa de beneficiarse desviando esa nueva fuente de renta, de contribuir al fracaso de los proyectos o al mantenimiento de nuevas tutelas. Sin embargo, varios autores reconocen que son las agencias internacionales y de cooperación de los Estados del Norte las que recuperan lo esencial de la ayuda para el desarrollo, a fin de garantizar el funcionamiento de sus propias estructuras (Le Tallec y otros 2003).

Los verdaderos corredores tal vez sean las ONG intermediarias, tanto del Norte como del Sur. En la Amazonía brasileña, Toni (2007) vio cómo las agencias financieras y el Estado brasileño preferían entregar el financiamiento de las acciones de gestión de los recursos naturales a las ONG, más que a los gobiernos municipales electos y legitimados con mandato para tales funciones. Constató que dicha práctica originó una frenada en la gestión democrática e introdujo nuevas relaciones clientelistas dominadas por las organizaciones no gubernamentales (Toni y Kaimovitz 2005).

Según la misma lógica de redistribución, no es raro que los campesinos o sus comunidades comprometan inversiones importantes o acepten proyectos productivos *a priori* "incoherentes" con la perspectiva de participar de nuevas relaciones sociales, o sea, para reforzar sus estructuras de reciprocidad. Las infraestructuras productivas (casa de harina, galpón para el tractor, almacenes) son generalmente aceptadas o buscadas por la comunidad a fin de disponer de un salón de fiestas, de una capilla, de un centro de reunión, o incluso de un local para la escuela: es decir, para satisfacer necesidades básicas en términos de relaciones sociales, espirituales y culturales. Vimos así aparecer en el nordeste *casas de harina* donde ya no se cultivaba más yuca y almacenes sin productos para almacenar.

La verdadera alienación no resulta tanto de la redistribución familiar y comunitaria, que es obligatoria y lógica. En los casos citados, residía en la ceguera de las políticas públicas cuya lectura del desarrollo rural solo se realizaba a través del prisma de la economía de intercambio y de las inversiones productivas.

La forma de alienación más específica de los sistemas de reciprocidad reside en la fijación de los estatutos en las estructuras

de reciprocidad asimétrica o centralizada. Ocurre también mediante el cierre del círculo de reciprocidad, el cierre del círculo de compartición; por ejemplo, en la escala local o familiar (Temple y Chabal 1995). Es también el cierre de la reciprocidad sobre el imaginario o las representaciones reductoras de la identidad que conduce al tribalismo o al comunitarismo.

El clientelismo político del nordeste constituye una herencia de esas formas de patrocinio y de deuda reproducida. El sistema de "vivienda" de los medieros sin estatuto (García Jr., 1990) corresponde a una relación de reciprocidad bilateral asimétrica, y el clientelismo a una estructura de redistribución o de reciprocidad centralizada, por lo tanto, desigual.

Funciona aún, primeramente, por causa de la dependencia de los más pobres, y en segundo lugar debido al respeto a los valores humanos ligados a las relaciones de reciprocidad. Por ejemplo, una promesa hecha (inclusive por un ancestro) no puede ser retirada o traicionada. Una campesina de Juazeiro en el estado de Bahía, quien confirmaba que votaría efectivamente por un candidato que le había pagado una factura de medicamentos, explicaba: "Yo sé que ese político es un ladrón y un incapaz, pero soy tan pobre que solo tengo mi palabra; y como él me ayudó, yo no puedo negar lo que es mío, mi palabra".

Un dirigente campesino o indígena en el nordeste de Brasil o en la Amazonía peruana es siempre el objeto de esa doble crítica asociada a una doble presión: la que viene de su comunidad, de su familia, de sus iguales, y la presión externa, de los técnicos, de las élites, de las agencias financieras. La presión familiar y comunitaria conduce a privilegiar las redes de proximidad y de redistribución; por ejemplo, a hacer que sus padres o los más próximos (sus compadres) reciban financiamientos, ventajas

o cargos asociativos. Eso no deja de ser interpretado por los políticos locales y los técnicos en términos de abuso de poder, como si fuese tan diferente en la política del Estado y la administración municipal.

Los límites de la crítica marxista

El Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra, el MST, utilizó, hasta 2003, un discurso marxista leninista en una tentativa de promover la agricultura familiar moderna, proyecto que pasa por el acceso al patrimonio agrario, al capital (crédito), a las infraestructuras, y por la integración al mercado de intercambio capitalista (los complejos agroindustriales). Aquí se encuentra la primera contradicción. Esta tentativa termino con el fracaso de las Cooperativas Integrales de Producción Agrícola (CPA), sueños de kolkhozes tropicalizados (Lazzaretti, 2007). En Brasil, como en todo lugar, los agricultores reasentados confirmaron que ne la agricultura no tiene sentido un proyecto de producción colectiva que convierte en anónimo el trabajo de los individuos.

Desde 2004 y después de su integración a Vía Campesina, el MST propone un proyecto campesino moderno en torno a la autonomía: la seguridad alimentaria y la calidad de vida. Pero la relación con el mercado, no trata de la mejor manera y el proyecto de autonomía permanece en el estado de discurso. Ciertamente, el análisis marxista de la explotación del hombre por el hombre permite denunciar la injusta división de las tierras en Brasil y promover al mismo tiempo la reforma agraria como tentativa de ruptura con los mecanismos de exclusión social de los trabajadores sin tierra; sin embargo, una vez obtenida la tierra, esa crítica no funciona más para proponer un modelo social y económico diferenciado.

Los perímetros de reforma agraria, incluyendo los generados por el MST, son todo menos una experiencia socialista o revolucionaria, aunque no son tampoco *la expresión miserable de la renta agraria de retazos* denunciada por Martins (2003a). De hecho, reproducen, y con el aval del MST, las relaciones de paternalismo y de clientelismo de la clase política brasileña, o sea, de las estructuras de reciprocidad desigual.

Tales estructuras se encuentran tan ancladas en el subconsciente colectivo rural de Brasil, desde la conquista colonial y la esclavitud, que perduran en las mentalidades, hasta con cierta eficiencia. Al no disponer de herramientas teóricas para hacer el análisis crítico de esa desigualdad ligada a una forma de redistribución centralizada o de reciprocidad asimétrica, el MST persiste en la retórica marxista. Así, por la movilización popular mediante la mística y la disciplina pasó a constituir un imaginario común en torno al centralismo democrático (Silveira 2006). Pero, aun adhiriéndose o no a la ideología de dicho imaginario (la revolución socialista, el regreso a la edad de oro cristiana) los campesinos beneficiarios de la reforma agraria asumen un sentimiento de deuda frente al movimiento que les dio acceso a la tierra (Lazzaretti 2007). Por lo tanto, se reconstituye, ante los dirigentes del MST, relaciones de subordinación del tipo paternalista y clientelista, o sea, construyen estructuras de reciprocidad asimétrica.

Además, ¿cómo explicar esa otra contradicción que constituye la reproducción, inconsciente entre los sin tierra, del modelo dominante de la propiedad rural individual y familiar: el modelo del patrón o del enemigo de clase?

Los enemigos de clase dentro de una sociedad occidental capitalista son muchas veces miembros del mismo sistema del cual las víctimas también forman parte. El acceso al consumo

de masa por los trabajadores de las fábricas en Europa o por aquellos de las fábricas metalúrgicas y de los bancos del ABC Paulista, mostró los límites del sindicalismo, pues a veces solo se sueña con dividir las ventajas del sistema. Podemos ser alienados por la atracción del lucro (lógica del intercambio) o por los privilegios de casta (lógica de la reciprocidad), incluso desarrollando un discurso marxista de solidaridad y justicia. Los gobiernos del presidente Lula fueron también una expresión de esa realidad.

El límite de la crítica marxista en Brasil se da al hecho de que ese país asocia al mismo tiempo estructuras de intercambio (mercantil o capitalista) y estructuras de reciprocidad. Reúne, por lo tanto, las formas de alienación de los dos sistemas: 1) la explotación capitalista para la acumulación privada, y 2) la dominación paternalista (e improductiva) de los grandes propietarios rurales, de los profesionales de la política y de los banqueros. Sin embargo, la crítica marxista es inoperante frente a la alienación del sistema de reciprocidad, como mostró el fracaso del Partido de los Trabajadores una vez en el poder en Brasil, al mostrarse incapaz de hacer la política de una manera diferente. Por lo tanto, aún está por realizarse un análisis crítico específico de los sistemas de reciprocidad o de los sistemas mixtos.

El clientelismo político en América Latina

El clientelismo político frecuentemente denunciado, pero nunca sustituido de un Gobierno a otro, de una organización social o política a otra, merece un análisis más preciso que la simple denuncia del abuso de poder o de la falta de respeto a las reglas de la democracia. Dicho análisis es tan necesario que la democracia propuesta es, antes que todo, la del desarrollo del modelo del intercambio capitalista occidental.

El clientelismo es una estructura de redistribución, o sea, de reciprocidad centralizada en torno a un eje que dispone de una capacidad de acumulación (gracias a cobranzas, deducciones, tributos, desvíos, etcétera) que le garantiza una autoridad, un poder económico y prestigio sobre los beneficiarios de sus favores.

El Estado central puede así recurrir a relaciones de redistribución para garantizar su poder de manera electorera o clientelista. En contrapartida, como analiza Chabal (2005), cuando se trata de redistribución de derechos universales (salud, seguridad social, educación) por medio del impuesto, la relación se parece más a una estructura de repartición.

Existen diversas formas de alienación de la estructura de repartición que limitan la generalización de la reciprocidad. Uno de ellos es el el cierre del círculo de reparto que tiende a excluir a algunos miembros de la comunidad del acceso al recurso común. La monopolización de los recursos colocados en repartición por una fracción del grupo o una clase constituye otra variante de ese tipo de exclusión.

Demo (2002) indica la élite social en Brasil, se apropia de los instrumentos de solidaridad y redistribución que funcionan bien: el régimen de jubilación, el acceso a la universidad federal y a los cargos de la función pública, y en particular el sistema judicial. La élite brasileña consigue obtener ventajas materiales de tales instrumentos antes que los sectores populares a los cuales son destinados.

Esa misma élite de los patrones y partidos políticos, masntiene su poder sobre los más pobres gracias a las políticas especificas de ayuda social (seguridad alimentaria, bolsa familiar). El poder en los gobiernos municipales o provinciales les confiere el control de las listas de beneficiarios de la redistribución de los programas

de transferencia de renta, perpetuando así un sistema de favor intermediación.

No es inútil, después de haber examinado las formas de desvío y resistencia campesina, examinar si el clientelismo no constituiría una forma de autodefensa inmune contra lo peor que está por venir; a saber, la generalización del intercambio capitalista y la deshumanización por la exclusión social.

Eso peor, podría ser, como escribe Temple (2004a), "la reciprocidad a servicio del intercambio que se sustituiría por el intercambio al servicio de la reciprocidad". Es la tendencia que señalé en la crítica al capitalismo social (Sabourin 2006b y 2007b). De un lado, mediante políticas públicas segmentadas de transferencia de renta, antiguos productores económicamente autónomos (los campesinos) son transformados en meros consumidores asistidos y dependientes, y de otro, en nombre de la participación, se realizan prácticas comunitarias y se movilizan organizaciones de la sociedad civil para asumir funciones de servicio público en lugar del Estado. Finalmente, en nombre del desarrollo local o territorial, estas mismas organizaciones locales se utilizan para facilitar la iniciativa privada, a fin de reducir los costos de transacción de los intercambios capitalistas: es el caso de las cooperativas de trabajo, los frentes de emergencia y la economía popular e informal.

Es posible, de hecho, preguntarse si las prácticas de intercambio y acumulación al servicio de la reciprocidad (el clientelismo) no son más saludables, menos hipócritas y más humanas, que la sumisión sistemática de las relaciones de reciprocidad al desarrollo del capital de manera perfectamente consciente. Así, aparece como el colmo de esa hipocrecía la denuncia de instrumentalización política, corrupción y clientelismo en Brasil

realizada por los institutos de ética de empresas, financiados por las firmas capitalistas.

Tal crítica de las élites contra el clientelismo popular muestra finalmente su función: la de encubrir una debilidad teórica, un vacío de la crítica sobre lo que designamos con los términos de paternalismo (la reciprocidad desigual), clientelismo (la reciprocidad centralizada) o, peor aún corrupción.

La crítica debe evidenciar dos nociones distintas: la reciprocidad y la desigualdad. Con esta base, se puede analizar la articulación de la reciprocidad desigual (el tributo) con la acumulación capitalista a saber, el modelo de la *hacienda*.

Según Temple (1992 2003a), tal modelo es aquel de la gran hacienda, que analizó en los Andes bolivianos. Constituye así, desde la colonización de las Américas, un compromiso histórico, un "juego sin goles" que prohíbe la generalización del sistema de libre intercambio, al precio de un tributo que satisface la acumulación improductiva de los *señores* de *hacienda*. Es, en todo caso, una forma de defensa que prevaleció en los Andes y permitió preservar estructuras de reciprocidad de su destrucción total por la extensión del intercambio, bajo el dominio del yugo de la explotación colonial. Precisamente, a ese modelo de la gran hacienda, con sus patrones y habitantes, pretendía destruir la modernización conservadora de la agricultura brasileña de los años 1960-70 en nombre del progreso y los derechos sociales.

Pero, en fin, para los campesinos, la modernización neoliberal fue, en ciertos casos, peor que la hacienda, pues significó la falta de acceso a la *tierra de trabajo* y el hambre, además de la pérdida de la dignidad.

Las teorías modernas descalifican ese compromiso histórico en nombre de la libertad, la democracia y de los derechos del hombre, lo que es legítimo. Sin embargo, no lo hacen para liberar la reciprocidad del yugo colonial, sino, al contrario, con el fin de promover el libre intercambio de las obligaciones o de los descontentos de la reciprocidad, como propone, finalmente, Amartya Sen (1999). De hecho, el acceso al libre intercambio y al consumo de las poblaciones explotadas o alienadas por sistemas de reciprocidad asimétricos apareció, primeramente, como una liberación, pero condujo, enseguida, a su inserción en el sistema de explotación capitalista.

3.3.3. Paternalismo y patrimonialismo

Opresión paternalista y explotación capitalista en Brasil

La Universidad Cândido Mendes de Río de Janeiro publicó la traducción en portugués (Geffray 2007) de *Crónicas de la servidumbre en la Amazonía brasileña, ensayo sobre la explotación paternalista* (Karthala 1995), de Christian Geffray, desaparecido prematuramente. En la segunda parte del libro, expone su hipótesis de la explotación paternalista brasileña. Confirma la herencia de las prácticas coloniales a través de la extorsión del producto del trabajo y del valor mercantil por el control de la tierra, del espacio o del comercio. Esa herencia colonial es doblegada por una continuidad del esclavismo después de su abolición oficial, a través del capitalismo salvaje asociado al paternalismo: educación de jóvenes domésticas y redistribución de alimentos o autorización de uso de la tierra a fin de mantener a los trabajadores asalariados o colonos prisioneros *de esa tierra de trabajo* (García Jr. 1990). Pero esos trabajadores no son ni esclavos (los esclavos eran mejor tratados para garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo) ni asalariados,ni proletarios,

reconoce justamente Geffray, pues no pueden ni piensan en sublevarse. Ello le hace decir que "el paternalismo es, de hecho, una forma de explotación distinta del capitalismo y al mismo tiempo íntimamente dependiente". Constata igualmente cómo esa redistribución paternalista se justifica por solidaridades respectivas, asociadas a dispositivos colectivos en el plano real, pero principalmente en el plano simbólico o imaginario.

La explicación del mecanismo reside en el hecho de que el valor mercantil del producto del trabajo de los "obligados" es siempre superior al valor de los bienes indispensables para su subsistencia. Es la condición de la acumulación de los patrones, sean capitalistas o paternalistas. Pero los trabajadores creen que están endeudados: perciben el valor del producto de su trabajo como inferior a los bienes de primera necesidad que deben al patrón.

Más fuerte que la depredación mercantil señalada por Geffray, es la yuxtaposición de la opresión paternalista a la explotación capitalista. Pues ese sistema opera una asociación y complementariedad entre una alienación propia del sistema de intercambio (la explotación capitalista) y otra forma de alienación específica del sistema de reciprocidad: la reciprocidad asimétrica a través de la redistribución paternalista y la fijación de los estatutos sociales que conduce a la dominación ilimitada de los subalternos.

Geffray no tuvo tiempo de ampliar el desarrollo de este tema, pero mostró cómo, en un plano teórico general, las formas de autoridades denominadas tradicionales —clientelismo, patrimonialismo, paternalismo— son diferentes de la lógica del intercambio capitalista, aun cuando a veces se encuentren íntimamente ligadas a ella. Se apartan de una forma no capitalista (neopatrimonial) de

circulación de las riquezas —que no nombra pero sí muestra cómo determinó no solamente las modalidades de la producción y del comercio— sino también las formas y funciones de la manera de hacer política y de utilizar el Estado en Brasil.

La teoría de la reciprocidad permite explicitar las transacciones que no se alejan de la categoría del intercambio mercantil. La categoría de opresión paternalista analizada por Geffray lleva a formas de alienación específicas de los sistemas de reciprocidad y redistribución, que se agregan a la explotación capitalista, sin ofrecer nada a su crítica. Los trabajos sobre el don, aplicados a la economía y la política en Brasil, oscilan aún frecuentemente entre dos interpretaciones extremas: por un lado, idealizan el don y la reciprocidad como lo contrario del intercambio mercantil (corrientes de la economía solidaria y del asociativismo) y, por otro, buscana intereses escondidos detrás del don y el altruismo.

La tesis propuesta por Geffray abre, justamente, la perspectiva de una oposición dialéctica entre el sistema de intercambio capitalista y un sistema de reciprocidad económica y social, que se manifiesta en América Latina principalmente mediante estructuras de reciprocidad asimétrica.

Esta relación dialéctica conduce ciertamente a la dominación y a la opresión de los "sometidos", pero en el caso de la reciprocidad asimétrica, a una modalidad de explotación irreductible a la del capitalismo. De hecho, en Brasil, como en otros lugares en América Latina, la crítica de esencia marxista o sus aplicaciones revolucionarias o reformistas no llegaron a oponerse de manera eficaz a la opresión paternalista.

Al contrario, la hipótesis de esa colusión de las formas de alienación de los dos sistemas permite, entre otros fenómenos, explicar la permanencia, o inclusive el desarrollo del clientelismo

y del populismo en la política, es decir, de la redistribución centralizada, como únicas alternativas realmente implantadas en la escala continental frente a la dominación mercantil neoliberal (de Argentina a Venezuela, pasando por Uruguay, Bolivia, Brasil y Ecuador).

La idea de la explotación paternalista como *dependiente* de la explotación capitalista utilizada por Geffray puede, ciertamente, ser asociada a la noción de capitalismo periférico (Amazonía y nordeste en relación con el sur del país, y el Brasil en relación con los países en el norte), pero lleva igualmente a la noción de interdependencia entre esas esferas. Es decir, a una conexión social, afectiva o simbólica, ciertamente asimétrica, pero creadora de humanidad y reciprocidad, incluso sobre el yugo de la desigualdad y del tributo.

El significado del populismo en América Latina

No existe, con certeza, respuesta única a la diversidad de las situaciones africanas. La hipótesis que propongo, en la continuidad de mis trabajos en Nueva Caledonia y Brasil, es la de la conjunción de los modos de alienación específicos del sistema de intercambio y de la reciprocidad. Por un lado, la crítica marxista de la explotación es inoperante frente a sistemas dominados por la reciprocidad tributaria y la redistribución o frente a sistemas mixtos. Por otro lado, no existe aún una crítica lo suficientemente fuerte a los sistemas de reciprocidad para oponerse a la alianza objetiva entre los *big man* africanos y las firmas o los Estados de los países occidentales, incluso de China. O por lo menos, no existen expresiones lo suficientemente fuertes de tal crítica en el África.

Nos encontramos, por lo tanto, en el círculo vicioso de la superposición o de la sinergia de dos modos de alienación.

Hasta ahora, solo en la América andina, cualquiera sea el punto débil de la crítica de la alienación recíproca, la alianza entre las comunidades indígenas y las clases de trabajadores explotados o marginados consiguió excluir del poder a la oligarquía heredera del colonialismo occidental. Ciertamente, de inmediato la inteligencia occidental. calificó de neopopulista al nuevo poder; pero ¿de qué populismo estamos hablando?

Los fenómenos de paternalismo, patrimonialismo y populismo no son sinónimos, aun cuando frecuentemente se los asocia a cálculos electoreros o clientelistas.

Históricamente, el populismo es un movimiento político ruso del fin del siglo XIX (los narodnikis) que luchaba contra el zarismo apoyándose en el pueblo y preconizando la transformación de las comunidades agrarias tradicionales (Rioux 2007).

En la política, el populismo designa la ideología o la actitud de algunos movimientos políticos que se refieren al pueblo para oponerse a la élite de los gobernantes, al gran capital, a los privilegiados o a cualquier minoría que han "monopolizado" el poder, acusados de traicionar de manera egoísta los intereses de la gran mayoría. El populismo moderno (al contrario del caso de la Rusia del zar) es, por lo tanto, asociado a la existencia de un régimen de democracia representativa al cual critica.

El término populismo es, en general, usado en sentido peyorativo por sus oponentes, es decir, las clases dirigentes o los políticos en el poder, para amalgamar y criticar todos los "arcaísmos" y frenos al desarrollo de su política, que ellos piensan detectar entre el pueblo. El término puede ser igualmente asociado a los comportamientos demagógicos y electoreros de dirigentes políticos (Taguieff 2007).

Mientras Europa conoce en la actualidad principalmente expresiones populistas de derecha y extrema derecha, América Latina desarrolla populismos de izquierda, extrema izquierda y aún indianistas (Laclau 2008). A pesar de las ambiciones individuales y de las confirman autoritarias de algunos líderes latinoamericanos, en particular del presidente Hugo Chávez, sería un error confundir populismos europeos y latinoamericanos, o del mismo modo realizar un juicio precoz y peyorativo sobre el sentido de los nuevos populismos de América Latina.

Empece los excesos retóricos y demagógicos de ciertos presidentes y de las tentativas del presidente Chávez de desarrollar un modelo neocubano basado en los petrodólares de Venezuela, los casos de los gobiernos de Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador y Paraguay, son todos diferentes y, por lo tanto, deben ser analizados específicamente, lo cual aquí no es nuestro objetivo.

Estoy apenas describiendo algunos puntos comunes al carácter populista de esos regímenes que vienen a confirmar, de manera diferenciada, mi hipótesis de la conjunción o superposición entre los modos de alienación de los dos sistemas: la explotación capitalista y la opresión paternalista.

Primeramente, esos gobiernos, salvo el de Venezuela (ligado originalmente a un golpe de Estado militar) llegaronal poder dentro de un cuadro democrático. Fueron elegidos por alianzas entre las clases desfavorecidas u oprimidas, las comunidades y movimientos indígenas, los sectores operarios organizados, los sectores económicos llamados informales y los intelectuales (profesores y profesionales de la salud mal remunerados, religiosos, militares, líderes sindicales) provenientes de esas mismas categorías. Sin embargo, tales alianzas no son ni oportunistas ni hecho del destino, sino socialmente construidas en torno a valores comunes. Meny y Surel (2000) reconocen,

además, que el elemento común de todos los populismos es haberse opuesto al proyecto neoliberal.

En segundo lugar, dichos gobiernos marcaron una ruptura con el dominio económico y político norteamericano buscando nuevas alianzas en el tercer mundo africano y asiático, y supieron reforzar las integraciones regionales (Mercosur, Pacto Andino, Pacto Amazónico, etcétera). Paradójicamente, el Estado venezolano, el más radical en la crítica al modelo neoliberal, es aquel que más depende de las relaciones comerciales con los Estados Unidos de Norteamérica a través de la venta de petróleo, lo que esclarece el carácter ambiguo de esa "ruptura".

En tercer lugar, son gobiernos portadores de progresos notables en materia de reforma de las legislaciones económicas y sociales en favor de los más pobres y, principalmente, en materia de reforma constitucional como en Bolivia y Ecuador. Ciertamente, las transferencias sociales que beneficia a las clases sociales pobres en Brasil, igual que en Venezuela, revisten un carácter de asistencia y ciertas visiones electoreras. En este sentido, no pueden constituir una solución aislada y definitiva. Sin embargo, son realos los progresos sociales para los excluidos del sistema capitalista.

Ernesto Laclau considera que todas las formas de populismo no deben ser consideradas de manera peyorativa y despreciable. Distingue una lógica social de la "diferencia" de la lógica de la "equivalencia":

> La primera es una lógica eminentemente institucionalizada, en la cual las demandas sociales son individualmente tratadas y absorbidas por el sistema. La preponderancia exclusiva de esa lógica institucional conduciría a la muerte de la política y a su sustitución por la administración simple. [...] En el

> caso de la lógica de "equivalencia", existen demandas que permanecen insatisfechas y entre las cuales una relación de solidaridad comienza a establecerse (Laclau 2007: 1, traducción mía).

Si algunos grupos sociales —cuyas reivindicaciones en materia de tierras, de alojamiento no son satisfechas— observan que existen otras demandas frustradas referentes al transporte, al empleo, a la salud, en fin, al suministro de bienes públicos esenciales, establecerán una relación de "equivalencia" entre tales reivindicaciones. Estas constituirán canales de una identidad popular común creada porque esas demandas no fueron satisfechas dentro del sistema institucional existente.

> Esa pluralidad de demandas empieza entonces a concretizarse en símbolos comunes y, en un determinado momento, los líderes comienzan a interpelar a esas masas frustradas fuera del sistema en vigor y contra dicho sistema. Es en ese momento cuando el populismo emerge, asociando entre ellas esas tres dimensiones: la "equivalencia" entre las demandas insatisfechas, la cristalización de todas aquellas demandas en torno a algunos símbolos y la emergencia de un líder cuya palabra encarna ese proceso de identificación popular (ibídem: 1, traducción mía).

Así, en un contexto insensible a la crítica marxista —pero igualmente hostil a un poder indígena en el caso de los países andinos— tales procesos de identificación representan, hoy en día, una de las raras oportunidades no violentas e institucionales de conquista del poder por el pueblo o por los pueblos.

Fregosi (2006) nota igualmente que los sectores populares son líderes de esos movimientos llamados "neopopulistas", especialmente "por el aspecto de una reconquista indígena frente a los valores occidentales alienantes".

Temple (2008b) escribe esto sobre la experiencia boliviana:

> … con el reconocimiento de los pueblos campesinos y de las naciones originarias indígenas y su acceso a todos los niveles de promesa y decisión, los marxistas dieron, por primera vez en América del Sur, la mayor confianza a la indianidad. Sin embargo, es probable que esta se divida entre la parte que considera que pertenece a un sistema precapitalista y desea su integración al sistema capitalista, y la que se define como anticapitalista y que escogerá la alianza con la tesis marxista para exigir una democracia no solamente política, sino también económica. (Traducción mía)

Ciertamente, los gobiernos populistas son frágiles, principalmente si no aprovechan su popularidad y no aseguran de manera rápida, directa o indirectamente, los cambios institucionales y legislativos que necesitan. El gobierno de Lula hizo de Brasil el primer país en el mundo en votar una ley de Renta Incondicional de Ciudadanía, que comenzó a aplicar, pero sin llegar hasta el fin de la lógica por medio de la reforma del sistema de los impuestos. Los presidentes Kirchner, en Argentina y Lula en Brazil eligieron a su sucesora y sus conquistas sociales, aun cuando son reversibles (seguridad alimentaria, salud, formación, educación) han permitido aprendizajes ciudadanos de los cuales algunos son irreversibles.

Es grande la tentación, de parte de algunos líderes o de su grupo, de modificar la Constitución para prolongar su mandato, pero las bases sociales organizadas son cada vez más difíciles de ser manipuladas, incluso en Venezuela. En Brasil, el presidente Cardoso llegó a modificar la Constitución para ser reeelegido y privatizó empresas nacionales para comprar una mayoría en el Parlamento, pero Lula da Silva, a pesar de su nivel de popularidad inédito, y las presiones en su campo, evitó esa tentación. Cuando

Gutiérrez lo intentó en Ecuador, perdió el apoyo de las naciones indígenas. Incluso el presidente Chávez, en Venezuela, tuvo que aceptar el resultado del primer referéndum que fue desfavorable para él.

Esas experiencias populistas constituyen igualmente conquistas parciales de las clases populares y de los pueblos indígenas. Son conquistas, pues constituyen formas pragmáticas y pacíficas de expulsión de las élites provenientes de las oligarquías coloniales y de acceso al poder de dirigentes más sensibles y favorables a las reivindicaciones populares. Pero también son frágiles y la tentación de caer en el autoritarismo es grande, como podemos ver en Venezuela y hasta en Argentina y Ecuador. Esas conquistas son limitadas y parciales, incluso, en Argentina, en Brasil y en Venezuela existe, una compartición clientelista del apoyo del Estado, el cual tiene una tendencia a apoyar a los más pobres por razones electorales y a preservar a los más ricos y poderosos en la medida en que no dispone y no busca, además del discurso, una alternativa económica al sistema capitalista. Por lo tanto, tiene que apoyarse también en los bancos y en el patronato agrario, industrial o comercial.

Pero, de hecho, en Argentina, Bolivia y Ecuador, los movimientos sociales e indígenas mostraron su capacidad de sacar de sus puesto a los líderes que llevaron al poder. Es así, sin duda, cómo se debe entender el apoyo crítico de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador al presidente Correa.

CONCLUSIONES

Aportes y límites de la teoría de la reciprocidad

En estas conclusiones deseo volver sobre mis hipótesis iniciales. En primer lugar, y a título de ejercicio de refutación, traté, desde un punto de vista crítico, sobre los límites de la teoría de la reciprocidad. En segundo lugar, propuse una síntesis de los aportes de dicha teoría para el análisis de situaciones actuales en los países del Sur, en particular en América Latina.

En función de mis trabajos específicos y de mi inserción profesional, abordé la reciprocidad a partir del asunto de las transformaciones de las comunidades, organizaciones y sociedades campesinas e indígenas, esencialmente en los países del Sur.

Sin embargo, la teoría de la reciprocidad no se aplica solo al mundo rural del Sur o únicamente a las sociedades precapitalistas y comunitarias. Mis estudios sobre el medio rural francés o los trabajos más recientes expuestos en el capítulo III, tratan de los mercados, las políticas públicas, y las relaciones sociales y políticas en torno al Estado contemporáneo.

Aun cuando sea esencial e incluso útil, la movilización de la teoría de la reciprocidad en las comunidades y organizaciones indígenas solo constituye una etapa y un campo de aplicación relativamente específico en materia de manejo de recursos naturales y desarrollo rural.

Desearía, sobre todo, enmarcar los límites de la teoría de la reciprocidad. Esta no pretende explicar todo, aun admitiendo que sea posible tratándose de las relaciones humanas. Por ejemplo, el hecho de existir relaciones de reciprocidad no invalida la existencia de relaciones de intercambio ni su practicidad.

Por otra parte, la teoría no propone sustituir las relaciones de intercambio por relaciones de reciprocidad: demanda incentivar una doble lectura de las relaciones socioeconómicas. Esto es crucial en un momento en que la extensión casi ilimitada del intercambio capitalista asociada a un pensamiento económico único amenaza destruir o dejar perderse las últimas referencias sobre relaciones no reguladas por el principio del intercambio.

En términos de autocrítica y límites, también se debe admitir que la teoría de la reciprocidad de formulación reciente y que probablemente esté aún incompleta. Además ser de difusión todavía está restringida y no se encuentra traducida al inglés.

Ya lo indiqué en el final del capítulo 1: la teoría de la reciprocidad es de difícil comprensión para los occidentales formados en el modelo del intercambio y la lógica binaria de lo no contradictorio. Incluso, aun cuando es más fácilmente entendida por los no occidentales, estos pueden tener recelos en su aplicación; pues muchas veces solo conocen o sufrieron formas alienadas de la expresión de la reciprocidad: don agonístico, reciprocidad centralizada y relaciones asimétricas, como se expone en el tercer capítulo. Por lo tanto, en tales condiciones, los jóvenes africanos, asiáticos o latinoamericanos pueden mirar, más allá de la comodidad material, cierta liberación social mediante el acceso al intercambio y la liberación de las obligaciones de la reciprocidad.

¿Cuáles son, entonces, los principales aportes de la teoría de la reciprocidad y sus campos de aplicación predilectos entre los presentados en este libro?

Vimos cómo la transferencia de los modelos socioantropológicos de las sociedades campesinas, sean de origen europeo (Shanin 1971; Mendras 1976) o de África y Oceanía, presentaba límites. En compensación, la tesis de los sistemas mixtos se reveló como adaptable al análisis y operativa para la toma de decisión o la acción.

En particular, considero firme la conjugación de esos sistemas mixtos en términos de formas de articulación entre lógicas de intercambio y lógicas de reciprocidad: 1) yuxtaposición de mundos paralelos, 2) complementariedad reversible; 3) contradicción con dos tipos de consecuencia: parálisis mutua de las dos lógicas, o dominio de una sobre la otra.

Es esencial no entrar en juicios de valor y explicitar las diferencias de naturaleza de los dos sistemas, pero también las diversas configuraciones intermedias que pueden existir entre la polaridad del intercambio y la de la reciprocidad. Son representaciones teóricas y, sobre todo, herramientas de análisis.

Es evidente que no pedimos a los agricultores o a los otros actores sociales que señalen de cuáles estructuras elementales de reciprocidad participan

En compensación, haciendo las preguntas correctas a partir de hipótesis construidas por la observación, es posible identificar esas relaciones, los valores materiales y éticos específicos que ellas generan y los proyectos humanos que implican. De esto se puede deducir si tal o cual relación o prestación revela una estructura de reciprocidad o no, y de qué naturaleza.

La noción de sistemas mixtos es explicativa. Los agricultores que pertenecen generalmente a ese tipo de configuración, se revelan más comunicativos cuando constatan que nos interesamos

por cosas que, para ellos, están revestidas de importancia o, simplemente, tienen sentido.

Dicho esto, las dificultades concretas de las comunidades y organizaciones campesinas se sitúan también en la interfaz con el mundo (los mundos) del intercambio.

Para analizar esas situaciones de interfaz, las contradicciones o las articulaciones posibles, es preciso comprender y, por lo tanto, estudiar cómo funcionan los mercados, las redes, las decisiones políticas, los programas de desarrollo, además de las unidades familiares y las organizaciones de los agricultores.

Teoría de la reciprocidad y cuestión campesina

No pretendo reducir el análisis y proponer que los sistemas campesinos sean inevitablemente asimilados a los sistemas de reciprocidad o viceversa. Solamente trato de rescatar cómo ciertas prácticas sociales y económicas recurrentes en las sociedades indígenas, campesinas y semejantes, que no corresponden a relaciones de intercambio (y menos aún de intercambio mercantil) pueden ser analizadas y explicadas a partir de las relaciones de reciprocidad.

Primeramente, es el caso de las relaciones de reciprocidad en el plano de lo real. Estas existen al nivel de las relaciones de parentesco, en la familia y la comunidad, y en particular a través del compadrazgo, relación de alianza que representa una extensión del parentesco mas allá de la filiación o de los lazos de sangre.

En cuanto a la producción agropecuaria, esta reúne dos estructuras bilaterales simétricas simples: el cara a cara de la ayuda mutua y la compartición con la gestión de recursos comunes y

una estructura de reciprocidad ternaria unilateral, la transmisión entre generaciones de patrimonio, valores y saberes.

En el plano del acceso a los mercados, la agricultura campesina asocia relaciones de reciprocidad y relaciones de intercambio. Para las prestaciones de redistribución directa de alimentos (autoconsumo, dones mutuos entre parientes, vecinos y personas cercanas) a la relación de reciprocidad domina la lógica de intercambio. Para las prestaciones de redistribución indirecta a la comunidad regional, por medio de los mercados de proximidad y de las *cadenas curtas* (venta directa en la propiedad o en las ferias, venta por medio de cooperativas de consumidores, etcétera), la tensión siempre puede oscilar entre la lógica de reciprocidad (la relación humana personalizada entre agricultor y consumidor) y la lógica del intercambio mercantil (optimizar sus intereses, obtener el precio máximo por el menor servicio).

En el plano de lo simbólico o de lo imaginario, también podrían también ser mencionarse las relaciones de reciprocidad entre el campesino y la naturaleza. La particularidad de la agricultura reside en el trabajo agrícola que corresponde a una relación intima entre el agricultor y otros seres vivos (tierra, suelo, plantas, animales) moviliza elementos del ciclo natural: sol, lluvia, viento, nieve, etcétera (Béguin y otros 2011).

La innovación en agricultura, en particular por medio de la mecanización, motorización y el uso de insumos químicos y alimentos industrializados, ha contribuido para modificar de manera considerable las técnicas, las prácticas y los gestos de los agricultores, tanto en el plano material como en el simbólico, con una profunda transformación del imaginario. Se pasó de rituales específicos dedicados a preservar o solicitar la bondad y fertilidad de los elementos en una relación intima de alianza

con la naturaleza (rezos, canciones, fiestas, etcétera) a nuevos rituales tecnológicos destinados a controlar, dominar y reducir los efectos de la naturaleza (consulta meteorológica por Internet, inseminación artificial y transferencia de embriones, semillas transgénicas, trabajo asistido por satélite y GPS).

Aún existe un vasto campo de investigación por la frente para identificar y analizar cómo se manifiesta hoy la relación de los agricultores con el medio vivo, en particular mediante la matriz humana fundadora de tres estructuras elementares de reciprocidad:

- La relación binaria de interdependencia entre el agricultor y la tierra/el clima/el medio vivo.

- La relación binaria de compartición de parcelas de esta tierra y de sus recursos (limitados) con otros seres vivos: plantas, animales y, supuestamente, otros seres humanos: productores, usuarios o consumidores de la tierra, del espacio rural, de sus recursos e productos.

- La relación ternaria de transmisión de un patrimonio natural para las generaciones futuras y de las normas de preservación o de valorización de este patrimonio.

Finalmente, y como homenaje a Wolf, Mendras y Scott, y en el caso del Perú, a José Carlos Mariátegui, H. y W. Bonilla, José Matos Mar, César Fonseca y Enrique Mayer, me queda referirme a los campesinos en la política. Tenemos aquí un caso típico de relación de reciprocidad asimétrica de dependencia entre los campesinos y la oligarquía o las élites locales. Sin embargo, en nombre de los valores humanos de justicia, equidad y respeto por la palabra dada (confianza, honor y responsabilidad), como nos mostraron Thompson, Scott y Hyden, los campesinos son capaces de resistencia y de revueltas violentas y terribles contra la opresión paternalista, así como contra la explotación capitalista.

Contribución de la teoría de la reciprocidad para el análisis de las políticas públicas

La validación de la noción de sistemas mixtos (asociando prácticas de intercambio y de reciprocidad) muestra toda la importancia del concepto de interfaz de sistemas.

Esta temática, que intenté desarrollar en el capítulo 8, abre un nuevo campo de investigación y aplicación en el área de las políticas públicas. Se trata en particular de las políticas de regulación (medioambiente, comercio, políticas agrarias), de tributación (renta de ciudadanía y legislación tributaria) y las políticas de inversión: equipamientos públicos, manejo de las infraestructuras comunes, etcétera.

Mostré las limitaciones y dificultades de las interfaces de sistemas basados solamente en las reglas de las comunidades de reciprocidad (falta de dispositivos legales) o en las legislaciones nacionales, incluso de las constituciones (problemas de aplicación y control). En ese contexto, es esencial el papel de las políticas públicas como instrumentos de interfaz o articulación entre los dos sistemas. Indiqué las políticas de regulación del comercio en Brasil: sería interesante acompañar la aplicación y evolución del Sistema Nacional de Comercio Justo y Solidario en ese país, en particular en comparación con la dinámica construida en torno al Programa de Adquisición de Alimentos.

Una de las dificultades de las políticas de economía solidaria, ligada a las bases teóricas hasta hoy movilizadas, es precisamente la cuestión de la articulación entre el emprendimiento económico solidario, regulado por la lógica de reciprocidad (solidaridad, compartición entre los trabajadores) y el mercado capitalista, basado en la lógica del intercambio (competencia para la acumulación privada).

Los recientes abordajes territorializados de las políticas públicas ambientales (preservación de los recursos naturales) y de desarrollo rural regional reposan en la acción pública, es decir, en las interacciones entre la acción colectiva de la sociedad civil organizada y los poderes públicos.

Tenemos ahora la posibilidad de analizar estas interacciones humanas no solo con el principio de la racionalidad o del interés del actor, sino también a través del enfoque de la reciprocidad

Los análisis de tales políticas en el caso de Brasil (capítulo 3) muestran seis principales tipos de límites:

- *Una participación de la sociedad civil contrariada por las relaciones de reciprocidad asimétrica:* existe una evaluación insuficiente de las consecuencias de la asimetría de poder y capacidades entre las organizaciones de agricultores familiares y campesinos, de un lado, y el sector privado y poderes públicos, por otro.

- Una coordinación atropellada por la confusión entre reciprocidad horizontal (planeamiento ascendente con definición y elaboración de proyectos locales por la base) y reciprocidad vertical (decisión autoritaria y descendente por parte del Estado central).

- Una confusión entre reciprocidad simétrica, reciprocidad centralizada y redistribución pública, esto es, entre descentralización (transferencia de responsabilidades y recursos para el nivel local), desconcentración del Estado (organización de la dimensión intermunicipal) y territorialización de una política pública universal (energía eléctrica, teléfono rural o inclusión digital).

- Una confusión entre lógica de reciprocidad (repartición y cara a cara) con la consulta pública por medio de los consejos o

espacios de discusión de proyectos y una lógica de intercambio en la repartición y negociación de los recursos mediante los filtros de la administración federal.

- La irresponsabilidad populista de confiar la avaluación pública de los programas a los propios miembros de la sociedad civil, en nombre de la gestión social participativa.

- Una dificultad en identificar los proyectos de naturaleza territorial (recursos y objetivos compartidos) a partir de las iniciativas locales, por cuenta de una lectura del desarrollo por el único lente del intercambio mercantil.

Los trabajos comparativos sobre la multifuncionalidad de la agricultura y los territorios rurales constituyen, entre otros, un buen ejemplo de la contribución de la teoría de la reciprocidad para explicar la producción del bien común, ya sea a través de los bienes públicos o de los recursos comunes.

Con respecto a las políticas ambientales y de desarrollo sustentable, tenemos aquí el tema del uso, gestión, preservación responsable y sustentable de recursos como base central de las relaciones de reciprocidad entre el hombre y la naturaleza. Infelizmente, la ecología política todavía no presenta una teoría propia o alternativa al capitalismo (desarrollo del intercambio mercantil)

El hecho de que los movimientos de ecología política encuentren dificultades en el momento de pasar a la acción, de gobernar, en buena parte por carecer de teoría propia, debería incitar a sus pensadores a fundar sus propuestas —no capitalistas, anticapitalistas, poscapitalistas— sobre alternativas teóricas más apropiadas.

Un potencial de contribución importante para el análisis de las políticas públicas y de la acción del Estado reside en la cuestión

de la identificación de las formas de alienación específicas de las lógicas de reciprocidad. Es un aspecto que no está siendo tratado por la teoría del don, del mismo modo que el tema de la reciprocidad negativa.

La doble lectura de los principios económicos (*reciprocidad / intercambio* mejor que *don / mercado*) debe ser completada por una doble lectura de sus formas de alienación. En caso contrario, es muy difícil que exista posibilidad de crítica y corrección.

El desarrollo del clientelismo y del populismo en América Latina, así como del neopatrimonialismo en África, requiere ese doble análisis para salir del *impasse* de la crítica estéril por la única razón occidental. Se trata también de evitar los sesgos de la acumulación del poder en las manos de gobernantes que escapan a todo control por parte de sus bases sociales.

Nuevos asuntos de investigaciones y perspectivas

Las perspectivas de nuevas investigaciones en torno a la teoría de la reciprocidad son amplias. Me limitaré aquí a citar pistas que me parecen innovadoras y al mismo tiempo pueden contribuir para la profundización de trabajos anteriores.

El primer tema se refiere *a las relaciones y estructuras de reciprocidad en las interacciones cognitivas* (educación, aprendizajes, repartición y transmisión de saberes), en la prolongación de los trabajos de Labelle (1978) y Eneau (2005) sobre la reciprocidad educativa. Se debe caracterizar la movilización de la reciprocidad en las situaciones de coproducción de saberes, coconcepción de innovación y coconstrucción de dispositivos de gestión de los recursos comunes. En Brasil, una primera serie de estudios comenzó a inventariar y calificar los momentos y las estructuras que surgen de relaciones de reciprocidad en situaciones de

formación, aprendizaje y experimentación social entre categorías de actores heterogéneos (Sabourin y Coudel 2005; Sabourin 2007b, 2008, 2009; Kirsch 2007; Sabourin 2008a; Coudel y otros 2009; Lucas 2010; Lucas y otros 2010). Estos estudios comenzaron a calificar los valores específicos producidos por tales relaciones.

Se trata, por ejemplo, del análisis de las relaciones y las situaciones que producen valores afectivos y éticos que enriquecen el capital social y humano (identidad, respeto, orgullo, reconocimiento, confianza, responsabilidad, autonomía, dignidad, justicia o, al contrario, valores de obediencia, sumisión, dependencia, por un lado, y de prestigio y poder, por otro) y de su impacto en términos de cooperación, de construcción de proyectos colectivos y de defensa de valores de identidades compartidas.

El segundo tema trata de los instrumentos de políticas públicas de desarrollo rural y territorial en torno a los dispositivos de gestión de bienes comunes y de producción de bienes públicos. Se examina el cuadro del reconocimiento de la multifuncionalidad de la agricultura y los territorios rurales para implantar estrategias operacionales basadas en la valorización de las relaciones y estructuras de reciprocidad.

Uno de los objetos de estudio se refiere a los servicios ecológicos o ambientales y sus modalidades de negociación (condicionada, contractual, incondicional), remuneración (individual, colectiva o institucional, entre otras) y evaluación. Defiendo un análisis crítico de la remuneración mercantil para servicios ambientales: mercado de carbono, REDD, pago para bosque en pie o implementación de sistemas agroambientales, etcétera. Primero, tales instrumentos no han mostrado aún viabilidad económica y política. Segundo, llevan a una forma de mercantilización de la naturaleza y a la destrucción de las prácticas de reciprocidad.

No obstante, para ofrecer alternativas a los usuarios (agricultores, pescadores, extractores, etcétera), así como a los Gobiernos, tal evaluación crítica debe ser acompañarse de una identificación y experimentación de otros tipos de propuestas. Se trataría, por ejemplo, de examinar las políticas compensatorias, los instrumentos de tributación, los subsidios condicionados o incluso el respeto de los dispositivos jurídicos de preservación de recursos naturales como condición de acceso a los beneficios de las políticas públicas (financiamiento, crédito, asistencia técnica, capacitación, etcétera) como ocurre en el estado de Pará en Brasil.

Otro objeto corresponde a los dispositivos colectivos o institucionales de agricultores que aseguran funciones de manejo de recursos comunes (bancos de semillas, reservas extractivas, tierras de bosque o de pastos) y de producción de bienes públicos locales como información, innovaciones, capacitación (grupos de agricultores-experimentadores, escuelas familiares rurales, universidades populares o campesinas, ferias agroecológicas, mercados de proximidad asociativos).

La tercera entrada temática es la de las *dinámicas sociales dentro de los espacios de negociación de las políticas públicas* y de la acción pública (Estados, Gobiernos, consejos, foros, redes, etcétera) y en particular la expresión y las consecuencias de las formas de alienación de las relaciones de reciprocidad (paternalismo, clientelismo, populismo). El análisis de las modalidades y formas de alienaciones propias de los sistemas de reciprocidad parece prioritario para avanzar en el esfuerzo del desvelamiento de esas relaciones, pero igualmente en la perspectiva de un análisis de la naturalización del sistema de intercambio y de su crítica específica.

Se trata, por un lado, de caracterizar las relaciones de reciprocidad simétricas (ayuda mutua, solidaridad, cooperación, compartimiento) y sus impactos en términos de calidad, durabilidad de las dinámicas sociopolíticas, de las decisiones y de los proyectos concretos. En contrapartida, es necesario identificar las relaciones asimétricas mediante los procesos de redistribución o desvío de informaciones y recursos, las redes sociales específicas o los espacios de decisión paralelos, sus motivaciones e impactos en términos de dinámicas locales.

En resumen, hay un vasto campo para la aplicación, la crítica y la discusión de la teoría de la reciprocidad. Sin duda alguna, estratégica y políticamente, es esencial ser federativo y abierto. Por ello, no pretendo ser exclusivo en términos de investigaciones y debates. Además, en todos mis trabajos, recordé los diálogos creativos y motivadores junto con otros abordajes críticos del modelo del intercambio y de la *Rational Action Theory*. Traté de abordajes como el paradigma del don, la economía plural y solidaria, la economía de las convenciones, la economía moral, la economía de la afección, pero también la economía social y cooperativa, el gobierno de los comunes.

Bibliografía del prefacio

BERRY, S.

1985 *Fathers work for their sons: accumulation, mobility and class formation in an extended Yoruba community*. Berkley: University of California Press.

BOELENS, R.

2008 *The Rules of the Game and the Game of the Rules: normalization and resistance in Andean water control*. Wageningen: Wageningen University.

DESSEIN, J.

2002 *Het stremmen en stromen van de markt*. Universiteit van Leuven

KESSEL, J. Van

1990 "Herwaarderen om te herleven: produktieritueel en technolisch betoog bij de Andesvolken". En: *Derde Wereld*, 90-1/2, pp. 77-98.

PLOEG, J.D. van der

2003 *The Virtual Farmer: Past, Present and Future of the Dutch Peasantry*. Assen: Royal van Gorcum.

POLANYI, K.

1957 *The Great Transformation: the political and economic origins of our time*. Boston: Beacon Press.

TOLEDO, V.

1992 "La racionalidad ecológica de la producción campesina". En: SEVILLA GUZMAN, E. y M. GONZÁLEZ DE MOLINA (eds.). *Ecología, Campesinado e Historia*. Madrid: La Piqueta.

BIBLIOGRAFÍA

ACADEMIE FRANÇAISE

s/d *Dictionnaire de l'Académie française*. Octava edición. Consulta: 30 de marzo de 2008. <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/generic/cherche.exe?15;s=350968740>

ADRAF

2000 *La réforme foncière en Nouvelle-Calédonie 1978-1998*. Nouméa: Adraf, 89 pp.

ALBERTI, G., E. MAYER y C. FONSECA

1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP.

ALMEIDA, J.

1998 *A construção social de uma nova agricultura*. Porto Alegre: Ufrgs, 213 pp.

AMEDEGNATO S. O. y D. TEMPLE

2002 «De la valeur trans-subjective de la réciprocité». En *Traverses*, n.° 3, pp. 231-250, Montpellier-III.

ANSPACH M,

2002 *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*. Paris: Éditions du Seuil, 140 pp.

ANTEBI, E.

1971 «Génie ou fumiste : Stéphane Lupasco», *Magazine Littéraire*, n.° 54, Paris.

ARISTOTE, [-350],
1994 *Ethique à Nicomaque*, V, 8, 1132 b- 1133. París: Vrin, 238 pp.

ARISTOTE, [-350],
1962 "La Politique". En J. Tricot. *Aristote, La Politique*. Paris: Vrin.

ARNOLD, T. C.
2001 «Rethinking Moral Economy». *American Political Science Review*. Vol. 95, n. º1, 85-95 pp.

ASPE, C. y L. AUCLAIR
2006 Le paysan: ressource symbolique recycle. En Le retour des paysans? à l'heure du développement durable, Auclair L. C. Aspe et P. Baudot (dir), Aix en Provence, IRD-EDISUD, pp 351-356

AUBERTIN, C. y F. PINTON
2006 Les paysans: figure emblématique du développement durable? En *Le retour des paysans? à l'heure du développement durable*. Auclair L. C. Aspe et P. Baudot (dir). Aix en Provence: IRD-EDISUD, pp 15-29.

AUGE, M.
1974 "Débats". *En Annales ESC*, n.° 6, Nov dec 1974, 1369-1379

BAGAYOKO, D.
1982 "Idéologie communautaire, sociétés rurales et associations de cultures: le cas des ton au Mali. Thèse 30 cycle, EHESS, Paris, 289 p.

BAGAYOKO, B.
1985 Les "tons traditionnels vivifiés". Relance coopérative en milieu rural malien in Des personnes-projets en recherches-actions. Communautés. Archives de Sciences Sociales de la Coopération et du Développement Paris 1985, n.º 73, pp. 62-70

BALANDIER, G.

1969 "Les relations de dépendance personnelle". *Cahiers d'études africaines*, IX (35), pp. 345-349.

1971 *Political Anthropology*. New York: Pantheon Books, pp. 39.

BANQUE MONDIALE

2010 *Rising Global Interest in Farmland: Can it yield sustainable and equitable benefits?* Wahshington: World Bank. September.

BARTHÉLEMY, D.

1999 "Droits à produire, patrimoine d'entreprise et patrimoine paysan. Les droits à produire, entre valeur et non-valeur". *Revue de Droit Rural*, 270: 98-104.

BARTHELEMY, D. y M. NIEDDU

2002 "Biens marchands, biens identitaires et multifonctionnalité agricole". Communication au colloque SFER: La multifonctionnalité de l'activité agricole, Paris, 21 et 22 mars 2002.

BARTRA, A.

2000 "A donde irán los excluidos si el sistema que los excluye es global y está en todas partes?" X World Congress of Rural Sociology, Rio de Janeiro, 13 pp.

BAYART, J. -F.

1981 "La politique par le bas en Afrique noire". *Politique africaine* n.° 1, 53-82.

1989 *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*. Paris: Fayard.

BAZABANA, M.

2005 L'entreprise de réciprocité: Eléments de réflexion sur l'entreprise en Afrique. Entre classicisme, réciprocité et responsabilité. <http://afrique.cauris.free.fr/>

BEALO-GONY, Y.
2006 *Thewe men jila. La monnaie Kanak en Nouvelle-Calédonie*. Nouméa: Ed Expressions, 206 pp. (Prefacio de H. Mokaddem)

BECKER, L. C.
1986 *Reciprocity*. London: Routledge & Kegan Paul, 196 pp.

BECKER, H.
1956 *Man in Reciprocity, introductory lectures on culture, society and personality*. New York: Prager, 210 pp.

BÉGUIN, P., B. DEDIEU y E. SABOURIN (dir.).
2011 *Le travail en agriculture: son organisation, et ses valeurs face à l'innovation*. Paris: L'Harmattan, 301 pp.

BELLONCLE, G.
1982 *La question paysanne en Afrique Noire*. Paris: Karthala.

BENSA, A. y J. FREYSS
1994 *La société Kanak est-elle soluble dans l'argent…?* Terrain, 23, pp. 11-26.

BENEDICTO XVI
2009 *Caritas in Veritate*. Carta Encíclica Social. Roma: El Vaticano.

BERTHOMÉ, J. y M. R. MERCOIRET
1997 *Etats désengagé, paysans engagés, Paris: FPH*, Cirad, 189 pp.

BEST R. E. (sd) FOREST-LORE,
Transaction of New Zeland Institute, t 1, vol. XLII, pp 435-439

BIERSCHENK, T., J-P. CHAUVEAU y J-P. OLIVIER DE SARDAN

2000 *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*. Paris, Karthala ; Mayence, APAD, 318 pp.

BINSBERGEN, W. M. J. VAN

1984 *Socio-ritual structures and modern migration among the Manjak of Guinea Bissau: Ideological reproduction in a context of peripheral capitalism*. Leiden University, 47 pp.

BLOCH, M.

1963 *Mélanges Historiques*. Paris, Tome 1, pp 244.

BOBIN, F.

1999 "Histoire africaine et acculturation: Les transpositions de modèles associatifs ruraux en ville (Burkina Faso)". *Hypothèses*, 1999/2 pp. 159 à 167. Paris: Publications de la Sorbonne.

BOHANNAN, P. y G. DALTON (eds).

1962 *Markets in Africa*. Evanstone: Northwestern. University Press.

BOILLEAU, J. L.

1995 *Conflit et lien social. La rivalité contre la domination*. Paris: La Découverte/Mauss, 204 pp.

BOISSEVAIN, J.

1974 *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Basil Blackwell.

BOM KONDE, P.

2003 "Le traitement de la qualité agroalimentaire et questionnements". Conférence au Cauris, octobre 2003. Consulta: 12-12-2004.<http://afrique.cauris.free.fr/>

BONFIL BATALLA, G.
1981 "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización". Reunión sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en America Latina. San José, Costa Rica.

BONFIL BATALLA, E. (coord.)
1982. *America Latina: Etnodesarrollo, Etnocidio*. Costa Rica: Ediciones FLACSO.

BOOTH,W. J.
1993 "A Note on the Idea of the Moral Economy". *The American Political Science Review*, vol. 87, n.º 4, pp. 949-954.

BOSTON, J., J. MARTIN, J. PALLOT y P. WALSH
1996 *Public Management: The New Zealand Model*. Auckland: Oxford University Press.

BOURDIEU, P.
1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Le seuil, 248 pp.
1994 "L'économie des biens symboliques". Cours du Collège de France à la Faculté d'Anthropologie et de Sociologie de l'Université Lumière Lyon. *Cahiers du Groupe de Recherche sur la Socialisation*, n.° 13, Lyon, pp.12.
1992 *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.

BOUTINOT, L.
2008 "La décentralisation de la gestion des ressources forestières au Sénégal : un processus contraint par le marché?". *Le bulletin de l'APAD*, n.° 26, Gestion des ressources naturelles. Participations et mediations. Consulta: 18 de enero de 2009. <http://apad.revues.org/document3583.html>

BOWLES S., H. GINTIS, R. BOYD y E. FEHR

2003 "Explaining Altruistic Behavior". *Humans Evolution and Human Behavior*, n.º 24, pp. 153-172.

2004 "The Evolution of Strong Reciprocity: Cooperation in Heterogeneous Populations". *Theoretical Population Biology*, n.º 65, pp. 17-28.

BYRES, T. J.

1991 "The agrarian question and differing forms of capitalist transition: An essay with reference to Asia". En Breman, J. et Mundle, S. (editores). *Rural Trasnformation in Asia*. Oxford Univ. Press, Delhi, India, pp. 3-76.

CABRAL, A.

1973 "La culture et le combat pour l'indépendance". *Le Courrier de l'Unesco*, novembre 1973, UNESCO, Paris, pp. 12-20.

1975 *Unité et Lutte*. Paris: F. Máspero.

CAILLÉ, A.

1988 "Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique". En: *Cahiers du LASA*, Université de Caen, n.° 8-9, primer semestre.

1994 *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. Paris: La découverte, 340 pp.

1998 "Don et Association". En: Une seule Solution: L'association". *La revue du MAUSS*, 11 (1), 1998: 75-83.

2001 *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer, 277 pp.

2005 *Dé-penser l'économique, contre le fatalisme*. Paris: La découverte, MAUSS, 310p.

CALDEIRA, C.
1957 *Mutirão, formas de ajuda mutua no meio rural*. Sao Paulo: Companhia Editora Nacional.

CALLON, M.
1989 La science et ses réseaux. *Genèse et circulation des faits scientifiques*. Paris: La Découverte, 214 pp.
1991 "Réseaux technico-économiques et irréversibilités". En BOYER, B., CHAVANCE, B. Y GODARD, O. (editores). *Les figures de l'irréversibilité en économie*. Paris: EHESS, pp. 195-232.

CALLON, M., P. LASCOUMES e Y. BARTHE
2001 *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*. Paris: Seuil, 358 pp.

CÂNDIDO. A.
1977 [1947] *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.

CARDENAS, J. C. y E. OSTROM
2001 "What do people bring into the game? how norms help overcome the tragedy of the commons". En 4ème Journées d'économie de l'environnement, GREMAQ, Toulouse.

CARDOSO, C.
1991 "Ki-yang-yank: uma nova religião balanta". *Critica de Ciências Sociais*, n.º 32, pp. 245-257, Bissau: INEP.

CARDOSO, C. F. S.
1979 *Agricultura, escravidão e capitalismo*. Capítulo IV: A brecha camponesa no sistema escravista, pp. 133-154. Petrópolis: Vozes, 240 pp.

CARON P., E, REIG, D. ROEP, W. HEDIGER, T. LE COTTY, D. BARTHÉLEMY, A. HADYNSKA, J. HADYNSKI, H. OOSTINDIE y E. SABOURIN

2008 "Multifunctionality: refocusing a spreading, loose and fashionable concept for looking at sustainability?". *International Journal of Agricultural Resources, Governance and Ecology*, vol. 7, n.º 4/5 pp. 301-318.

CARREIRA, A.

1947 *Vida Social dos Manjacos*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Bissau.

CARVALHO, H. M. de

2005 *O campesinato no século XXI. Possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil*. São Paulo: Editora Vozes, 405 pp.

CASTEL, O.

2003 "La dynamique institutionnelle de l'économie populaire solidaire dans les pays du Sud. Chaire de recherche en développement des collectivités". *Série Comparaisons Internationales*, n.º 4, Université du Québec en Outaouais, 21 pp.

2006 "La réciprocité: principe de comportement économique en conflit/coopération avec le profit et la redistribution". En Colloque "L'économie au service de la société", Dakar, PEKEA - Université Cheik Anta Diop & CODESRIA, 1 a 13/12/2006, 13 pp.

CASTELL M.

1989 *La société en réseau*. Paris: Fayard, 500 pp.

CEPI

1978-1982 *Revista Bombolom*, n.° 1, 2, 4, 5, Bissau, MEN, Centros de Educação Popular Integrada.

CHABAL, M.

1989 *Logique binaire de l'échange, logique ternaire de la réciprocité*. Montpellier, Université Paul Valéry, Mémoire de DEA de Philosophie, 54 pp.

1996 "Quand la réciprocité semble non réciproque ou la réciprocité cachée". *Revue du MAUSS semestrielle*, n.° 8, 2, sem 199-, pp. 132-140.

1999 "Qu'est-ce que le travail humain?". Communication au Colloque Lupasco, 13 mars 1998. *Bulletin du C.I.R.E.T.*, n.°13. Publicado en BADESCU, B. Y B. NICOLESCU (Directores). *Stéphane Lupasco, L'homme et l'oeuvre*, Mónaco: Ed. du Rocher, (Coll. Transdisciplinarité).

2005 "Les structures élémentaires de réciprocité". Conferencia en Cauris. Consulta: 20/09/2005. <http://afrique.cauris.free.fr/conferences.html>

2006 "Les formes de réciprocité positive, négative, symétrique". Conferencia en Cauris. Consulta: 20/05/2006. <http://afrique.cauris.free.fr/conferences.html>

2006b "Stéphane Lupasco ou la puissance de la pensé". Actes du Colloque Francophonie Roumaine et intégration européenne, Dijon, 27-29 oct. 2004. En R. Bordei-Boca (dir) Université de Bourgogne, Centre de Recherches Interactions Culturelles Européennes, Centre Gaston Bachelard de recherches sur l'Imaginaire et la Rationalité.

CHABAL, M. y D. TEMPLE

1998 "Echange et réciprocité", en Présentation de Temple & Chabal (1995) *La réciprocité et la naissance des valeurs humaine*. Consulta: 25: 02/1999. <http://mireille.chabal.free.fr/echangre.htm>

CHABAL, P. y J. P. DALOZ

1999 *L'Afrique est partie! Du désordre comme instrument politique*. Paris: Economica. 196 pp.

CHANTELAT, P.

2002 "La Nouvelle Sociologie Economique et le lien marchand: des relations personnelles à l'impersonnalité des relations". *Revue Française de Sociologie*, 43-3, pp. 521-556.

CHAUVEAU, J.P.

1994 "Participation paysanne et populisme bureaucratique. Essai d'histoire et de sociologie de la culture du développement". En JACOB, J.-P. Y LAVIGNE DELVILLE, PH. EDS. *Les associations paysannes en Afrique, Apad, Karthala*. Valencia: IUED, pp. 25-60.

CHAYANOV, A.

1990 [1925] *L'organisation de l'économie paysanne*. Paris: Librairie du Regard, 344 pp. Edicion inglesa, 1966. *The Theory of Peasant Economy*, Illinois: American Economic Association.

CHMIELEWSKA, D. y D. Souza

2010 "Market Alternatives for Smallholder Farmers in Food Security Initiatives: Lessons from the Brazilian Food Acquisition Programme". Brasilia: SAE/PNUD , IPC-IC, *Working Paper* n.° 64, June..

CHRETIEN, J. P.

1974 "Echanges et hiérarchies dans les royaumes des Grands Lacs de l'Est africain". En *Annales ESC*, n,° 6, nov-dec 1974, pp. 1327-1337

CLASTRES, P.
1974 *La Société contre l'Etat*. Paris: Ed. de Minuit.

CONDOMINAS, G.
1961. Réédition corrigée 1991. *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*. Paris: ORSTOM Editions, 265 pp.
1974 "L'entraide agricole chez les Mnong Car". En *Etudes Rurales*, 53--56, 19.

CONTERATO, M. A.
2004 *A mercantilização da agricultura familiar do Alto Uruguai/RS: um estudo de caso no município de Três Palmeiras*. Porto Alegre: UFRGS/PGDR, Master.

COUDEL, E. y E. SABOURIN
2005 "Apprentissage et action collective au Nordeste du Brésil: l'Université Paysanne, Montpellier, Cirad-Inra, actes du projet Accolade, 35 pp.

COUDEL, E., E. SABOURIN y J. P. TONNEAU
2009 *Dynamiques et apprentissages d'une première expérience de construction d'une Université Paysanne au Brésil in Concevoir et construire la décision: Démarches en agriculture, agroalimentaire et espace rural*. E. de Turckheim, B Hubert, A Messéan (coordinadores). Versailles: Editions Quae, 360 pp. Update Sciences & technologies.

COUDEL, E.
2009 *Formation et apprentissages pour le développement territorial: regards croisés entre économie de la connaissance et sciences de gestion: Réflexion à partir d'une expérience d'Université Paysanne au Brésil*. Université Montpellier Supagro. Thèse de Doctorat. "Economie Gestion". 420 pp.

COUTURIER, I.
2001 *L'entraide, spécificité juridique de l'agriculture in Installation, contrôle des structures et sociétés en agriculture*, Barthélémy, D. (eds) Actes et Communications, Paris: Inra Editions, 163 pp.

CROZIER, M. y E. FRIEDBERG
1977 *L'acteur et le système*. Paris: SEUIL. Réed Points 1981.

DARRE J. P. (ed.)
1996 *L'invention des pratiques dans l'agriculture. Vulgarisation et production locale de connaissance*. Paris, France, Karthala/ CNRS, 200 pp.

DARRE, J. P. (dir).
1994 *Pairs et experts dans l'Agriculture, dialogue et production de connaissance pour l'action, Technologies, idéologies, pratiques*. Aix-Provence: TIP, 227 pp.

DAUPHINE, J.
1989 *Les Spoliations foncières en Nouvelle Calédonie (1853-1913)*. Paris: L'Harmattan, 348 pp.

DELGADO, G. C., C. JUNIA y J. O. JADER
2007 "Relatório de avaliação do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)". *Sociedade e Desenvolvimento Rural*, n.º 0, pp. 18-39.

DEMO, P.
2002 *Solidariedade como Efeito de Poder*. Cortez, São Paulo.

DESCOLA, P.
1988 "Ethnicité et développement économique: le cas de la Fédération des centres Shuar". GRAL: *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine*. Cnrs, Paris, pp. 221-237.

1986 *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuars*. Paris: MSH, Fond. Singer Polignac, 450 pp.

DESJEUX, D.
1979 *La question agraire à Madagascar*. Paris: L'Harmattan, 195 pp.
1987 *Stratégie paysanne en Afrique Noire: le Congo, essai sur la gestion de l'incertitude*. Paris: L'Harmattan, 247 pp.

DESROCHES, H.
1976 *Le Projet coopératif. Son utopie et sa pratique, Ses appareils et ses réseaux. Ses espérances et ses déconvenues*. Éd. Ouvrières, 1976.

DIAZ PEDREGAL, V.
2006 *Commerce équitable et organisations de producteurs. Le cas des caféiculteurs andins au Pérou, en Equateur et en Bolivie*. Paris: L'Harmattan, 274 pp. Collection Logiques Sociales.
2007a "La normalización del comercio justo y su impacto en los países andinos". *Jornal do Mauss Iberolatinoamericano*, 22-09-2007.
2007b *Le commerce équitable dans la France contemporaine. Idéologies et pratiques*. Paris: L'Harmattan, 268 pp. Collection Logiques Sociales.

DIOP, A. M.
1984 "Rites de passage et système religieux chez les Manjak (Guinée-Bissau)". *Notes Africaines*, n.° 181, janvier 1984, pp. 9-16
1996 *Société Manjak et migration*. Besançon: Demontrond, 219 pp.

DJAMA, M., M. R. MERCOIRET y E. SABOURIN
2001 *Evaluation du dispositif OGAF- Opération Groupée d'Aménagement Foncier Nouvelle Calédonie*. Nouméa, Paris, CNASEA, 120 pp.

DJAMA, M.

2000 Transformations agraires et systèmes ruraux mélanésiens en Grande Terre de Nouvelle-Calédonie, Pouembout, IAC, 18 pp.

DUBY G.

1974 "Débats". *Annales ESC*, n.° 6, pp. 1366-67, Paris, Armand Colin.

1978 *Les trois ordres où l'imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard.

DUMONT, L.

1966 *Homo Hierachicus*, Paris: Le Seuil.

DUNLEAVY, P. y H. MARGETTS

2006 "New Public Management is Dead: Long Live Digital Era Governance". *Journal of Public Administration Research and Theory*, 16 : 467-494,

DUPONT, P.

2004 *La moisson des marins-paysans: L'huître et ses éleveurs dans le bassin de Marennes-Oléron*. Paris MSH-INRA; Editions Quae, 2004, 326 pp.

DZIMIRA, S.

2007a *Marcel Mauss, savant et politique*. Paris: La découverte. Bibliothèque du Mauss, 238 pp.

2007b « Les initiatives solidaires, La réciprocité face au marché et à l'Etat », *Revue du MAUSS permanente*, 15 avril 2007. http://www.journaldumauss.net/spip.php?article51

DZIMIRA, S.

2003 "Le paradigme du don: paradigme antiparadigmatique des paradigmes socioéconomiques?". *La revue du MAUSS semestrielle*, n°21, L'Alter-économie, quelle autre mondialisation?, 1er semestre 2003, M.A.U.S.S./ La Découverte, 2003.

2005 "Penser l'économie autrement: École de la régulation, économie des conventions et paradigme du don". En Sabourin, E. & Antona, M. (directores). *Tensions entre lien social et intérêt matériel dans les processus d'action collective*. Paris, Mauss, Cirad, pp. 41-81.

EID, F., A. E. PIMENTEL, M. M. SEVERINO y C. SANTOS
2006 "Cadeias produtivas sob controle de famílias cooperadas do MST". En *Anais do VII Congreso Latinoamericano de Sociologia Rural–ALASRU*. Quito, Equador, 20-24/11, 2006. <http://www.alasru.org/wp-content/uploads/2011/07/05-GT-Farid-Eid-Andr%C3%A9a-Elo%C3%ADsa-Bueno-Pimentel-Maico-Roris-S.doc>

ELIAS, N.
2004 [1970] *Qu'est-ce que la sociologie*., Paris: Ed. de l'Aube, Agora Pocket, 222 pp.

ELIAS, N. y J. L. SCOTSON
1997 [1965]. *Logiques de l'exclusion*. Paris: Fayard.

ELLIS, F.
1988/1993 *Peasant Economics. Farm households and agrarian development*. Cambridge: The Cambridge University Press, 309 pp.

EME, B. y J.L. LAVILLE
1996 "Economie plurielle, économie solidaire". *Revue du MAUSS semestrielle*, n.° 7, Ier semestre 1996.

ENEAU, J.
2005a "Autonomie, réciprocité et développement organisationnel". En *Actes du 16ème Colloque de l'AGRH*, Paris.

2005b *La part d'autrui dans la formation de soi - Autonomie, autoformation et réciprocité en contexte organisationnel,* Paris: L'Harmattan.

EVANS-PRITCHARD E. E.

1994 [1937] *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote.* Paris: Gallimard (Ed original: The Nuer, Oxford, 1937).

FAUGERES, E.

2000 "Transactions monétaires en Pays Kanak. Genèses". *Sciences sociales et histoire*, 41, pp. 41-62

FEDERACIÓN DE CENTROS SHUAR

1976 *La Federación Shuar. Solución original a un problema actual.* Mundo Shuar. Sucúa [Ecuador].

FEHR, E. y S. GÄCHTER

2000 "Fairness and Retaliation: The Economics of Reciprocity". *Journal of Economic Perspectives*, 14 (3): 159-181.

FLORENTINO, G. L., A. SIMÕES, E. SABOURIN y G. DUQUE

2007 "As organizações profissionais agrícolas e a gestão dos recursos naturais: aprendizagens sociais e construção social de uma governabilidade". En Fontaine G. Vliet G.V, Pasquis, R. (coordinadores). *Políticas ambientales y gobernabilidad en América Latina*, Quito, Flacso, Cirad, pp 303-324.

FÓRUM BRASILEIRO DE ECONOMIA SOLIDÁRIA

2007 *Proposta de Instrução Normativa do Sistema de Comércio Justo e Solidário*, 15 de maio de 2007.

FRAISSE, L.
2003 "Economie solidaire et démocratisation de l'économie". *Hermès*, n.° 36, pp. 137-147.

FREGOSI, R.
2006 *Altérités et mondialisation. La voie Latino américaine*. Paris: Ellipses.

FREYSS, J.
1995 *Economie assistée et changement social en Nouvelle Calédonie*. Paris: IEDES-PUF, 452 pp.

FRIEDBERG, E
1991 *Le pouvoir et la règle*. Paris: Seuil, 420 pp.

GAIGER, L. I. G.
2003 "L'économie solidaire au Brésil". *Revue du Mauss*, n.° 21, (Alter-économie: quelle autre mondialisation?), pp. 80-96.
2005 "Apontamentos sobre a natureza do vínculo solidário na vida económica". XXIX Encontro Anual da ANPOCS, 2005. 23 pp.

GALVÃO, H.
1959 *O Mutirão no Nordeste*. MINAGRI, serviço de informação agrícola, UFRN, Natal.

GANNON, F. y F. SANDRON
2006 "Echange, réciprocité et innovation dans une communauté paysanne. Une lecture conventionnaliste", *Economie Rurale*, n.° 253, pp. 50-67.

GARCIA JUNIOR, A.
1990 *O Sul. caminho do roçado*. Brasília, Marco Zero–Unb–CNPq–MCT, 285 pp.

GARDIN, L.

2006 *Les initiatives solidaires. La réciprocité face au marché et à l'Etat*. Paris: Eres, 190 pp.

GEFFRAY, C.

1995 *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*. Paris: Karthala. 185 pp.

2007 *A opressão paternalista: Cordialidade e brutalidade no cotidiano brasileiro*. Rio de Janeiro: Educam-Editora universitária Candido Mendes, 230 pp.

GENTIL, D.

1986 *Les mouvements coopératifs en Afrique de l'Ouest. Intervention de l'État ou organisations paysannes?* Paris: UCI-L'Harmattan, 269 pp.

1979 *Les pratiques coopératives en milieu rural africain*. Sherbroocke, Centre d'Etudes en Economie Coopérative.

GERVAIS, M., M. JOLLIVET y Y. TAVERNIER

1977 *Histoire de la France rurale*. Tome IV (la fin de la France paysanne - depuis 1914). Paris: Seuil.

GESHIERE, P.

1984 La paysannerie africaine est-elle capturée ? Sur la thèse de Goran Hyden et pour une réponse plus nuancée. Politiques Africaines, 14 , 13-23.

GIRARD FERREIRA NUNES, C.

2007 "Politiques publiques en faveur de l'économie solidaire au Brésil". *Tiers Monde*, n.° 190, pp. 379-399.

GODBOUT, T. J.

2000 *Le don, la dette et l'identité*. Paris: La Découverte/MAUSS, 190 pp. (pp.108-112).

2003 La logique du don in Colloque Philia «Par-delà l'interventionnisme et le laisser-faire, une inspiration pour la société». Montréal, Agora, 18/10/2003, <http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Don-la_logique_du_don_par_Jacques_T_Godbout>

2004 "De la continuité du don", *La Revue du MAUSS semestrielle*, 23 (1) pp. 224-241.

2007 *Ce qui circule entre nous*. Paris: le Seuil, 395 pp.

GODBOUT, J. T. y A. CAILLÉ

1992 *L'esprit du don*. Paris: La Découverte - Syros, 357 pp.

GODOI E. P., M. A. MENEZES y M. R. ACEVEDO (org.)

2009 "Diversidade do Campesinato: expressões e categorías". São Paulo: UNESP Editora, Nead, vol. 02. 385 pp. Coleção História Social do Campesinato no Brasil, Tomo IV.

GOFFMAN, E.

1974 *Les rites d'interaction*. Paris: Les éditions de Minuit.

GOOD, C. M.

1973 "Markets in Africa: a Review of Research Themes and the Question of Market Origins". *Cahiers d'Études africaines*, vol. 13, n.° 52, pp. 769-780. <http://etudesafricaines.revues.org/document1455.html>

GOULDNER, A. W.

1960 "The Norm of Reciprocity". *American Sociological Review*, (25-2), pp. 161-178.

GROS, C.

2003 "Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine". *Problèmes d'Amérique Latine*, n.° 48, pp.11-31. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00158270/fr/>

2006 "Nationaliser l'Indien, ethniciser la nation. L'Amérique latine face au multiculturalisme". *Etre Indien dans les Amériques*. C. Gros, M-C Strigler (coordinadores). <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00158426/fr/>

GROUPE POLANYI (editor)
2008 *La multifonctionnalité de l'agriculture: une dialectique du marché et de l'identité*. Versailles: Quae Editions, 360 pp.

GRUPO DE TRABALHO SISTEMA NACIONAL DE COMÉRCIO JUSTO E SOLIDÁRIO
2006 Documento base sobre Sistema Nacional de Comércio Justo e Solidário. Brasília, SENAES, 19-05-2006.

GUIART, J.
1999 *Les Mélanésiens devant l'économie de marché. Du milieu du XIXème siècle à la fin du millénaire*. Nouméa: Le Rocher à la Voile, 192 pp.

GINTIS, H., S. BOWLES, R. BOYD y E. FEHR (editores)
2005 *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge MA: MIT Press.

GUILLERMOU, Y.
1993 *Encadrement étatique et formes d'organisation autonome en secteurs paysan marginalisé: cas de l'Algérie et du Congo*. In Jacob et Lavigne-Delville.

GUINGANE, J.P.
2001 "Le marché africain comme espace de socialization" Conférence de l'association Cauris. Consulta: 12/12/2004. <http://afrique.cauris.free.fr/>

HANDEN, D. L.
1986 *Nature de fonctionnement du pouvoir chez les Balanta Brassa*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 271 pp.

HARNER M.
1977 [1972] *Les Jivaros*. Paris: Payot. (Ed originale: *The Jivaro - People of the Sacred Water-fall*, New York: Double Day, 1972).

HAUBERT, M.
1981 "De la tradition communautaire à la modernité coopérative: évolution, greffage ou récupération ?", *Revue Tiers-Monde*, vol. 22, issue 88, pp. 789-808.
1999 "Les mouvements paysans et le développement à la base". M. Haubert (director). *L'avenir des paysans. Les mutations des agricultures familiales dans les pays du Sud*. Paris: Presses Universitaires de France.
1978 "Bons sauvages et Bonne Nouvelle au Paraguay". *Tiers Monde*, n.° 75, juillet-sept 1978, pp. 469-494.
2000 "L'idéologie de la société civile". En *Les sociétés civiles face au marché*. (Maxime Haubert et Pierre Philippe Rey, editores). Paris: Karthala.

HEBER-SUFFRIN, C. y G. PINEAU (coordinadores)
2000 "Réciprocité et réseaux en formation". *Revue Education Permanente*, n.° 144.

HEBER-SUFFRIN, C. (director)
1998 *Les savoirs, la réciprocité et le citoyen*. Paris: Desclée de Brower.

HEBER-SUFFRIN C.
2001 *Partager des savoirs, construire le lien, Paris, Chronique sociale*.

HEBETTE, J.
2004 "Agriculturas Camponesas Paraenses". Belém, mimeo, 28 pp.

HENAFF. M.
2002 *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, 552 pp.

HERMET, G., A. KAZANCIGIL y J. F. PRUD'HOMME
2005 *La gouvernance de la mondialisation*. Paris: Presses de Sciences Po.

HERVE, D., G. RIVIERE y L.PACHECO
1995 "Communities and Collective Usage of Land Resources in the Andes". "Reinventing the Commons". IASCP Tth International Conference, pp. 24-28. Bodoe: Norway.

HESS, C., OSTROM, E (eds).
2007 *Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice*. Cambridge MA: MIT Press, 381 pp.

HOBHOUSE, L. T.
1956 *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*, London: Chapman & Hall, (First edition: 1906) pp. 220.

HOCART, A. M.
1978 *Rois et Courtisans*. Paris: Le Seuil. Ed originale [1927] Kingship,: Oxford (réédition en 1969, Oxford University Press).
1973 [1952] *Le mythe sorcier*. Paris: Payot.
2005 *Au commencement était le rite*. Paris: Mauss La Découverte.

HOCHET, A. M.
1983 *Guinée Bissau : Paysanneries en attente*. Dakar: Enda, 173 pp. Etude pp. 79-80.

HOMANS, G.
1958 "Social Behavior as Exchange". *American Journal of Sociology*, 68 (May, 1958) pp. 597-606.

HUBERT, B.
1997 "Appui à l'agriculture familiale: appuis institutionnels et initiatives locales. Rapport de mission au Brésil". Montpellier, INRA-SAD, CIRAD-SAR, 8 pp.

HUFTY, M. (dir.)
1999 "La pensée comptable: État, néolibéralisme, nouvelle gestion publique". *Nouveaux Cahiers de l'IUED*, n.º 8, Genève, IUED; Paris, PUF.

HUFTY, M.
2007 "La gouvernance est-elle un concept opérationnel Proposition pour un cadre analytique". *Revue Fédéralisme-Régionalisme*, vol 7, n.° 2 - Société civile, globalisation, gouvernance: aux origines d'un nouvel ordre politique?

HYDEN, G.
1980 *Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and Uncaptured Peasantry*. Londres: Heinemann.
1985 "La crise africaine et la paysannerie non capture", *Politique Africaine*, n.°18, juin 1985, pp. 98-103.
1987 "The Theory of Reciprocity and Governance in Africa". Conference on "Advances in Comparative Institutional Analysis", October 19-23, Dubrovnik, Yugoslavia.
2005 *African Politics in Comparative Perspective*. Cambridge Univ. Press, 306 pp.
2007 "L'économie de l'affection et l'économie morale dans une perspective comparative". *Revue du MAUSS Semestrielle* @, n° 30. (<www.cairn.info>).

IRWIN, S. H. y D. R. SANDERS

2010 "The Impact of Index and Swap Funds on Commodity Futures Markets: Preliminary Results". *OECD Food, Agriculture and Fisheries. Working Papers*, n.° 27, Paris, OECD Publishing.

JAULIN, R.

1969 *La paix blanche*. Paris: Ed du Seuil.

1970 *De l'ethnocid*. Paris: Ed. Maspero, Col 10/18.

1984 "Ethnocide, Tiers Monde et ethnodéveloppement". *Tiers Monde*, vol. 25, n.° 100, pp. 913-927.

JONG, J. T. V. M. de

1987a *A descent into African Psychiatry*. Amsterdam, Royal Tropical Institute, 253 pp.

1987b "Jangue Jangue in Guinea-Bissau, un unknown culture-bound syndrome among Balanta women". *Dutch Journal of Psychiatry* 29 (1987) 2

1987c "Jangue Jangue: la politique par le bas en Guinée-Bissau" *Politique Africaine*, n.° 37, pp. 108-1112.

KAHAN, D. M.

2005 "The Logic of Reciprocity: Trust, Collective Action, and Law". En H. Gintis, S. Bowles, R. Boyd & E. Fehr. *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge MA: MIT Press pp. 339-378.

KESTEMONT, B.

2003 *Critique des conditions de la durabilité: application aux indices de développement durable*. Mémoire de DEA, Bruxelles, IGEAT-ULB, 214 pp.

2008 "Les fondements utilitaristes et anti-utilitaristes de la coopération en biologie". *Revue du Mauss* 1, n.° 31, p. 242-269.

KESTEMONT, B. y J. L. LE MENACH
1992 *Evaluation de l'action ONG/322/90/B Guinée-Bissau. Formation d'unités de pêche artisanale dans l'archipel des Bijagos CCE-COTA*, Bruxelles, 100 pp.

KILCHER, F.
2004 *Marchés hebdomadaires et agricultures familiales. Quelle complémentarité. CNEARC*, Montpellier, Mémoire ESAT 1, 136 pp.

KIRSCH, R.
2007 Incubação de empreendimentos da economia solidária e as implicações das relações de reciprocidade, Brasília, Un B, *diss. mestrado de sociologia*, 260 pp.

KIRSCH, R. y E. SABOURIN E.
2007 "Implicações das relações de reciprocidade na incubação de empreendimentos da economia solidária". XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, 29-05 / 01-06/ 2007, UFPE, Recife (PE), 15 pp, GT 29 "Economia Solidária".

KOLM, S. C.
1984 *La bonne économie (La réciprocité générale)*, Paris: Presses Universitaires de France.
1984 "Théorie de la réciprocité et du choix des systèmes économiques". *Revue Economique*, n. 35, vol. 5, pp. 878-910.

KURZBAN, R.
2003 Biological Foundations of Reciprocity". En E. Ostrom & Walker (editores). *Trust and Reciprocity: Interdisciplinary Lessons for Experimental Research*, New York: Russell Sage Foundation, pp. 105-127.

LABELLE, J. M.
1996 *La réciprocité éducative*, PUF, Paris.

1998 Réciprocité éducatrice et conduite épistémique développementale de la personne. En Danis, C., y Solar, C. (directores). *Apprentissage et développement des adultes*. Montréal: Éditions Logiques, 319 pp.

LACLAU, E.

2007 "La rupture populiste et le centre gauche latino-américain". Réseau d'information et solidarité avec l'Amérique latine. 20/11/07. <http://risal.collectifs.net/spip.php?article2247>

2008 *La Raison populiste*, Paris: Seuil, 267 pp.

LAFORGA, G.

2005ª *Dinâmica do Comércio Justo, Associativismo e Agricultura Familiar na Citricultura Brasileira*. São Carlos: UFSCar – Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção. Tese de Doutorado, 348 pp.

2005b "Economia solidária, agricultura familiar e comércio justo: alinhando convergências, apresentado desafíos". En XXIX Encontro Anual da Anpocs, GT 21, Caxambu, 25-29 de outubro 2005.

LANDAIS, E. y J. P. DESFFONTAINES

1990 "Les pratiques des agriculteurs: point de vue sur un courant nouveau de la recherche agronomique". Actes du Séminaire Modélisation systémique et système agraire: décision et organization. Paris: INRA S.A.D, pp.31-64.

LANNA, M. P. D.

1995 *A dívida divina. Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro*. Campinas: Ed. Unicamp, 249 pp.

LASCOUMES, P.

1994 *L'éco-pouvoir*. Paris: Editions La Découverte.

LASCOUMES, P. ; LE GALES, P. (dir)
2004 Gouverner par les instruments, Paris, Presses de Sciences Po, 370 p .

LATOUCHE, S.
1998 *Le don est-il l'autre paradigme? Revue du Mauss Semestrielle*, n.° 8, 2e s., pp 311.

LATOUCHE, S.
1984 "L'échec de l'occidentalisation du monde". *Revue Tiers Monde*, vol. 25, n.° 100, pp. 881-892.

LAVAL, C.
2006 "Les deux crises de l'éducation". *Revue du Mauss semestrielle*, n.° 28, pp 96-115.

LAVILLE, J. L.
2003 "Avec Mauss et Polanyi vers une théorie de l'économie plurielle". *Revue du Mauss*, n.° 21 (Alter-économie: quelle autre mondialisation?), pp. 237-249.

LAVILLE, J. L. (dir)
2000 *L'économie solidaire: une perspective internationale*, Paris: Desclée de Brouwer, 343 pp.

LAZZARETTI, M. A.
2003 *Ação coletiva em assentamentos de reforma agrária*. Cascavel: EduUnioeste, 150 pp.
2007 *As ações coletivas nos assentamentos do MST: relações de poder e subjetividade*. Tese de sociología. Campina Grande (Brasil), Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), 375 pp.

LE TALLEC, C., B. HOURS y M. SELIM
2003 *Solidarités et compétences, idéologies et pratiques*. Paris: l'Harmattan, 362 pp.

LE VELLY, R.

2004 "Le commerce équitable: des échanges marchands contre et dans le marché". I Congrès de l'Association Française de Sociologie, Villetaneuse, 24-27/02/2004.

2006ª "Le Commerce équitable, des labels à l'éthique relationnelle».Quelle personnalisation pour quel développement du commerce équitable?" GDR sociologie –économie « les marchés agro-alimentaires», Montpellier, 23-24 mars 2006.

2006b "Un commerce équitable à grande échelle est-il possible?". Séminaire le Commerce équitable, une alternative au capitalisme, Université de Bourgogne, IHC, Dijon.

2006c "Le commerce équitable: des échanges marchands contre et dans le marché". *Revue française de sociologie*, 47 (2), mars-juin 2006, pp. 319-340.

2007 "Le marketing fait-il perdre leur âme aux militants du commerce équitable?". *Gérer et comprendre*, 89, septembre, pp. 15-23.

LEBLIC, I.

1996 *Les Kanak face au développement. La voie étroite*. Grenoble-Nouméa: Presses Universitaires de Grenoble, ADCK.

LEENHARDT, M.

1937 *Les Gens de la Grande Terre*. Nouméa: Éditions du Cagou, (réédition).

1971[1947] *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, 314 pp.

1937 *Les gens de la Grande Terre*. Nouméa: Editions du Cagou. (réédition) 216 pp.

LENA, P., C. GEFFRAY y R. ARAUJO (editores)
1996 « L'oppression paternaliste au Brésil », Lusotopie (Paris: Karthala), III, pp. 105-354.

LENNE, P.
2006 Confrontation des connaissances entre agriculteurs et chercheurs dans un dispositif de co-construction de l'innovation: le cas du semis direct à Unaí (Brésil). Master Pro, anthropologie du développement local, IEDES, Paris I Sorbonne, Cirad, 110 pp.

LEVI-STRAUSS, C.
1967 [1949] *Les structures élémentaires de la parenté*. Chap. XXVII: Les cycles de la réciprocité. La Haye: Mouton.
1971 [1950] "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En MAUSS, M. *Sociologia y Antropologia*. Madrid: Tecnos.

LOPES, C.
1980 *Ethnies, Etat et rapports de pouvoir en Guinée Bissau*. Genève: IUED.
1987 *A transição histórica na Guiné-Bissau*. Bissau: INEP, 296 pp.

LUCAS, V.
2010 "Methods for strengthening farmer innovation: a glance on social appreciation of farmers' roles and abilities". ISDA International Symposium, 28 juin-1 juillet, Montpellier.

LUPASCO, S.
1951 *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*. Paris: Herman.
1960 *Les trois matières*. Paris: Julliard, (réédit.10/18, 1970).
1974 *L'énergie et la matière psychique*. Paris: Julliard.

MAGALHÃES, R. S. y R. ABRAMOVAY

2007 "A formação de um mercado de microfinanças no sertão da Bahia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 22, pp. 107-119.

MALINOWSKI, B.

1973 [1922] *Los argonautas del Pacífico Occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península. (*Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge).

1985 [1933] *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Editorial Planeta-De Agostini, S. A.

MAPOU, L.

2000 Conférence « les enjeux fonciers » à Pouébo, 23/11/2000, DDEE Antenne Nord, Ouégoa, Nouvelle Calédonie, 9 pp.

MARCOUX, R. M.

2002 *Du développement social des tribus au développement social provincial. Rapport de mission Koné*. Direction des affaires sanitaires et sociales et des problèmes de société, Province Nord, 86 pp. et annexes.

MARIE, A.

2002 "Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation. De la relation de dette à la lutte sociale, l'exemple ivoirien". *Cahiers d'études africaines*, 166 pp.

1972 "Parenté, échange matrimonial et réciprocité". *L'homme*, vol. 12 n.° 3 pp. 5-46.

MARTINS, P. H. (org),

2002 *A dádiva entre os modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: Editora Vozes, 205 pp.

MARTINS, P. H. y R. B. CAMPOS (org)
2006 *Polifonia do Dom*. 1. ed., Recife: Editora Universitária UFPE, vol. 1. 332 pp.

MARTINS P. H. y NUNES B. F. (org)
2004 *A Nova ordem social: Perspectivas da solidariedade contemporânea*. Brasília: Paralelo 15, 241 pp.

MARTINS, J. DE S.
2003a *Travessias: estudo de caso sobre a vivência da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 294 pp.
2003b *O sujeito oculto: ordem e transgressão na reforma agrária*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 240 pp.
1981 *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 186 pp.

MASCARENHAS, G. C. C.
2007 *O movimento do Comércio Justo e Solidário no Brasil: entre a solidariedade e o mercado*. Rio de Janeiro: UFRRJ/CPDA. Tese de Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, 351pp.

MASSARDIER, G.
2003 *Politiques et action publiques*. Paris: Armand Colin, Collection U, 302 pp.
2006a. "Les chemins contigus et parallèles de la gestion intégrée de l'eau. Instruments de concertation, négociations, fabrique de passeurs. Le cas du Verdon". Séminaire SAIAP, CSPC, Aix-en-Provence, 24 novembre 2006.
2006b L'analyse des politiques et de l'action publique. L'exemple de la gestion de l'eau, Montpellier, CIRAD, Unité G. Eau, 27 novembre 2006.

MATOS, A G.

2006 "Organizações sociais e economia solidária". En Sabourin, E, (Ed) Associativismo, cooperativismo e economia solidária no meio rural, Brasília, UnB, *Cadernos do CEAM* n.° 23.

MAUSS, M.

(1968-1969) *Essais de Sociologie.* Paris: Ed. de Minuit, (extraits des volumes 2 et 3 des *Œuvres*).

1968-1969 [1931] *Œuvres*. Volume III. Paris: Ed. de Minuit.

[1924; 1950] "Ensayo sobre el Don", En *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971.

MAYER, E.

2002 *The Articulated Peasants: Household Economies in the Andes*. Boulder: Westview Press. 390 pp.

M'BALI, F.

1988 *L'Etat et les paysans face aux contraintes du développement rural en Guinée Bissau: la confrontation de deux logiques*. D. E. A. sociologie, Université Bordeaux II. 136 pp.

MEDAETS, J. P. y J. X. MEDEIROS

2004 "A Ação coletiva no controle da qualidade da produção orgânica familiar: Análise comparativa entre a certificação por auditoria externa e a certificação participativa em rede". XLII Congresso da SOBER.

MEDINA, J.

1994 *Qamana. Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Bolivie: HISBOL.

1997 *Poderes locales: implementando la Bolivia del próximo milenio, protocolos de gestión de un Subsecretario*. La Paz, Bolivie: Ed. Fondo Editorial, FIA/Semilla/CEBIAE.

2000 "Diferencia y complementariedad entre el principio representativo y el principio participativo en la sociedad multicultural. Reflexiones a partir de la experiencia boliviana de participación popular". *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, n.° 35-37, pp. 87-96.

2002 (ed.) *Ñande reko: la comprensión guaraní de la vida buena*. La Paz: Bolivia, FAM, PADEP-GTZ, 136 pp.

2003 "Introducción in Temple D la Teoria de la reciprocidad", La Paz, GTZ/Padep Tome 1, pp. 9-16.

MEILLASSOUX, C.

1974 "Débats". Annales CLS, n.° 6, Paris, A. Colin.

1975 *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero.

MEILLASSOUX, C. (éd.)

1971 *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*. London.

MELIA B. y D. TEMPLE.

2004 *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*. Asunción: CEPAG, Distribucion Montoya, 258 pp.

MENDES, C. y M. MALHERBE

2007 *Parlons manjak: langue de Guinée-Bissau*. Paris: L'Harmattan, 225 pp.

MENDRAS, H.

1976 Les sociétés paysannes. Eléments pour une théorie de la paysannerie. Paris: Armand Colin, 281 pp.

1979 *La fin des paysans*. Marseille: Actes Sud.

2000 "L'invention de la paysannerie". *Revue Française de Sociologie*, 41-3, 539-552.

MENEZES, M. A.

2002 "O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James C. Scott". *Raízes*, vol. 21, n.º 01, p. 21-44.

2006 "A reciprocidade e a economia moral; repensando o campesinato, Polifonia do Dom". En Martins, P. H. & Campos, B. C. Recife: Ed. UFPE, pp. 209-234.

MENY, Y. y Y. SUREL

2000 *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*. Paris: Fayard. (L'espace du politique).

MERCOIRET, M. R., M. DJAMA, B. LOSCH, J. M. YUNG, E. FAUGERES et allii.

1999 "Dynamiques rurales et développement régional dans la Province Nord de Nouvelle-Calédonie. Territoire de la Nouvelle-Calédonie, Province Nord". Montpellier, DRPP/CIRAD. *Cirad Tera*, n.° 28/99, 200 pp.

MERTON, R. K.

1957 *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Illinois: Free Press, pp 46-47.

MICHAUX, J., F. LAYME y D. TEMPLE

2002 *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: Editorial TARI – Plural.

MICHAUX, J., M. GONZALES y E. BLASCO

2000 "Ayllu aymara y reciprocidad". *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, n.° 35-37. pp. 59-78.

2003 "Territorialidades andinas de reciprocidad, la comunidad". En *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: Ed Tari-Plural.

MINISTÉRIO DE DESENVOLVIMENTO SOCIAL E DE COMBATE A FOME, SECRETARIA NACIONAL DE RENDA DE CIDADANIA
2004 Decreto nº 5.074, de 11 de maio de 2004, Brasília, MDS SENARC.

MORMONT, M.
1996 "Agriculture et environnement : pour une sociologie des dispositifs". *Economie Rurale*, 236, pp. 28-36.

MOTTA, M. y P. ZARTH (org)
2008 "Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história: Concepções de justiça e resistências nos brasis". São Paulo: Unesp, Nead, vol. 1, 352 pp. Coleção História Social do Campesinato no Brasil, T. II.

MURRA, J. V.
1968 "An Aymara kingdom in 1567". *Ethnohistory*, XV, 2, pp 115-151
1978 *La Organización Económica del Estado Inca*. Colección America Nuestra, 11. Mexico: Siglo XXI, 270 pp.

NEAOUTYNE, P.
2001 "Les kanak dans l'économie". *Mwa Véé*, 32, avril-juin, pp 5-13

NEVES, D. P. y M. A. MORAES SILVA (org)
2008 Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil - Formas tuteladas de condição camponesa. São Paulo: Ed. da Unesp, Nead, vol. 1, 280 pp. Coleção História Social do Campesinato no Brasil, Tomo I.

NICOLAS, G.

1995 "Résurgence du don sacrificiel". *Revue du Mauss Semestrielle*, 1er s. n.° 5 pp. 118.

OECD-FAO

2010 Agricultural Outlook 2010-2019, Paris, OECD. <http://www.agri-outlook.org.>

OLIVEIRA, M. S. L. y G. DUQUE

2004 "Reciprocidade e sociabilidade no Cariri Paraibano". XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda, 20 pp.

OLIVIER DE SARDAN, J. P.

1995 *Anthropologie et Développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Apad-Karthala, 218 pp.

OSTROM, E.

1990 *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. New York: Cambridge University Press.

1992 *Crafting Institutions for self-governing irrigation systems*. San Francisco: ICS Pres, Institute for Contemporary Studies, 111 pp.

1994 "Constituting social capital and collective action". *Journal of Theoretical politics* 6 (4), pp. 527-562.

1998 "A behavioral approach to the rational-choice theory of collective action". *American Political Science Review*, 92 (1): 1-22.

2003 "Toward a Behavioral Theory Linking Trust, Reciprocity and Reputation". En E. Ostrom & Walker (editores). *Trust and Reciprocity: Interdisciplinary Lessons for Experimental Research*. New York: Russell Sage Foundation, pp. 19-78, Chapter 2.

2005a "Policies that Crowd out Reciprocity and Collective Action". En H Gintis, S Bowles, R Boyd & E Fehr, *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 253-275.

2005b *Understanding Institutional Diversity*. Princeton: Princeton University Press, 355 pp.

2008a El Gobierno de los Bienes Comunes Desde el Punto de Vista de la Ciudadanía." En *Genes, Bytes y Emisiones: Bienes Comunes y Ciudadanía*. Ed. Silke Helfrich, pp. 268–278. Mexico: Heinrich Böll Foundation.

2008b "Developing a method for analyzing institutional change". En *Assessing the Evolution and Impact of Alternative Institutional Structures*. Batie & Mercuro (editores). London: Routledge Press.

OSTROM, E. y T. K. AHN

2008c. "The meaning of social capital and its link to collective action". En *Handbook on Social Capital*. Gert T. Svendsen and Gunnar, L. Svendsen (editores). Northampton, MA: Edward Elgar.

OSTROM, V. y E. OSTROM

1978 "Public goods and public choices". En *Alternatives for Delivering Public Service: Toward Improved Performance*. E.S. Savas (Editores). Westview Press, Boulder, Colorado, pp. 7-49.

OUEDRAOGO, B. L.

1990 *Entraide villageoise et développement; groupements paysans au Burkina Faso*. Paris: L'Harmattan - Collection Alternatives rurales, 177 pp.

PAPILLOUD, C.

2002 Le don de relation *Georg Simmel, Marcel Mauss*. Paris: Harmattan, 192 pp.

2003 *La réciprocité. Diagnostic et destins d'un possible dans l'œuvre de Georg Simmel*. Paris: L'Harmattan, Logiques Sociale, 290 pp.

PARSONS, T.
1951 *The Social System*. Glencoe, Illinois: Free Press, 445 pp.

PAULME, D.
1971 *Classes d'âge et association d'âge en Afrique*. Paris: Plon, 348 pp.

PENOT, E.
1994 "La riziculture de mangrove de la société balante dans la région de Tombali en Guinée-Bissau". En Dynamique et usages de la mangrove dans les pays des Rivières du Sud Cormier Salem M.C., ed., Colloques et Séminaires, Orstom, Paris. pp. 209-221.
2005 Structuration sociale et économique, liens et nécessité matériels dans une société de réciprocité : le cas des Balantes de la région de Tombali, Guinée-Bissau. In Sabourin et Antona Action Collective : tension entre lien social et intérêts matériels, Paris, Mauss, Cirad, pp 135-157.

PETIT, A.
2005 "Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France". *Archives de sciences sociales des religions*, 131. Online.

PINTON, F. y C. AUBERTIN
2005 "Populations traditionnelles : enquêtes de frontier". En Albaladejo Ch., Arnauld de Sartre X. (directores). *Une décennie de développement durable en Amazonie rurale brésilienne*. Paris: L'Harmattan, pp. 159-178.

PLOEG, J. D. VAN DER
2003 "The Virtual Farmer: past, present and future of the Dutch peasantry. Royal Van Gorcum, Assen.
2006 "O modo de produção camponês revisitado in A diversidade a Agricultura Familiar", Sergio Schneider (org.). Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp 13-54.

2008 *The New peasantries: struggles for autonomy and sustainability in an era of Empire and Globalizatio*. London, Sterling, Earthscan, 356 pp.

POLANYI, K.

1983 [1944] *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard , 420 pp.

1975 [1957] "Le commerce sans marché au temps d'Hammourabi". En Polanyi, K, et Arensberg. C. *Les systèmes économiques dans l'Histoire et dans la Théorie*. Paris: Larousse, pp. 51-62.

1975 [1957] L'économie en tant que procès institutionnalisé". En Polanyi, K, et Arensberg, C. *Les systèmes économiques dans l'Histoire et dans la Théorie*., Paris: Larousse, pp. 239-260.

POLANYI, K. y C. ARENSBERG

1975 [1957] *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. París: Librairie Larousse. Ed. originale: *Trade and Market in the Early empires. Economics in History and Theory*.

PONIDJA, A.

1990 *Stratégies foncières dans la basse vallée de Ponérihouen (Nouvelle Calédonie)* Université Paul Valéry, Montpellier, 172 pp. (master).

PORTO-GONÇALVES, C. W.

2005 A Nova Questão Agrária e a Reinvenção do Campesinato: o caso do MST. *Revista OSAL Observatorio Social de América Latina*, vol. 16, p. 23-34, Buenos Aires.

PRADO JUNIOR, C.

1942 *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 390 pp. Capítulos: "Grande Lavoura" y "Agricultura de Subsistência", pp. 130-167.

1960 "A questão agrária no Brasil", Capítulo 1: Contribuição para a análise da questão agrária no Brasil. *Revista Brasiliense*, n.° 28.

1966 *A revolução brasileira*. 2ª edición. São Paulo: Editora Brasiliense.

RACINE, L.

1986 "Les formes élémentaires de la réciprocité", *L'Homme*, n.° 99, jui-sept-XXXVI (3), pp. 97-118.

RADOMSKY, G. F. W. y A. P. PENAFIEL

2007 "Rede social, reciprocidade e trabalho: a experiência dos vinicultores de Veranópolis". *Economia Solidária e Ação Cooperativa*, vol. 2, pp. 43-50.

RADOMSKY G F W, SCHNEIDER, S.

2007 "Nas teias da economia: o papel das redes sociais e da reciprocidade nos processos locais de desenvolvimento". *Sociedade e Estado*, vol. 22, 249-284.

RANDLES, W. G. L.

1974 "La réciprocité en Afrique bantú", *Annales ESC*, nov.-déc. 1974, n°6, pp. 1320-1326.

RAWLS, J.

1997 *Théorie de la justice*. 1ère éd. 1971. Paris: Seuil.

REDFIELD, R.

1956 *Peasant society and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

RENARD, M.C.

2005 "Quality certification, regulation and power in fair trade". *Journal of Rural Studies*, vol. 21, pp. 419-431.

REPÚBLICA DEL BOLIVIA
2009 *Nueva Constitución Política del Estado*. Versión oficial. Octubre de 2008 . <www.constitucion.bo, consulta 5 /05/2009>.

REPÚBLICA DEL ECUADOR
2008 *Constitución del Ecuador*. Montecristi, 24/07/2008

REVERE, R. B.
1975 "Les ports de commerce de la Méditerranée Orientale et la neutralité des côtes". En Polanyi K et Arensberg. C. *Les systèmes économiques dans l'Histoire et dans la Théorie*. Paris: Larousse, pp. 71-92.

REY, P. P.
1971 *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville*. Paris: F. Maspéro, 298 pp.

REYNAUD, J. D.
1993 *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*. Paris: Armand Colin. 306 pp.

RHODES, R.A.W.
1996 *Understanding Governance: Policy Networks, Governance, Reflexivity and Accountability*. Philadelphia: Open University Press.

RIBEIRO, C. R.
2003 *Conflits et gestion foncière en Guinée-Bissau*. Rome: FAO, 16 pp.

RIBOT, J. C., A. AGRAWAL y A. LARSON
2006 'The Decentralization of Natural Resource Management: Theory Meets Political Realty', World Development. Vol. 34, No. 11. Pp. 1864-86.

RIBOT, J. C. y N. L. PELUSO
2003 "A Theory of Access: Putting Property and Tenure in Place". *Rural Sociology*. Vol. 68.

RIOUX, J. P. (dir)
2007 *Les Populismes*. Collection Tempus. Paris: Perrin.

RIST, G.
1996 *Le développement - Histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presse de la fondation nationale de sciences politiques.

ROGER, E.M. y D. L. KINCAID
1981 *Communication Networks. Toward a New Paradigm for Research*. New York: The Free Press, 386 pp.

ROUSTANG, G.
2002 *Démocratie: le risque du marché*. Collection Sociologie Economique. Paris: Editions Desclée de Brouwer.
2003 "Volatilité ou pérennité des innovations sociales de l'économie solidaire". 3ème Rencontres du Réseau Interuniversitaire d'Economie sociale et solidaire Toulouse Le Mirail, 5/03/03, 10 pp.

SABOURIN, E.
1980 "Le conseil Aguaruna et Huambisa, un rêve différent". *Coévolution* n.° 2, été -automne, Paris, pp. 16-20.
1981 "La réponse des Aguaruna et Huambisa". *Journal de la Société des Américanistes, Chronique d'information sur les Amérindiens*.Tome LXVII, pp. 442-450.
1982a *Ethnodéveloppement et Réciprocité en Amazonie Péruvienne: le cas du Conseil Aguaruna et Huambisa*. Thèse de Doctorat, Université de Jussieu, Paris VII, 372 pp.
1982b "Dans les bidonvilles du Pérou: des liens renouvelés avec les campagnes". *Le Monde Dipomatique*, mars 1982.

1982c "La situation des communautés indigènes de la côte Atlantique du Nicaragua". En Rapport annuel 1982, *Survival International France*, Paris, pp. 147-177

1983 "Les Miskitos dans la tourmente". *Le Monde Diplomatique*, janvier 1983,

1985 *Développement rural et résistance paysanne en Guinée Bissau*. EDI-IRFED, Paris, 130 pp.

SABOURIN, E., L. THOMAS y S. GOMES

1987 "Dispositif d'observation en milieu paysan du Programme de Recherche Paysanne dans la région de Tombali- Guinée Bissau". Actes du 8ème Séminaire de Sociologie et Economie Rurale. CIRAD, Montpellier, 1987, 12 pp.

SABOURIN, E.

1988 "Reflexões sobre as dinâmicas associativas e comunitárias na Guiné Bissau". *Soronda*, n.° 6 pp. 71-94. INEP. Bissau.

1988b "Reflexões sobre estratégias de organização camponesa". *Boletim de Informação Sócio-Economica* - BISE, n.° 4/88, pp.11-32. INEP/Ministère du Plan. Bissau, Guinée Bissauh.

SABOURIN E., P. RIBAUD, E. SABOURIN y P. RIBAUD

1989 "Organisation d'une structure d'appui aux producteurs privés et paysans". Institut National du Café d'Angola ; CCCE, EDI-IRFED, Paris, 61 pp. et annexes.

SABOURIN, E., P. CARON y P. C. G. SILVA

1995 "Enjeux fonciers et gestion des communs: Le cas des vaines pâtures dans la région de Massaroca (Bahia, Brésil)". *Cahiers de la Recherche Développement*, vol. 42, pp. 7-21.

SABOURIN, E., P. CARON y DA P. C. G. SILVA

1997 "Organisation des producteurs familiaux et développement municipal; trois études de cas dans le Nordeste du Brésil". En *Les Paysans, L'Etat et le marché. Sociétés paysannes et Développement*. Haubert M. (Dir), Université Paris I, Publications de la Sorbonne, Paris, pp. 337-353.

SABOURIN E., A. NOEL, G. MARINOZZI y H. ANDRADE

1998 "Coordination between producers & collective decision making in Brazilian Northeast public irrigation areas". Association For Farming Systems Research International Symposium, 15, Pretoria, Afrique du Sud, AFSRE: Proceedings, vol. 1. 542-549.

SABOURIN, E. y J. P. TONNEAU

1998 "Réseaux de proximité et diffusion des innovations techniques : le cas des communautés paysannes de Massaroca, Bahia, Brésil". En *Lusotopie*, 1998, vol.6, pp. 63-84. Paris, Karthala, CNRS, CEAN.

SABOURIN, E.

1999 "Family farming sustainability and regional economic integration in Brazil: between debate and reality". En: *Sustainable agriculture and Environment: Globalization and trade liberalization*. Dragun A.K. & Tisdell C. (directores) Cheltenham, GB, Edward Elgar Editor, pp. 229-245

SABOURIN,E., G. MARINOZZI, S. BAINVILLE S. y C. CERDAN

1999 "Mudança institucional e desenvolvimento da agricultura familiar brasileira: dois casos de coordenação dos produtores para o acesso à inovação e ao mercado". *Raízes*, vol. 19 pp. 101-110.

SABOURIN, E.

2000a "Peasant reciprocity practises in Brazilian Northeast rural communities and recognition of agriculture multifunctionality". X World Congress of Rural Sociology, Rio de Janeiro, 1-5 août, 15 pp.

2000b "Reciprocidad e intercambio en comunidades campesinas del Nordeste: Massaroca (Bahía, Brasil)". *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, 35-36-37: 101-112, Madrid.

SABOURIN, E., P. CARON y P. C. G. DA SILVA

2000 "O manejo dos 'fundos de pasto' no nordeste baiano: um exemplo de reforma agrária sustentável". *Raízes*, 20: 90-102

2001a "Changements sociaux, organisation de producteurs et intervention externe". *Paysans du Sertao*. Caron & Sabourin (Coordinadores) Montpellier, Cirad, Embrapa, Repères, pp 107-134.

2001b Note sur les besoins et perspectives de gestion concertée de l'aire de chasse de Forêt Plate, Commune de Pouembout, Nouvelle Calédonie, IAC-SRDL 13/2001, Pouembout, 32 pp.

SABOURIN, E. y P. PEDELAHORE

2001 "Traditional land and collective management systems in New Caledonia North Provincia. IASCP Pacific Regional Meeting". Tradition and globalisation: Critical issues for the accommodation of Common Property Resources in the Pacific Region. Sept. 2-4, 200, Brisbane, Australia, Proceedings, pp. 94-110.

SABOURIN, E.
2002 "Manejo da inovação na agricultura familiar do agreste da Paraíba: o sistema local de conhecimento". En L. Silveira, P. Petersen & E. Sabourin (organizadores.). *Agricultura familiar e agroecologia no semi-árido: avanços a partir do agreste da Paraíba, Rio de Janeiro, Brésil*, AS-PTA, 2002, pp 177-199 www.aspta.org.br

SABOURIN, E. y P. PEDELAHORE
"Indigenous Land and Collective Tenure Systems in New Caledonia". *The Common Property Resource Digest*, n.° 61, juin 2002, pp 2-4

SABOURIN, E.
2002 "Appui à l'agriculture familiale, collectivités territoriales et construction de territoires dans le Nordeste Semi-aride". En *Planification du développement territorial au Brésil*. Sabourin et Teixeira (editores), Cirad, Ufpb, Montpellier, France, Colloques, pp 73-84.

SABOURIN, E y O. TEIXEIRA (Edit)
(2002) "Planification du développement territorial au Brésil" Actes du séminaire. 28-30 septembre 1999, Campina Grande, Brésil, Cirad, Ufpb, Montpellier, France, Colloques, 116 pp.

SABOURIN, E., P. SIDERSKY, L. MATOS y R. TRIER
2002 "Gestion technique vs gestion sociale de l'eau dans les systèmes d'agriculture familiale du Sertão brésilien". *Sècheresse*, vol. 13 (4) pp. 274-283.

SABOURIN, E., R. TYUIENON y M. DJAMA
2002 "Dynamique des marchés de proximité en Province Nord de Nouvelle Calédonie, Pouembout". IAC-SRDL 02/2002, 60 pp. et annexes.

SABOURIN, E.
2003 La gestion des communs au Nordeste du Brésil et la multifonctionnalité de l'agriculture Rapport de recherche du projet: la multifonctionnalité de l'agriculture comme relation entre fonctions marchandes et non marchandes, Montpellier: Cirad, 60 pp.

SABOURIN, E. y M. DJAMA
2003 "Pratiques paysannes de la multifonctionnalité: Nordeste brésilien et Nouvelle Calédonie". *Economie Rurale* 273-274 pp120-133.

SABOURIN, E., S. GROCHAIN, R. TYUIENON y P. PEDELAHORE.
2003 "Prestations non marchandes et intégration économique: une dynamique de mise en valeur endogène des ressources locales". *Approches autour de Culture et Nature dans le Pacifique Sud*, H Mokaddem ed. Nouméa, CORAIL-ACDK, UNC, pp. 175-193.

SABOURIN, E., M. DJAMA y M. R. MERCOIRET
2003 "Opérations groupées d'aménagement foncier et dynamiques territoriales en Nouvelle-Calédonie". *Les Cahiers de la multifonctionnalité*, 3.

SABOURIN, E.
2004 "Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporâneas", *Tomo, Revista de Ciências Sociais.* Vol. 7, 2004 (7), pp. 75-104

SABOURIN, E., P. CARON y J. P. TONNEAU
2004a "Dynamiques territoriales et trajectoires de développement local: retour d'expérience dans le Nordeste Brésilien". *Cahiers Agricultures*: 13 vol. 6, pp. 539-545

SABOURIN, E., L. SILVEIRA y P. SIDERSKY

2004b "Production d'innovation en partenariat et agriculteurs expérimentateurs au Nordeste du Brésil". *Cahiers Agricultures*, 13, pp. 203-10

SABOURIN, E., P. SIDERSKY y L. SILVEIRA

2004c "Farmer experimentation in north-east Brazil: The story of a partnership between smallholders' organisations and an NGO seeking to enhance agricultural innovation in the Agreste region of Paraíba State". *Advancing Participatory Technology Development* ACP-EU,CTA, La Haye, pp. 191-207.

SABOURIN, E., J. P. TONNEAU y M. MENEZES.

2004 "Is there a new peasant agriculture project ? An analysis based on Brazilian and French examples". Acta Agriculturae Serbica, vol. IX, pp. 17.

SABOURIN, E.

2005a "Les tensions entre lien social et intérêts matériels dans les processus d'action collective". En *Les tensions entre lien social et intérêts matériels dans l'action collective*. Sabourin et Antona (Directores) Paris, CIRAD et Bibliothèque du MAUSS, pp. 13-39

2005b Réciprocité dans une commune rurale du Poitou (1960-1980), 100p. Inédit

SABOURIN, E., G. DUQUE, P. C. O. DINIZ, M. S. L. OLIVEIRA y G. L. FLORENTINO.

2005 "Reconnaissance publique des acteurs collectifs de l'agriculture familiale au Nordeste". *Cahiers Agricultures*. Vol. 14 (1) pp. 111-116.

SABOURIN, E.

2006a "Organizações formais e dispositivos coletivos dos agricultores no Nordeste Semi-árido". *Associativismo, cooperativismo e economia familiar no meio rural*. Sabourin, E. (Org) Cadernos do CEAM, 23, Brasília, UnB, Ceam, Neagri, pp. 51-93.

2006b Práticas sociais, políticas públicas e valores humanos in A diversidade agricultura familiar, Schneider S (org.) UFRGS, Porto Alegre, Estudos Rurais, pp. 108 -132.

SABOURIN, E., S. GROCHAIN, R. TYUEINON y P. PEDELAHORE

2006 "Non market services and economic integration: endogenous development dynamics for local resources". *Eleven approaches to culture and nature in the South Pacific*. Mokaddem, H. (org.). Nouméa, Secrétariat of the Pacific Community, pp. 87-101

SABOURIN, E.

2007a "L'entraide agricole, entre échange et réciprocité". *Revue du Mauss Semestrielle* n.° 30, nov. 07, pp 198-217

2007b *Paysans du Brésil entre échange marchand et réciprocité*. Paris: Ed Quae, 240 pp. Col. Indisciplines.

2007c "Les débats de politique agricole et de développement rural dans le Brésil de Lula". *Lusotopie*. n.° XIV-2, pp. 61-85, "Lusomondialisation: l'économie politique du Brésil de Lula".

2007d "A reciprocidade e os valores éticos da solidariedade económica". A questão da solidariedade e da reciprocidade na economia solidária. Table ronde du XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, 30-05-2007, UFPE, Recife (PE), Actes, 15 pp.

SABOURIN, E. y R. TYUIENON

2007 "Produits, monnaie et bingo: les marchés ruraux en Nouvelle Calédonie, entre échange et réciprocité". *Revue du Mauss Semestrielle*. N.° 29, pp 131-158.

SABOURIN E.

2008 "Educação, dádiva e reciprocidade: reflexões preliminares". *Jornal do Mauss latino-iberoamericano*, Ano 1- Ed nº 4 , Janeiro-Fevereiro/2008.

2008a "Ressources communes et multifonctionnalité au Nordeste du Brésil". Groupe Polanyi (coord), La Multifonctionnalité de l'agriculture. Une dialectique du marché et de l'identité. Paris: Quae Editions, pp 191-211, nov 2008.

2008b "Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23 n.°.66, pp.131-138. São Paulo, Feb 2008.

2008c "Oppression paternaliste et exploitation capitaliste au Brésil" *Lusotopie*, n.° 15, vol. 2, pp. 231-234 nov. 2008

2008d "Multifuncionalidade da agricultura e manejo de recursos naturais: alternativas a partir do caso do semi-árido brasileiro". *Revista Tempo da Ciência*, vol. 15, n.° 29, pp. 57-72.

SABOURIN, E, M. N. DE OLIVEIRA y J. H. V. XAVIER

2008 "Family and collective logics in land reform settlements in Unaí" (MG, Brazil). *Estudos sociedade e agricultura*, 3.

SABOURIN, E.

2009a *Camponeses do Brasil, entre a troca mercantil e a reciprocidade*. Rio de Janeiro: Editora Garamond Universitaria, Col. Terra Mater, 238p.

2009b "Family farm product qualification and relationship of reciprocity". European Society Rural Sociology Congress, Vaasa, Finland, pp. 19-22 august 09 T2: The Rural Bites Back - WG 2.8

2010a "Agri-food qualification & certification process as an interface between exchange marketing and reciprocity". in ISDA International Symposium, 28 juin-1 juillet, Montpellier, Session 4-F. Certification: an institutional innovation to foster sustainability?

2010b "Multifuncionalidade e relações não mercantis: manejo de recursos comuns no Nordeste". *Caderno do C R H*, n.° 22, vol. 56.

2011 "L'entraide agricole: structuration et evolutions". Béguin Pascal (ed.), Dedieu Benoît (ed.), Sabourin Eric (ed.). *Le travail en agriculture : son organisation et ses valeurs face à l'innovation*. Paris: L'Harmattan, pp. 269-286.

SABOURIN, E., B. TRIOMPHE, J. H. V. XAVIER

2011 *Relatório de pesquisa nas unidades familiares da reforma agrária em Unai-MG*. Montpellier: Cirad-ES; Brasília: Embrapa Cerrados, Projeto ANR "Pepites", 31pp.

SACHS, I.

1971 *La découverte du Tiers Monde*. Paris: Flammarion.

1974 " Environnement et styles de développement ". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* (3), mai-juin, pp. 553-570.

1980 "Stratégies de l'écodéveloppement". Paris: Éd. ouvrières & Éd. Économie et Humanisme.

SAHLINS, M.

1976 [1972] *Age de pierre, âge d'abondance*. Paris: Gallimard, 410pp. Orig. *Stone Age Economics*. New York: Aldine Publishing Company.

SANDRON, F.
2008 "Structure familiale et entraide dans une commune rurale malgache". XVe Colloque de l'AIDELF. Démographie et culture, 25-29 août 2008, Québec, Canada.

SARTRE, J.P.
1969 *Situations III, Matérialisme et revolution*. Paris: Gallimard 194 pp.

SAUSSOL, A.
1979 *L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle Calédonie*. Paris: Musée de l'Homme, 498 pp.

SCANTAMBURLO, L.
1991 *Ethnologia dos Bijagós da ilha de Bubaque*. IICT-INEP, Lisboa-Bissau, 150 pp.

SCHNEIDER S.
2006 "Mudanças no emprego e nas formas de ocupação no meio rural brasileiro: análise comparativa da dinâmica ocupacional da agricultura familiar nas regiões Sul e Nordeste do Brasil". I° Encontro da Rede Rural, Niterói, UFF, juillet 2006.

SCHNEIDER, S., M. K. SILVA y M. P. E. MORUZZI
2003 *Políticas Públicas e Participação Social no Brasil Rural*. Série Estudos Rurais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 252pp.

SCOTT, J.
1986 "Everyday forms of peasant resistance". *Journal of Peasant Studies*, vol. 13, n.°. 2, pp. 5-35

SCOTT, J.C.
1976 *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press.
1985 *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University.

SCUBLA, L.
1985 "Logiques de la réciprocité". Paris, Ecole Polytechnique, *Cahiers du CREA* n.° 6, 283 pp.

SECK, A.
2008 *La question musulmane au Sénégal (entre fin 80 et milieu 2000)*. Université Aix en Provence, thèse de doctorat d'anthropologie.

SECRETARIA NACIONAL DE ECONOMIA SOLIDÁRIA-SENAES
2003 *Programa Economia Solidária em desenvolvimento*. Brasília: SENAES-MTD.

SECRETARIA NACIONAL DE ECONOMIA SOLIDÁRIA-SENAES
2007 "Projeto de Lei de Comercio justo e solidário (CJS)"., Brasília: SENAES-MTD, 2007 anexo 1 Termo de referencia do Sistema Nacional de Comércio Justo e Solidário SCJS.

SEN, A.
1999 *Un nouveau modèle économique: développement justice liberté*. Paris: O. Jacob, 350 pp.

SERVET, J. M.
2003 "Economie solidaire". *Dictionnaire des institutions économiques contemporaines*. Consulta: 27/05/2005. <www.univ-tlse2.fr/cerises/download/redirec.php?id=115>

2007 "Le principe de réciprocité chez Karl Polanyi" *Tiers Monde*, n.° 190, pp 255-273, avril-juin 2007.

SETHI, R. y E. SOMANATHAN
2003 "Understanding Reciprocity". *Journal of Economic Behavior & Organization*, vol. 50(1), pp. 1-27.

SHANIN, T.
1971 *Peasants and peasant's societies*.Harmondsworth, UK: Penguin Books.

SIDERSKY, P.
1984 *Approche de la Riziculture Balante*. Mémoire de DEA, Sciences Sociales, EHESS, Paris, 280 pp.

SILVA J G DA.
1980 (org) "Estrutura agrária e produção de subsistência na agricultura brasileira". São Paulo: Hucitec.

SILVA, J. F. G. (Org.) y Verena, S. (Org.)
1981 *A questão agrária: Weber, Engels, Lenin, Kautsky, Chayanoy e Stalin*. São Paulo/SP: Brasilense, 185pp.

SILVEIRA, D. S. D. A.
2006 *Narrativa histórica, etnografia e reforma agrária em um assentamento rural*. Porto Alegre, Ufrgs-ifch (master de antropologia).

SIMMEL, G.
1964 *Conflict The web of group-affiliations*. New York: The Free Press.
1900/1907 *Philosophie des Geldes*. Frisby, D., koknke, K. C, y Rammstedt, O., editors. Frankfurt am Main: Surkhamp Verlag, 2001, 787 pp.
2003 *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.

1986 [1908] *Sociología: estudio sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial.
"The Persistence of Social Groups: III". *American Journal of Sociology* 4 (1898), pp. 167-189.

SINGER, P.
2002 *Introdução à Economia Solidária*. São Paulo: Perseu Abramo, 127 pp.
2005 "Políticas públicas de economia solidária in Mesa Redonda 19". Dimensões sociais das políticas de inovação. 28/10/05 " 29° Encontro Anual da Anpocs, Caxambu", outubro de 2005

SMITH A.
1977 [1776] *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*. (1776). Traduction française: 1881. Paris: Flammarion Poche.

SMITH, R C.
1984 "A Search for Unity Within Diversity". *Cultural Survival Quarterly* , Issue 8.4 (winter, 1984).

STAVENAGHEN, R.
1985 "Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista". En *Anuário Antropológico*/84. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

SUGIMURA, K.
2004 *The Livelihood of African Peasants*. Sekaishisosha, Kyoto.
2007 "Les paysans africains et l'économie morale". *Revue du MAUSS,* n.° 30, pp. 185-197.

SUPLICY, M. E.
2002 *Renda de cidadania*. Fundação Perseu Abramo e Cortez, São Paulo.

SURET CANALE, J.

1980 [1960] *Essai d'histoire africaine. De la traite des Noirs au néo-colonialisme*. Paris: éd. Sociales.

TAGUIEFF, P. A.

2007 *L'illusion populiste : essai sur les démagogies de l'âge démocratique*. Flammarion, 2007.

TEIXEIRA, M.

1997 "Dynamique des pouvoirs magico-religieux des femmes manjak de Canchungo (Guinée-Bissau) émigrées à Ziguinchor (Sénégal), Soronda" *Revue d'Études Guinéennes*, n° 1 (1) pp. 121-157

1998 "Bouleversements sociaux et contre-sorcellerie Manjak. Guinée-Bissau Sénégal". *Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle*, n° 30, Décembre pp. 63-87.

TEMPLE, D.

1981 "Le Contrat des Céramiques Shipibo, Réflexions sur la valeur d'échange et la valeur de Réciprocité". *Nouvelles de l'Ecodéveloppement,* n.° 16, Paris: CIRED- MSH.

1983 *La dialectique du don. Essai sur l'économie des communautés indigènes*. Diffusion Inti, Paris, 50pp.

1986 *Les économies africaines sont elles des économies d'échange ou de réciprocité*. Edi, DEPA, Projet de Recherche Paysanne, Caboxanque, 23pp.

1987 "Qu'est-ce que l'économicide?". *IFDA Dossier*: «Les ONG comme cheval de Troie», n.° 60, Juillet-Août, pp. 39-52

1992 Le quiproquo historique", *Golias*, n.° 31, Automne 1992, pp. 141-163

1995 "Ethnocide, économicide, génocide au Rwanda". *Transdisciplines* n° 13-14. Septembre-Décembre 1995.

TEMPLE, D et M. CHABAL.

1995 *La réciprocité ou la naissance des valeurs humaine*. Paris: L'Harmattan, 263 pp.

TEMPLE, D.

2003 [1996] "Naissance de la Responsabilité". <http://dominique.temple.chez-alice.fr/naissance.html>

1997a "L'économie humaine". *La revue du MAUSS* n°10, (1), pp. 103-109

1997b "Lévistraussique, la réciprocité et l'origine du sens in Transdisciplines". *Revue d'épistémologie critique et d'anthropologie fondamentale*. L'Harmattan, avril 97.

1998 "Les structures élémentaires de la réciprocité". *Revue du MAUSS,* n.° 12, (2) pp. 234-242.

1999 "Théorie de la réciprocité". <http://dominique.temple.chez-alice.fr/>

2000a 2Les origines anthropologiques de la réciprocité". *Education Permanente*, n.° 144, Réciprocité et réseaux en formation, 2000-3.

2000b "Miradas sobre una trayectoria reciente de algunas comunidades amerindias". *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, n.° 35-37..

2000c "Comunidad y reciprocidad". *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, n.° 35-37. pp. 27-37

2001 "L'origine du marché de réciprocité". Séminaire Cauris, Montpellier, 7-05-2001. <http://afrique.cauris.free.fr/marche.html>

2003 *Teoría de la Reciprocidad*. La Paz, Bolivia: PADEP/ GTZ, Tomo I: La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos. 240 pp. Tomo II: La economía de reciprocidad, pp. 376-488, PADEP-GTZ, La Paz, Bolivia. Version française *Le Marché de réciprocité*. Consulta: 30/03/2004. <http://dominique.temple.chez.alice.fr/ accés>

2003a "La reciprocidad negativa". En *Teoria de la Reciprocidad*, tome II, pp. 387-473, La Paz-Bolivie PADEP GTZ). Trad. française in 2007. "La réciprocité négative". <http://dominique.temple.chez.-alice.fr/vengeance.html>

2003 b "Séminaire Cauris sur la qualité agroalimentaire". <http://afrique.cauris.free.fr/>

2003c "Critique de la thèse patrimoniale" Séminaire Cauris, lecture de Chabal et Daloz (1999). < http://afrique.cauris.free.fr/chabal_daloz.html>

2004a "Séminaire sur la Réciprocité". Consulta: 5/05/2004. <http:// dominique.temple.chez.alice.fr/ accés le

2004b "Réciprocité et valeur". <http://dominique.temple.chez-alice.fr/valeuraymara.html>

2006 "Les trois formes de la réciprocité". Séminaire sur la Réciprocité II, 8 Juillet -17 Septembre 2006. <http://dominique.temple.chez-alice.fr/lestroisformes.html>

2008a Commentaire à Michaux J. La Réciprocité dans la nouvelle Constitution. Consulta: 1/06/2008. <http://www.blogjacquelinemichaux.blogspot.com/<

2008b "Analyse de la constitution bolivienne". Lettre à Cauris. <http://asambleistas.blogspot.com/2008_09_01_archive.html>

2008c "Le Tiers et le réciproque". Réponse à L'univers du don. Reconnaissance d'autrui, estime de soi et gratitude de G Berthoud. <http://dominique.temple.chez-alice.fr/berthoud.html>

TESTART, A.

2001 "Echange marchand, échange non marchand". *Revue Française de Sociologie*, 42-4, pp. 719-748.

THOMPSON, E. P.

[1971], 1988 "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century". *Past and Present,* vol. 50, n°. Feb., 1971. Trad. en français "L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIIIe siècle". En F. Gauthier, G.R. Ikni éditores. *La Guerre du blé au XVIIIe siècle*. Paris: Ed. de la Passion, pp. 31-92.

THURNWALD, R.

1937 *Economics in Primitive Communities*. London: Oxford University Press, 1932, L'Economie primitive, Paris: Payot.

TODOROV, T.

2003, [1991] *La vie commune*. Paris: Le Seuil.

TONI, F.

2007 "Party Politics, Social Movements, and Local Democracy: Institutional Choices in the Brazilian Amazon". Washington, World Resource Institute. *The Representation, Equity and Environment Working Paper Series*, n.° 32.

TONI, F. y D. KAIMOWITZ (eds)

2003 *Municípios e Gestão Florestal na Amazônia*. Natal: AS Editores.

TONNEAU, J. P.

1981 *Education pour le Développement: le cas des CEPI en Zone Mandjack de Guinée Bissau*. Diplôme d'Etudes Approfondies en Histoire et civilisation contemporaine, Potiers, Université Descartes de Poitiers, 156 pp.

TONNEAU, J.P.y E. SABOURIN (org.)
2007 *Agricultura familiar: interação entre políticas públicas e dinâmicas locais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Serie Estudos Rurais, 327 pp.

TONNEAU, J. P., O. TEIXEIRA y F. R. AQUINO
2005 "Modernisation de l'agriculture familiale et exclusion sociale: le dilemme des politiques publiques". *Cahiers Agricultures*, 14 (1) pp. 11-18.

TONNIES, F.
1944 [1887] *Communauté et Société*. Paris: PUF. Berlin [1887].

TRICOT, F. y M. TEDO
1984 "Projet de recherche Paysanne Appliquée de Tombali". DEPA-EDI, Rapport Intérimaire n.° 1.

TRIVERS, R. L.
1971 "The evolution of reciprocal altruism". *Quarterly Review of Biology*, vol. 46, 35-57.

TSURUTA, T.
2004 "Changing values in reciprocity: a case study of commercialised Thai farmers Tanzanian". *Journal of Population Studies and Development*, n.° 11-2 (numéro spécial), University of Dar es Salaam, pp. 103-116.
2005 "Between moral economy and economy of affection". Conférence internationale Contemporary Perspectives on African Moral Economy, University of Dar es Salaam, 18-20 août 2005.
2006 "African imaginations of moral economy: notes on indigenous economic concepts and practices in Tanzania". *African Studies Quarterly*, vol. 8, n.° 4.

TYUIENON, R.

2004 "L'igname et l'argent. Combinaisons et incompatibilités entre deux modèles économiques antagonistes. Les marchés de proximité des producteurs kanak Province nord de la NC 2000-2002". Collège coopératif (Paris), Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle. 170 pp.

VEIGA, I., M. C. OLIVEIRA y F. BENTES

2007 *Políticas públicas e dinâmicas locais da agricultura familiar no sul e sudeste do Pará in Agricultura familiar, políticas públicas e dinâmicas locais.* Tonneau, J. P. y Sabourin, E. (org.), Porto Alegre: Editora da UFRGS.

WACHTEL, N.

1974 "La réciprocité et l'État Inca: de Karl Polanyi à John V. Murra". *Annales*, Paris: Armand Colin, n.° 6, pp. 1346-1357.

WANDERLEY, M. N. DE B.

1996 "Raízes históricas do campesinato brasileiro". XX Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), GT 17 Processos sociais agrários, Caxambu-MG, 17 pp.

WANDERLEY, M. N. B.

2003 *Morar e trabalhar: o ideal camponês dos assentados de Pitanga : in Travessias. A vivencia da reforma agrária nos assentamentos*. Martins J. de S. (coordinador), Porto Alegre: Ufrgs, Nead. Pp. 203-245.

2009ª Prefacio in Sabourin, E, Camponeses do Brasil, entre reciprocidade e troca mercantil, Rio de Janeiro, Editora Garamond, pp5-10

2009b Um percurso na sociologia rural: textos escolhidos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Serie Estudos Rurais. 200p.

WEBER, M.
1947 The Theory of Economic and Social Organization, Oxford University Press, New York.

WOLF, E. R.
1966 *Peasants*. Prentice hall, Englewwood Cliffs. (Traduit en portugais *Sociedades camponesas*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970)

WOLF, E. R.
1966 "Kinship, Friendship and Patron–client Relations in Complex Societies". En Michael Banton. Ed. *The Social anthropology of Complex Societies*, ASA Monographs. London: Tavistock Publications.
1976 *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.

WOORTMAN, E. F.
1995 *Herdeiros, parentes e compadres. Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste*. São Paulo, Brasilia: Hucitec, Edunb, 336pp.

YAMPARA, H., S.
2001 *El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande*. La Paz Bolivia: Edic. Qamañ-pacha.

YAMPARA, S., S. MAMANI y N. CALANCHA
2007 *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatu.*/Feria 16 de julio. La Paz: PIEB, UP0.EA, CEBIAE, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, Red Habitat, Wayna Tambo y CISTEM, 2007

YAMPARA, S. y D. TEMPLE
2008 *Matrices de Civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. El Alto: Qamañ Pacha/GMEA.

YUNG, J. M. y J. ZASLASWKI
1992 "Pour une prise en compte des stratégies des producteurs". CIRAD-SAR, Montpellier, Collection Documents Systèmes Agraires, n.° 18, 72 pp.

Lista de siglas

CAP	Cooperativa Agrícola de Producción
CEASA	Centros de Almacenamiento y Abastecimiento Alimentario (Brasil)
CEPI	Centros de Educación Popular Integrada (Guinea Bissau)
CMDR	Consejos Municipales de Desarrollo Rural Sostenible (Brasil)
CODEVASF	Compañía de Desarrollo del Valle de San Francisco (Brasil)
CODETER	Colegio de Desarrollo Territorial (Brasil)
CONAIE	Confederación de Naciones Indígenas del Ecuador
CPR	Recursos de propiedad común
CTE	Contrato Territorial de Explotación (Francia)
CUMA	Coopératives d'Utilisation de Matériel Agricole (Francia)
EES	Empresas de Economía Solidaria (Brasil)
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación
FLO	Fairtrade Labelling Organisation International (Nueva Caledonia)
GDPL	Agrupamiento de Derecho Particular Local
GIE	Grupo de Interés Económico (Nueva Caledonia)
IASCP	International Association for Study of Common Property (USA)
ILV	Instituto Linguistico de Verano (Peru)

MAUSS	Mouvement Anti Utilitariste en Sciences Sociales (Francia)
MDA	Ministerio de Desarrollo Agrario (Brasil)
MDS	Ministerio de Desarrollo Social (Brasil)
MERCOSUR	Mercado Común del Sur
MST	Movimiento de Trabajadores Sin Tierra (Brasil)
OCDE	Organización de cooperación y desarrollo económicos
ONG	Organización no gubernamental
PAIGC	Partido Africano por la independencia de Guinea Bissau y de Cabo Verde
PRONAF	Programa Nacional de Refuerzo de la Agricultura Familiar (Brasil)
RAT	Rational Action Theory
REDD	Programa de Reducción de Emisiones de Carbono causadas por la Deforestación y la Degradación de los Bosques
ROPPA	Red de las Organizaciones Campesinas y de los Productores de África del Oeste
SENAES	Secretaría Nacional de Economía Solidaria del Ministerio de Trabajo y Empleo (Brasil)
SDT	Secretaría de Desarrollo Teritorial del Ministerio de Desarrollo Agrario (Brasil)
SNCJS	Sistema Nacional de Comercio Justo y Solidario (Brasil)
SINAMOS	Sistema Nacional de Mobilización Social (Perú, época velazquista)
UE	Unión Europea