

REIVINDICACIÓN DE LA AMBIVALENCIA TEÓRICA: LA RECIPROCIDAD COMO CONCEPTO CLAVE ¹

Susana NAROTZKY
Universitat de Barcelona

ABSTRACT: *In this introductory paper the author points out several theoretical problems related to the polisemic and ambiguous uses of the concept of reciprocity. However the author concludes that this concept can be very operative to explain transfers that are embedded in domains structured by cultural and social relations.*

Ya lo sabíamos: la reciprocidad es algo que no sabemos muy bien cómo definir ni cómo delimitar, pero que nos ayuda a comprender y a describir una serie de procesos sociales con los que nos topamos constantemente en las investigaciones. Puede decirse que la paradoja y la ambivalencia son inherentes a este concepto, pero quizá precisamente por eso es tan útil. En un sentido parecido, A. Gofman (1998), al analizar el concepto de «hecho social total» de Mauss (1968 [1923-4]), señalaba: «Sin embargo, este vago concepto de “hecho social total” cuyo estatus teórico carece de una definición nítida y precisa ha generado un gran interés teórico. Hay que añadir que en la historia de las ciencias sociales han ocurrido con frecuencia casos similares. Ejemplos de ello son conceptos como los de alienación, clase social, lo sagrado, el género, el estilo de vida, etc. Tal vez todos los conceptos clave de la sociología pertenezcan a este mismo tipo» (1998:63). La ambivalencia propia de la realidad se ha visto con frecuencia forzada por categorías de análisis que introducen un orden que a menudo responde

¹ Este texto es fruto de los debates realizados dentro del proyecto de investigación «La reciprocidad como recurso humano» PB98-1238, financiado por el Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento, Ministerio de Ciencia y Tecnología. La autora agradece las sugerencias de Paz Moreno a la primera versión del texto pero asume total responsabilidad sobre la autoría.

a una necesidad de control más que a una voluntad de comprender el mundo (Bauman 1991). Por tanto el trabajo al que nos enfrentamos no es el de intentar categorizar de forma estricta la sustancia del concepto de reciprocidad, ni el de encontrar o dibujar los límites claros y precisos de lo que es o no es reciprocidad. Más bien, nuestro trabajo parece ser el de descubrir modos de 1) asumir la ambivalencia de la realidad, de las relaciones sociales, de los procesos, 2) poder sin embargo aproximarnos a ella para entenderla, esto es inferir constelaciones coherentes de realidad sin echar mano de las dualidades categoriales, y, por último, 3) comprender la historia y la economía política de conceptos que usamos como si fueran neutros y aislados y no participaran de la producción de realidad.

Pero necesitamos una definición de partida para saber qué es lo que queremos observar, independientemente de que lo llamemos de una u otra manera. Queremos fijarnos en relaciones sociales que sustentan flujos de transferencia sobre una moral de las obligaciones distinta de la del contrato. Esta primera definición ya introduce una serie de ideas fundamentales 1) relaciones sociales, 2) flujos de transferencias, 3) moral de las obligaciones y 4) contraposición a otra forma de obligaciones. Además tenemos varios niveles de aproximación a la realidad 1) descriptivo de los flujos de transferencia observables (tangibles o intangibles pero materiales) que se dan en este marco alternativo al contrato formal, 2) descriptivo de los discursos de los actores sobre la «razón» de las transferencias, sobre las obligaciones que las sustentan y las obligaciones que producen, 3) descriptivo de los conceptos de los «expertos» que analizan la sociedad (estudiosos, políticos) a menudo para intervenir en el sentido de su reproducción o transformación y por último, 4) descriptivo de los modos de intervención de las instituciones políticas y económicas formales en la organización de estos flujos de transferencias. Y para cada uno de estos niveles, transversalmente, la dinámica histórica y la diversidad de experiencias (conjunto de determinantes materiales y culturales en la práctica, como lo definía E.P. Thompson 1978:164-175) o de *habitus* (Bourdieu 1980) que enmarcan la capacidad de acción de las personas en un contexto histórico determinado. Hay elementos pues de estructura (posición de los agentes respecto a los recursos, instituciones político-económicas y culturales reguladoras de la vida social) y de agencia (estrategias de los actores, tácticas, coerciones y negociaciones). Pero además todo ello tiene que ver con el acceso a los recursos (en un sentido amplio) y con el poder. ¿Por qué unas personas o grupos tienden a movilizar las transferencias de recursos de un modo y otras de otro? ¿Por qué unas personas o grupos hablan de las obligaciones mutuas que sustentan las transferencias de un modo o de otro? ¿Por qué a menudo los mismos agentes tienen diversos registros

para «razonar» determinadas transferencias y cuándo y cómo los utilizan? Todo esto y más son algunos de los problemas que se nos han ido planteando a medida que intentábamos entender una serie de relaciones sociales y de flujos de recursos (políticos y económicos) que de una manera general nos parecían enmarcarse más en lo que llamamos relaciones de «reciprocidad» que en relaciones económicas de «mercado» o en relaciones políticas de derechos y deberes explícitos y normativos de la ciudadanía liberal o en relaciones sociales contractuales de todo tipo (en donde las partes enumeran y describen explícitamente los términos de las transferencias e implícitamente excluyen todo el resto de posibles transferencias²).

Nuestra reflexión ha partido de casos concretos que estudian transferencias en procesos como la producción, la distribución, el consumo, y en ámbitos dónde a menudo lo público y lo privado se confunden (S. Bofill, en el presente número), dónde la familia y la empresa se superponen (S. Narotzky & G. Smith³), dónde un único concepto describe lo que se da y lo que se roba (P. Moreno, en este número), en dónde la circulación de objetos de consumo y de servicios (pero también los objetos desechados y los des-servicios) utiliza vías mixtas de amistad, vecindad, patronazgo, de ciudadanía, sistemas de recolección más o menos espontáneos u organizados, o sistemas de asociación pseudo-contractuales (C.Larrea, G. Sanz, J. Contreras & E. Espeitg, en este número) ... Por otro lado hemos intentado mantener presente la importancia de las fuerzas institucionales formales en la producción de espacios de «reciprocidad» o por el contrario el papel de estas mismas fuerzas (Estado, burocracias, economía de mercado) en la parasitación o formalización de estos modos de interacción social y de transferencia de recursos (J.L. Molina, S. Bofill, G.Sanz, P.Moreno, en este número). Por último hemos creído necesario entender minuciosamente el contexto de emergencia de este concepto en Mauss: su emergencia como constructo teórico particular de la antropología que surge con un objeto concreto (poder explicar transferencias no enmarcadas por el contrato) y también en un contexto histórico concreto dentro de un proyecto político concreto (una idea de justicia distributiva y de cooperación social propia de un socialismo corporativista) (I. Terradas, en este número; P. Moreno, en un seminario interno sobre «reciprocidad y moralidad» del Proyecto PB98-1238).

² Aunque, como señala Ignasi Terradas en el presente número, Parte II, hay a menudo elementos que podríamos llamar de «reciprocidad» que forman parte del contexto no explicitado del contrato. Es decir hay «más que los términos del contrato» en muchos contratos.

³ En la comunicación «The political economy of affects: reciprocity and social capital in an industrial district in Southern Alicante, Spain» presentada en el Workshop ESF sobre «Reciprocity as a Human Resource».

Otro de los aspectos señalados en los debates del grupo de investigación del proyecto «La reciprocidad como recurso humano» y que nos parece sumamente importante para llegar a un concepto útil deriva de la distinción que aparece ya en Polanyi (1971 [1944], 1957) entre «reciprocidad» —que es un modo de institucionalización de los procesos económicos— y «ayuda mutua» —que es una relación entre individuos—. Aquí la distinción fundamental es el carácter «social» y «recurrente» (de interdependencia colectiva a largo plazo) de la «reciprocidad» frente al carácter autónomo podríamos decir, puntual y circunscrito a objetivos concretos de la «ayuda mutua». La ayuda mutua la establecen las partes con un objetivo concreto (i.e. recoger la cosecha) y se extingue la obligación cuando se cumple lo acordado: la ayuda mutua es en esencia un contrato implícito. La reciprocidad, en cambio, se refiere a un contexto social cuyo ordenamiento moral produce una serie de obligaciones que no se extinguen en el cumplimiento de las expresiones discretas de estas obligaciones (la reciprocidad filial, por ejemplo). Sin embargo, con frecuencia la ayuda mutua puede ser una expresión de reciprocidad, como también procesos recurrentes de ayuda mutua pueden institucionalizarse en el orden moral de una sociedad o grupo, pueden producir «reciprocidad».

La famosa idea de Polanyi del «incrustamiento» (*embeddedness*) de la economía en las *otras* relaciones sociales es un primer paso en la recuperación de la ambivalencia de la realidad social, de las relaciones que se producen en el acceso a los recursos y en la estructuración del control sobre ese acceso y producen pautas de interdependencia particulares. Sin embargo su perspectiva queda todavía impregnada del discurso hegemónico de la sociedad capitalista en el que economía y sociedad son ámbitos separados en dónde las relaciones económicas parecen tener una dinámica propia, aunque como él mismo señala esto sea sobre todo ficción. Varios autores (Dumont 1983, Moreno 1994:19, Narotzky 1997:86-7, 91) han señalado la propia incongruencia de Polanyi al distinguir y disociar una esfera de lo económico cuando él mismo muestra que es una «utopía» producto de un determinado desarrollo histórico.

En la práctica, este incrustamiento se muestra como difícilmente disociable, como un todo complejo que produce a la vez desplazamientos materiales de los recursos entre personas, relaciones de dependencia particulares, modos de control de las personas, los bienes, la información y unos órdenes morales que habilitan, sustentan y reproducen estos procesos de diferenciación social. Nos encontramos con una ambivalencia tal que lo económico ni siquiera debe entenderse como incrustado en relaciones sociales previas (por ejemplo de parentesco, o de

comunidad), lo económico no *está* en lo otro sino que lo económico *es* lo otro, hay inmediatez y simultaneidad en la producción de relaciones sociales que posibilitan la reproducción de interdependencias humanas particulares.

Pero entonces, ¿quiere esto decir que el concepto de reciprocidad se disuelve en el holismo de las interdependencias propias de toda sociedad? Para que podamos hablar de reciprocidad tenemos que observar 1) la existencia de transferencias de recursos, 2) la referencia a un orden moral que sustenta la transferencia, 3) la duración en el tiempo de un sistema de relaciones producido por estas transferencias. Es decir, que en respuesta a la pregunta podríamos decir que sí y no. No, si parcelamos la realidad en ámbitos discretos de acción social individual (como desarrolla el pensamiento social hegemónico desde la ilustración); pero sí, si pensamos en una realidad social verdaderamente *social*, es decir, interdependiente y en constante proceso de reconstitución tanto de los contextos materiales, como de los ámbitos de significación, como de los actores sociales concretos que intervienen como tales en la práctica cotidiana de una realidad. Desde el momento en que adoptamos una óptica de la reproducción social, podríamos decir que nos asalta esa complejidad de las relaciones sociales que a menudo intentamos entender recurriendo al concepto de reciprocidad. Nos adentramos en un mundo complejo de creación de obligaciones mutuas, múltiples, a muchos niveles, que forman el conjunto de conexiones que, en definitiva, producen un determinado modo de organizarse para la duración. Pero además, esta creación de obligaciones mutuas está sujeta a conflicto, negociación, imposición, es decir, no son parte de moralidades compartidas homogéneamente por la sociedad sino de moralidades que se construyen en, desde y para la diferenciación social.

El debate inaugural

Como se advierte en las dos contribuciones de Ignasi Terradas en el presente volumen, la propia construcción del concepto teórico de reciprocidad, desde Mauss, presenta una serie de problemas de ambivalencia. Para Mauss, el don es un proceso de transferencias que está entre las prestaciones totales (el concepto que recoge por excelencia la idea de holismo de la visión antropológica de las sociedades) y el contrato (el concepto que recoge la individualización y delimitación de la obligación). Pero aquí ya surge una primera dificultad teórica: «prestación total» es un concepto exclusivamente «experto» (etic),

mientras que «contrato» es un concepto a la vez parte de la sociedad observada y de la panoplia de herramientas analíticas de los «expertos» que la estudian (es a la vez etic y emic). El don, que se basa en obligaciones recíprocas, suele también tener ese doble componente etic y emic. Es decir, existen nociones indígenas de don en casi todas partes, pero además el «don» es un concepto antropológico desarrollado por Mauss en el que se articulan tres obligaciones que sustentan las transferencias: la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver. Este concepto antropológico desarrollado por Mauss para hacer emerger una sustancia distinta al contrato como vehículo de transferencias participa del holismo de las prestaciones totales (la sustancia de la transferencia es múltiple y responde «tanto al interés como a la moral»), pero también participa de la delimitación del contrato que recogen las tres obligaciones dar-aceptar-retornar en un proceso cerrado.

Terradas plantea un problema crucial al señalar que la «reciprocidad estricta», es decir el constructo teórico desarrollado por Mauss en su Ensayo sobre el Don, es constantemente puesto en cuestión por el material etnográfico tanto el que utiliza Mauss como el de etnografías antropológicas posteriores. La realidad etnográfica desborda tanto el concepto original que éste resulta demasiado simple, se queda corto en la comprensión de la complejidad y de la especificidad de las relaciones sociales que define como reciprocidad: en este caso podemos decir que tenemos *más que* reciprocidad. La moral de la reciprocidad como fenómeno social universal se ve constantemente desautorizada en la práctica observada y transmitida por los documentos. Esto se debe a la especificidad de los contextos particulares en los que se dan *obligaciones morales concretas* que, sin embargo, Mauss u otros antropólogos tras él han definido como parte de una «moral de la reciprocidad» de carácter abstracto y universal para todas las sociedades humanas. Pero a menudo también, la realidad presenta obligaciones como el contrato, estrictamente circunscritas y definidas formalmente. Este parecería ser un caso claro de *menos que* reciprocidad, es decir, un espacio de relación exhaustivamente y explícitamente definido y autocontenido en dónde no queda espacio para la referencia implícita a una moralidad que sustente la transferencia. Sin embargo, en este caso también se aprecia un ámbito de moralidad implícito que sustenta de hecho privilegios de la parte más fuerte (cf. Algazi, en este número). Terradas señala también la importancia de la idea de equidad (cf. Levi, en su contribución a este número y en Levi 2000) así como la fuerza de la visión contractual en la creación del concepto de reciprocidad en Mauss. De hecho señala que la reciprocidad es una lectura confor-

me a los hábitos del contrato y del intercambio económico de fenómenos sociales totales propios de sociedades no capitalistas.

Gadi Algazi resalta también en su texto que la reciprocidad es una de las imágenes identitarias de occidente desde la época de los filósofos políticos del contrato social, cuando la comunidad política se constituye como un intercambio recíproco de obligaciones entre individuos y entre súbditos o ciudadanos y gobernante (s). Y esta imagen además se contrapone a otras imágenes del orden político como el «despotismo oriental» que fundamentarían una imposición unilateral e ilimitada de la voluntad del gobernante sobre los súbditos. Es decir, la reciprocidad es parte ideológica fundamental de la construcción de la «civilización» por antonomasia (la occidental, por supuesto) y de una imagen particular de la forma «mejor» de interdependencia política. Además, la hegemonía del sistema de mercado como modo de producción y de distribución de los bienes y de los servicios, articulando todo el complejo proceso en torno al intercambio de mercancías, ha afectado también a la noción de reciprocidad. En efecto, la perspectiva del intercambio de mercado introduce subrepticamente en la reciprocidad una idea de cálculo de costes/beneficios por parte de los individuos implicados en cualquier tipo de relación transaccional. Por otro lado, esta perspectiva segrega contra-imágenes de relaciones sociales puras (exentas de la materialidad y el egoísmo del mercado) de entre las cuales el don gratuito aparece como la antítesis del intercambio de mercado y de las obligaciones contractuales, y recordemos que la expresión concreta de esta relación de pura gratuidad es el amor materno, base de la familia occidental y por tanto reducto del «corazón en un mundo sin corazón», como bien se encargaron de proselitizar la burguesía y las iglesias (cristianas varias). Lo que aquí subraya Algazi es que el modo particular en que occidente se piensa socialmente, a partir por lo menos del siglo XVIII, se apoya en un concepto de pacto de mutualidad entre todos los miembros de una comunidad política, es decir, derechos y deberes políticos recíprocos, voluntarios y complementarios; y en una idea de centralidad del intercambio, es decir, doble movimiento de las transacciones y equilibrio del valor. En definitiva, que la historia de Europa occidental pesa en la elaboración de un concepto particular de reciprocidad.

Pero además, Algazi señala una cuestión fundamental, a saber, la importancia «emic» (del discurso de los propios actores) de nociones de reciprocidad en la negociación de la producción de relaciones de dominación y de explotación determinadas. Es decir, que en sus estrategias para moldear las situaciones de interdependencia social, los actores utilizan como una de sus herramientas

principales el discurso de la reciprocidad, y señala que, a menudo, el discurso de reciprocidad es una imposición de aquellos individuos o grupos sociales que detentan el poder con el fin de «equilibrar» relaciones sociales eminentemente desiguales y depredadoras. Ya Bourdieu (1980) y Gouldner (1960) habían señalado la importancia extraordinaria del desequilibrio y del poder que la práctica real de las transferencias y obligaciones mutuas introducía en el concepto de reciprocidad. Aquí sin embargo, Algazi pretende incidir en el delicado problema de la interrelación de prácticas y discursos entrelazados pero distintos en la sustancia del concepto que utilizamos: 1) La construcción histórica de un discurso de la reciprocidad en la práctica política y económica Occidental, 2) La utilización de nociones de reciprocidad en las propias estrategias de los actores y 3) La imposición por parte de los estudiosos de un modelo de «reciprocidad estricta» (don, contra-don) sobre realidades de extrema desigualdad, para explicar los desequilibrios económicos y políticos, llegando a menudo a «inventar contra-servicios invisibles para sostener nociones de reciprocidad» adaptadas al modelo contractualista de pacto social.

Enzo Mingione, por su parte, señala que la reciprocidad debe entenderse como una relación social que es una mezcla de recursos y obligaciones en el contexto de organizaciones sociales en las que los miembros están en estrecho contacto personal unos con otros. Siguiendo modelos weberianos, distingue las relaciones de reciprocidad de las relaciones de asociación: mientras que en las primeras los intereses individuales se someten al interés común, en las segundas el interés individual es el objetivo común de la asociación. Sin embargo, dentro de esta distinción fundamental que se refiere al factor de organización social, es decir, al principio en el que cobra significado la acción social (individual), Mingione muestra cómo lejos de confirmar una perspectiva de desarrollo social que llevaría de las relaciones de reciprocidad a las de asociación, las últimas investigaciones sociológicas indican la persistencia de la reciprocidad dentro de los «procesos de modernización». Esto implica algunas transformaciones fundamentales en las relaciones de reciprocidad presentes en estas organizaciones sociales. En particular, señala la creciente importancia de las relaciones en las que los individuos incurren de forma voluntaria y selectiva (asociación) pero cuyo objetivo estaría guiado por el interés común (reciprocidad), un ejemplo de esto serían las ONG. Por otra parte, el debilitamiento de los sistemas adscriptivos de pertenencia a las organizaciones sociales en favor de los adquiridos, parecería incrementar las formas más igualitarias y democráticas de poder en los sistemas de reciprocidad: «Las pautas de organización social recíproca estarían hoy más

abiertas a la transformación de su estructura interna de poder con el fin de acomodar la creciente necesidad de autonomía individual y de auto-realización, de lo que lo están estructuras burocráticas mayores, por lo menos bajo ciertas condiciones sociales» (Mingione, en este número). Insiste de este modo en la mayor flexibilidad que la cercanía a los centros de decisión otorga a las redes de reciprocidad y sobre todo en la capacidad de promover los intereses individuales sin subordinarlos al interés colectivo como antaño. Esta transformación de los sistemas de reciprocidad de orden comunitario en unos sistemas de reciprocidad de orden asociativo no deja de presentar problemas graves de inconsistencia con ciertos principios fundamentales de las sociedades modernas como es el racionalismo universalista de la ideología meritocrática, frente al legítimo particularismo de las redes de reciprocidad.

Desde nuestro punto de vista, la aportación de Mingione incide sobre una cuestión interesante: la transformación de las relaciones de «reciprocidad» en las sociedades capitalistas occidentales contemporáneas. Es decir, ¿podemos seguir hablando de reciprocidad en casos en los que el interés individual guía la acción de los participantes en una organización social? ¿Cuál es la sustancia de este nuevo tipo de relaciones recíprocas? ¿Es la forma de red? ¿Es el personalismo de la relación? ¿Es la proximidad de los individuos a los centros de toma de decisiones, es decir, de poder? ¿Es la razón particularista frente a la razón universalista? ¿Es este tipo de interacción social (individualista) o de discurso legitimador de determinadas prácticas (reciprocidad) algo tan nuevo en el ámbito de lo que hemos dado en definir como relaciones de reciprocidad? No queda claro. Y sobre todo no queda claro porque en muchos análisis se confunden objetos de reflexión muy distintos: 1) los discursos expertos productores de herramientas abstractas para comprender los procesos sociales; 2) los discursos concretos que forman parte de la práctica de la producción de relaciones sociales diferenciadas (y aquí también deben incluirse los discursos expertos como parte de una realidad social determinada); 3) las conexiones concretas y los flujos materiales concretos que producen una sociedad diferenciada.

Conclusión

Resulta difícil relatar la intensidad y riqueza de los debates que se han desarrollado tanto en los seminarios del Proyecto sobre «La reciprocidad como recurso humano» como en los días sucesivos del Workshop ESF. Sin embargo

quisiera resaltar una serie de cuestiones que remiten por una parte, a la tensión entre sistemas particularistas y sistemas universalistas de razón social, a la tensión entre justicia igualitaria y justicia distributiva, y por otra, a los procesos de producción de sistemas distintos (pero generalmente articulados) de control social en la práctica política y de producción de contextos concretos de obligación y responsabilidad (órdenes morales, hegemonías), a menudo múltiples y en conflicto, frecuentemente invisibles e implícitos.

El contraste entre modos de justicia basados en la igualdad y aquellos otros basados en la equidad plantea un debate importante sobre la noción diversa de reciprocidad (pero también de la práctica de lo que puede entenderse como reciprocidad) que sustentan sistemas sociales que entienden el bien común en base a uno u otro modelo. Como señala Levi (en este número), en sistemas sociales como el del Antiguo Régimen basados en una sociedad estratificada y jerarquizada pero que, sin embargo, se quiere justa (es decir orientada por el bien común), el modelo de justicia es un modelo de justicia específica, «a cada uno según su particular posición», dentro de la estructura rígida del sistema social que refleja una voluntad supra-humana. En este contexto, Levi sugiere que debemos entender la reciprocidad como «el instrumento de mediación en las relaciones verticales entre niveles diferentes de estatus...» «Reciprocidad por tanto entre desiguales, reconocimiento de diferencia de condición que, sin embargo, implicaba una medida socialmente definida como equitativa» (Levi en este número). En la práctica pues, la reciprocidad en el Antiguo Régimen supondría una vía fundamental de circulación de bienes y servicios basada en las especificidades sociales y personales de las partes, y que contribuiría tanto a la realización de una práctica de la solidaridad como a la reproducción y estabilidad de las jerarquías y diferenciaciones estructurales del sistema. Por el contrario, en una sociedad moderna, basada en la igualdad formal de los individuos concebidos como los agentes fundacionales de la sociedad en el contrato social originario, la reciprocidad se convierte en algo muy distinto, a saber, en el único argumento moral legítimo para re-equilibrar las desigualdades ubicuas y reales del sistema social imperante. La reciprocidad aparece aquí como argumento redistributivo dentro de un modelo igualitario de justicia, aunque aquí estamos refiriéndonos a una reciprocidad que forma parte de un discurso experto (Rawls 1971) que explica y participa en la práctica en políticas institucionales concretas (estado del bienestar). La razón particularista aquí justifica prácticas distributivas diferenciadas en aras de recuperar una igualdad originaria que permita el desarrollo del modelo universalista de derechos fundamentales.

Sin embargo, más allá del discurso experto sobre prácticas redistributivas (de derechos, de recursos) dentro de un modelo de justicia igualitaria basada en derechos individuales, la reciprocidad en la práctica contemporánea aparece a menudo asociada con formas no individuales de producción de relación social. Aparece ligada a modelos en los que una moralidad de principios no asociativos (es decir no individuales, ni voluntarios, ni selectivos) rige modos de acción guiados por la sumisión a la razón social de la comunidad o de la familia, con la emotividad y la subjetividad como argumentos fundamentales de las relaciones sociales que se producen y de los derechos que las sustentan. Este tipo de práctica y discurso de la reciprocidad que podemos observar en el peso creciente del concepto de «capital social» entre los expertos y los agentes políticos institucionales (Putnam 1993; WDR 2000/01; Piore & Sabel 1984; Bagnasco 1994; Woolcock 1998), representa una tercera forma de aproximación a la justicia. En ella, se intenta una curiosa hibridación de equidad e igualdad en el paradigma de justicia (entendida como guía para el bien común): por un lado los actores sociales están guiados por motivos concretos, personalizados, subjetivos, emotivos de obligación y responsabilidad, por otro, están guiados por objetivos individuales y mercantiles de maximización de beneficios en el ámbito abstracto del mercado y de la libertad del marco contractual. Un ejemplo claro de esto es el discurso y la realidad de los llamados «distritos industriales» (Martínez Veiga en este número, Narotzky 2001a). En este caso la reciprocidad no es una forma de mediación para la solidaridad entre estratos desiguales, ni es un argumento para el enderezamiento de las desigualdades en un modelo esencialmente igualitario; aquí la reciprocidad parece un argumento para justificar la utilidad de las desigualdades (económicas y políticas) en la sociedad democrática occidental. El modelo reticular de sociedad permite mantener las jerarquías aboliendo las clases, permite mantener la agencia individual pero construyéndola en una densa red de obligaciones personales, permite el liberalismo económico pero limita el liberalismo político, permite la redistribución pero la expulsa de las instituciones públicas. Así la reciprocidad se transforma en parcela integrante de la práctica económica y política de las sociedades capitalistas occidentales y de los nuevos discursos de los agentes sociales a todos los niveles. El resultado aparente es un nuevo tipo de organicismo social que representa para unos (los excluidos y explotados) el único modelo de razón social disponible para acceder a ciertos recursos, para otros uno entre varios modelos con los que diseñar estrategias o justificar prácticas diferenciadoras.

Cuando observamos de cerca el tipo de relaciones que integran el vago concepto de «capital social» (Fine 1999) encontramos que la característica principal

de este tipo de «capital» es la reciprocidad. Es decir, algo distinto a los imperativos del mercado está en la base de las pautas, de la intensidad y de las jerarquías de las relaciones sociales que se producen en un determinado espacio. Algo que es parte de una cultura común y algo considerado como una obligación moral dentro de los valores de esa cultura establece la pauta de acción, y debido a ello, las relaciones son recurrentes y duran más allá de las acciones de intercambio concretas. La confianza y la motivación para la acción económica parecen descansar sobre relaciones sociales duraderas y continuas, basadas en lazos emocionales que serían los constituyentes «naturales» de amplias parcelas del tejido social (como el parentesco o la comunidad). Esta sustancia de relaciones sociales de intercambio duraderas y presuntamente equitativas situadas más allá o más acá de los incentivos del mercado, es lo que se entiende generalmente como reciprocidad. La reciprocidad, pues, como proceso de intercambio no mercantil y equitativo. A menudo también se piensa la reciprocidad como algo que precede a las relaciones económicas capitalistas y que es inherentemente «bueno». Pero la realidad es más ambivalente y más histórica.

Los afectos que sustentan las transferencias recíprocas, las solidaridades voluntarias o forzadas, son, sobre todo, el resultado de la experiencia histórica de cada cual respecto a las diferentes posibilidades de ganarse la vida que han tenido. Esta moralidad de los afectos que subyace a la reciprocidad está densamente tramada en la historia regional del mercado de trabajo y de las prácticas reguladoras del estado, por ejemplo. Simplemente *no* es natural aunque se piense como «natural». Y tampoco es «mejor» que las prácticas capitalistas o las políticas liberales: las relaciones de reciprocidad también están imbricadas en diferencias de poder que sustentan prácticas de explotación. Lo que me interesa plantear, sin embargo, es que los argumentos basados en la reciprocidad, que enfatizan la subjetividad de la razón emocional y remiten a imperativos morales para explicar la estructura de las relaciones de intercambio, son una forma *diferente* de producir consentimiento y obligación mutua. El principal problema a este respecto es el de los términos en los que estas transferencias personales y privadas deberían rendir cuentas públicamente en función de un «bien común». O en otras palabras, ¿cómo se establece la norma de equidad? ¿Quién va a regular los límites del «sacrificio», del «amor», de la «amistad», de la «benevolencia», etc.? Por otro lado cabe preguntarse ¿por qué el modelo en boga de «capital social» propone la re-incrustación de las relaciones económicas (antaoño des-incrustadas desde el punto de vista teórico)? ¿Por qué incide en el componente no-contractual y no-mercantil de las relaciones sociales como

algo «bueno» para el bienestar del capitalismo y para el bienestar de las personas? ¿Y por qué precisamente en el actual contexto histórico «globalizado»?

Lo que quisiera subrayar en esta conclusión es cómo el capitalismo necesita de «externalidades» (la naturaleza, las relaciones sociales no mediadas por el mercado, etc.) para poder reducir costes (costes de transacción, costes de producción, etc.), y se ve permanentemente atrapado en la paradoja de tener que «consumirlas» y en el proceso «internalizarlas», y tener que reproducirlas como «externalidades». Esto recuerda la observación de Polanyi en *The Great Transformation* (1971) cuando hablaba de las mercancías ficticias —la naturaleza y la vida humana—, y de cómo el sistema social se veía obligado a generar procedimientos de protección, como las Leyes del Trabajo, para poder reproducirlas como tales mercancías *ficticias*. En este proceso de reproducción social de las «externalidades» necesarias, el modelo de «capital social» parece estar cobrando una importancia creciente. Representa un nuevo modelo orgánico-jerárquico frente al modelo liberal-igualitario hasta ahora hegemónico.

De momento no se han estudiado con detalle las realidades concretas de este modelo de organización social ni la medida en que refleja prácticas radicalmente distintas o bien procesos ambivalentes o discursos más o menos instrumentales y oportunistas al servicio de intereses particulares económicos y políticos. El modelo de «capital social», sin embargo, parece enfatizar una perspectiva orgánica de la sociedad y la visión fragmentada en «regiones» coherentes cultural y socialmente⁴. Aquí, compartir ideas, sentimientos y afectos resulta crucial para el «progreso» económico y social, que aparece como un movimiento único cuyos beneficios repercutirían homogéneamente sobre los miembros de una región. En este modelo, la diferenciación dentro de una región aparece ligada a la habilidad individual —llamada «autonomía»— para utilizar productivamente los recursos relacionales de la región —referidos como «incrustación» (*embeddedness*) (Woolcock 1998)—. Muchos modelos de desarrollo sostenible enfatizan en la actualidad el «capital social», la «solidaridad» y la movilización «desde abajo» —todo ello caracterizado por la reciprocidad como sustento de obligaciones mutuas— como fuente de recursos humanos fundamentales que deben ser potenciados (Putnam 1993, *World Development Report 2000/01*). Sin embargo, existe un grave problema de falta de claridad en los conceptos y sobre todo de falta de investigaciones deta-

⁴ Esto nos recuerda la vieja fórmula antropológica de las «áreas culturales» ampliamente criticada desde el punto de vista teórico (Narotzky 2001b).

lladas y de análisis comparados de los procesos reales que se esconden bajo los términos de «capital social», «potenciación de las comunidades (*community empowerment*)», etc. (Fine 1999, Braathen 2000).

Las relaciones de reciprocidad tal como se observan en la realidad social son ámbitos complejos y ambivalentes, saturados de tensiones, de manipulación, de diferencias extremas de poder, y de injusticia. Pero también son ámbitos que permiten y sustentan la ayuda mutua y las transferencias de recursos, en ámbitos no regulados por el mercado o el estado. Como todas las relaciones sociales, las de reciprocidad no son unívocamente y universalmente beneficiosas; tienen sin embargo una potencialidad y una adaptabilidad que deberíamos entender mejor. Me parece por tanto que la cuestión de la «reciprocidad» tiene que ser estudiada con detalle tal y como se observa en la práctica. Para lograrlo, parece importante adoptar una perspectiva que aborde la reciprocidad como una forma de interacción social y de práctica del discurso que cobra relevancia *en tanto parte de un contexto social complejo y ambivalente* en el que se articulan constantemente diversos modos de producir y de justificar la diferenciación social, el poder, la explotación y también de resistir, luchar y subvertir los sistemas hegemónicos presentes. En definitiva, si el concepto de reciprocidad resulta interesante, es porque sugiere precisamente una vía de aproximación a la única realidad posible, esa realidad chapucera y ambivalente que demasiadas veces hemos pretendido «ordenar» y «limpiar». El concepto de reciprocidad plantea la cuestión clave de las ciencias sociales: ¿hasta qué punto es posible entender la realidad sin ordenarla (fragmentar, clasificar, jerarquizar)? ¿Hasta qué punto al ordenarla para entenderla nos alejamos irremediablemente de la realidad? ¿Debemos hacer el esfuerzo de desarrollar marcos teóricos y herramientas conceptuales que nos permitan conservar la ambivalencia, sin por ello renunciar al análisis? Yo creo que sí, el esfuerzo será enriquecedor.

Bibliografía

- BAGNASCO, A. (1994): *Fatti sociali formati nello spazio. Cinque lezioni di sociologia urbana e regionale*, Milano: Franco Angeli.
- BAUMAN, Z. (1991): *Modernity and Ambivalence*, Oxford: Polity Press. Blackwell.
- BOURDIEU, P. (1980): *Le sens pratique*, Paris: Les Editions de Minuit.
- BRAATHEN, E. (2000): «New Social Corporatism. A discursive-critical review of the WDR 2000/1, "Attacking Poverty"». *Forum for Development Studies*, vol. 27, n.º 2.

- DUMONT, L. (1983): «Préface» en K. POLANYI, *La Grande Transformation*, Paris: Gallimard.
- FINE, L. (1999): «The Developmental State is Dead—Long Live Social Capital?», en *Development and Change*, V30 (1):1-19.
- GOFMAN, A. (1998): «A vague but suggestive concept: “the total social fact”», en W. JAMES y N.J. ALLEN, en *Marcel Mauss: a Centenary Tribute*, NY, Berghahn Books.
- GOULDNER, A.W. (1960): «The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement», en *American Sociological Review*, v. 25, n.º 2.
- LEVI, G. (2000): «Reciprocidad mediterránea» en *Hispania. Revista Española de Historia*, LX/1, n. 204.
- MAUSS, M. (1968 [1923-4]): *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* en MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- MORENO, P. (1994): «Presentación» a K. POLANYI, *El sustento del hombre*, Barcelona: Mondadori.
- NAROTZKY, S. (1997): *New Directions in Economic Anthropology*, London: Pluto Press.
- NAROTZKY, S. (2001a): «El afecto y el trabajo», en *Archipiélago*, n.º 48.
- NAROTZKY, S. (2001b): *La antropología de los pueblos de España. Historia, cultura y lugar*, Barcelona: Icaria.
- PIORE, M., y Ch. SABEL (1984): *The Second Industrial Divide*, New York: Basic Books.
- POLANYI, K. (1957): «The Economy as Instituted Process», en K. POLANYI, C. ARENSBERG y H. PEARSON (Eds.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, New York: The Free Press.
- POLANYI, K. (1971 [1944]): *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press.
- PUTNAM, R. (1993): *Making Democracy Work*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- THOMPSON, E.P. (1978): *The Poverty of Theory & Other Essays*, London: Merlin Press.
- WOOLCOCK, M. (1998): «Social capital and economic development: Toward a theoretical synthesis and policy framework», en *Theory and Society*, v. 27: 151-208.
- WORLD DEVELOPMENT REPORT 2000/01: *Attacking Poverty*, Washington: The World Bank Group.