



Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM

www.juridicas.unam.mx

DISTINCIÓN Y RECIPROCIDAD. NOTAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA EQUIDAD

Luis Reygadas

La antropología siempre se ha distinguido por sus aportes a la comprensión de la diversidad. ¿Podría contribuir también a un mejor entendimiento de la igualdad y la desigualdad entre géneros, clases, grupos étnicos, regiones y países? Este escrito propone algunas líneas para la construcción de una antropología de la equidad, y para ello trata de reunir dos tradiciones antropológicas que casi siempre se han mantenido alejadas. Por un lado, muchos antropólogos y antropólogas han estudiado los procesos que generan jerarquías, desigualdades, distinciones, iniquidades. Por otro lado, y no siempre en diálogo con los primeros, otros colegas han analizado diversos mecanismos, sobre todo de recipro-

cidad, que alimentan tendencias a la nivelación, la igualación y la equidad dentro de las sociedades.

Esta separación está relacionada con una concepción dualista y cierta división del trabajo intelectual vinculada a ella. Se coloca, de un lado, a sociedades y grupos caracterizados por la preeminencia de mecanismos de igualación e intercambio solidario, y en el otro a sociedades donde predomina la generación de distinciones, jerarquías y desigualdades. En un costado, la reflexión sobre sociedades “primitivas”, familias y grupos primarios, supuestamente horizontales, alérgicos a las jerarquías y la dominación. En el otro costado, los análisis de las sociedades “modernas” y sus instituciones complejas, a las que

se concibe como esencialmente verticales, desiguales y atravesadas por el poder. A veces, este dualismo se reproduce en el análisis de las sociedades contemporáneas: habría en ellas algunas instancias prístinas, por ejemplo las comunidades indígenas, los movimientos sociales y la “sociedad civil”, a las que se concibe impregnadas por la solidaridad, la honestidad y los valores comunales, mientras instancias como el mercado, los gobiernos y las empresas estarían caracterizadas por la explotación, la corrupción y las relaciones asimétricas. Este dualismo impide advertir el vínculo dialéctico entre ambos procesos, presente en todo tipo de sociedades e instituciones.

Pero el problema no sólo es la unilateralidad de cada una de estas perspectivas tomadas por separado. En muchas ocasiones tiende a suponerse la existencia de alguna tendencia metahistórica, bien hacia la igualdad o bien hacia la desigualdad, que se impone no sólo por encima de las acciones y voluntades de los individuos, sino también predetermina la evolución de las sociedades. Esta suposición presenta dos variantes principales. Por una parte, se piensa que esas tendencias brotan de una causalidad estructural inevitable (“la ley general de la acumulación capitalista”, “siempre habrá ricos y pobres”, “el poder y la riqueza tienden a concentrarse cada vez más”). Por la otra, se pone en juego alguna esencia innata compartida por todos los seres humanos (“está en nuestra naturaleza”, “el individuo siempre quiere destacar sobre los demás”). Una mirada a la historia permite advertir que no existe tal predeter-

minación: en algunas épocas se han cerrado algunas brechas sociales que tiempo después vuelven a abrirse, y viceversa. Para no ir más lejos, el siglo XX fue testigo de procesos que condujeron a una distribución más equitativa de la riqueza, tanto en países capitalistas en la época de oro del Estado de bienestar como entre los que optaron por la vía socialista; pero durante las últimas dos décadas del siglo pasado nuevamente se acentuaron las asimetrías sociales en los dos grupos de países. Más que establecer una tendencia *a priori* hacia la igualdad o la desigualdad, sería conveniente estudiar sus mecanismos de generación. Propongo que reciprocidad y diferenciación pueden ser pensadas en su entrelazamiento y oposición, e insertarse en un marco analítico que dé cuenta de los procesos que pueden generar tanto intercambios compensatorios como desigualdades mayores.

Me interesa discutir estos temas desde la perspectiva de la antropología simbólica. Esto quiere decir que no voy a hablar de la equidad en general, sino fundamentalmente de la relación que existe entre los procesos simbólicos y la dialéctica igualdad-desigualdad. Argumentaré que los símbolos pueden ser, y de hecho son, utilizados tanto para crear distinciones como para disiparlas, y que la dimensión cultural es fundamental para la constitución de las asimetrías sociales. Éstas no se agotan en sus aspectos significativos, están fundadas también en realidades materiales, económicas, biológicas, geográficas y políticas. Pero estas realidades no operan al margen de lo simbólico, y por ello vale la pena indagar la incidencia

de la cultura sobre la estratificación social. Del mismo modo, la construcción de la equidad está acompañada de utopías, reivindicaciones, declaraciones, proyectos y acciones que tienen un componente simbólico.

El artículo consta de tres partes. En la primera se discuten algunos enfoques que analizan la relación entre símbolos y desigualdad, a partir de las ideas de Mauss y Durkheim sobre las clasificaciones primitivas hasta llegar a la teoría de Bourdieu sobre la distinción. En la segunda parte se reflexiona sobre la construcción simbólica de la reciprocidad y la igualdad, tomando como punto de partida los análisis de Malinowski y Mauss sobre los intercambios ceremoniales, para luego incluir algunas reflexiones contemporáneas sobre el tema. Por último, se pretende entrelazar ambas perspectivas para mostrar la dialéctica igualdad-desigualdad que atraviesa las relaciones y estructuras sociales, así como los significados que se generan en torno a ellas.

DE LAS CLASIFICACIONES PRIMITIVAS A LA DISTINCIÓN MODERNA

La relación entre símbolos y grupos sociales es un tema clásico de las ciencias sociales, abordado tempranamente por autores como Durkheim, Weber y Simmel (Durkheim, 1982; Durkheim y Mauss, 1996; Simmel, 1950). Debemos a Durkheim y Mauss, en su trabajo sobre las clasificaciones primitivas, la idea de que por medio de símbolos las sociedades y grupos establecen límites que definen conjuntos de relaciones.

Así, al clasificar las cosas del mundo se establecen entre ellas relaciones de inferioridad/superioridad y exclusión/inclusión vinculadas directamente con el orden social:

Clasificar no significa únicamente constituir grupos: significa disponer esos grupos de acuerdo a relaciones muy especiales. Nosotros los representamos como coordinados o subordinados los unos a los otros, decimos que éstos [las especies] están incluidos en aquéllos [los géneros], que los segundos subsumen a los primeros. Los hay que dominan, otros que son dominados, otros que son independientes los unos de los otros. Toda clasificación implica un orden jerárquico del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos brindan el modelo (Durkheim y Mauss, 1996: 30).

Para Durkheim y Mauss la función clasificatoria de la mente humana era explicada por la existencia de grupos sociales; es decir, establecían una relación de primacía o determinación de la estructura social sobre la estructura del pensamiento. Para ellos, las personas clasificaban los objetos del mundo en grupos debido a que la sociedad estaba dividida en grupos.¹ Esta corres-

¹ En otro pasaje de *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Durkheim y Mauss lo expresan así: “Es porque los hombres están agrupados, y se piensan a ellos mismos en la forma de grupos, que en sus ideas ellos agrupan otras cosas” (citados en Lamont y Fournier, 1992: 2).

pondencia entre las estructuras mentales y las estructuras sociales ha sido ampliamente criticada (Díaz, 2002), pero sigue teniendo partidarios tan renombrados como Pierre Bourdieu; en su libro sobre la distinción suscribió el llamado “conformismo lógico” de Durkheim al afirmar:

Las estructuras cognitivas que elaboran los agentes sociales para conocer prácticamente el mundo social son unas estructuras sociales incorporadas. El conocimiento práctico del mundo social que supone la conducta “razonable” en ese mundo elabora unos esquemas clasificadores [...], esquemas históricos de percepción y apreciación que son producto de la división objetiva en clases [clases de edad, clases sexuales, clases sociales] y que funcionan al margen de la conciencia y del discurso. [...] En la lucha y para las necesidades de la lucha funcionan unos principios de división inseparablemente lógicos y sociológicos que, al producir unos conceptos, producen unos grupos, los mismos grupos que los producen y los grupos contra los cuales se producen (Bourdieu, 1988: 479 y 490).

Más allá de que se suscriba o no la tesis de la correspondencia entre las clasificaciones sociales y las clasificaciones simbólicas, o de que se postule algún tipo de autonomía entre ellas,² una idea que permanece con gran fuerza es que las desigualdades sociales se encuentran asociadas con un conjunto de operaciones simbólicas, siendo la de agrupar y clasificar una de las más re-

levantes. De aquí no se sigue que las inequidades sólo son resultado del trabajo simbólico de ordenar, separar y etiquetar los diferentes grupos humanos, ya que además intervienen muchos otros procesos, entre ellos la explotación, los monopolios de diversos recursos y los cierres sociales. Dado que los estudios de antropólogos y otros científicos interesados en las dimensiones significativas muestran que las asimetrías sociales tienen un fuerte componente simbólico, vale la pena recordar algunas contribuciones al respecto.

Como se dijo antes, Durkheim y Mauss se interesaron en la actividad clasificatoria del ser humano, quien al ordenar, agrupar y separar objetos, animales y plantas, personas e instituciones, también marca diferencias, límites y fronteras entre ellos, define jerarquías, crea situaciones de inclusión y exclusión. Interesados en fundar una ciencia de lo social, insistieron en señalar que el origen de esta función clasificatoria no era lógico ni biológico, sino

² El mismo Bourdieu señala que hay una autonomía relativa entre ambas: “En la independencia relativa de la estructura del sistema de las palabras enclasantes y enclásadas [...] con respecto a la estructura de la distribución del capital, y, con mayor precisión, en el desajuste [...] entre el cambio de los puestos, ligado al cambio del aparato de producción, y el cambio de las titulaciones, es donde reside el principio de las estrategias simbólicas que tratan de explotar las discordancias entre lo nominal y lo real, de apropiarse las palabras para tener las cosas que aquéllas designan o de apropiarse las cosas en espera de obtener las palabras que las sancionen” (Bourdieu, 1988: 491).

histórico y social, resultado de la segmentación de la sociedad en grupos. La agudeza de la correlación conduce a reflexionar sobre las implicaciones sociales de acciones simbólicas tan simples y constantes como agrupar y separar, establecer un orden, incluir y excluir. Al analizar estas operaciones en el contexto de las relaciones de poder y de la distribución de recursos, privilegios y oportunidades, se entra de lleno en el estudio de la desigualdad.

Otro clásico, Max Weber, también vinculó el estudio de los significados con el análisis de las clases sociales y los grupos de estatus. Además de clases sociales formadas gracias a diversos monopolios sobre recursos económicos, Weber postulaba la existencia de grupos de *status*, explicados por la distribución desigual del prestigio y el honor social. Estos diferenciales de prestigio no pueden entenderse sin hacer referencia a lo simbólico, ya que se asigna a cada grupo de estatus cierta estimación social, positiva o negativa, asociada a una cualidad común a las personas de ese grupo (Weber, 1996: 684 y ss.). Esta asignación es un hecho cultural, independientemente de que pueda estar asociada a situaciones económicas y políticas; sin embargo, Weber va más allá y postula la existencia de marcas rituales que acompañan la constitución de muchos grupos de *status*: "... al lado de la garantía convencional y jurídica de la separación de estamentos existe también una garantía *ritual*, de suerte que todo contacto físico con un miembro de una casta considerada 'inferior' es para los pertenecientes a la casta 'superior' una mácu-

la que contamina y es expiada desde el punto de vista religioso" (Weber, 1996: 689).

Relacionar la impureza y las manchas con las clasificaciones sociales ha sido un recurso empleado en diversas ocasiones, pero tal vez nadie le haya prestado tanta atención como Mary Douglas, quien recurre al análisis de lo puro y lo impuro, lo contaminado y lo sucio para comprender los límites simbólicos que separan los grupos. Lo sucio es lo que está fuera de lugar, lo que no corresponde con la estructura esperada. Al descifrar las estructuras simbólicas con que una sociedad distingue lo impoluto, lo limpio y lo inmaculado de lo contaminado, sucio o manchado puede aprenderse mucho de ciertas estructuras sociales (Douglas, 1984). Contemplar las relaciones entre clases sociales o entre géneros desde la ventana abierta por Douglas representa un camino para descubrir formas sutiles de exclusión y discriminación.

Desde un registro muy diferente, Erwin Goffman reflexiona sobre los estigmas, un tipo particular de máculas que marcan de manera profunda a quienes son objeto de ellos (Goffman, 1986). A este autor no le interesan tanto las estructuras simbólicas que agrupan y distinguen a los individuos, sino las acciones e interacciones mediante las cuales se etiquetan a sí mismos y a los demás. Podría decirse que se preocupa más por las estrategias de clasificación que por las clasificaciones. Para Goffman, son los pequeños actos de deferencia o rebajamiento los que, al acumularse, constituyen las grandes diferencias sociales:

Rutinariamente la cuestión es: la opinión de quién es emitida más frecuente y contundentemente, quién hace las decisiones menores aparentemente requeridas para la coordinación de alguna acción conjunta en curso y a los intereses pasajeros de quién se otorga más peso. Y por más trivial que algunas de estas pequeñas ganancias y pérdidas puedan parecer, sumando todas ellas a lo largo de todas las situaciones sociales en las cuales ocurren, podemos ver que su efecto social es enorme. La expresión de subordinación y dominación a través de este ejército de significados situacionales es más que un mero vestigio o símbolo o afirmación ritualista de la jerarquía social. Estas expresiones constituyen considerablemente la jerarquía (citado en Bourdieu, 1988: 493-494).

Los mitos también desempeñan su papel en la construcción de desigualdades, como demuestra Maurice Godelier en su estudio sobre la dominación masculina entre los baruya. En este pueblo de Nueva Guinea una compleja narrativa mítica consagra la supremacía de los hombres, a cuyo semen se atribuye un cúmulo de virtudes (produce la concepción, nutre al feto, alimenta a la esposa, se transforma en leche, fortalece a los jóvenes iniciados, etcétera), mientras la sangre menstrual es considerada una sustancia dañina y peligrosa. Esta narrativa se prolonga en diferencias en torno a los cuerpos (el del hombre se considera bello, puede usar cintas y plumas) y en torno a los espacios (hay caminos dobles, los de los hombres son más altos, una línea imaginaria di-

vide áreas masculinas y femeninas en las casas familiares). Esta pesadísima trama contribuye a la existencia de discriminaciones de género en los ámbitos económico y político (Godelier, 1986).

El tema de la desigualdad de género ha experimentado una impresionante expansión durante los últimos veinticinco años, y analizarlo, así sea someramente, requeriría varios artículos. Para los propósitos de este escrito cabe recordar que la antropología del género, junto con muchas autoras feministas, ha contribuido a mostrar que las asimetrías entre hombres y mujeres han estado directamente relacionadas con construcciones simbólicas sobre lo que significa ser varón y ser mujer (Butler, 1996; Lamas, 1996; Ortner, 1979; Rubin, 1996). La cosmología de muchas culturas está poblada de oposiciones entre lo masculino y lo femenino, mismas que con frecuencia sobrevaloran las cualidades positivas masculinas e infravaloran las femeninas lo cual contribuye a reproducir relaciones de dominación entre los géneros. La antropología también ha desempeñado un papel importante en las tareas de mostrar cómo la subordinación de las mujeres está en el origen de muchas otras asimetrías sociales.³

En un texto clásico de antropología política, Abner Cohen estudió los ritua-

³ Véase Godelier (1986); “la división del trabajo por sexos, por lo tanto, puede ser vista como un ‘tabú’: un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres, un tabú que divide los sexos en dos categorías mutuamente excluyentes, un tabú que exacerba las diferencias biológicas y así crea el género” (Rubin, 1996: 58).

les de exclusividad que permitían a un grupo étnico de Sierra Leona constituirse en una élite social, política y cultural. Habla de la “mística de la excelencia” y de los “cultos de élite” que permiten a un grupo validar y sostener su estatus privilegiado al afirmar que poseen cualidades escasas y exclusivas que son esenciales para la sociedad en su conjunto (Cohen, 1981). La ideología de la élite estaría objetivada y sostenida por un elaborado cuerpo de símbolos y desempeños dramáticos que incluyen modales, etiqueta, estilos de vestir, acento, patrones recreativos, costumbres y reglas matrimoniales. Este estilo de vida sólo se adquiere a través de largos períodos de socialización, en particular en espacios informales como la familia, grupos de pares, clubes y actividades extracurriculares de la escuela (Cohen, 1981: 2-3).⁴ El trabajo simbólico de las élites les permite distinguirse del resto de la población en lo relativo a cosas tan vagas como el decoro, la elegancia, la educación y otros atributos que les permiten acceder a privilegios y recompensas extraordinarios.

De manera similar, Pierre Bourdieu encontró en el análisis del gusto algunos de los más sutiles resortes de la di-

ferenciación clasista en las sociedades contemporáneas. Va más allá del simple análisis del consumo cultural como un poderoso marcador de estatus, para indagar en torno a los *habitus* de clase; es decir, los esquemas de disposiciones duraderas que gobiernan las prácticas y gustos de los diferentes grupos, los cuales resultan en sistemas de clasificación para ubicar a los individuos en determinada posición social no sólo por su dinero, sino también por su capital simbólico (Bourdieu, 1988). Hasta en detalles aparentemente insignificantes, como la manera de hablar o la forma de mover el cuerpo, estaría inscrita la ubicación de un sujeto en la división social del trabajo (*ibidem*: 477).

Para Bourdieu, los símbolos, por el poder evocador de la enunciación, hacen ver otras cosas, otras propiedades de las cosas y de las personas, tienen un poder capaz de separar y de distinguir y, de este modo, de lo indiferenciado hacen surgir la diferencia:

El principio de división lógica y política que es el sistema de enclasamiento sólo tiene existencia y eficacia porque reproduce, bajo una forma transfigurada, en la lógica propiamente simbólica de las *distancias diferenciales*, es decir, de lo discontinuo, las diferencias, lo más frecuente graduales y continuas, que confieren su estructura al orden establecido: pero sólo añade su contribución propia, es decir, propiamente simbólica, al mantenimiento de ese orden porque tiene el poder propiamente simbólico de hacer ver y hacer creer que otorga la imposición de estructuras mentales (*ibidem*: 490).

⁴ Sobre la estrecha relación entre símbolos y clases sociales, Cohen afirma: “los grupos de clase’ son construcciones sociológicas abstractas que no pueden ser comprendidas al margen de los mecanismos simbólicos que entrelazan a sus miembros y sus familias, y entonces las transforman de meras categorías de personas en grupos corporativos concretos, cohesivos, cooperantes y relativamente durables” (Cohen, 1981: xvii).

Los símbolos también crean límites que pueden convertirse en fronteras entre los grupos sociales. Esas fronteras fijan un estado de las luchas sociales y de la distribución de las ventajas y las obligaciones en una sociedad. En ese sentido, Charles Tilly ha hecho un detallado análisis sobre la *desigualdad categorial*, una diferencia que surge de la distinción entre diferentes categorías de personas definidas socialmente.⁵ De acuerdo con Tilly, las categorías son producidas culturalmente en torno a ciertas características, biológicas o sociales. La institucionalización de las categorías pareadas, y de sistemas de cierre y exclusión creadas en torno a ellas, hace que la desigualdad perdure. Se interesa en las diferencias que resultan de la existencia de categorías pareadas que separan claramente a las personas en dos grupos, pues los considera fundamentales en la generación de las desigualdades persistentes: “el argumento central reza lo siguiente: las grandes y significativas desigualdades en las ventajas de que gozan los seres humanos corresponden principalmente a diferencias categoriales como negro/blanco, varón/mujer, ciudadano/extranjero o musulmán/judío más que a diferencias individuales en atributos, inclinaciones o desempeños” (Tilly, 2000: 21).

⁵ “Las categorías pareadas y desiguales, consistentes en relaciones asimétricas a través de una línea divisoria socialmente reconocida (y habitualmente incompleta), se reiteran en una amplia variedad de situaciones, y su efecto corriente es la exclusión desigual de cada red de los recursos controlados por la otra” (Tilly, 2000: 22).

Tilly critica las aproximaciones individualistas al fenómeno de la desigualdad, es decir, las centradas en la distribución de atributos, bienes o posesiones entre los actores. En contrapartida propone un enfoque relacional de la desigualdad, atento a las interacciones entre grupos de personas. Le interesa el trabajo categorial que establece límites entre los grupos, crea estigmas y atribuye cualidades a los actores ubicados a uno y otro lado de los límites (*ibidem*: 79 y ss.). Los límites pueden separar categorías internas, específicas a una organización o grupo (por ejemplo los que separan a directivos de trabajadores o reclutas de oficiales), o bien distinguir categorías externas, comunes a toda la sociedad (hombre/mujer, blanco/negro). Cuando coinciden las categorías internas y externas la desigualdad se ve reforzada (*ibidem*: 87-90), mientras la utilización de categorías pareadas causa desigualdad persistente cuando permite la existencia de dos mecanismos básicos: la explotación y el acaparamiento de oportunidades.⁶

Cada uno de los autores mencionados parte de una perspectiva diferente, pero tienen algo en común: en primer lugar, apuntan que los símbolos desempeñan un papel fundamental en la creación y reproducción de las desigualdades. No todas las desigualdades tienen un origen cultural, algunas se derivan del simple uso de la fuerza, de diferencias materiales o biológicas, pero inclu-

⁶ Tilly habla de otros dos mecanismos complementarios que refuerzan la desigualdad categorial: la emulación y la adaptación (2000: 22-23)

so éstas van a ser filtradas por el entramado simbólico. Por ejemplo, dos hombres pueden diferir en estatura, aspecto físico o color de la piel por causas estrictamente genéticas (sin necesidad de considerar los casos en que la estatura u otros rasgos físicos varían por causas sociales), pero la cultura puede etiquetarlos como iguales o, por el contrario, establecer entre ellos jerarquías y diferencias valorativas. Sobre esa base les pueden ser reconocidos diferentes derechos, obligaciones, retribuciones, castigos y privilegios. Las clasificaciones simbólicas no son condición suficiente para la producción de desigualdades materiales, culturales y políticas,

mas casi siempre son condición necesaria para su existencia al combinarse con jerarquías, instituciones y relaciones de poder específicas.

En segundo lugar, dichos autores identifican diversos procesos y operaciones simbólicas que entran en juego en la construcción de desigualdades. Durkheim habla de clasificaciones y formación de grupos; Weber de atribución de cualidades y de marcas rituales; Mary Douglas propone calificaciones de pureza e impureza, Goffman de estigmas y así sucesivamente. El siguiente cuadro muestra las distintas operaciones simbólicas detectadas y los efectos de desigualdad que producen:

Relaciones entre simbolismo y desigualdad

Autor	Operaciones simbólicas	Efectos de desigualdad
Durkheim y Mauss	Clasificación, ordenación y agrupación.	Jerarquías. Inclusión y exclusión.
Weber	Atribución de cualidades a los grupos. Marcas rituales.	Distribución desigual del prestigio. Cierres sociales y monopolios de recursos.
Douglas	Calificaciones de pureza e impureza.	Fronteras entre los grupos. Prescripción de relaciones adecuadas dentro de los grupos.
Goffman	Estigmatización. Estrategias de clasificación. Deferencia y rebajamiento.	Exclusión. Reproducción cotidiana de los privilegios y las desventajas.
Godelier	Mitos. Simbolismo del cuerpo y del espacio. Ritos de iniciación.	Dominación y subordinación de género.
Butler, Lamas, Ortner y Rubin	Construcción cultural del género. Sobrevaloración e infravaloración. Tabúes.	Dominación masculina. Asimetrías de género.

Relaciones entre simbolismo y desigualdad (continuación)

Autor	Operaciones simbólicas	Efectos de desigualdad
Cohen	Rituales de exclusividad. Cultos de élite. Mística de la excelencia.	Constitución de élites. Distinción con respecto al resto de la población. Acceso a privilegios, estatus y recompensas extraordinarios.
Bourdieu	Formación de <i>habitus</i> . Enunciación, separación y distinción. Distancias diferenciales.	Sistemas de enclasamiento. Distinción de clase. Límites y fronteras entre los grupos sociales.
Tilly	Categorías pareadas. Atribución de límites, estigmas y cualidades a los miembros de las categorías.	Desigualdad persistente. Explotación. Acaparamiento de oportunidades.

La lista podría extenderse y extenderse, pues existe una gran cantidad de recursos simbólicos que pueden ser utilizados para crear y reproducir desigualdades. No tendría caso hacer una enumeración exhaustiva de dichos recursos, pero puede ser útil tratar de identificar algunos de las principales estrategias simbólicas que entran en juego en la construcción de la desigualdad.

En primer término están todas las que imputan características positivas al grupo social al cual se pertenece. En la misma línea opera la sobrevaloración de lo propio, las autocalificaciones de pureza y todas las operaciones que presentan los privilegios propios como resultado de la posesión de rasgos especiales. La mística de la excelencia y las estrategias de distinción constituirían una variante de estos mecanismos, en la medida en que presentan la ganancia de estatus como un re-

sultado del esfuerzo, la inteligencia, la elegancia, el buen gusto, la cultura, la educación, la belleza o cualquier otra característica que posea el propio grupo.

Como complemento de lo anterior, pero de signo contrario, están todos los dispositivos simbólicos que atribuyen características negativas a los otros grupos: estigmatización, satanización, señalamientos de impureza, rebajamiento e infravaloración de lo ajeno o extraño. Todas ellas legitiman el estatus inferior de los otros por la posesión de rasgos físicos, sociales o culturales poco adecuados o de menor valor. En conjunto, estos dos tipos de recursos simbólicos constituyen dispositivos de categorías pareadas, clasificaciones y ordenamientos que producen jerarquías y sistemas de enclasamiento.

Pero no basta con clasificar en grupos jerarquizados, se requiere además preservar la separación entre las agru-

paciones conformadas, por lo que también entra en juego un tercer mecanismo, consistente en establecer fronteras y mantener las distancias sociales. Así, el trabajo de construcción y reproducción de límites simbólicos (*boundary work*) crea situaciones de inclusión y exclusión y sostiene los límites materiales, económicos y políticos que separan a los grupos. La creación de una distancia cultural es fundamental para hacer posibles distancias y diferencias de otra naturaleza.

Además de sobrevalorar, demeritar y separar, las tres estrategias anteriores también contribuyen a legitimar las desigualdades, mas puede añadirse una cuarta estrategia, enfocada específicamente en el trabajo de legitimación. Se trata de recursos simbólicos que presentan los intereses particulares de un grupo como si fueran universales, es decir, cuya satisfacción redunda en el beneficio de toda la sociedad. También entran aquí todos los discursos que naturalizan la desigualdad o la consideran inevitable o normal.

Estas cuatro estrategias recurren a una diversidad de dispositivos simbólicos para lograr su eficacia. Probablemente el más analizado de ellos es el ritual, por la enorme fuerza expresiva que tienen las dramatizaciones rituales al concentrar una gran cantidad de símbolos que vinculan emociones y prescripciones (Díaz, 1998; Geertz, 2000; Turner, 1988). Aun cuando el ritual es uno de los mecanismos más poderosos para conferir estatus y legitimar la obtención de privilegios (Kertzer, 1988: 51), no todo se reduce a éste: la construcción simbólica de las desigualdades

también pasa por los mitos, las rutinas cotidianas, el discurso, el *habitus*, las narraciones y argumentaciones, el simbolismo del cuerpo y el espacio, las cosmovisiones y por un sinfín de acciones simbólicas que elevan, degradan, separan y legitiman las distancias y diferencias sociales.

La insistencia en la capacidad de los procesos simbólicos para generar fronteras y diferencias ayuda a comprender mejor la dinámica de la desigualdad, pero también entraña riesgos. Uno de ellos es sobreestimar su poder legitimador, hasta el punto de pensar que los dominados simplemente aceptan el lugar que les ha asignado la división social del trabajo, como señala Pierre Bourdieu:

Utilizando, para apreciar el valor de su posición y de sus propiedades, un sistema de esquemas de percepción y apreciación que no es otra cosa que la incorporación de las leyes objetivas según las cuales se constituye objetivamente su valor, los dominados tienden de entrada a atribuirse lo que la distribución les atribuye, rechazando lo que les es negado [“eso no es para nosotros”], contentándose con lo que se les otorga, midiendo sus esperanzas por sus posibilidades, definiéndose como los define el orden establecido, reproduciendo en el veredicto que hacen sobre sí mismos el veredicto que sobre ellos hace la economía, destinándose, en una palabra, a lo que en todo caso les pertenece (Bourdieu, 1988: 482).

Otro riesgo es el de considerar la existencia de un actor exclusivamente ra-

cional, orientado hacia la maximización de beneficios económicos o de estatus, una especie de *homo oeconomicus* u *homo hierarquicus* que siempre estaría esforzándose por alcanzar la mayor distinción posible. Para enfrentar estos riesgos resulta conveniente considerar que los procesos simbólicos también pueden actuar en sentido inverso; es decir, contribuir a limitar las desigualdades, a generar solidaridad, a cuestionar los argumentos legitimadores del poder y a erosionar las fronteras erigidas entre los grupos. En esa dirección apunta el siguiente apartado.

LA LÓGICA DEL DON Y EL *HOMO RECIPROCUS*

Por medio de los símbolos, los seres humanos no sólo establecen diferencias y fronteras en una realidad continua, también hacen lo contrario: afirman la continuidad y afinidad en realidades que de otro modo serían discontinuas, fragmentadas y desiguales. Así como diversos dispositivos simbólicos generan, reproducen y refuerzan las desigualdades, muchos otros son fundamentales para construir la igualdad; es aquí donde resultan relevantes los análisis antropológicos sobre los dones y la reciprocidad.

Bronislaw Malinowski, en su conocido texto *Los argonautas del Pacífico Occidental...* publicado en 1922, hizo una importante contribución al tema de la reciprocidad al presentar una detallada descripción del *kula*, sistema de intercambio ceremonial de los habitantes de las islas Trobriand (Malinowski, 1995). El *kula* es una amplia red inter-

tribal que une a gran número de personas mediante lazos concretos de obligaciones recíprocas, en la que circulan objetos rituales (brazaletes y collares de conchas). No tiene como fin la ganancia o la acumulación —aunque las expediciones *kula* puedan estar acompañadas de actividades de comercio—, ya que el receptor de un objeto *kula* sólo podrá poseerlo y exhibirlo durante un tiempo y luego deberá donarlo a otro asociado del circuito. El intercambio *kula*, absurdo a los ojos del economista racional y calculador, permite a Malinowski criticar la noción de *homo oeconomicus* y destacar que esta actividad contribuye a crear redes de asociación y reciprocidad que preservan la paz y mantienen el flujo de las relaciones sociales. Malinowski reconoce que entre los trobriandeses no están ausentes ni el deseo de posesión ni la búsqueda del prestigio que se obtiene al regalar brazaletes y collares particularmente valiosos, pero estas tendencias se encuentran reguladas por normas y principios que aseguran los vínculos entre los asociados del circuito *kula*. Dicho en otras palabras, la lógica de la distinción, descrita más arriba, se encuentra acotada por la lógica de la reciprocidad. Como ha dicho Godbout, el *kula* tiene como objeto esencial la apropiación del poder de dar más que la apropiación de las cosas (Godbout, 1997: 143).

Dos años más tarde, en 1924, Marcel Mauss publicó su famoso *Ensayo sobre los dones*, que se convirtió en referencia obligada para la mayoría de las discusiones posteriores sobre el tema de la reciprocidad (Mauss, 1979). El ensayo de Mauss se apoyó en el texto de

Malinowski, en escritos de Boas sobre el *potlach* de los kwakiutl y en numerosas fuentes etnográficas e históricas sobre intercambios rituales en diversas culturas, para proponer una ambiciosa interpretación sobre la importancia de la lógica del don en los pueblos primitivos y en las sociedades modernas. Según Mauss, en el *kula*, el *potlach* y otras instituciones similares no participan individuos aislados, sino grupos, tribus, familias y otros sujetos colectivos. Por medio de ellas “los pueblos consiguen sustituir la guerra, el aislamiento y el estancamiento, por la alianza, el don y el comercio” (*ibidem*: 262).

Para Mauss, los dones son al mismo tiempo voluntarios e imperativos, ya que se rigen por una triple obligación: la de dar, la de recibir y la de devolver. Son también actos sociales totales, ya que implican aspectos económicos, jurídicos, familiares, morales, religiosos y sociológicos, no sólo se intercambian objetos: “la circulación de los bienes sigue la circulación de los hombres, mujeres y niños, la de las fiestas, ritos, ceremonias y danzas, incluso la de bromas o injurias. En el fondo es la misma” (*ibidem*: 222). Los procesos simbólicos que forman parte del don (ceremonias, tabúes, creencia en el *hau* o espíritu de las cosas, ritos, conjuros, etc.) tienen un sentido moral y social, la finalidad esencial sería la creación de un vínculo, la producción de un sentimiento de amistad, de recíproco respeto (*ibidem*: 177 y 199). En el estudio de los dones antiguos Mauss encuentra argumentos para postular la necesidad de una concepción moderna de la equidad, que implique cierta redistribución de la ri-

queza y la posibilidad de preservar la reciprocidad:

[...] los pueblos, las clases, las familias y los individuos podrán enriquecerse, pero sólo serán felices cuando sepan sentarse, como caballeros, en torno a la riqueza común. Es inútil buscar más lejos el bien y la felicidad, pues descansa en esto, en la paz impuesta, en el trabajo acompasado, solitario y en común alternativamente, en la riqueza amasada y distribuida después en el mutuo respeto y en la reciproca generosidad que enseña la educación (*ibidem*: 262).

Desde una perspectiva que otorga mayor prioridad al simbolismo, Claude Lévi-Strauss también abordó el tema de la reciprocidad y el intercambio. Considera la prohibición del incesto como una intervención cultural cuya finalidad es el reparto equitativo de mujeres, al hacer posible su circulación entre las secciones que componen a un grupo. La interdicción crea el intercambio:

[...] la mujer que nos vedamos y nos vedan es, por eso mismo, ofrecida. [...] El fenómeno fundamental que brota de la prohibición del incesto es el mismo: a partir del momento en que me vedo el uso de una mujer, quedando ella así disponible para otro hombre que renuncia a una mujer, que, por este hecho queda disponible para mí (Lévi-Strauss, 1949: 64-65).

La mujer tendría una valor crucial, es fundamental para la reproducción biológica y social, de modo que el grupo

no podía dejar su distribución al azar o a la incertidumbre de la competencia. Lévi-Strauss considera que la alianza posibilitada por la prohibición del incesto no sólo involucra a las secciones que participan en el intercambio, sino al grupo en su conjunto que se beneficia del reparto equitativo de mujeres (Lévi-Strauss, 1949: 38-39; Fages, 1972: 42-49). Nacida de la cultura, la prohibición del incesto está relacionada con “estructuras fundamentales del espíritu humano” como la noción de reciprocidad, que integra la oposición entre el yo y el otro, lo mismo que el carácter sintético de la donación que transforma a los individuos en asociados (Lévi-Strauss, 1949: 108).

Muchas interacciones humanas son evaluadas bajo los términos de un código de reciprocidad. Esto no quiere decir que la mayoría de relaciones sociales sean recíprocas o justas —por el contrario, casi siempre se presentan asimetrías y desigualdades, pero en muchos casos los agentes implicados en ellas consideran que deberían ser recíprocas. Planteo como hipótesis que la persistencia de la reciprocidad en la interacción social y en los discursos acerca de ella (cotidianos y científicos), se debe en parte a la fuerza que tiene la narrativa igualitaria en muchos individuos y grupos, narrativa que se sostiene en un entramado simbólico tan denso como el que nutre los mecanismos de la distinción.

Las etnografías de grupos cazadores recolectores documentan la existencia de sociedades que en muchos aspectos son igualitarias, por lo menos dentro de cada categoría de edad y se-

xo; es decir, en las que existen tantas posiciones de prestigio en cualquier grado de edad-sexo como personas capaces de ocuparlas, si bien esto no es obstáculo para que existan profundas diferencias entre los géneros y grupos de edad (Fried, 1979:135). Tal igualdad no sólo se explica por el hecho de que las condiciones de la vida nómada hacen que cada individuo sólo pueda poseer aquello que puede cargar en largos traslados, sino por la existencia de dispositivos culturales que establecen que ciertos bienes estratégicos deben ser distribuidos entre todo el grupo. En su descripción de los bosquimanos !kung, Lorna Marshall registra que existen patrones tan fuertemente arraigados en la distribución de la carne obtenida en la cacería de especies mayores (antílopes, sobre todo), que para ellos resulta inconcebible que un hombre no distribuya los frutos de la cacería entre los otros miembros de la banda:

La costumbre de compartir la carne está tan fuertemente establecida y es seguida de manera tan equitativa que se ha extinguido el concepto de no compartir la carne en las mentes de los !kung. Es impensable que una familia tuviera mucho que comer y otros nada cuando ellos se sientan en la noche muy juntos circundados por sus fogatas. Cuando hice que trajeran a su imaginación la imagen de un cazador que escondiera carne para sí mismo o para su familia para comerla secretamente (lo que en realidad sería prácticamente imposible, porque adonde quiera que un !kung vaya y lo que él haga puede leerse en sus huellas), la

gente se rió a carcajadas. Un hombre sería muy malo si hiciera eso, dijeron. Sería como un león. Ellos tendrían que tratarlo como un león, apartándolo o enseñándole modales no dándole nada de carne. No le darían ni siquiera un trozo delgado. Les pregunté: “¿alguna vez conocieron a alguien que comiera solo como un león?”. Nunca, dijeron (Marshall, 1967: 23).

En cambio, otros bienes no son distribuidos de esa manera; por ejemplo, los animales pequeños y los productos vegetales recolectados por los !kung son distribuidos sólo entre los miembros de la familia nuclear. Esto sugiere que la distribución, la reciprocidad y los mecanismos de igualación están sancionados por la cultura no sólo como respuesta automática a necesidades adaptativas, sino también por una lógica propiamente simbólica. Otras sociedades son mucho menos igualitarias que las bandas de cazadores recolectores, pero en ellas también existen prescripciones culturales para establecer cuáles bienes son objeto de apropiación y usufructo privados y cuáles son materia de algún tipo de redistribución compensatoria.

El *potlach* de los kwakiutl, tal como fue descrito por Boas y otros autores a finales del siglo XIX y principios del XX, tenía una fuerte connotación de fiera competencia por el prestigio: los individuos rivalizaban por distinguirse de los otros mediante donaciones cada vez mayores, incluso llegando a destruir bienes en una encarnizada confrontación por el estatus. Otros autores han sugerido que el *potlach* previo al contacto con los europeos, es decir anterior

a 1792, tenía otras características. Stuart Piddocke sostiene que antes de ese contacto los kwakiutl —aunque en su conjunto tenían mayores recursos alimenticios que otros grupos conocidos de cazadores-recolectores—, enfrentaban problemas de escasez temporal en algunas tribus o *numaym* (unidad social básica), por lo que el *potlach* funcionaba más bien como un sistema de intercambio que aseguraba un movimiento continuo de alimentos desde los grupos que disfrutaban una abundancia temporal hacia los que sufrían una carencia temporal, lo cual contribuye a la supervivencia de toda la población (Piddocke, 1981: 106). Quienes participaban en el *potlach* como donadores adquirían un mayor estatus, pero las rivalidades por el prestigio estaban subordinadas a la reciprocidad general que involucraba a todo el grupo. Después del contacto hubo una drástica disminución de la población kwakiutl debido al sarampión y a otras enfermedades, al mismo tiempo que tuvieron recursos adicionales por el comercio con los colonizadores de origen europeo, lo cual explicaría la abundancia posterior y la preeminencia de la encarnizada lucha por el estatus en el *potlach* descrito por Boas y sus contemporáneos.

Equidad y diferencia son dos caras de la misma moneda, pero dos caras contradictorias en tanto expresan tendencias y contratendencias que atraviesan a los grupos humanos. Me parece que Victor Turner planteó de manera sugerente esta confrontación, al referirse a la potencialidad que tienen los rituales para crear una *communitas*: “en la historia humana, yo veo una continua ten-

sión entre estructura y *communitas*, en todos los niveles de escala y complejidad. La estructura, o todo lo que mantiene a la gente aparte, define sus diferencias y constriñe sus acciones, es un polo de un campo cargado, para el cual el polo opuesto es la *communitas*, o anti-estructura, el igualitario “sentimiento para la humanidad”, del cual habla David Hume” (Turner, 1987: 274).

Para Turner, en la fase liminal del ritual se disuelven temporalmente las diferencias entre los participantes y se crean entre ellos vínculos directos e igualitarios que ignoran, revierten, cruzan u ocurren fuera de las diferencias de rango y posición que caracterizan a las estructuras sociales cotidianas. Al crear la *communitas*, el ritual lanza

el mensaje de que todos somos iguales —aunque sea un mensaje pasajero— para que después la sociedad pueda funcionar de manera ordenada dentro de su lógica estructural de distancia, desigualdad y, a veces, explotación.

Pese a sus diferentes puntos de vista, los autores comentados en este apartado apuntan en la misma dirección: en diversas sociedades existe una lógica del don que establece obligaciones de dar, recibir y devolver regalos en distintos tipos de intercambios ceremoniales que crean vínculos de reciprocidad entre individuos y grupos, generan flujos de bienes, personas, fiestas y rituales, algunos de los cuales funcionan como mecanismos de redistribución de la riqueza creada en esas sociedades.

Construcción simbólica de la reciprocidad

Autor	Operaciones simbólicas	Efectos de reciprocidad e igualación
Malinowski	Intercambio ceremonial <i>kula</i> .	Formación de redes de asociación y reciprocidad.
Mauss	Donaciones como actos sociales totales.	Creación de vínculos entre grupos. Solidaridad. Redistribución de la riqueza mediante el gasto noble.
Lévi-Strauss	Prohibición del incesto.	Circulación y reparto equitativo de las mujeres.
Marshall	Imaginarios igualitarios.	Patrones de distribución equitativa de recursos particularmente apreciados.
Piddocke	Potlach.	Transferencia de recursos desde áreas de abundancia temporal hacia áreas de escasez temporal.
Turner	Liminalidad y creación ritual de la <i>communitas</i> .	Disolución temporal de las categorías estructurales.

El funcionamiento de la reciprocidad estaría alimentado por diversos procesos simbólicos, que se resumen en el cuadro de la página anterior.

Aquí entran en juego dos estrategias simbólicas básicas que pueden repercutir en la construcción de igualdades. Por un lado, todas aquellas acciones simbólicas que disuelven, relativizan o suspenden las diferencias entre los actores sociales, creando entre ellos sentimientos y nociones de igualdad, solidaridad, amistad, de ser parte de una comunidad, de un sujeto colectivo. Trabajan en este sentido los mitos y narrativas niveladoras e igualitarias, ya sea de carácter religioso, político, social o filosófico, lo mismo que las dimensiones del ritual que producen inclusión y *communitas* y los procesos simbólicos que transmiten el significado de que todos somos iguales. Por otro lado están las ceremonias, creencias, mitos y rituales que hacen posibles los intercambios y, al hacerlo, generan circulación, vínculos, obligaciones, redistribución de bienes y personas y la formación de densas redes sociales. En conjunto, estos dos mecanismos indican la existencia, en palabras de Godbout, de un *homo reciprocus*, que se guía por creencias igualitarias y principios de correspondencia (Godbout, 1997).

Identificar estos procesos simbólicos permite reconocer una dimensión de la reciprocidad en la vida social que tuvo enorme fuerza en las sociedades primitivas, que aún persiste en muchos espacios y circunstancias de la vida moderna. Pero no debe exagerarse esta fuerza ni caerse en la ingenua suposición de que la solidaridad y el iguali-

tarismo son tendencias únicas en ciertos individuos o grupos sociales. El *homo reciprocus* es un tipo ideal que puede describir una dimensión de la vida social, aquella orientada por las normas del don; sin embargo, existen otras dimensiones a considerar: por ejemplo, una lógica de la maximización de los beneficios que ha sido bien descrita mediante otro tipo ideal, el del *homo oeconomicus*. También puede ser útil recordar la distinción que hace Dumont entre *homo aequalis* y *homo hierarchicus*, para señalar que los seres humanos estamos atravesados por la tensión que existe entre la búsqueda de la igualdad y el afán por obtener un estatus superior (Dumont, 1977). En el siguiente apartado trataré de reflexionar en torno a esa tensión.

LA DIALÉCTICA DE LA JERARQUÍA Y LA EQUIDAD

La mayoría de estudiosos de la reciprocidad advierten que en las donaciones e intercambios ceremoniales está presente la lógica de la distinción: donar es una manera de adquirir estatus, de obligar al receptor a adquirir una deuda con el donante. No existe el don gratuito, ha señalado con claridad Mary Douglas (1989). Malinowski y Boas también fueron explícitos al afirmar que en el *kula* y el *potlach* había una competencia por el prestigio. Quizás sea Ruth Benedict quien haya expresado con mayor crudeza la idea de que las donaciones entrañan un interés egoísta, pues veía en los kwakiutl “la obsesión de la riqueza, el deseo de superioridad, y una megalomanía paranoica sin

vergüenza” (Benedict, 1967: 253, citada en Godbout, 1997: 138).⁷ Esto es comprometerse demasiado con la idea del *homo oeconomicus*, y me parece más adecuado entender que los dones y muchas otras instituciones están atravesados por la dialéctica entre jerarquía y equidad. Aquí, nuevamente, Mauss puede ser un guía lúcido: considera que dar es signo de superioridad, los dones y los consumos furiosos establecen jerarquías entre jefes y vasallos, pero también hay una dimensión de gratuidad en el don: no se rige por la pura generosidad ni tampoco por el mero interés en las utilidades, sino por una “especie de híbrido” (Mauss, 1979: 253).

No se trata, entonces, de que unas sociedades se rijan exclusivamente por los lazos comunitarios, el don y la reciprocidad y otras por el mercado, la ganancia y las jerarquías, sino que en la mayoría de casos existen todos estos elementos en una tensión contradictoria, pero con diferente intensidad y distintas maneras de articularse en cada situación. Se trata de un *continuum* en el que un extremo corresponde a las bandas de cazadores-recolectores, para las que el comercio, la acumulación y las distinciones jerárquicas están reducidos al mínimo. En el otro tenemos las sociedades capitalistas contemporáneas, donde el intercambio mercantil, la búsqueda del excedente económico y las desigualdades han proliferado por doquier. Pero en las primeras hay

intercambios de mujeres y cierta competencia por el estatus, mientras en las últimas subsiste el don, aunque casi siempre arrinconado a la esfera de las relaciones íntimas. Podría decirse que en las sociedades más simples el prestigio se encuentra muy acotado por vínculos personales, creencias y prácticas igualitarias, mientras en las sociedades contemporáneas las lógicas del mercado, el Estado y las jerarquías sobredeterminan la reciprocidad, y si bien ésta no ha desaparecido por completo, incluso en ocasiones reaparece y se reconstruye. En medio de los dos extremos hay una enorme diversidad de combinaciones.

Para ilustrar la superposición entre distinción y equidad y la dialéctica entre ellas quisiera mencionar un ejemplo mexicano como el sistema de cargos en Zinacantán, Chiapas. En esta región, los pobladores que desean ascender en la jerarquía lo hacen participando en los cargos ceremoniales, lo cual los obliga a distribuir entre los miembros de la comunidad una gran parte de su riqueza, ya que deben hacer importantes gastos en las fiestas del poblado:

Los ritos del sistema de cargos mexicano ilustran esta mezcla ritual de símbolos de igualdad y jerarquía en una clase muy diferente de sistema social. Entre los indios de Zinacantán prevalece una ideología igualitaria, reforzada por la creencia de que las personas que se vuelven ricos deben ser brujos y deben ser tratados en consecuencia. El sistema de cargos es un complejo ritual en el cual los hombres

⁷ Raymond Firth y Melville Herskovits también consideraban los dones como una inversión material para obtener un provecho (Firth, 1972; Herskovits, 1965).

pueden progresar durante el curso de sus vidas, escalando en una jerarquía de puestos en el ciclo ritual comunal. Para ocupar los peldaños más altos de esta escalera, y así adquirir prestigio, *un hombre debe ser relativamente próspero, porque los gastos conectados con las responsabilidades rituales son considerables.* Debe pagar por una variedad de fiestas y celebraciones de la comunidad. Por medio de estos ritos, el hombre es capaz de transformar la riqueza en status públicamente reconocido, pese a la de otro modo tenaz adhesión de los aldeanos a una ideología igualitaria (Kertzer, 1988: 52, cursivas en el original).

Como es ampliamente conocido, muchos rituales sirven para elevar a los individuos, permitirles adquirir un estatus superior y, en ese sentido, para dar paso a desigualdades y jerarquías de diversa índole. Pero el ritual también puede equiparar e igualar, y esta misma dualidad recorre todas las construcciones simbólicas: excluyen e incluyen, elevan y denigran, disuelven clasificaciones tanto como las refuerzan, erigen y derriban fronteras, legitiman a los poderosos y cuestionan la dominación. No tiene mucho sentido atribuir *a priori* a los procesos y artefactos culturales una función de producción de equidad o generación de distinciones, ya que ambas posibilidades existen y los efectos de igualdad o desigualdad dependen mucho del contexto, la dinámica simbólica y los intereses y acciones de los participantes en cada caso concreto. “El don entre iguales reproduce la igualdad, el don entre

desiguales reproduce la desigualdad” (Godbout, 1997: 179).⁸ Pero no sólo se reproducen las condiciones previas, hay cualidades emergentes en las interacciones sociales, un proceso puede modificar la correlación de fuerzas preexistente, además de que se pueden producir consecuencias no buscadas. A veces, la suma de los deseos individuales por distinguirse y obtener estatus no produce una mayor jerarquía, sino un contexto igualitario de competencia. Del mismo modo, acciones encaminadas a generar una mayor equidad pueden derivar en la aparición de nuevas diferenciaciones. Por ello es imprescindible el análisis histórico de cada caso concreto.

En conclusión, habría que alejarse de las definiciones esencialistas que prescriben de antemano funciones igualitarias o jerarquizantes a la cultura. No existe una lógica estructural de la sociedad que conduzca irremisiblemente a la mayor desigualdad, ni siquiera en las sociedades contemporáneas, ya que en ellas las tendencias polarizantes de la acumulación capita-

⁸ El don horizontal puede dar paso al don vertical: en lo que Sahlins llama la reciprocidad equilibrada aparecen los dones horizontales, que “en principio se efectúan entre pares, o más bien crean paridad. Salvo que la paridad siempre está amenazada por el objetivo de obtención de una superioridad, que el hecho de devolver reabsorbe e invierte. Los donadores de mujeres son superiores a los tomadores, a menos que excepcionalmente sea la inversa. Soñar, como decía Mauss, que un don sea tan enorme que no pueda ser devuelto [...], es soñar en transformar el don horizontal en don vertical” (Godbout, 1997: 183).

lista se encuentran contrarrestadas por diversas instituciones compensatorias, y los mecanismos de distinción social son acotados por las tradiciones democráticas, la reconstrucción moderna de la reciprocidad y las luchas en pro de la equidad. Del mismo modo, no puede postularse la existencia de estructuras sociales que garanticen de manera absoluta equidad y reciprocidad, porque incluso en las sociedades y grupos más igualitarios se ha documentado la acción de contratendencias que ocasionan asimetrías entre los géneros, competencia por el prestigio y estrategias de distinción. Lo que debe investigarse es de qué manera la estructura de cada grupo o sociedad, las interacciones entre sus miembros y las estrategias que siguen articulan esas tendencias y contratendencias.

Lo mismo ocurre si nos enfocamos en los individuos. Resulta poco fructífero suponer que el ser humano tiene una esencia inmutable que lo orienta siempre hacia la reciprocidad con sus semejantes o, por el contrario, aprovecharse de ellos y distinguirse del resto. No hay una pulsión jerarquizante innata ni una propensión ahistorical hacia la justicia; no está en nuestra naturaleza ser ni *homo reciprocus* ni *homo aeconomicus* en estado puro, sino que somos, al mismo tiempo, las dos cosas y mucho más, es decir, individuos de carne y hueso, situados en circunstancias históricas específicas, formados en sociedades y culturas concretas que estamos atravesadas por múltiples tradiciones, una de las cuales es la que opone distinción y reciprocidad, pero no es la única ni la más importante. No

se puede reducir el simbolismo a alguna de las diversas funciones que tiene, ya que la cultura es un fenómeno complejo y abarcador que no se agota en sus implicaciones económicas, ecológicas, políticas, sociales o psicológicas. Puede analizarse la manera en que los procesos simbólicos expresan, y a la vez constituyen, la dialéctica entre igualdad y desigualdad, pero ambos fenómenos contienen múltiples determinaciones que desbordan esa relación.

Para concluir, quisiera anotar algunas lagunas de este escrito, que deberán ser tomadas en consideración para el futuro de una antropología de la equidad. En primer lugar, la mayor parte de las contribuciones sobre el tema que he revisado aquí se enfocan primordialmente en las acciones de los actores dominantes de la sociedad. Me explico. Hay una fascinación especial de los analistas por lo que hacen los poderosos: jefes tribales que hacen donaciones, hombres que intercambian mujeres, *big men* que concentran y redistribuyen recursos para incrementar su prestigio, castas dominantes que erigen fronteras simbólicas y tabúes para alejarse de las castas inferiores, elites que acaparan recursos y protegen sus monopolios mediante sofisticados rituales, etnias privilegiadas que denigran a las minorías, burgueses que acrecientan su capital simbólico para distinguirse de la masa y reproducir sus privilegios. Sin embargo, esto es sólo una cara de la moneda. Es imprescindible estudiar lo que hacen los dominados para erosionar los monopolios simbólicos y materiales, cuestionar los rituales de las élites, ridiculizar las estrategias de dis-

tinción, acotar las inequidades, derribar, traspasar o invertir las clasificaciones y las fronteras culturales, darle fuerza ritual a la resistencia y la rebelión. No basta con estudiar la dialéctica entre la reciprocidad y la distinción, también hay que explorar los procesos de contradistinción y deconstrucción de la desigualdad.

En segundo lugar, hay que precisar los alcances y limitaciones de los procesos simbólicos en la construcción de igualdades y desigualdades. En este escrito traté de mostrar que la cultura no sólo expresa las estructuras sociales, sino también juega un papel central en la constitución de la jerarquía y la estratificación social. Las desigualdades sociales serían impensables, o al menos mucho más frágiles, sin las clasificaciones, las marcas rituales, las fronteras simbólicas, la acumulación asimétrica de capital cultural, los rituales de las élites, las estrategias de distinción, los mitos del poder, la reproducción de categorías pareadas y la legitimación de la dominación. Pero la desigualdad no se reduce a la acción de estas operaciones simbólicas, también se relaciona con la distribución de recursos de todo tipo, el uso de la fuerza, condiciones ecológicas y estructuras económicas y políticas que aun cuando no actúan al margen de la cultura, tampoco se reducen a ella. Del mismo modo, la equidad está íntimamente vinculada con creencias igualitarias, lazos de reciprocidad, obligaciones de dar, recibir y devolver, intercambios ceremoniales, ideologías niveladoras y justicieras, creación ritual de *communitas* y sanciones rituales al Enrique-

cimiento extremo; pero todos estos procesos simbólicos, indispensables para la construcción de un entorno igualitario, no son suficientes para garantizarlo, también se requieren mecanismos compensatorios, reglas equitativas, redistribución de recursos de todo tipo, instituciones que reproduzcan la igualdad de oportunidades y, en general, dispositivos técnicos, políticos y económicos que propicien la continuidad de la justicia. De ahí que una antropología simbólica de la equidad, al igual que toda antropología simbólica, requiera de un análisis de las relaciones entre los procesos culturales y el resto de las dimensiones de la vida social.

Por último, una antropología de la equidad tiene que construirse en diálogo permanente con la antropología de la diferencia: hoy más que nunca proliferan luchas y esfuerzos por lograr el respeto a la diversidad, y este reclamo de una mayor igualdad no puede divorciarse de la aspiración a la diferencia. Sería estéril, ingenuo y hasta peligroso pensar que es posible lograr la equidad por la vía de suprimir la alteridad y la pluralidad, buscando la homogeneización de todos los individuos y grupos. Pero el derecho a la diferencia tampoco es satisfactorio si se traduce en desigualdades y asimetrías cada vez mayores. El reto estriba en que las diferencias no se traduzcan en asimetrías, en encontrar caminos para poder ser diversos en un contexto de equidad. Pienso que la antropología tiene muchas contribuciones por hacer para enfrentar este reto, tanto en la teoría como en la práctica.

BIBLIOGRAFÍA

- BENEDICT, Ruth (1967), *Échantillons de Civilisation*, París, Gallimard.
- BOURDIEU, Pierre (1988), *La distinción. Críterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- BUTLER, Judith (1996), "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault", en M. LAMAS (coord.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG/Miguel Ángel Porruá, pp. 303-326.
- COHEN, Abner (1981), *The Politics of Elite Culture. Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*, Berkeley, University of California Press.
- DÍAZ, Rodrigo (1998), *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Anthropos.
- (2002), "Anomalías y arrogancias de las identidades colectivas", en Gustavo LEYVA (coord.), *Política, identidad y narración*, México, Miguel Ángel Porruá-Signos, pp. 78-97.
- DOUGLAS, Mary (1984), *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Ark Paperbacks.
- (1989), "Il n'y a pas de don gratuit. Introduction à la traduction anglaise de l'*Essai sur le don*", *Revue du MAUSS*, núm. 4, pp. 99-115.
- DUMONT, Luis (1977), *Homo aequalis. genèse et épanouissement de l'ideologie économique*, París, Gallimard.
- DURKHEIM, Emile (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- DURKHEIM, Emile y Marcel MAUSS (1996), "Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas", en E. DURKHEIM y M. MAUSS, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel (Antropología), pp. 23-103.
- FAGES, Jean-Baptiste (1972), *Para comprender a Lévi-Strauss*, Buenos Aires, Amorrortu.
- FIRTH, Raymond (1972), *Primitive Polynesian Economy*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- FRIED, Morton (1979), "Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado", en J. LLOBERA (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, pp. 133-151.
- GEERTZ, Clifford (2000), *Negara. El Estado-teatro en el Balí del siglo XIX*, Barcelona, Paidós.
- GODEBOUT, Jacques (en colaboración con Alain CAILLÉ) (1997), *El espíritu del don*, México, Siglo XXI.
- GODELIER, Maurice (1986), *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.
- GOFFMAN, Erwing (1956), "The Nature of Deference and Demeanour", *American Anthropologist*, núm. 58, junio, pp. 473-502.
- (1974), "Gender display", ponencia para el *Third International Symposium Female Hierarchies*, Harry Frank Guggenheim Foundation, 3-5 abril.
- (1986), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HERSKOVITS, Melville (1965), *Economic Anthropology; The Economic Life of Primitive Peoples*, Nueva York, Norton.
- KERTZER, David (1988), *Ritual, Politics and Power*, New Heaven, Yale University Press.
- LAMAS, Martha (coord.) (1996), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG/Miguel Ángel Porruá.
- LAMONT, Michèle y M. FOURNIER (1992), *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and Political Struggles in adivino*, Chicago, University of Chicago Press.

- daries and the Making of Inequality*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949), *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, París, PUF.
- (1971), “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en M. MAUSS, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 13-42.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1995), *Los argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*, Barcelona, Península.
- MARSHALL, Lorna (1967), “!Kung Bushman Bands”, en VV.AA., *Comparative Political Systems*, Austin, University of Texas Press, pp. 15-43.
- MAUSS, Marcel (1979) “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en M. MAUSS, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 153-263.
- ORTNER, Sherry (1979), “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en VV.AA., *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, pp. 128-145.
- PIDDOCKE, Stuart (1981), “El sistema ‘potlach’ de los kwakiutl del sur: una nueva perspectiva”, en VV.AA., *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama, pp. 101-122.
- RUBIN, Gayle (1996), “El tráfico de las mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en M. LAMAS (coord.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG/Miguel Ángel Porruá, pp. 35-96.
- SIMMEL, Georg (1950), *The Sociology of Georg Simmel*, Nueva York, Free Press.
- TILLY, Charles (2000), *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Manantial.
- TURNER, Victor (1987), “Metaphors of anti-structure in religious culture”, en V. TURNER, *Dramas, Fields and Metaphores: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press.
- (1988), *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.
- WEBER, Max (1996), *Economía y sociedad*, México, FCE.