

LA RECIPROCIDAD COMO FUNDAMENTO DEL DERECHO Y LA ÉTICA

Fernando Silva Santisteban

CIVILIZACIÓN Y ETNOCENTRISMO

Los últimos quinientos años de la historia universal están señalados por la expansión de occidente. Las cuatro quintas partes del mundo cayeron bajo el dominio de los europeos, quienes se convencieron a sí mismos de haber encontrado en su “raza” y en su civilización los paradigmas de toda posible universalidad, dando origen así al fenómeno que hoy conocemos como etnocentrismo occidental, quizá mejor macrocentrismo occidental.

Entre las razones con las que suele sustentarse la “superioridad” de la cultura occidental frente a otras culturas y en particular a la cultura andina, se aduce con frecuencia el hecho de que aquí se desconocieron, entre otros descubrimientos o invenciones fundamentales, la escritura así como la moneda y el mercado, ya que, según se quiere entender, en ellos se sustentó el nacimiento de la civilización. Son muchos los autores —Kant, Mirabeau Renán, Carlyle, entre otros— que creyeron que la invención de la escritura significó el auténtico comienzo de la civilización. Por su parte sentencia Gelb: “La escritura existe solamente en una civilización y una civilización no puede existir sin la escritura”.¹

Entre los historiadores peruanos, en la misma línea eurocentrista, escribía Raúl Porras:

Las crónicas de la conquista son la primera historia peruana. Con ellas puede decirse también que nace el Perú, porque no hay patria sin historia. Todo lo demás es prehistoria. Los pueblos que no han alcanzado la escritura —dice Shotwell— viven dentro del dominio del tabú y el folklore. En tanto que no tienen historia escrita son, según Hegel, pueblos de conciencia turbia, porque no se han elevado a la conciencia de sí mismos.²

Es así como pensaban muchos autores antes de que se difundiera la conciencia y naturaleza del etnocentrismo, y ha sido el concepto de civilización la noción etnocéntrica por antonomasia, pues sobre ella se ha fundamentado toda una concepción de la "historia", la distinción entre "prehistoria" e "historia", así como el orden de supremacía cultural de los pueblos en una lista encabezada por los europeos. ¿Qué debemos entender entonces por civilización sin tener que contraponerla a términos como salvajismo, barbarie, primitivo, incultura, atraso, etcétera?

Si bien, en este sentido, no hay una definición unívoca, son varios los criterios utilizados para estimar la condición de civilización en una o más culturas determinadas. El empleo histórico antropológico del término civilización se refiere al estadio de desarrollo cultural alcanzado por las sociedades después de la Revolución Neolítica; es decir, después del gran cambio que significó el paso de las sociedades de la simple condición de recolectoras y cazadoras a la condición de productoras de alimentos, mediante el conocimiento y ejercicio de la agricultura y domesticación de animales. La condición fundamental fue el control de las fuentes de producción de excedentes que hicieron posible la aparición de otras actividades productivas tales como la cerámica, el tejido, la metalurgia, etcétera, y consecuentemente el intercambio y el comercio, dando origen así a la verdadera especialización del trabajo. La organización social se elevó a otros niveles operando cambios sustantivos en la vida de las comunidades, cambios que condujeron a la formación de instituciones gubernamentales cada vez más complejas y a la aparición de clases y sectores dentro de los cuales sacerdotes y militares jugaron importantes papeles. La invención de sistemas de cálculo y registro, el perfeccionamiento de los medios de transporte fueron consecuencia de la Revolución Neolítica. Apareció el Estado y los poblados y aldeas se convirtieron en ciudades.

Características todas que poseyó la Civilización Andina y así lo reconocieron Spengler, Toynbee, Steward, Fried, Service, Harris y otros renombrados estudiosos de la civilización. Hoy sabemos que la región de los Andes centrales, esto es, el territorio del Perú actual, así como Mesopotamia y Mesoamérica, fue una de las áreas de eclosión cultural del planeta donde se originó la agricultura y surgieron las primeras civilizaciones. Son las únicas regiones de la Tierra donde se desarrollaron altas culturas universales sin vinculación con otros antecedentes.³ Es evidente, pues, que pudo florecer una civilización y de las más extraordinarias del mundo antiguo, como fue la Andina, sin que en ella se conociera la escritura.

Lo mismo sucede con la moneda, la cual que fue inventada por los lidios en el siglo VI a.C. y pronto asumida por distintos pueblos, tanto en oriente cuanto en

occidente. Pero, tampoco fue la moneda elemento indispensable para el desarrollo de la civilización, prueba de ello es que muchos siglos antes de que se inventara la moneda habían florecido varias civilizaciones en distintas áreas culturales de la Tierra. La moneda, como se entiende comúnmente, es un medio de cambio o, mejor, un medio para efectuar un pago, una medida común de fijar el valor de las cosas. Sin embargo, la moneda no puede utilizarse como medida de pago a menos que comprador y vendedor estén de acuerdo en que determinada cantidad de mercancía sea igual en valor a una cantidad de monedas. En términos más genéricos y como quiera que se la entienda —compra, pago, retribución— la moneda es un instrumento con el que se recíproca necesariamente la entrega de una cosa o de un servicio; es decir, es una medida de “reciprocidad” y el dinero un mecanismo para reciprocitar. En el Perú antiguo no se conocieron la escritura ni la moneda, tampoco el comercio ni el mercado, aunque algunos autores aún no se convencen de ello.

En lo que se refiere al mercado, cualquiera que sea la manera en que se le entienda, el mercado no existió en el Perú por la simple razón de que no hubo ámbito económico alguno en el que pudieran haberse confrontado la oferta y la demanda para fijar un precio, consecuentemente tampoco el comercio. Esto no quiere decir, por cierto, que no existieran diversas formas de intercambio e, incluso, lugares donde se realizaba. El intercambio es una forma de reciprocidad económica, pero no se agota en él, ni mucho menos, el principio general y absoluto de la reciprocidad, como se piensa comúnmente.

RECIPROCIDAD Y REDISTRIBUCIÓN

¿Cómo entonces es que se desarrolló la Civilización Andina, con Estados e Imperios que surgieron en ella como fueron Moche, Nasca, Tiahuanaco, Wari, Chimú y el Imperio de los Incas, que alcanzaron notables niveles de organización política y económica sin emplear la escritura, la moneda ni la economía de mercado? Sencillamente, empleando otros sistemas.

Evidentemente, la escritura como la moneda y el mercado son instrumentos fundamentales y los mejor logrados que se conoce para el registro del habla, la evaluación de las cosas y la mecánica del intercambio; pero no son los únicos medios para alcanzar la civilización, como es evidente. Se desarrollaron otros sistemas —siempre subestimados por los prejuicios etnocéntricos— tan funcionales para otras culturas como cualesquiera de los que se emplearon en el viejo mundo. Si no con la funcionalidad ni los alcances de la escritura, los quipus cumplieron función muy importante como sistemas de registro.

Como lo sabe todo antropólogo, una cultura es un modo de vida socialmente aprendido con el cual una sociedad se enfrenta al medio para transformarlo y asegurar su adaptación y supervivencia. Cada cultura es producto de la interacción tanto entre los individuos cuanto entre los grupos humanos con la naturaleza exterior, y son las formas de satisfacer las necesidades, individuales y sociales, las que originan su carácter como su dinamismo. De manera, pues, que sus instituciones, sus patrones culturales, sus sistemas o sus valores originales no pueden ser calificados fuera de su contexto, ni comparados en cuanto a su funcionalidad con los de otras culturas con experiencias distintas, que se han desarrollado por causas diversas y en medios diferentes.

En cuanto a los principios y mecanismos con los que se estructuraron la economía y la política en la Civilización Andina, sin moneda ni economía de mercado, fue John Murra quien al aplicar—específicamente al Imperio Inca— las categorías de reciprocidad y redistribución en su tesis *The economic organization of the Inca State* (Chicago, 1956) nos alcanzó un concepto clave para entender la naturaleza específica de las culturas que integraron esta civilización. Refiere Murra que el término redistribución se debe a Karl Polanyi “a quien escuché usarlo en 1951, pero el entendimiento y aplicación del concepto a los Andes se deriva de la experiencia africana, donde el fenómeno es común y bien estudiado desde mucho antes de 1950”.⁴ En realidad, el principio de reciprocidad es usado por todas las sociedades, sólo que de muy diferentes maneras y en ninguna otra cultura con la complejidad, eficacia y funcionalidad con que fue usada en el Perú antiguo.

En efecto, las estructuras económicas y sociales del Imperio Inca, como advirtió Polanyi y analizaron después Nathan Wachtel⁵ y Maurice Godelier,⁶ se podían explicar con más claridad por la combinación de los principios de reciprocidad y redistribución. El principio de reciprocidad se aplica, según Wachtel:

...a las relaciones entre individuos o grupos simétricos donde los deberes económicos de unos en un intercambio mutuo de dones y contradones. El concepto de redistribución, en cambio, supone una jerarquía; por una parte se aplica a grupos y, por otra, a un centro coordinador; la vida económica es definida aquí por un doble movimiento, centrípeto y centrifugo: agrupación en el centro de los productos y posterior difusión de aquellos aportados por los grupos hacia otros grupos.⁷

Por su parte, manifiesta Godelier que al caer las demás sociedades andinas bajo la dominación de los incas, sufrieron una profunda transformación. “Las viejas formas

de reciprocidad comunal y las formas rituales correspondientes quedaron puestas al servicio de las nuevas relaciones económicas de explotación y servidumbre".⁸

La cuestión se ha aclarado en gran manera y aunque no podamos precisar aún las funciones de algunas instituciones andinas, es evidente que la organización social, política y económica del Tawantinsuyu fue producto de la combinación de los principios de reciprocidad y redistribución —principio este último que no se opone a la reciprocidad sino que, como dice Wachtel, se inscribe en su prolongación y funda sobre ella su ideología—,⁹ que combinándose en los diferentes niveles de la producción y configurando diversas instituciones explican la mecánica general de las estructuras.

En realidad, las formas denominadas reciprocidad y redistribución son dos momentos del único y general principio de reciprocidad, sólo que en un nivel más amplio de jerarquías entre las que median distintas instituciones. Así, en un primer nivel de interacción recíproca, llamada comúnmente reciprocidad simétrica, tenemos el *ayni*, forma de prestación de trabajo que se da en el ámbito de las unidades familiares en el que unos trabajan para los otros en las tareas del campo en vías de reciprocidad directa; es decir, que el trabajo de unos en las tierras asignadas a los otros se recompensaba de la misma manera. *Aayñi-n* se entiende hasta ahora como ayudarse mutuamente en el trabajo.

Un segundo nivel de reciprocidad —ya asimétrica— está representado por la *minka*, forma de trabajo colectivo que se prestaba a las *huacas* y al curaca por los miembros del *ayllu* o de las *llactas* (pueblos) para realizar las faenas del campo en las tierras de las *huacas*, de los *mallkus* o del curaca y también para hacer obras de utilidad comunal. En este caso, las *huacas* como el curaca no podían reciprocarse de la misma manera, lo hacían mediante dones.¹⁰ En muchas comunidades andinas quedan remanentes de esta forma de reciprocidad para con las *huacas* en la tradiciones andinas del "pago a la Tierra" (*Pachamama*), como al *Wamani* y a los otros los *apus*, tanto en el *pagapu* cuanto en el *alcansu*. El *pagapu* es un pago, una retribución, en agradecimiento por los dones recibidos, mientras que el *alcansu* es más bien un pago adelantado por dones o beneficios que se les pide. La *minka*, en gran manera ya modificada, sigue siendo en muchas comunidades una prestación de trabajo para obras de bien común. Las tareas eran asignadas a las unidades domésticas, no a los individuos.

La *mita* (*mitachanacuy*), un tercer nivel de reciprocidad, era la forma de trabajo por turnos que prestaban los miembros de una etnia determinada al Estado como retribución por los dones y servicios, fundamentalmente por la redistribución de

bienes y productos, así como por la protección y ayuda que les ofrecía. La *mita*, que era una suerte de tributo, era también la base de la redistribución porque los bienes circulaban a través del Imperio tanto porque eran obtenidos con el trabajo de los *hatunruna*, esto es de los tributarios, ya sea en las faenas agrícolas como en la fabricación de tejidos, cerámica, objetos de metal, etcétera, cuanto por el servicio que prestaban en su traslado, en la construcción de *collcas* (depósitos), tambos y caminos, y en el cuidado y manejo de las recuas de llamas que servían para el acarrear los productos. El carácter esencial de la *mita* consistía en que los *hatunruna* (tributarios) debían al Estado su fuerza de trabajo y no el producto de las tierras de los *ayllus*.

Por lo general, es el tributo debido al Inca —escribe Wachtel— lo que asegura la circulación de los bienes a través de todo el Imperio; ya sea que el producto de las tierras del Inca llegue directamente al Cuzco o que el Inca transfiera de una región a otra los bienes acumulados en sus graneros.¹¹

No conocemos aún mayores detalles acerca de las diferentes formas en las que se resolvieron las formas de reciprocidad y redistribución en el Perú antiguo; sin embargo, no cabe duda de que se elaboraron complejas y minuciosas fórmulas para regular estos principios, como se desprende de la arqueología, las noticias de los cronistas, la información de las *visitas* o del testimonio etnológico.

Como hemos visto, el término y concepto de reciprocidad es usado por etnólogos e historiadores de la economía referente y circunscrito al intercambio de bienes o de trabajo en las sociedades con economías no monetarias. Pero la reciprocidad es un principio universal pertinente a todo fenómeno de interacción social. Algo mucho más categórico, puesto que es la condición fundamental de la existencia y naturaleza de la sociedad humana.

¿QUÉ HACE QUE SE JUNTEN LOS MIEMBROS DE UNA SOCIEDAD?

Como punto de partida para comprender esta dimensión de la reciprocidad empecemos preguntándonos: ¿Qué hace que se junten los hombres en sociedad? Para Simmel, la sociedad es “una unidad objetiva que se expresa en las relaciones recíprocas entre sus elementos humanos”.¹² Y explica que la reciprocidad entre los hombres nace de impulsos específicos que pueden ser, por ejemplo, eróticos, religiosos o asociativos, o de fines humanos especiales, tales como la defensa o el juego.

Hasta ahora las ciencias sociales —decía Simmel— solo han estudiado unos pocos tipos de relaciones recíprocas, principalmente económicas y políticas; pero en realidad existen innumerables variedades de relaciones interactivas, entre las que cuentan fenómenos tan habituales como el mirarse el uno al otro, el comer juntos, el escribirse cartas, el ayudar a otros y recibir expresiones de agradecimiento por ello. La sociedad, pues, se refiere a los individuos en sus múltiples relaciones recíprocas, y el comprenderla exige el análisis de la interacción psíquica.¹³

Emile Durkheim analizó el problema refiriendo la unidad social a determinadas fuerza coercitivas como a conciencia colectiva, las representaciones colectivas, las corrientes sociales y la mente grupal.

El conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia: podemos llamarlo conciencia colectiva o común [...] Es pues algo completamente distinto a las conciencias particulares aunque sólo se realice en los individuos.¹⁴

Pero el mismo Durkheim no llega a alcanzarnos una respuesta que explique la cuestión sobre bases epistemológicas más razonables, puesto que, según él, la integración se logra por medio del sistema de valores, de un sistema en el que los individuos participan de sentimientos comunes mediante la “conciencia colectiva”. La contrapregunta sería entonces, ¿cuál es la razón de ser del sistema de valores y cuáles los fundamentos de la conciencia colectiva? Durkheim establecía una dicotomía rígida entre individuo y sociedad; para él la sociedad tenía existencia y autonomía específicas, afirmaba que los hechos sociales eran externos a los individuos y que sólo podían ser explicados por otros hechos sociales. La cuestión nos lleva entonces a la base misma del problema: la naturaleza de la sociedad y aún más allá, a la razón de ser de la sociedad humana.

Resulta de veras sorprendente, a pesar de la importancia que tiene como referente básico, que no haya entre los científicos sociales un concepto claro y unívoco de lo que realmente significa el término “sociedad”.¹⁵ Comúnmente y tal como la definen los diccionarios, se entiende por sociedad un conjunto de personas que vive como entidad organizada en un territorio determinado, que se rige por ciertas normas comunes, que tiene una lengua común, los mismos problemas, las mismas expectativas, que posee conciencia de grupo y cuyos miembros cooperan en la realización de varios de sus fines de modo invariable: su mantenimiento y preservación. Con estos o similares enunciados se señalan y tipifican los caracteres

y cualidades de la sociedad, sin embargo se pasa por alto el verdadero significado, si se quiere la razón de ser de la sociedad, como es la de ser la única forma de supervivencia para los individuos de las especies gregarias.

Como es evidente, existen sociedades animales perfectamente organizadas y jerarquizadas, entre las cuales hay grupos que, como en las sociedades humanas, conforman unidades concretas más o menos cerradas que se desplazan sobre un territorio determinado y tienen una división y coordinación del trabajo muy efectivas, puesto que de ello depende la supervivencia de sus miembros. Las sociedades de termitas, abejas, hormigas y otros insectos alcanzan grados de complejidad social realmente asombrosos.

Esto nos lleva a enfatizar en dos aspectos esenciales: 1) en que la condición común a toda sociedad, animal o humana, es el hecho de que la vida de cada individuo depende de la actividad de los demás, para lo cual debe existir una interacción coordinada y 2) en que la especie humana, como las demás especies gregarias, es producto de la condición social. En otros términos, el hombre no es social porque es humano sino al contrario, su condición humana deriva de la naturaleza social de su especie.

De esta manera, nos referimos a la sociedad en primer término como al “conjunto permanente y organizado de individuos relacionados por la necesidad común de supervivencia”, advirtiendo que las actividades necesarias para la supervivencia se hallan repartidas entre todos los miembros de la sociedad. Así pues, la sociedad viene a ser para los seres gregarios, humanos y animales, la unidad fundamental de la lucha por la supervivencia en la cual el individuo funciona en ineluctable relación al conjunto. En el caso de las sociedades humanas, o genéricamente de la sociedad humana, se agregan los caracteres y cualidades con que se la define en los textos.

La “socialidad” —aunque el término no figura en los diccionarios de la lengua castellana—, es decir, la condición de social, es una forma de adaptación de las especies gregarias al medio en el que viven, la cual influye sobre la fisiología de los individuos y surge de dos órdenes de circunstancias: 1) de las modificaciones del medio bajo los efectos de la superpoblación, el “efecto de masa” y 2) de la influencia recíproca de los estímulos sensoriales o “efecto de grupo”, como los llama Chauchard, quien señala también que “solamente hay un genuino agrupamiento social cuando existe atracción recíproca y específica entre los individuos de una especie, lo cual elimina el caso de los parásitos”.¹⁶

Así pues, la “apetencia social”, como le han llamado algunos investigadores, depende de un estado biológico que hace que el animal gregario requiera de la presencia y acción de otros individuos de su misma especie para poder vivir o, mejor dicho, para ayudarse a vivir.

Al comparar las sociedades animales con las sociedades humanas se advierte un conjunto de características que las hacen bastante diferentes. Estas diferencias son de grado, expresadas en sus manifestaciones extremas, y cuando se intenta reducirlas a categorías generales contraponiendo las nociones hombre-animal, los límites de la separación resultan cada vez más difíciles de precisar. Para entender estas diferencias hay que establecer diferentes grados o niveles de interacción social. Pero antes que otra cosa es preciso quitarnos de la mente la idea de que el hombre es el producto sumo de la evolución y que todas las demás especies están a él referidas.

Hasta donde es posible separar el *continuum* de la existencia social, el primer nivel de socialidad, según algunos biólogos y etólogos corresponde al tipo de agrupaciones biosociales, características de algunas especies de insectos. En este nivel, los individuos realizan funciones que contribuyen a la nutrición y adaptación de la colonia al medio ambiente. La sociedad es biosocial en el sentido en que se constituye como resultado de las condiciones biológicas individuales que rigen el comportamiento del grupo. Las actitudes de los individuos frente a las circunstancias de la realidad con la que se enfrentan no tienen alternativas, actúan de una única manera, acondicionados por millones de años de evolución a través de los cuales los ensayos y errores se han plasmado muy lentamente en una forma de comportamiento automático, el cual se traduce impreso en una feromona, en el caso de los insectos sociales.

El segundo nivel que se denomina psicosocial se da en los vertebrados y más perfeccionado en los mamíferos. Se trata, como dice Chauchard, de un nivel sintético en el cual el animal busca dominar su automatismo, empieza a darse cuenta de las situaciones y a adaptarse o salir de ellas. El animal ya no es sólo una suma de reflejos sino que posee un comienzo de individualidad, el cerebro acumula algunas experiencias, tiene memoria y en algunas especies muy acusada y aunque la memoria animal está limitada al ámbito de la percepción, constituye una gran ayuda en sus mecanismos de adaptación y supervivencia. La memoria aparece como una cualidad del psiquismo pero su mecánica es biogénica.

En este nivel el psiquismo se sitúa en dos planos, al primero se le ha denominado analítico y en él los automatismos innatos o adquiridos por aprendizaje espontáneo,

bajo los efectos del medio o por aprendizaje de otros animales, constituye un conjunto de posibilidades de acción que permiten al animal un comportamiento eficaz al adaptarse a las condiciones habituales de su vida, pero que se prestan mal a las situaciones nuevas. El otro plano es una forma de inteligencia que se le ha llamado conciencia animal, forma elemental de pensamiento práctico. A esta capacidad de reacción, especialmente desarrollada en los “jefes” de las manadas, especialmente atentos a las variaciones de la situación, la asisten mayores posibilidades de iniciativa. Cuanto más se asciende en la escala animal los individuos reaccionan con mayor eficiencia frente a nuevas situaciones, pues es el desarrollo de las estructuras nerviosas lo que lleva al animal a darse cuenta y a percibir cada vez más cabalmente las situaciones.

ABSTRACCIÓN E INTERACCIÓN

Fue la abstracción lo que ha hecho posible el ascenso del hombre hasta un tercer nivel de socialidad. El surgimiento del nivel de la abstracción, puede comprenderse en dos órdenes de circunstancias: cuantitativo y cualitativo. En el orden cuantitativo ha sido el aumento de los atributos del psiquismo, la toma de conciencia, el acrecentamiento de la memoria, la capacidad de iniciativa, la mayor sensibilidad frente al mundo circundante por la amplitud de los sentidos, etc. En el orden cualitativo ha sido la transformación de las percepciones de la realidad en signos y símbolos capaces de organizarse mentalmente para representarla y, lo más significativo, transmitirla representada a otros miembros de la especie. Es decir, ha sido el surgimiento de la abstracción lo que ha determinado el nivel humano de la sociedad.

Volviendo a la pregunta, ¿qué hace que se junten los miembros de las sociedades humanas? Es la necesidad de interacción, el mismo tipo de fuerza que determina principio de acción y reacción en los cuerpos inanimados, los estímulos y las respuestas en los organismos vivientes, las reacciones afectivas y cognitivas primeras en los animales superiores y en el hombre la reciprocidad. Como dice Marcel Mauss, en la estructura mental existe un principio fundamental subyacente que consiste en la triple obligación de dar, recibir y devolver,¹⁷ enunciado que ha contribuido en gran manera al entendimiento racional de la mecánica de la interacción social, bajo el concepto de principio de reciprocidad, puesto que, como observa Levi-Strauss:

Para entender los fenómenos sociales se tiene que apelar a las estructuras fundamentales del espíritu humano [las que] se sustentan

en la dialéctica entre el “yo y los otros”. Es en esta oposición en la que se resuelve la idea de reciprocidad.¹⁸

Así, pues, hay un principio universal de conducta derivado del hecho primario de que al actuar de acuerdo con sus propios instintos, los individuos están determinando una autoregulación que armoniza o define las relaciones dentro del grupo. Es el principio de reciprocidad, observado por Thurnwald, enunciado por Mauss, reafirmado por Lévi-Strauss, explicado en función del derecho por Malinowski y sorprendentemente omitido por los modernos tratadistas.

RECIPROCIDAD Y DERECHO

Historiadores del derecho, antropólogos, sociólogos y juristas se han preocupado siempre por entender cómo se originó el derecho y, con la idea de que las primeras sociedades que se desarrollaron en la humanidad debieron ser semejantes a los pueblos que no han alcanzado el estadio de civilización aún en estos tiempos, han estudiado a estos pueblos como si los grupos humanos tuvieran que seguir los mismos caminos y dar las mismas respuestas a los retos que tienen que afrontar en los procesos de desarrollo social. Si bien esto no es tan así, no se puede tampoco desechar esta forma de conocimiento, sobre todo si es producto de análisis cuidadosos y del estudio comparativo riguroso con otras sociedades, ya que se pueden establecer y de hecho se establecen algunas generalizaciones válidas sobre las formas de control social, sobre todo si se encuentran los mismos o análogos tabúes, costumbres y otras normas. Aquí, evidentemente, aparecen más nítidas algunas estructuras fundamentales de la sociedad. Pero la cuestión no es tan simple.

Algunos investigadores sostienen que las culturas no occidentales, cualesquiera que fuesen, bien pueden ser estudiadas bajo las categorías y premisas conceptuales de la cultura y del derecho occidentales, puesto que la naturaleza del hombre y de la sociedad humana desarrollan los mismos o similares mecanismos de control social aunque sus formas sean distintas. Así, por ejemplo Max Gluckman considera que los derechos tribales son de la misma naturaleza racional que los sistemas jurídicos modernos, de manera que no hay problema en que el antropólogo utilice en el estudio de estos derechos las categorías jurídicas y los instrumentos conceptuales de su propia cultura.¹⁹

Otros investigadores, en cambio, sostienen que no solamente es imposible sino también engañoso utilizar las mismas premisas porque caeríamos en las redes de

nuestro propio etnocentrismo. Paul Bohannon manifiesta que el vocabulario jurídico es un *folk system* y que no resulta legítimo elevarlo a la categoría de sistema analítico. Los juristas y antropólogos —dice— examinan al camaleón de la ley sin reparar en su color ni en su poder para incorporarse al color del ambiente, ni para cambiar de aspecto en el escenario, sin tener en cuenta que su esencia deriva de la esencia compleja de la cultura,

...son estos mismos juristas quienes han supuesto que las categorías y nociones del derecho romano y del derecho común [se refiere al *Common Law*] poseen carácter universal. Su tendencia ha sido pasar por alto el hecho de que la materia legal y aún los procedimientos de estas leyes se desarrollaron en conexión muy próxima con las culturas de las que forman parte.²⁰

Henry Maine se opuso a la doctrina del derecho natural y defendió la idea de que incluso en las sociedades más simples donde no existen tribunales ni institución administrativa alguna, el hombre primitivo vive bajo el imperio de la ley y del derecho. Frente a la tesis de Maine, el antropólogo de Oxford R. Marett afirma lo siguiente:

Una de las razones por las que resulta difícil encontrar sistema jurídico alguno en la sociedad primitiva es que, hablando en términos generales, a nadie se le pasa por la imaginación quebrantar las normas sociales.²¹

Sobre la tesis de Maine, las afirmaciones de Marett y otras observaciones semejantes de autoridades de la época, Malinowski buscó demostrar que los primitivos no están menos dispuestos que los hombres civilizados a transgredir las reglas de su sociedad y escapar de ellas cuando les parecía que con ello tenían algo que ganar; buscó así mismo poner en relieve las fuerzas sociales que garantizan la obediencia a las reglas y calificar los distintos tipos de norma, de manera que se puedan distinguir las que en rigor deben llamarse “legales”. En sus investigaciones de campo entre los nativos de las islas Trobriand, Malinowski observó una serie de obligaciones mutuas, así como formas definidas de división de funciones en los que se situaban, lado a lado, el sentido del deber y el reconocimiento de la necesidad de cooperación, además de la comprensión del interés propio de los privilegios y beneficios. La primera pregunta que se hizo entonces fue ¿cuál es la fuerza motivadora que respalda estas obligaciones? Después de examinar las costumbres, las prácticas y las “reglas” de los nativos concluyó que el conjunto de cada colectividad necesita mucho de sus asociados, en consecuencia “cada comunidad tiene un arma para hacer valer sus derechos: la reciprocidad”, y ella no está limitada

al intercambio de bienes; de ella dependen tanto las formas de comercio como los servicios mutuos. “De este modo cada cadena de reciprocidad se va haciendo más fuerte al convertirse en parte y conjunto de un sistema completo de prestaciones mutuas”.²²

También observó Malinowski la naturaleza de las dicotomías, “mitades” o “fratrías”, en las divisiones tribales, llegando a la conclusión de que el principio de la dualidad es “el resultado íntegro de la simetría interna de todas las transacciones sociales, de la reciprocidad de servicios, sin los cuales no hay colectividad primitiva que pueda existir”.²³

Pero, en este sentido, lo más importante de las proposiciones de Malinowski es la idea de la reciprocidad como sanción del comportamiento, lo cual significa que dentro del contexto de las sociedades los individuos dependen de la cooperación de los demás. En otros términos, el funcionamiento de toda sociedad depende de la existencia de modelos de reciprocidad entre sus miembros. Para conversar dos personas es necesario que una hable y la otra escuche para luego hacerse escuchar; cuando alguien no devuelve el saludo o no corresponde una atención se porta como un grosero; el amor, la amistad, el aprecio son efectivos cuando son correspondidos (reciprocados), en todas las formas de interacción hay un dar, un recibir y un devolver. Cuando vamos a una tienda y compramos una cosa tenemos que pagar (reciprocamos) una cantidad de dinero que corresponde al precio de la cosa que adquirimos. El comercio no es sino una forma de reciprocidad racionalizada a través del valor dado a las cosas mediante el dinero, y la moneda en el fondo no es otra cosa que una unidad intrínseca de reciprocidad.

La reciprocidad es también frecuentemente negativa, una antipatía se reciproca con otra antipatía, una mala acción con otra similar lo que conduce a la agresión y a la venganza; pero en el contexto ético, cristiano y humanista la reciprocidad negativa debe ser proscrita porque, en este caso, lejos de construir destruye, lejos de organizar desorganiza, lejos de afirmar desintegra. Para que funcione la reciprocidad y no se interrumpa la cooperación, puesto que el solo hecho de no reciprocamos altera la mecánica del principio, este principio lleva necesariamente implícita una exigencia fundamental de equilibrio entre lo que se recibe y lo que se da, es decir, una exigencia de equidad.

Por la variada naturaleza de las cosas y las múltiples formas que supone la interacción y el intercambio, la mayor parte de cosas, bienes y servicios no se pueden reciprocamos de la misma manera, con las mismas cosas ni los mismos actos, de allí que la equidad —el equilibrio entre el dar y recibir— debe ser objeto y

producto de una forma de evaluación, la misma que se establece en cada cultura en función de sus experiencias, intereses, circunstancias, grados, medidas y, naturalmente, de la funcionalidad de la evaluación de los actos y las cosas para que no se interrumpa la continuidad en la reciprocación.

Se estructuran, entonces, sistemas de retribución regulados por un orden que busca eliminar los conflictos y establecer el equilibrio que en términos jurídicos se entiende como “justicia” y que cuando se convierte y explicita en un cuerpo de normas obligatorias con mediación de una entidad representativa y mediadora se entiende como “derecho”. Es así como la reciprocidad viene a ser la substancia — si se quiere en el sentido aristotélico— del derecho y consecuentemente lo que se establece entre “personas, derechos reales y obligaciones” en el derecho moderno e implícitamente en todas las formas de la vida social.

RECIPROCIDAD Y ÉTICA

En cuanto a la ética, para quienes creen en Dios y profesan la religión cristiana la cuestión no embarga problemas y cualquier fundamento que no se remita al Ser Supremo, por humanista que fuere, resulta insuficiente. La cuestión es ¿cómo se puede llegar a decir, prescindiendo de la referencia a un Absoluto, que ciertas acciones no pueden hacerse de ningún modo, bajo ningún concepto, y otras deben hacerse cueste lo que cueste? Toda ética “laica” reconoce valores válidos para la convivencia humana, pero para que esos valores no sean entendidos simplemente como costumbres, formas de comportamiento funcional o meras necesidades sociales y que asuman el carácter “verdadero” y propio de absolutos morales, es necesario que no estén sujetos a principios mutables o “negociables” de ninguna especie. Este sigue siendo el problema de la ética en la postmodernidad.

Para algunos, la cuestión cobra sentido cuando se reconocen principios universales en la cultura, “universales semánticos” les llama Umberto Eco, esto es, nociones elementales comunes a la especie humana, que puedan ser expresadas en todas las lenguas más allá de las simples percepciones del tiempo y del espacio; es decir, valores universales. Esta semántica se convierte en base para la ética cuando entran en escena los demás. ¿Cómo es que entonces —se pregunta Eco— hay o ha habido culturas que aprueban las masacres, el canibalismo, la humillación de los cuerpos ajenos? Sencillamente —se responde— porque en ellas se restringe el concepto de “los demás” a la comunidad, al grupo, a la nación o a la etnia.²⁴

Otros sostienen que el fundamento de la ética reside en la pertinencia biológica de los hombres a su especie, en los "instintos esenciales" de la supervivencia que se hallan en la base del comportamiento, en nuestra común raíz humana y que están inscritos en el código genético de cada uno de nosotros.

Pero tanto los universales cuanto el instinto genético no resuelven la cuestión, puesto que no llegan al límite, si se quiere ontológico, en el que se agotan las preocupaciones epistemológicas sobre la condición humana. Quedan siempre interrogantes que se pueden explicar: ¿Por qué existen universales en la cultura? ¿Por qué esta función del instinto? Es en la propia naturaleza de la sociedad donde podemos hallar respuestas más esenciales. Como decimos páginas atrás, la sociedad es la única forma posible de existencia para nuestra especie. El hombre no es autor de la sociedad sino producto de ella, la condición humana deriva de la naturaleza social de nuestra especie; es decir, las actividades necesarias para la supervivencia se hallan repartidas entre todos los miembros de la sociedad, la misma que viene a ser para nosotros, como para todas las especies de animales gregarios, la unidad fundamental de la lucha por la vida, en la cual el individuo funciona en ineludible relación al conjunto y esta relación se resuelve, como hemos visto, a través de la reciprocidad: dar—recibir—devolver. Aquí radica la base de la interacción y la comunicación, en consecuencia de la abstracción, del lenguaje, de la cooperación, del orden, de los valores y por lo tanto de la ética, base racional del derecho. □

Notas

1. *Ignace J. Gelb*. Historia de la escritura. *Alianza Editorial*. Madrid. 1974, p. 286.
2. *Ruúl Porras Barrenechea*. Cronistas del Perú. *Sanmartín y Cía*. Lima. 1962, p. 9.
3. *Marvin Harris*. Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas. *Alianza Editorial*. Madrid. 1992, p. 100.
4. *John V. Murra*. La organización económica del Estado Inca. *Siglo Veintiuno*. México. 1978, p. 14.
5. *Nathan Wachtel*. Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). *Alianza Universidad*. Madrid. 1976, p. 96 *passim*.
6. *Maurice Godelier*. Instituciones económicas. *Editorial Anagrama*. Barcelona. 1981, p. 81 y ss.
7. *Wachtel*. Op. cit., pp. 96-97.

8. *Godelier*. Op. cit., p. 83.
9. *Wachel*. Op. cit., p. 97.
10. *Del modo en que lo explica Marcel Mauss en su famoso trabajo "Essai sur le Don, forme archaïque de l'enchange"* En: *Année Sociologique*. T. 1. Paris. 1923.
11. *Wachel*. Op. cit., p. 107.
12. *Georg Simmel*. Sociología. Estudio sobre las formas de socialización. *Espasa-Calpe Argentina*. Buenos Aires. 1939.
13. *George Simmel*. En *Nicolás Timasheff*: La teoría sociológica. *Fondo de Cultura Económica*. México. 1961, p. 132.
14. *Emile Durkheim*: La división del trabajo social (1893). Ed. *Shapiro*. Buenos Aires. 1964. p. 79-80.
15. *Ely Chinoy*. La sociedad, una introducción a la sociología. *Fondo de Cultura Económica*. México. 1983.
16. *Paul Chauchard*: Sociedades animales, sociedad humana. *Cuadernos de Eudeba* N° 20. Buenos Aires. 1960, p. 22.
17. *Marcel Mauss*. Sociología y antropología. *Editorial Tecnos*. Madrid. 1971. Segunda parte: *Ensayo sobre los dones*.
18. *Claude Lévi-Strauss*. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En: *Mauss Sociología y antropología*. Op.cit.
19. *Max Gluckman*. Política, derecho y ritual en la sociedad tribal. Ed. *Akal*. Madrid. 1978, p. 9 y *passim*.
20. *Paul Bohannan*. "La antropología y la ley" En: *Antropología una nueva visión*. *Sol Tax*, compilador. Ed. *Norma*. Cali. Colombia. 1964, p. 230.
21. *R.R. Marett*. *Antropología*. Editorial *Labor S.A.* Barcelona. 1931, p. 145.
22. *Bronislaw Malinowski*. Crimen y costumbre en la sociedad salvaje [1926]. *Editorial Ariel*. Barcelona. 1971, p. 36-37.
23. *Malinowski*. Op. cit., p. 39.
24. *Umberto Eco* en: *¿En qué creen los que no creen?* Ediciones *Temas de Hoy*. S.A. Madrid. 1998. *Ocho cartas cursadas entre Umberto Eco y el cardenal Carlos María Martini, Arzobispo de Milán, a través de las cuales los esclarecidos intelectuales reflexionan sobre importantes temas y problemas de la filosofía contemporánea y, en particular, sobre los fundamentos de la ética*.