

La norma de reciprocidad: un argumento preliminar*

Alvin W. Gouldner¹

University of Washington at St. Louis

“No existe deber más indispensable que aquel de devolver una amabilidad”, dice Cicerero, y agrega que “todo hombre descon-fía el olvido de un beneficio”. Los hombres han estado insistiendo en la importancia de la reciprocidad desde hace mucho tiempo. Mientras muchos sociólogos concuerdan con esta aseveración, hoy hay pocos conceptos como éste en sociología que permanezcan tan oscuros y ambiguos. Howard Becker, por ejemplo, ha encontrado tan importante este concepto que ha titulado uno de sus libros *Man in Reciprocity* y ha hablado del hombre como *Homo Reciprocus*,

todo sin aventurarse en una definición de reciprocidad. Sin embargo, Becker señala: “No me propongo suministrar ninguna definición de reciprocidad; si tú produces algunas, serán tus propios logros” (Becker, 1956:1).

Becker no está solo en eso de haber fallado en estipular formalmente el significado de reciprocidad al tiempo que afirmaba su importancia. Efectivamente, está en buenas compañías, de acuerdo con L. T. Hobhouse, quien sostuvo que “reciprocidad... es el principio vital de la sociedad” (Hobhouse, 1951:12) y es una variable interviniente clave

* Algunas secciones de este artículo fueron leídas en la reunión anual de la Asociación Americana de Sociología, septiembre, 1959. El autor está en deuda con Robert K. Merton, Howard S. Becker, John W. Bennett, Louis Schneider y George Stone por haber leído un borrador anterior, pero no conoce otra forma adecuada de “reciprocidad” por sus sugerencias valiosas.

¹ Publicado originalmente como “The Norm of Reciprocity” en *American Sociological Review* (abril, 1960), reimpresso en Gouldner, A. W., *For Sociology*, New York, Basic Books, 1973, pp. 226-259. Traducción al castellano de Florencia Malcolm (Universidad de Buenos Aires).

a través de la cual las reglas sociales compartidas pueden alcanzar estabilidad social. Sin embargo, Hobhouse no presenta una definición sistemática de reciprocidad. Richard Thurnwald –casi igual de claro que Hobhouse– está igualmente seguro de la importancia central del “principio de reciprocidad”: este principio es casi un imperativo primordial que “*domina cada relación de la vida primitiva*” (Thurnwald, 1932:106) y es la base sobre la cual presumiblemente descansa la totalidad de la vida social y ética de las civilizaciones primitivas (Thurnwald, 1932:137).² Los comentarios de Georg Simmel dan un paso más, enfatizando la importancia de la reciprocidad no sólo para las civilizaciones primitivas sino para todas las sociedades. Simmel remarca que el equilibrio y la cohesión social no podrían existir sin “*la reciprocidad del servicio y retorno del servicio*”, y que “*todo contacto humano descansa en el esquema de dar y devolver la equivalencia*” (Simmel, 1950:387).

Confrontados con sólo un concepto oscuro, el cual no teníamos razón alguna para asumir como importante, habríamos quizás

de consignarlo justificadamente a la historia intelectual de Valhalla, para eternamente casarse allí con los incontables *incunabula* de la inseguridad sociológica. Aunque conveniente, tal disposición habría sido precipitada dado que podemos notar la importancia atribuida al concepto de reciprocidad por escolásticos como George Homans (1958:597-606), Claude Lévi-Strauss (1949) y Raymond Firth (1950), así como por escritores tempranos como Durkheim, Marx, Mauss, Malinowski, y Von Wiese, por nombrar algunos maestros.

De acuerdo con lo anterior, los objetivos de este artículo son: (1) indicar el modo en que el concepto de reciprocidad aparece tácitamente en la teoría funcionalista moderna; (2) clarificar el concepto y desplegar algunos de sus contenidos intelectuales diversos y así facilitar su uso teórico y utilidad para la investigación; (3) sugerir formas concretas en que el concepto clarificado provee nuevas posibilidades de análisis de los problemas centrales de la teoría sociológica, especialmente aquella relacionada con la estabilidad e inestabilidad de los sistemas sociales.

Reciprocidad y teoría funcionalista

Mi preocupación acerca de la reciprocidad se desarrolló inicialmente a partir de reexaminar críticamente la actual teoría funcionalista, especialmente del trabajo de Robert Merton y Talcott Parsons. Lo que sigue puede ser mejor visualizado en este contexto teórico. El paradigma del funcionalismo familiar a Merton subraya que el análisis debe

comenzar con la identificación de algún patrón problemático del comportamiento humano, alguna institución, rol o patrón de creencia compartido. Merton claramente estipula la suposición funcionalista básica, la manera en que el patrón problemático deber ser entendido: sostiene que la orientación central del funcionalismo es “*expresada en*

² Ver también Richard Thurnwald (1916); entre otros puntos de relevancia para el análisis de la reciprocidad, la discusión de Thurnwald abre aquí el tema del

“intercambio de mujeres”, que luego desarrolló Lévi-Strauss.

la práctica de interpelar el dato estableciendo sus consecuencias para las estructuras en las cuales está implicado” (Merton, 1957:46-47). El énfasis de los funcionalistas sobre el estudio de las consecuencias *existentes*, las funciones o disfunciones en curso de un patrón social, puede ser mejor apreciado si se recuerda que esta preocupación se desarrolló en una polémica contra la temprana noción antropológica de “vestigios”. El vestigio era entendido como una costumbre que no podía ser explicada en términos de sus consecuencias existentes o utilidad y que, por lo tanto, debía ser comprendida en referencia a sus consecuencias para los arreglos sociales ya no presentes.

La postura de Merton hacia la noción de vestigio social es tanto pragmática como escéptica. Afirma que la pregunta por los vestigios es una pregunta empírica; si la evidencia demuestra que un patrón social dado es disfuncional en un momento dado, entonces simplemente debe ser admitido provisoriamente como un vestigio. Contrariamente, de no existir esa evidencia “*entonces la pelea mengua por motu proprio*” (Merton, 1957:33). Es en este sentido que su posición es pragmática. Es también una posición escéptica en tanto sostiene que “*aun cuando dichos vestigios sean identificados en las sociedades letradas contemporáneas, parecen agregar poco a nuestra comprensión del comportamiento humano o la dinámica del cambio social...*” (Merton, 1957:34). Finalmente, se nos dice que “*los sociólogos de las sociedades letradas pueden negar los vestigios sin aparente pérdida*” (Merton, 1957:34).

Esta resolución del problema de los vestigios no parece enteramente satisfactoria puesto que, a pesar de estar involucradas cuestiones empíricas vitales, también hay cuestiones que sólo pueden ser clarificadas

teóricamente. La discusión de Merton implica que ciertos patrones de comportamiento humano ya se sabe que son, o pueden en un futuro aparecer como, vestigios sociales. Entonces, ¿cómo éstos pueden ser explicados en términos de una teoría funcionalista? ¿Puede la teoría funcionalista ignorarlos sobre la base de que no tienen consecuencias sociales? Tengan o no consecuencias, dichos vestigios sociales podrían en sí mismos conllevar patrones sociales de comportamiento o creencias que no son menos necesarios de ser explicados que cualquier otro.

El funcionalismo –repito– explica la persistencia de patrones sociales en términos de sus consecuencias en curso para los sistemas sociales existentes. Si los vestigios sociales, que por definición no tienen estas consecuencias, pueden existir o son posibles, entonces pareciera que el funcionalismo es por su propia admisión incapaz de explicarlos. Sugerir que los vestigios no nos ayudan a comprender otros patrones del comportamiento humano está fuera del punto. El punto decisivo es si las versiones existentes de la teoría funcionalista pueden explicar los vestigios sociales y no si los vestigios sociales existentes pueden explicar otros patrones sociales.

Pareciera que los funcionalistas no tienen más que una de dos opciones: o deben negar dogmáticamente la existencia o posibilidad de patrones sin funciones (vestigios), y asegurar que todo comportamiento social es explicable parsimoniosamente sobre la base de la propia suposición fundamental funcionalista, esto es, en términos de sus consecuencias para las estructuras que lo rodean; o, de manera más razonable, deben conceder que algunos patrones sociales son o pueden ser vestigios, admitiendo que la teoría funcionalista actual falla en su explicación. En este último caso, los funcionalistas

deben desarrollar suposiciones básicas sobre el nivel requerido de generalización. Considero que una de las formas estratégicas en que estas suposiciones básicas pueden ser desarrolladas es reconociendo la manera en que el concepto de *reciprocidad* se halla tácitamente involucrado en ellas, y explicando las implicaciones del concepto para la teoría funcionalista.

La implicación tácita del concepto de reciprocidad para la teoría funcionalista puede ser ilustrada por el análisis de Merton sobre las funciones latentes de la maquinaria política en los Estados Unidos. Merton indaga cómo la maquinaria política continúa operando, a pesar del hecho de que frecuentemente rinden cuentas a ambas: las costumbres y la ley. La forma *general* de explicación consiste en identificar las consecuencias de la maquinaria para las estructuras que lo rodean y demostrar que la maquinaria lleva a cabo "*funciones positivas que no son al mismo tiempo adecuadamente llenadas por otros patrones y estructuras existentes*" (Merton, 1957:73). Sin embargo, parece evidente que simplemente establecer sus consecuencias para otras estructuras sociales no provee respuesta alguna a la pregunta por la persistencia de la maquinaria política (Gouldner, 1959:241-270). La explicación falla porque no se realiza un análisis explícito acerca de la retroalimentación a través del cual las estructuras o grupos sociales, cuyas necesidades son satisfechas por la maquinaria política, le son recíprocos a la misma a cambio de los servicios recibidos. En este caso, los patrones de reciprocidad implicados en la noción de "corrupción" de la maquinaria son bien conocidos y están completamente documentados.

Para exponer la cuestión de una manera general: la demostración de que A es funcional a B puede ayudar a dar cuenta de la per-

sistencia de A sólo si el teórico funcionalista asume tácitamente algún principio de reciprocidad. Es en este sentido que algún concepto de reciprocidad aparentemente se ha infiltrado en los postulados básicos pero no establecidos de los análisis funcionalistas. La demostración de que A es funcional a B ayuda a dar cuenta de la persistencia y estabilidad de A sólo a partir de dos suposiciones relacionadas: (1) que B es recíproco a A, y (2) que el servicio de B a A es contingente a la ejecución de funciones positivas de A hacia B. La segunda suposición es una implicación de la definición de reciprocidad como transacción.

Se puede asumir, como una primera aproximación, que una unidad social o grupo tiene más posibilidades de contribuir con otro que le provee beneficios que con un grupo que no lo haga; sin embargo, existen ciertas condiciones generales bajo las cuales un patrón puede proveer beneficios a otro a pesar de su *falta* de reciprocidad. Un caso importante de esta situación ocurre allí donde los arreglos de poder constriñen la continuidad de servicios. Si B es considerablemente más poderoso que A, B puede forzar a A a beneficiarlo con poco o nada de reciprocidad. Este arreglo social es menos estable que uno en el cual la reciprocidad de B *motiva* a A a continuar brindándole servicios a B, pero es por esta razón que carece de importancia sociológica.

El problema puede ser abordado en términos de la autonomía funcional (Gouldner, 1959:241-270) de dos unidades relativas la una de la otra. Por ejemplo, B puede tener muchas fuentes alternativas para proveerse de los servicios que normalmente recibe de A. Sin embargo, A puede ser dependiente de los servicios de B y no tiene, o comparativamente tiene menos, alternativas. En consecuencia, la continua provisión de be-

neficios por parte de un patrón,³ A, hacia otro, B, depende no sólo de: (1) los beneficios que A recibe a cambio de B, sino también de (2): el poder relativo que B posee sobre A y (3) de las fuentes alternativas de servicios accesibles para ambos, más allá de aquellas que provee el otro. En suma, una explicación de la estabilidad de un patrón, o de la relación entre A y B, requiere de una investigación de los beneficios contingentes mutuamente ofrecidos y de la manera en que se sostiene esta contingencia mutua. Lo precedente, a cambio, requiere la utilización de dos tradiciones teóricas y orientaciones generales diferentes, una haciendo énfasis en el significado de las diferencias de poder y la otra enfocándose en el grado de mutua dependencia de los patrones o partidos involucrados.

De este modo, la teoría funcionalista requiere de algunas suposiciones concernientes a la reciprocidad. No obstante, debe evitar la “Falacia de Pollyana” que asume de manera optimista que las estructuras que aseguran “satisfacciones” a otras invariablemente van a estar “agradecidas” y siempre serán recíprocas. Por lo tanto, no se puede meramente hipotetizar que la reciprocidad operará en todos los casos; su ocurrencia debe, en cambio, ser documentada empíricamente. A pesar de que las relaciones recíprocas esta-

bilizan los patrones, no se puede deducir que una falta de reciprocidad es socialmente imposible o invariablemente disruptiva de los patrones involucrados. Relaciones con poca o nada de reciprocidad pueden, por ejemplo, ocurrir cuando las disparidades de poder hacen posible que un partido coercione a otro. Puede también haber mecanismos especiales que compensan o controlan las tensiones que surgen a partir de un episodio de quiebre de los lazos recíprocos. En relación a estos mecanismos compensatorios, pueden llegar a existir prescripciones de un-solo-lado o generosidad incondicional culturalmente compartidas, tales como la noción cristiana de “poner la otra mejilla”, la noción feudal de “la nobleza obliga”, o la noción romana de “clemencia”. Puede también haber prohibiciones culturales que vedan la evaluación de ciertos intercambios desde el punto de vista de su concreta reciprocidad, como lo expresa el cliché: “Lo que cuenta no es el regalo sino los sentimientos”. El punto central aquí es que si el análisis empírico falla en detectar la existencia de reciprocidad funcional, o encuentra que ha sido interrumpida, se torna necesaria la búsqueda y el análisis de los arreglos compensatorios que pueden proveer medios de controlar las tensiones resultantes, permitiendo, de este modo, que el patrón problemático permanezca estable.

³ El uso de términos como “patrón” o “unidad” tiene la intención de indicar que la presente discusión no hace distinciones entre reciprocidades insti-

tucionales, interpersonales, de grupo y de roles, tratándolas bajo un único rubro por razones de espacio.

Una reconceptualización de los “vestigios”

Así, la reciprocidad ha sido largamente discutida como un intercambio mutuamente contingente de beneficios entre dos o más unidades, como si fuera una cuestión de “todo o nada”. Sin embargo, una vez que el problema se postula de esta manera, se hace evidente que la reciprocidad no está meramente presente o ausente sino que es cuantitativamente variable —o que puede ser tratada de este modo—. En un extremo, los beneficios intercambiados pueden ser idénticos o iguales. En el otro extremo lógico, un partido puede dar nada a cambio de los beneficios que recibió. Cada uno de estos extremos es probablemente raro en las relaciones sociales; y el caso intermedio, en el que un partido da algo más o menos igual a lo que recibe, es posiblemente más común que cualquiera de los casos límite.

Habiendo presentado el problema de la reciprocidad en estos términos cuantitativos, emerge una importante consecuencia para la cuestión de los vestigios sociales. El punto de vista cuantitativo de la reciprocidad. Estos funcionalistas realizaron un argumento convincente sobre la noción *temprana* de vestigio. Se puede ahora ver que allí un vestigio era tácitamente tratado como un caso límite de reciprocidad, esto es, uno en el cual un patrón provee nada a cambio de los beneficios que recibe.

La oposición polémica de los funcionalistas tempranos a esta visión de vestigio descansa implícitamente en un principio de reciprocidad que no ha sido clasificado. Estos funcionalistas asumieron que un patrón social que persiste debe asegurarse la satisfacción de sus necesidades a partir de otros patrones. Pero lo que se asumió posterior y dudosamente fue que si este patrón continuaba siendo “servido”, esto podría ser sólo

posible porque proveía recíprocamente *alguna* gratificación a sus benefactores. En el curso de la polémica, se oscureció la cuestión del grado de esa gratificación —la relación entre su *output* y su *input*—. Para los primeros funcionalistas, el problema empírico se convirtió en aquel que podía sacar a luz las contribuciones escondidas realizadas por un vestigio seminal y, de este modo, mostrar que no es un hecho disfuncional o sin función. En efecto, esto indujo a los funcionalistas a esforzarse en la búsqueda de reciprocidades escondidas puesto que se asumió que debía haber alguna reciprocidad en algún lado. En ciertos casos, esto llevó, como Audrey Richads afirma, a “*buscar explicaciones lejanas...*” (Firth, 1957:19).

No obstante, muchos problemas fructíferos habrían emergido si se hubiera comprendido mejor que los mecanismos compensatorios pudieron haber sido sustituidos por la reciprocidad, o que las disparidades de poder pudieron haber mantenido el “vestigio” a pesar de su falta de reciprocidad. Por sobre todas las cosas, los primeros funcionalistas negaron el hecho de que un vestigio es sólo un caso límite de una extensa clase de fenómenos sociales, principalmente, relaciones entre partidos o patrones en las cuales la reciprocidad funcional *no es igual*. Mientras que un vestigio, definido como el caso extremo de una *completa falta* de reciprocidad, puede ser raro, la extensa clase de intercambios *desiguales*, de la cual los vestigios son parte, es frecuente. La concepción tácita de vestigios en tanto no recíprocos condujo a los primeros funcionalistas a negar la *extensa clase de intercambios desiguales*. Es éste problema por el cual los funcionalistas polemizan contra los vestigios el que ha permanecido oscuro hasta el día de hoy.

El problema de la “explotación”

No sólo fue la polémica funcionalista contra el concepto de vestigio lo que oscureció el significado e inhibió el estudio de los intercambios desiguales. Un resultado similar es también producido por la sospecha con la cual muchos sociólogos modernos abordaron de manera equívoca el concepto de “explotación”. Este concepto es central para la tradicional crítica socialista del capitalismo moderno. En el ya casi olvidado lenguaje de la política económica, “explotación” se refiere a una relación en la cual un ingreso no devengado resulta de ciertas formas de intercambio desigual.

Comenzando quizás con la noción de “explotación” de Sismondi, y posiblemente antes con la crítica fisiócrata del intercambio como intrínsecamente improductivo, el concepto de explotación puede ser rastreado desde el trabajo de los Saint-Simonianos hasta aquel de Marx y Proudhon (Gide y Rist, 1918). Está también presente en la noción de Veblen de Interés Encubierto que caracteriza como “el derecho a algo por nada” o, en otras palabras, como explotación *institucionalizada*. Aun después de la emergencia de la sociología como una disciplina separada, el concepto de explotación aparece en los trabajos de E. A. Ross (Ross, 1940:Cap. 9), Von Wiese y Howard Becker.⁴ No obstante, al pasar a la sociología, el concepto se generalizó más allá de la aplicación económica original. Ross y Becker-Von Wiese, por ejemplo, hablan de varios tipos de explotación: eco-

nómica –seguro–, pero también religiosa, “egótica” y sexual. Sin embargo, al tiempo que el concepto de explotación se generalizó y estuvo disponible para el análisis social, casi desapareció del uso sociológico.

“Casi desapareció” porque permanece en un área en la que los sociólogos usan el concepto de una manera descarada y exhaustiva. Esto es en el estudio de las relaciones sexuales. Tal como Kanin y Orad remarcan: “*Ha sido la práctica de hablar sobre explotación cuando los hombres han comenzado a tener contactos sexuales con las mujeres de un estatus social menor*” (Kanin y Howard, 1958:558). Kingsley Davis usa también la noción de explotación implícitamente en su discusión acerca del tabú del incesto, remarcando que “*...el incesto padre-hija pondría a la hija en una posición de subordinación. Mientras ella era aún inmadura, el padre podía usar su poder para tomar ventaja sobre ella*” (Davis 1949:403). Lo que Davis está diciendo es que una de las funciones del tabú del incesto es prevenir la explotación sexual. Continúa diciendo que “*las relaciones sexuales legítimas comúnmente involucran un cierta cantidad de reciprocidad. El sexo es intercambiado por algo igualmente valioso*” (Davis, 1949:404). Éste es un comentario interesante; primero porque Davis es bastante claro al tratar la explotación en el contexto de una discusión sobre reciprocidad; y segundo porque usa explícitamente la noción

⁴ Al respecto puede verse el comentario de Wiese y Becker (1932:700): “*Los marxistas rastrearon el proceso social de explotación en el orden económico capitalista; sus tesis son que el capitalismo crea explotación. Nosotros, en cambio, no negamos la existencia de la explotación capitalista, pero es para nosotros una de las formas en que se presenta le*

fenómeno de la explotación. La destrucción del capitalismo no va a significar el fin de la explotación, sino que solamente evitará la aparición de una de sus formas y abrirá nuevas oportunidades para otras”. Pareciera que la historia del siglo XX confirma ampliamente este punto de vista.

de reciprocidad de una forma estratégica aun cuando no es sistemáticamente explorada a lo largo del volumen, una vez más ilustrando la tendencia de usar el concepto y asumir su importancia analítica sin brindar una conceptualización acabada.⁵

El continuo uso del concepto de explotación en los análisis sociológicos sobre las relaciones sexuales se enraíza en el trabajo brillante de Willard Waller sobre las dinámicas de la corte. Los comentarios ambivalente de Waller sobre el concepto sugieren por qué ha caído en una disrupción sociológica: “*La palabra explotación es bajo ningún medio una deseable... pero no hemos podido encontrar otra que funcione como tal. La definición de explotación que aparece en el diccionario en tanto ‘utilización injusta del otro’ contiene un juicio de valor; y este juicio de valor es realmente una parte del significado sociológico ordinario del término*” (Waller, 1951:163). En suma, el concepto de explotación puede que se halla convertido en disruptivo porque sus implicaciones de valor entran en conflicto con el esfuerzo de la sociología moderna de posicionarse sobre la base de libre de valores, así como porque es un concepto comúnmente asociado con la crítica a la sociedad moderna enfatizada por la izquierda política. Pero el concepto *necesita* no ser usado de esa manera ideológica; puede ser usado simplemente para referirse a ciertas transacciones que involucran un intercambio de cosas que no tienen igual

valor. Es importante garantizar que las implicaciones de valor ordinarias del término no se entrometan con su uso científico. Es también importante, sin embargo, prevenir nuestro disgusto hacia las consecuencias ideológicas de la explotación a partir de inducir una negación igualmente ideológica que su sustancia cognitiva. Y es también importante prevenir nuestro disgusto hacia las consecuencias ideológicas de la explotación a partir de inducir una negación igualmente ideológica que su sustancia cognitiva.

Las implicaciones sin sabor del concepto de explotación *no* lo han excluido de los estudios de las relaciones sexuales, a pesar de que la mayoría del resto de las especializaciones en sociología la desechó. No puede ser explicado aquí por qué esto es un problema no resuelto de la sociología del conocimiento. En este contexto, las implicaciones importantes son las siguientes: si la explotación de la hija por el padre da pie, como sugiere Davis, a mecanismos que sirven para prevenir esto, entonces pareciera que *otro* tipo de explotación puede ser controlado también por *otro* tipo de mecanismos. Esto puede ser no menos importante y universal que el tabú del incesto. Si la explotación de la mujer por el hombre (o del hombre por la mujer) es digna de un análisis sociológico, entonces vale la pena estudiar la explotación de estudiantes por sus maestros, de los trabajadores por sus jefes o líderes sindicales, de los pacientes por sus doctores,⁶ y así

⁵ Obsérvese la tendencia de Davis a asumir que las relaciones sexuales legitimadas conllevan un intercambio de valores *iguales* aun cuando su oración anterior indicaba que no había más que “una *cierta* cantidad de reciprocidad” involucrada. Esto último es una manera de hablar sobre intercambios *desiguales* y así implica que éstos ocurren en relaciones institucionalizadas y no sólo ilícitas. Esto es un problema importante que no puede ser desarrollado aquí.

⁶ El punto no está en enfatizar, como lo hace Parsons (1951:445), en la explotabilidad del paciente o en el poder peculiar del doctor, sino en ver la relación como un caso dramático de una extensa clase de fenómenos que son teóricamente significativos y que deben ser explicitados dentro de un teoría sistemática más que darles un tratamiento *ad hoc* en contextos empíricos específicos.

sucesivamente. Si la noción de explotación, en un sentido libre de valores, es útil para el análisis de las relaciones sexuales, entonces puede ser de igual ayuda para el análisis de otro tipo de relaciones sociales.

Sin duda, la “explotación” está a esta altura tan cargada de resonancias ideológicas que el término en sí mismo difícilmente pueda ser rescatado para propósitos puramente científicos y será resistido por la mayoría de los sociólogos americanos. Esto no tiene importancia. Quizás un término menos emocional –aunque poco feliz–, como “reciprocidad desbalanceada”, sea suficiente para dirigir la atención una vez más a la cuestión de los intercambios desiguales.

En cualquier caso, el presente análisis de la reciprocidad establece cuestiones largamente negadas, cediendo el paso a una nueva perspectiva en la relación entre la teoría funcionalista y los conceptos de “vestigio” y “explotación”. Además, en el último caso, emergen intimaciones de alguna de las formas en que dos tradiciones teóricas diferentes convergen de manera sorprendente.

Estas dos tradiciones son, en primer lugar, aquella que comúnmente (aunque cuestionablemente⁷) se sostiene que empezó con Comte, se desarrolló con Durkheim y llegó a su expresión actual con Parsons. La segunda tradición, aunque comúnmente distorsionada ideológicamente pero de una sustancia sociológica significativa, deriva de Marx y Engels, fue desarrollada por Kautsky y terminó en Bukharin. La convergencia latente entre estas dos escuelas se deriva del énfasis implícito que cada una le da a la recipro-

cidad, no obstante los límites extremos de su *continuum*.

La tradición “comteana”, desde luego, se aproxima a la reciprocidad a través del énfasis en la división del trabajo, vista como una fuente mayor de cohesión social. Característicamente enfocado en el problema de la inestabilidad social y el cambio, antes que en la estabilidad y cohesión, la tradición “marxista” enfatiza el lado opuesto de la reciprocidad, principalmente, la explotación. Esto, sospecho, es una de las mayores convergencias en la historia de la teoría sociológica.

Esta convergencia latente se hace más evidente en las lecturas de Durkheim sobre *Ética profesional y Moral civil* (Durkheim, 1958:209-214). Durkheim argumenta que la existencia de clases sociales, caracterizada por sus significativas inequidades, en un principio hace imposible la negociación de contratos “justos”. Este sistema de estratificación obliga a un intercambio desigual de bienes y servicios, ofendiendo de este modo las expectativas morales de la gente en las sociedades industriales. La explotación hecha posible por las disparidades de poder entre los partidos contratantes fomenta un sentimiento de injusticia que tiene consecuencias sociales desestabilizantes. Así, tanto Durkheim como Marx usan el concepto de “explotación” para analizar las inestabilidades sociales. Durkheim, sin embargo, le agrega un elemento importante, sistemáticamente negado por Marx, este es, que los intercambios desiguales de bienes y servicios son socialmente disruptivos porque violan determinados *valores*.

Complementariedad y reciprocidad

Primero, la cuestión del significado del concepto de reciprocidad debería ser reexaminada. Considerar algunas de las formas en que el problema de la reciprocidad es tratado por Parsons ayuda a distinguir reciprocidad de otros conceptos afines. “*Es inherente a la naturaleza de la interacción social (...) que la gratificación de las disposiciones de necesidad de ego sea contingente a la reacción de alter y viceversa*” (Parsons, 1951:21). De este modo, presumiblemente, si la gratificación de las necesidades de cualquiera de los dos partidos no es contingente a las reacciones del otro, la estabilidad de su relación es indeterminada. Esto, en cambio, implica que si un sistema social ha de ser estable, tiene que haber siempre “mutualidad de gratificación” (Parsons y Shils, 1951:107). La estabilidad del sistema social, entonces, dependería en parte del intercambio de gratificaciones mutuamente contingente, esto es, en la reciprocidad como intercambio.

Sin embargo, no hay una exploración sistemática de las implicaciones de ello. Por ejemplo, se niegan las implicaciones de las diferencias en el *grado* de mutualidad o en la

simetría de la reciprocidad. Nuevamente, mientras que el concepto de “explotación” asume una importancia *central* en el comentario de Parsons sobre la relación paciente-médico, nunca es precisamente definido, examinado y localizado en su teoría *general*.

Una razón de esta negación de la reciprocidad por parte de Parsons es que él, como muchos otros sociólogos, no la distingue del concepto de complementariedad. Parsons usa los dos conceptos como si fueran sinónimos⁸ y, casi todas las veces, centra su análisis en la complementariedad negando sistemáticamente la reciprocidad. El término complementariedad, no obstante, es en sí mismo ambiguo y no es, en todos sus significados, un sinónimo de reciprocidad. Complementariedad tiene al menos cuatro significados distintivos (Ross, 1950).

(1) Complementariedad puede significar que un derecho (x) de Ego sobre Alter implique un deber (-x) de Alter hacia Ego. Dado el frecuente uso vago del término “derecho”, es posible que esta proposición, en un aspecto, sea sólo una expansión de alguna definición del concepto “derecho”. En este punto, claro está, esa es una simple proposi-

⁷ La tesis de que esto es más mitológico que real es desarrollada en mi “Introducción” al libro de Emile Durkheim, *Socialism and Saint - Simon* (Gouldner, 1958).

⁸ La tendencia de Parsons a adecuar complementariedad y reciprocidad puede ser ilustrada por su comentario: “*Las expectativas de rol organizan... las reciprocidades, expectativas, y respuestas a esas expectativas en el sistema de interacción específico de ego y uno o más alters. Este aspecto recíproco debe ser tenido en cuenta ya que las expectativas de un ego siempre implican las expectativas de uno o más alters. Es en esta reciprocidad o complementariedad en donde las sanciones entran en juego...*” (Ibíd., pp. 190-191; ver también p. 105). La car-

ga del análisis de Parsons atiende a las condiciones y consecuencias de la complementariedad, por medio de la cual quiere decir que un actor requiere de él mismo lo que su compañero requiere de él. Es precisamente por esta razón que Parsons enfatiza que los valores deben ser de común acuerdo por los actores, si sus expectativas tienen que ser compatibles. La ecuación de reciprocidad con complementariedad no es peculiar a Parsons. Es evidente en el trabajo de otros sociólogos que a veces hablan de los derechos y obligaciones en un par de roles como “recíprocos” y otras veces como “complementarios”. Y, como Parsons, otros afirman que los derechos y deberes, o expectativas de rol, son *siempre* complementarios.

ción analítica. Sin embargo, las preguntas sociológicas interesantes emergen sólo cuando aparecen cuestiones de sustancia empírica más que de implicación lógica. Por ejemplo, cuando un grupo comparte la creencia de que algún ocupante de cierto estatus tiene cierto derecho, digamos el derecho de una esposa de recibir soporte (económico) de su marido, ¿comparte el grupo también la creencia de que el marido tiene una obligación de soportar (económicamente) a su mujer? Es más, aun cuando los derechos pueden lógicamente o empíricamente implicar deberes, no se sigue que lo contrario sea verdad. En otras palabras, no se sigue que derechos y deberes siempre sean transitivos. Esto puede verse en un segundo significado de complementariedad.

(2) Complementariedad puede significar que lo que es un deber (-x) de Alter hacia Ego implique un derecho (x) de Ego sobre Alter. En el nivel empírico, mientras que esto es frecuentemente verdad, desde luego, puede ser muchas veces falso. Por ejemplo, lo que puede ser visto como un deber de caridad o resistencia, digamos el deber de “poner la otra mejilla”, puede no estar definido *socialmente* como un *derecho* de quien recibe. Mientras un hombre puede ser visto como aquel que tiene una obligación incondicional de decir la verdad a todos, incluso declararse mentiroso, la gente en su grupo puede no reclamar que el mentiroso tenga *derecho* a que se le diga la verdad.

Los otros dos significados de complementariedad difieren sustancialmente.

(3) Complementariedad puede significar que un derecho (x) de Alter sobre Ego implique un deber (-y) de Alter a Ego.

(4) De forma parecida, complementariedad puede significar que un deber (-x) de Ego hacia Alter implique un derecho (y) de Ego sobre Alter.

En estas cuatro implicaciones de la complementariedad –algunas veces llamadas derechos y obligaciones recíprocos– existen dos tipos de casos distintivos. Propiamente hablando, *complementariedad* se refiere sólo a los dos primeros significados expuestos arriba, donde lo que es un derecho de Ego implica una obligación de Alter, o donde un deber de Alter hacia Ego implica un derecho de Ego sobre Alter. Solamente los otros dos significados envuelven instancias verdaderas de *reciprocidad*, por cuanto en estos casos lo que una parte recibe de la otra requiere alguna retribución, tal que dar y recibir sean mutuamente contingentes.

En suma, complementariedad connota que los derechos de uno son obligaciones del otro, y *viceversa*. Reciprocidad, en cambio, connota que cada parte tiene derechos y obligaciones. Esto es más que una distinción analítica: es una generalización *empírica* dándole a los roles del sistema la importancia que como dato es tan elemental que es comúnmente negada y raramente problematizada. El filósofo inglés MacBeath sugiere que esta generalización empírica puede ser tenida en cuenta para el principio de reciprocidad (MacBeath, 1952:127). Esto sería posible en varios sentidos, uno de los cuales es que donde hay sólo derechos en una parte y deberes en la otra no necesariamente debe haber intercambio alguno. Dicho de otra manera, pareciera que puede haber patrones de reciprocidad estables *qua* intercambio solamente si *cada* parte tiene tanto derechos como deberes. En efecto, reciprocidad es significativa para los *roles del sistema* en tanto que tiende a estructurar *cada* rol tal que incluya tanto derechos como deberes. Se hace evidente que reciprocidad no es para nada idéntica a complementariedad y que ambas se confunden solamente conduciendo ello a un peligro teórico.

Malinowski sobre la reciprocidad

Para renovar el esfuerzo por clarificar los diversos significados de la reciprocidad, nos enfocamos en la contribución seminal de Malinowski. Ésta se halla más elaborada en su *Crime and Custom* (Malinowski, 1932), que comienza con la siguiente pregunta: ¿Por qué es que se obedecen las reglas de conducta en una sociedad primitiva, aun cuando son severas y tediosas? Incluso en condiciones normales, la complicidad del salvaje con su código moral es a lo sumo parcial, condicional y evasiva. Éstos, dice Malinowski, son los hechos elementales de la etnografía, y consecuentemente no podemos asumir que la conformidad del salvaje se deba sólo a su intimidación y reverencia por las costumbres, o a que se ve obligado a cumplir salvaje y espontáneamente con sus dictados.

Sobre todas las cosas, Malinowski rechaza la afirmación que establece que la conformidad hacia las reglas deviene de la autoridad sagrada del código moral, o la “conciencia colectiva”. Contra este punto anti-durkhemiano dirige “el castigo” de su polémica. La conformidad, dice Malinowski, no es sancionada “por una simple fuerza psicológica, sino por una maquinaria social definitiva...” (Malinowski, 1932:55). Así, él rechaza expresamente un punto de vista psicológico de la conformidad y busca en cambio una explicación distintivamente sociológica,⁹ la cual encuentra en el “principio de reciprocidad”.

Una de las tesis centrales de Malinowski sostiene que las personas *deben obligaciones las unas a las otras* y que, de este modo, la conformidad a las normas es algo que ellas dan *las unas a las otras*. Nota, por ejemplo, que casi todos los actos religiosos o ceremoniales son considerados como una obligación entre grupos e individuos vivientes, y no sólo a los dioses inmortales. De este modo, para Malinowski, uno de los significados de reciprocidad hace referencia a los deberes de estatus que las personas se deben la una a la otra. Así, habla de reciprocidad como teniendo lugar “dentro de una sociedad, o como asociada a lazos sociales definitivos o emparentada con la mutuality en asuntos no-económicos” (Malinowski, 1932:39).

La reciprocidad también conlleva una “dependencia mutua y (se) realiza en arreglos de servicios recíprocos equivalentes...” (Malinowski, 1932:55). Aquí la reciprocidad es concebida como el complemento de y fruto del cumplimiento de la división del trabajo. Es el patrón de intercambio a través del cual se realiza la dependencia mutua de las personas, fruto de la división del trabajo. La reciprocidad es, entonces, un patrón de intercambio de bienes y servicios mutuamente gratificante.

Como se puede ver, Malinowski habla de reciprocidad como aquello que implica un intercambio *equivalente* de servicios; más

⁹ Ello es la razón por la cual no puedo estar de acuerdo con el juicio de Parsons acerca de que Malinowski nunca desenredó un nivel de análisis sistemático desde un concepto enciclopédico de cultura. (Ver Parsons, T. “Malinowski and the Theory of Social Systems,” en *Man and Culture...*, *op. cit.*, pp. 53-70). *Crime and Custom* de Malinowski trasciende el análisis de un caso clínico de sociedades primi-

tivas específicas y presenta una contribución generalizada y básica para la teoría de los sistemas sociales cuando se refiere al problema de la *reciprocidad*. Parsons, en cambio, no menciona el significado de la reciprocidad en el trabajo de Malinowski y es capaz de defender su afirmación sobre la ignorancia del sistema social en el trabajo de Malinowski sólo a través de su omisión.

adelante enfatiza esto insistiendo en que “la mayoría, sino todos, los actos económicos pertenece a alguna cadena de regalos recíprocos y contra-regalos, que a largo plazo, benefician a ambos lados de igual manera” (Malinowski, 1932:39). Entonces, para él, el intercambio de bienes y servicios no es sólo mutuamente gratificante sino igualmente gratificante, “en el largo plazo”.

Haciendo referencia al intercambio recíproco de vegetales y pescado entre las comunidades que viven tierra adentro y los pueblos pesqueros, este autor remarca que hay un “sistema de obligaciones mutuas que fuerza al pescador a retribuir cuando ha recibido un regalo de su compañero que habita en la comunidad tierra adentro, y viceversa. Ninguno de los dos puede negarse, ni escatimar o retrasarse” (Malinowski, 1932:22). Esto guarda relación con las creencias existencial del grupo sobre la reciprocidad. Esto es, que los hombres no son vistos como involucrados ciegamente en transacciones recíprocas; son vistos como personas que tienen presentimientos de las consecuencias de la reciprocidad y su quiebre. En este sentido, escribe: “Aunque no nativo, no obstante inteligente, puedo formular este estado de relaciones de una manera abstracta, o presentarlo como una teoría sociológica. Sin embargo, todos son bien conscientes de su existencia y en cada caso concreto cada uno puede adelantarse a las consecuencias” (Malinowski, 1932:40).¹⁰ Más específicamente, pareciera que lo que está implícito es que las personas creen que (a) el intercambio mutuo de bienes y servicios *tendrá* un balance positivo en el largo plazo; o que (b) si las personas

no ayudan a quienes la ayudaron se le impondrán ciertas penalidades; o que (c) aquella que ha ayudado *puede* esperar que se le ayude; o (d) algo o todo esto.

Está claro que el “principio de reciprocidad” de Malinowski pudo captar básicamente dos elementos diferentes. Uno de ellos es un juego de sentimientos o creencias existenciales sobre la reciprocidad. El otro es un intercambio de beneficios o gratificaciones mutuamente contingente. La última concepción converge, aunque no es completamente idéntica, con el concepto ecológico de simbiosis. No obstante, existe un tercer elemento distinguible analíticamente que, implícito en Malinowski, permaneció oscuro. Éste es un elemento de *valor*, el mismo valor que Durkheim, como mencionáramos anteriormente, invoca pero no clarifica. Como Durkheim, Malinowski nunca los diferencia de otros elementos.

En los intercambios entre los pescadores y las comunidades tierra adentro, citados arriba, podemos sugerir que cada lado acepta sus obligaciones, no simplemente porque son impuestas por la división del trabajo con sus dependencias mutuas, sino también porque comparte un nivel más alto de *norma moral*: “debes beneficiar a quienes te beneficiaron”. Es notable que esta norma no es sólo un imperativo incondicional, digamos, para los pescadores dar pescado a los de tierra adentro. Hago referencia aquí no a la obligación específica de dar pescado sino más bien a una obligación *general* de retribuir los beneficios.

En suma, más allá de la reciprocidad como un patrón de intercambio y más allá de las creencias de la reciprocidad como un hecho

¹⁰ No obstante, esto no quiere decir que Malinowski considera la reciprocidad *qua* transacción como algo siempre intencionado por todos los actores o como

algo de lo cual están siempre conscientes. En suma – y concuerdo –, ambos están latentes y manifiestan reciprocidades.

de vida, existe otro elemento: una norma moral generalizada de reciprocidad que define ciertas acciones y *obligaciones* como retribución de los beneficios recibidos.

Malinowski parece que frecuentemente confunde esta norma general con la existencia de derechos y deberes de estatus complementarios y concretos. Sin embargo, es teóricamente necesario distinguir los deberes de estatus específicos de la norma general. Los deberes específicos y complementarios son algo que los compañeros de rol se deben el uno al otro por los roles socialmente estandarizados que representan. Éstos pueden requerir una complicidad casi incondicional en el sentido que son de incumbencia a todos los ocupantes de un estatus dado. En contraste, la norma de reciprocidad

generalizada evoca obligaciones hacia otros sobre la base de su comportamiento pasado. En el primer caso, las obligaciones de Ego hacia Alter dependen del estatus de Ego *vis-a-vis* Alter; en el segundo caso, las obligaciones de Ego hacia Alter dependen de lo que Alter haya hecho por Ego. Existen ciertos deberes que la gente se debe la una a la otra, no como seres humanos o como miembros de un mismo grupo, ni siquiera como ocupantes de un estatus social, sino, más bien, por sus acciones pasadas. Le debemos a otros ciertas cosas por lo que previamente han hecho por nosotros, o por la historia de nuestra interacción. Es este tipo de obligación la que se encuentra implícita en la norma generalizada de reciprocidad.

La norma de reciprocidad

Contrariamente a la posición de algunos relativistas culturales, se puede hipotetizar que una norma de reciprocidad es universal. Tal como lo postuló Westermarck: “*Requerir un beneficio, o estar agradecido a quien lo otorga es probablemente en todos lados, al menos bajo ciertas circunstancias, visto como un deber*” (Westermarck, 1908:154). Una norma de reciprocidad es, sospecho, un elemento de la cultura no menos universal e importante que el tabú del incesto, a pesar de que sus formulaciones concretas pueden variar en tiempo y espacio.

Específicamente, sugiero que una norma de reciprocidad, en su forma universal, realiza dos demandas mínimas interrelacionadas: (1) las personas deben ayudar a quienes lo ayudaron, y (2) las personas no deben injuriar a aquellos que la ayudaron. Genéricamente, la norma de reciprocidad puede ser concebida como una dimensión presente en

todos los sistemas de valor y, en particular, como una dimensión entre un *número* de “Componentes Principales” universalmente presentes en los códigos morales. (La tarea del sociólogo, a este respecto, es paralela a aquella del físico que busca identificar las partículas básicas de una materia, las condiciones bajo las cuales varían, y las relaciones entre ellas.)

Sugerir que la norma de reciprocidad es universal no significa afirmar que es incondicional. En efecto, la incondicionalidad variaría según el carácter básico de la norma de reciprocidad que impone obligaciones sólo contingentemente, esto es, en respuesta a los beneficios conferidos por otros. Más aún, dichas obligaciones de retribución son contingentes al *valor* imputado por el beneficio recibido. El valor del beneficio y, por lo tanto, la deuda son proporcionales a y varían con –entre otras cosas– la intensi-

dad de las necesidades de quien recibe al momento en que el beneficio es otorgado (“un amigo con necesidades...”), los recursos del donante (“dio a pesar de que apenas podía”), los motivos del donante (“sin pensar en la ganancia”), y la naturaleza de las constricciones que son percibidas como existentes o ausentes (“dio a voluntad...”). Así, las obligaciones impuestas por la norma de reciprocidad pueden variar con el *estatus* de los participantes dentro de una sociedad.

De manera similar, esta norma funciona en grados diferentes en *culturas* diferentes. En las Filipinas, por ejemplo, el sistema de *compadres* atraviesa y domina las esferas políticas, económicas y otras. Los *compadres* están entrelazados por la norma de reciprocidad. Si un hombre paga la cuenta del doctor de su *compadre* en tiempos de necesidad, por ejemplo, este último está obligado a ayudar a su hijo mayor a obtener un trabajo en el gobierno. De allí que la tendencia de la norma de reciprocidad a gobernar todas las relaciones, minando la burocracia impersonal, es relativamente legítima, manifiesta y poderosa. En los Estados Unidos, en cambio, dichas tendencias son más débiles, en parte porque las relaciones de amistad están menos institucionalizadas. Sin embargo, aun en las burocracias en este país dichas tendencias son endémicas, aunque menos legítimas y manifiestas. En los Estados Unidos, a excepción de las relaciones de amistad, de monarquía y vecinales, una norma de reciprocidad no se impone sobre los americanos por el “perfil cultural dominante”, aunque se la encuentra comúnmente en todos los sectores institucionalizados –incluso los más racionalizados– en las estructuras culturales latentes o “sustitutas”.

En cualquiera de las discusiones acerca de la norma de reciprocidad se enfatiza so-

bre una cosa. Algunos teóricos, especialmente Homans, Thurnwald, Simmel y Malinowski, afirman o insinúan que la norma de reciprocidad estipula que la cantidad de la retribución es “casi equivalente” a aquello recibido. El problema de la equivalencia es difícil pero importante. Si de hecho existe una norma de reciprocidad que específicamente esté requiriendo que la retribución por los beneficios recibidos sea *equivalente*, es una cuestión empírica. De este modo, es también una cuestión empírica el problema de si dicha norma es parte de o se distingue de una norma más general que simplemente requiere que uno devuelva algún beneficio (inespecificado) a los benefactores. No obstante, lógicamente prioritario a estos problemas empíricos, aparece la cuestión de si el significado de equivalencia estaría en la norma de reciprocidad equivalente.

La equivalencia puede tener al menos dos formas, el significado sociológico y el psicodinámico que son bastante diferentes. En el primer caso, reciprocidad heteromorfa, la equivalencia puede significar que los elementos intercambiados pueden ser concretamente diferentes pero deberían ser de igual *valor*, en tanto definido por los actores en la situación. En el segundo caso, reciprocidad homeomorfa, la equivalencia puede significar que los intercambios deberían ser concretamente parecidos, o idénticos en su forma, tanto respecto de las cosas intercambiadas como de las circunstancias bajo las cuales son intercambiadas. En el primer caso, equivalencia significa “tit por tat”; en el último, equivalencia es “tat por tat”. Históricamente, la expresión más importante de la reciprocidad homeomorfa se halla en la norma *negativa* de reciprocidad, es decir, en sentimientos de represalias donde el énfasis está puesto no en la retribución de los beneficios, sino en la retribución de injurias, y un

claro ejemplo de ello es la *lex talionis* (Piaget, 1932:216).¹¹

Finalmente, debería enfatizarse que equivalencia en los casos anteriores se refiere a una definición que los propios actores hacen de los intercambiables en una situación. Por supuesto, esto difiere de sostener que las cosas intercambiadas por la gente, en el largo plazo, serán *objetivamente* iguales en valor, como medidas por economistas u otros cuantistas sociales. Nuevamente, aquí, la adecuación de estas distinciones conceptuales estará determinada en el último caso por medio de una evaluación empírica. Por ejemplo, ¿podemos encontrar normas de reciprocidad que, de hecho, requieran que las

retribuciones sean equivalentes en valor y son estas empíricamente distinguibles de aquellas normas que requieren que las retribuciones sean concretamente iguales? ¿Son éstas unidimensionales o multidimensionales? De forma similar, sólo la investigación puede resolver la cuestión de que, dada una norma de represalia en cualquier grupo determinado, ésta es uno de los aspectos de la norma de reciprocidad, o es una norma distintiva que puede variar independientemente de la norma de reciprocidad. Estas distinciones conceptuales sólo sugieren una serie de posibilidades de investigación y tienen valor especialmente como guías de investigación.¹²

Reciprocidad y sistemas sociales

Tal como mencionáramos, los sociólogos algunas veces se han confundido la noción de complementariedad con la de reciprocidad y se han enfocado recientemente en la primera. Presumiblemente, la razón de ello es

atribuible a la importancia de la complementariedad en el mantenimiento de la estabilidad de los sistemas sociales. Claramente, si lo que una parte estima que su derecho es aceptado por la otra parte como obligación,

¹¹ El hecho de que aquello que Piaget llamaba “reciprocidad” era esto, siendo un indicativo de las dificultades terminológicas en esta área. Por ejemplo, “...reciprocidad es vista como algo tan alto a los ojos de un niño que la aplicará aun cuando para nosotros pueda bordear los límites de la cruda venganza”.

¹² Un punto que va más allá de esta discusión debería preocuparse por los términos “aproximadamente” equivalentes. El uso del término “aproximadamente”, por un lado, indica que un cierto rango de comportamiento concreto será visto por los actores como cumplimiento de la norma de reciprocidad y que más de una de las devoluciones será aceptable y definida como equivalente. De allí que la norma de reciprocidad *qua* equivalencia es como muchas de las otras normas que también toleran un rango de variabilidad. La demanda de una igualdad *exacta* debería ser vista como una carga insostenible aun en-

tre actores motivados a cumplir con la norma de reciprocidad y cosecharía tensiones endémicas. Por el contrario, una noción de equivalencia “aproximada” sostenida por los actores habilita a un cumplimiento de la norma de reciprocidad más fácil de llevar adelante y puede ser considerada como uno de los mecanismos que la sostienen. Reconocer que el requerimiento es de una equivalencia “aproximada”, sin embargo, no debería permitir que se oscurezca el hecho de que puede haber una reciprocidad específica que llame a una equivalencia. Esto sería un rasgo distintivo de la norma hipotetizada y debería no ser ocultado haciendo referencia a una equivalencia “aproximada” más que lo que debería ser ocultado el contenido distintivo de cualquier otra norma por el hecho de que un rango variable de comportamientos sea aceptado por quienes la sostienen.

su relación será más estable que si falla esa definición de la situación. Pero si la base de la importancia teórica de la complementariedad son sus consecuencias estabilizadoras, entonces, la misma consideración garantiza con el mismo potencial a la importancia de la reciprocidad. Puesto que la reciprocidad tiene un rol en el mantenimiento de la estabilidad de los sistemas sociales.

Notemos que existen al menos dos modos, y no solamente uno, en que la complementariedad como tal puede averiarse. En un caso, Alter puede rechazar reconocer los derechos de Ego como sus propios deberes. En el otro caso, en cambio, Ego puede no considerar como derechos lo que Alter reconoce como deberes. El primer caso puede ser comúnmente visto como lo que empíricamente sucede con más frecuencia y como el caso con mayor significado teórico. Que esto sea tomado en cuenta como una cuestión sugiere la presencia de ciertas suposiciones sobre las disposiciones humanas básicas. Parece asumir, tal como Aristóteles lo estableció, que la gente está más preparada para recibir que para otorgar beneficios. En suma, se sugiere una tendencia común hacia lo que usualmente llamamos “egoísmo”, una preocupación destacada (pero no exclusiva) por la satisfacción de nuestras propias necesidades.

Esto o algunas suposiciones afines parecen ser eminentemente razonables y empíricamente justificadas. No puede haber ninguna teoría sociológica sistemática adecuada que piense el problema; en efecto, una de las tantas virtudes del trabajo de Parsons es que enfrenta el problema del egoísmo. Sin embargo, su solución parece fuera de lugar porque su abrumador foco en el problema de la complementariedad lo conduce a descuidar la reciprocidad. Si son válidas las suposiciones acerca de las disposiciones egoís-

tas, no obstante, una complementariedad de derechos y obligaciones debería estar expuesta a una tensión persistente, en la cual cada parte está de alguna manera más preocupada en defender o extender sus propios derechos que los del otro. No hay nada en la complementariedad como aquello que hiciera posible controlar el egoísmo.

Una salida puede obtenerse partiendo del supuesto de que la socialización internaliza en las personas derechos y obligaciones complementarias, antes de que asuman completamente la participación responsable en el sistema social. Aun si la socialización trabajara perfectamente y entonces internalizara dichos derechos y obligaciones, todavía permanece la pregunta por qué mecanismo puede sostener y reforzar estos derechos y obligaciones durante la completa participación en el sistema social. El concepto de complementariedad toma como dadas las expectativas mutuamente compatibles; no explica ni puede explicar cómo se mantienen una vez establecidas. Para ello necesitamos volcar nuestra mirada a los procesos de reciprocidad porque éstos, a diferencia de la pura complementariedad, realmente movilizan motivaciones egoístas y las canalizan en el mantenimiento del sistema social. El utilitarismo de Bentham ha entendido desde hace tiempo que el egoísmo puede motivar a un partido a satisfacer las expectativas del otro, si haciendo esto induce al otro a ser recíproco y satisfacer sus propias necesidades. Tal como Max Gluckman pudo haberlo puesto con su afición por la paradoja hegeliana, hay un altruismo en el egoísmo, posible a través de la reciprocidad.

Es más, la creencia existencial en la reciprocidad dice algo parecido a “las personas generalmente ayudarán a quienes las ayudaron”. De forma parecida, la *norma* de reciprocidad sostiene que las personas deben

ayudar a quienes las ayudaron y, de este modo, aquellos a quienes has ayudado tienen una obligación de ayudarte. La conclusión es clara: si quieres ser ayudado por otros debes ayudarlos; en consecuencia, no es solamente propio sino también oportuno conformarse con los derechos de estatus específicos de otros y con la norma general. Tanto la creencia existencial en y la norma de reciprocidad conllevan motivaciones egoístas al servicio de la estabilidad del sistema social.¹³

Un análisis completo de las maneras en que el complejo de reciprocidades en su conjunto está involucrado en el mantenimiento de los sistemas sociales requiere considerar las ligazones entre cada uno de sus varios elementos, y su relación con las propiedades generales de los sistemas sociales. No hay espacio para tal consideración. En cambio, examino sólo una parte del complejo, principalmente, la *norma* generalizada de reciprocidad, y sugiero algunas de las formas en que contribuye a la estabilidad del sistema social.

Si, siguiendo a Parsons, suponemos que los sistemas sociales son estables al punto de que existe conformidad entre las expectativas de Ego y Alter, estamos enfrentados al problema de por qué los hombres *reciprocán* gratificaciones. Parsons sostiene que una vez que se ha establecido una relación estable de mutua gratificación, el sistema se autorreproduce; presumiblemente, no se necesita ningún mecanismo para mantenerlo. Dado que hasta el momento esto no se ha

postulado una analogía con el principio físico de inercia, aparentemente la reciprocidad es tenida en cuenta por Parsons, y también por Homans, como resultado del desarrollo de un ciclo que se beneficia del mutuo reforzamiento. Esto es, la conformidad de Ego con las expectativas de Alter refuerza la conformidad de Alter con las expectativas de Ego, y así sucesivamente.

Esta explicación de la reciprocidad *qua* transacción es particularmente extraña en el caso de Parsons dado que él suele enfatizar, pero acá niega, la importancia de valores compartidos como fuente de la estabilidad de los sistemas sociales. Puesto que la cuestión acá no es simplemente el porqué de la conformidad de expectativas de los otros, sino más bien, el problema más específico de porqué los hombres se *reciprocán* beneficios, una parte de la respuesta pareciera ser que han internalizado de manera común alguna *norma moral* general. En síntesis, la sugerencia es que la motivación para la reciprocidad deviene no sólo de una pura gratificación que Alter recibe de Ego pero también de la internalización por parte de Alter de una norma específica de reciprocidad que lo obliga moralmente a otorgar beneficios a aquellos de quienes los han recibido. En este sentido, la *norma* de reciprocidad es un mecanismo concreto y especial involucrado en el mantenimiento de cualquier sistema social estable.

¿Por qué esta norma ha de ser necesaria?
¿Por qué es que las consideraciones oportunas no son suficientes para movilizar moti-

¹³ Supongo que uno puede tomar dos actitudes diferentes hacia esta transformación de la base del egoísmo. Uno puede lamentar la situación y decir con Elliot: “*La última tentación es el tesoro más grande. Hacer lo correcto por la razón equivocada*”. O

uno puede adoptar un punto de vista más antiguo y quizás más sociológico como, aquí, una vez más, “*los vicios privados hacen beneficios públicos*”, y proveer una base indispensable para la *autorregulación espontánea* del sistema social.

vaciones para cumplir con las expectativas de los otros, induciéndolos a proveer cumplimientos recíprocos? Aquí una línea mayor de análisis ciertamente indicaría las potencialidades disruptivas de las diferencias de poder. Dadas diferencias significantes de poder, las motivaciones egoístas podrían buscar obtener beneficios sin retribuirlos. (Es notable que Parsons halla fallado en definir la situación de poder en su modelo básico de equilibrio Ego-Alter.) La situación es violada, entonces, por la caída de reciprocidad y por el desarrollo de una explotación disruptiva para el sistema. Así, la norma es un salvavidas para las personas poderosas que les impide tentarse con su propio estatus; motiva y regula la reciprocidad como un patrón de intercambio, inhibiendo la emergencia de relaciones de explotación que podrían socavar el sistema social y los arreglos de poder que han hecho posible la explotación.¹⁴

Como hemos visto, Parsons afirma que la estabilidad de los sistemas sociales deriva en gran medida de la *conformidad* de rol hacia las expectativas del otro, particularmente cuando realizan su tarea el uno al otro. Esta formulación induce a enfocarse en la conformidad y la desviación, y los grados y tipos de cada una. Presumiblemente, cuanta más gente pague sus deudas sociales, más

estable será el sistema social. Pero aquí hay algo más involucrado que conformidad y desviación.

La idea de un complejo de reciprocidades nos lleva a la dimensión histórica o genética de la interacción social. Por ejemplo, Malinowski, en su discusión sobre el Rey Kula, cuidadosamente nota que los regalos dados no son inmediatamente retribuidos y la retribución puede tardar tanto como un año. ¿Cuál es la relevancia de este período? Es un período gobernado por la norma de reciprocidad en un doble sentido. Primero, el actor se encuentra acumulando, movilizándolo o destinando recursos tal que pueda hacer una retribución apropiada. Segundo, es un período gobernado por la regla que establece que uno no debe dañar a aquellos que nos han dado un beneficio. Es un tiempo, entonces, donde los hombres están moralmente constreñidos a manifestar su gratitud hacia, o por lo menos mantener la paz con, sus benefactores.

Hasta el momento, mientras los hombres vivan bajo tal regla de reciprocidad, cuando un partido beneficia a otro, se genera una obligación. Quien recibe está ahora en *deuda* con el donante, y permanece así hasta que retribuya el beneficio. Una vez que la interacción es vista como teniendo lugar a través del tiempo, podemos notar que la nor-

¹⁴ Esta línea de análisis se fortalece aún más si consideramos la posibilidad de que la conformidad continuada de ego con las expectativas de alter pueden eventualmente llevar a alter a "dar por sentada" la conformidad de ego y así llevar a alter a reciprocitar en menor medida los actos futuros de conformidad por ego. En suma, el valor de la conformidad de ego puede implicar un espiral inflacionario en el cual las futuras acciones de conformidad valen menos que las anteriores, en términos de reciprocidades que ceden. Mientras que las reciprocidades tienden a de-

caer, el sistema social puede experimentar un gran cantidad de tensión, tanto colapsando en apatía o siendo disruptivo por el conflicto. En esta conexión, la norma general de reciprocidad puede servir como un freno, disminuyendo el ritmo al cual las reciprocidades decaen o previniendo que ellas decaigan más allá de cierto nivel (desconocido), y así contribuyendo a la estabilidad del sistema. Eso está mejor desarrollado en Gouldner, A. W. (1959, especialmente 423).

ma de reciprocidad estructura de tal manera las relaciones sociales que, entre el tiempo en que la provisión de gratificación de Ego y el tiempo de la retribución de Alter, aparece la sombra de la deuda. De este modo, se requiere un análisis adecuado de la dinámica de la interacción social con el fin de superar la cuestión de la desviación de o conformidad con las obligaciones de cada una de las partes hacia la otra. Se necesita examinar sistemáticamente una dimensión básica: el período de tiempo que transcurre cuando existe una obligación a llevar a cabo, cuando los compromisos que se han hecho todavía no se han cumplido.

Estas obligaciones fuera de lo común, no más que aquellas ya cumplidas, contribuyen sustancialmente a la estabilidad del sistema social. Es obviamente inconveniente para los acreedores romper toda relación con quienes mantienen obligaciones con él. Puede ser también inconveniente para los *deudores* hacer lo mismo puesto que sus acreedores pueden no permitirle acumular una cuenta de deuda social. Sumado a ello, es *moralmente* inadecuado, bajo la norma de reciprocidad, romper relaciones o ser hostil contra aquellos a los cuales está uno endeudado.

Si esta conclusión es correcta, entonces no debemos solamente mirar a los mecanismos que constriñen o motivan a los hombres a realizar su deber y saldar las deudas. Debemos también esperar encontrar mecanismos que induzcan a las personas a *mantenerse* socialmente en deuda para con otros y que *inhiban* saldarlas. Esto sugiere la existencia de otra función llevada a cabo por el requerimiento de una equivalencia *aproximada* de retribuciones que puede estar involucrada en una de las normas de reciprocidad. Puesto que induce una cierta cantidad de ambigüedad de si la deuda ha sido saldada y, con el tiempo, genera incertidumbre sobre quién está en deuda con quién.¹⁵ Sin embargo, todo esto depende de una concepción compartida de la propiedad moral de la retribución, engendrada por la norma de reciprocidad.

Aún existe otra forma en la que la norma de reciprocidad está implicada en el mantenimiento de la estabilidad del sistema social que guarda relación con un atributo importante de la norma, esto es, su indeterminación comparativa. A diferencia de los deberes específicos de estatus y como otras normas generales, esta norma no requiere de

¹⁵ Un caso interesante de un mecanismo que sirve a la creación y mantenimiento de obligaciones fuera de lo común es parte de Vartan Bhanji, una forma de intercambio ritual de regalos en Pakistán y otras partes de la India. El estudio de Eglar de este patrón clarifica que una regla fundamental del Vartan Bhanji es la reciprocidad, que un regalo debe ser retribuido con otro regalo, y un favor por otro favor. Es también notable que el sistema previene la total eliminación de obligaciones fuera de lo común. Así, en la ocasión de un matrimonio, cuando los invitados se van, se les dan dulces como regalo. Al repartirlos, la anfitriona debe decir “estos cinco son tuyos”, lo cual significa: “éstos son una retribución por lo que formalmente me has dado”, y después agrega una

medida extra diciendo: “éstos son míos”. En la siguiente ocasión, los recibirá de vuelta junto con una medida adicional que después retribuirá, y así sucesivamente. Ver Eglar, Z. E. *Vartan Bhanji (1958)*. Otros mecanismos para el mantenimiento de obligaciones fuera de lo común puede encontrarse en las prescripciones culturales que requieren que los hombres no sean demasiado ansiosos por retribuir sus obligaciones sociales. Parece ser que todavía se entiende que existe una cierta inadecuación en esto, aun si no vamos tan lejos como Séneca al sostener que “una persona que quiere retribuir un regalo demasiado pronto con otro regalo a cambio es un deudor involuntario y una persona desagradecida”.

realizaciones altamente específicas y uniformes de las personas cuyo comportamiento regula. Por ejemplo, a diferencia de los deberes de estatus de las esposas americanas, no les exige a estas que cocinen y cuiden a sus chicos. En cambio, las demandas concretas que realiza cambian sustancialmente de situación en situación y varían con los beneficios que uno recibe del otro.

Esta indeterminación habilita a la norma de reciprocidad a realizar alguna de sus funciones más importante de estabilización del sistema. Siendo indeterminada, la norma puede ser aplicada a innumerables transacción *ad hoc*, proveyendo así una sanción moral flexible por las transacciones que no serían de otro modo reguladas por obligaciones de estatus específicas. La norma, a este respecto, es una especie de filtro plástico, capaz de ser derramado en las movibles grietas de las estructuras sociales, y de servir como una especie de cemento moral multifunción.

No sólo la norma de reciprocidad juega un rol estabilizador en las relaciones humanas en la *ausencia* de un sistema de deberes específicos de estatus, sino que contribuye a la estabilidad social incluso cuando están bien *presentes* y establecidos. Los deberes de estatus moldean el comportamiento porque quien ocupa el estatus los cree vinculantes en su propio derecho; poseen una especie de legitimidad *prima facie* para los miembros de un grupo adecuadamente socializados. La norma general de reciprocidad, en cambio, es una defensa de estabilidad de segundo orden; provee una fuente de motivación adicional y una sanción moral adicional para conformarse con las obligaciones de estatus específicas. Por ejemplo, el empleador podría pagarle a sus empleados

no simplemente porque los contrató para ello; puede también sentir que el trabajador se ha ganado sus sueldos. Una ama de casa puede esforzarse con la comida de su marido no simplemente porque cocinar puede ser algo que le incumba como esposa; puede también tener una particular consideración hacia su marido. En cada caso, los deberes específicos de estatus son cumplidos no sólo porque son inherentes al estatus y se los cree derechos en sí mismos, sino también porque cada uno es adicionalmente definido como *retribución*. En suma, la norma de reciprocidad requiere que si otros han cumplido con sus deberes de estatus para con uno, uno a cambio tiene una obligación adicional o de segundo orden (retribución) de cumplir con sus deberes de estatus para con el otro. De esta manera, el sentimiento de gratitud se refuerza con el sentimiento de rectitud y adhiere un margen de seguridad a la motivación por conformidad.

El asunto puede ser puesto de otra manera desde el punto de vista de la potencial desviación o no-conformidad. Todas las obligaciones de estatus son vulnerables al desafío y, deben ser justificadas. Si, por alguna razón, las personas rechazan sus deberes de estatus, aquellos que demandan su cumplimiento pueden ser requeridos para justificar sus demandas. Obviamente, existen muchas formas estandarizadas para hacer esto. Una forma de justificar las demandas concretas de obligaciones de estatus es invocando a la norma de reciprocidad. El hombre que demanda sus “derechos” puede decir: “bueno, si no harás esto simplemente porque es tu deber, entonces, acuérdate de todas las cosas que yo hice por ti en el pasado y hazlo para saldar la deuda que tienes conmigo”. La nor-

ma de reciprocidad provee de esta forma, una defensa de segundo orden de la estabilidad de los sistemas sociales en tanto puede ser usada para superar desviaciones incipientes

Mecanismos iniciales o iniciadores

Se han realizado dos puntos distintivos sobre las funciones sociales de la norma de reciprocidad. Uno es que esta norma sirve a una función *estabilizante* de grupo y, de este modo, es bastante familiar en la teoría funcionalista. El segundo punto, en tanto, es que la norma no es solamente en algún sentido una defensa o mecanismo estabilizador sino también lo que podríamos llamar un “mecanismo inicial” (*starting mechanism*). Esto es, ayuda a iniciar la interacción social y es funcional en las fases iniciales de ciertos grupos antes de que hayan desarrollado un conjunto diferenciado y acostumbrado de deberes de estatus.

Considerando a la norma como “mecanismo inicial”, aún más, concibiendo los mecanismos iniciales, nos encontramos fuera de

y movilizar motivaciones auxiliares para la conformidad con las demandas de estatus existentes.¹⁶

la perspectiva tradicional de la teoría funcionalista. La teoría funcionalista se enfoca comúnmente en sistemas ya establecidos y en funcionamiento y en los mecanismos por los cuales un sistema social establecido puede mantenerse por sí mismo. A pesar de que la teoría funcionalista se preocupa por los problemas de cómo los actores individuales son preparados para asumir un rol en los sistemas sociales por medio de la socialización, sus modelos teóricos generales pocas veces, si alguna, incluyen tratamiento sistemático de los comienzos de sistema social como tal y, consecuentemente, no formula formalmente la pregunta acerca de la naturaleza de los mecanismos que se necesitan para dar origen a ese sistema.¹⁷

Desde luego, todo sistema social tiene una

¹⁶ Una ilustración convincente de esto la provee Whyte, W. F. (1945:256): “*Cuando la vida en grupo es tranquila, las obligaciones vinculantes de los mineros no son explícitamente reconocidas... Es sólo cuando se quiebra la relación que las obligaciones subyacentes salen a luz. Mientras Alec y Frank era amigos nuca escuche a ninguno de ellos discutir los servicios que uno hacía por el otro, pero cuando se pelearon... cada uno se quejaba con el doctor que el otro no estaba actuando como debería en vista de los servicios que había hecho por él*”.

¹⁷ El funcionalismo moderno surgió en un mundo en el cual la mecánica de Newton era el logro científico abarcador y un modelo básico para el desarrollo de la ciencia social. El punto de partida Newtoniano no era, desde luego, una preocupación cosmológica acerca de la cuestión de los

orígenes planetarios sino que tomaba como dada la existencia de relaciones entre los planetas. Sin embargo, hoy, dos desarrollos de importancia global impulsaron y quizás requirieron un giro en las perspectivas sociales. En uno, ingeniería de cohetes, la pregunta formulaba giraba en torno a cómo los nuevos planetas hechos por el hombre pueden ser lanzados a órbitas estables. En segundo lugar, la política internacional requiere nuestra ayuda para ayudar a países “no desarrollados” a comenzar un ciclo benéfico de acumulación de capital que será autosuficiente. En ambas instancias, los problemas de la “ingeniería” práctica dirigieron la atención hacia la cuestión de los “mecanismos originarios” y parece probable que elevaran la insatisfacción con los modelos generales sociológicos que largamente los confinaron a sistemas ya establecidos.

historia, lo cual significa que ha tenido sus comienzos aun si éstos están envueltos en la antigüedad. Garantizado que la pregunta por los orígenes puede de buena gana caer en una discusión metafísica, el hecho es que muchos sistemas sociales concretos tienen, de hecho, comienzos determinados. Los casamientos no se hacen en el cielo, y si terminan en divorcio o continúan en felicidad, tienen orígenes que son identificables. De manera similar, las corporaciones, partidos políticos, y cualquier forma de grupo tiene sus comienzos. (Estudios recientes de la amistad y otras relaciones interpersonales han comenzado a explorar este problema.)

Las personas continuamente se juntan en nuevas yuxtaposiciones y combinaciones, acarreado consigo las posibilidades de nuevos sistemas sociales. ¿Cómo se realizan estas posibilidades? ¿Es tal realización completamente un asunto azaroso? Éstos son los tipos de preguntas que eran familiares a los primeros estudiantes del “comportamiento colectivo”, que, enfocados en las masas, peleas y rumores, estaban frecuentemente preocupados por investigar la evolución de los grupos en *statu nascendi*¹⁸. A pesar de que esta perspectiva puede parecer a primera vista extraña a los funcionalistas, una vez que se monta en él, puede sospechar que ciertos tipos de mecanismos, propicios a la cristalización de los sistemas sociales fuera de contactos efímeros, serán en alguna medida institucionalizados o de otra manera estampados en cualquier sociedad. A esta altura, él estaría considerando los “mecanismos iniciales”. En este sentido,

sugiero, la norma de reciprocidad provee uno de los tantos mecanismos inicial.

Desde el punto de vista de un modelo puramente económico o utilitarista,¹⁹ aparecen ciertas dificultades en dar cuenta de la manera en que comienza la interacción social. Supongamos dos personas o grupos, Ego y Alter, cada uno posee valores buscados por el otro. Supongamos que cada uno siente que el único motivo que el otro tiene para conducir un intercambio es la gratificación anticipada que obtendrá. Cada uno puede entonces sentir que sería ventajoso apropiarse de los valores del otro sin renunciar a los propios. Más aún, supongamos que cada partido sospecha las intenciones del otro, quizás por la operación de mecanismos proyectivos o empáticos. Al menos desde Hobbes, se ha reconocido que bajo estas circunstancias, cada uno probablemente considerará el inminente intercambio como peligroso y verá al otro sospechosamente (Deutsch, 1955:25). Cada cual entonces puede dudar dar sus valores antes que el otro haya entregado los suyos. Como participantes en una conferencia de desarme, cada uno le dirá al otro “¡Tú primero!”. Así, el intercambio puede ser confuso y la relación puede no desarrollarse.

La norma de reciprocidad puede llegar a servir como un mecanismo inicial en tales circunstancias previniendo o habilitando que cada uno rompa este punto muerto. Internalizada en ambos lados, la norma *obliga* a quien primero ha recibido un beneficio a retribuirlo en cierto momento; de allí que provea alguna base realista de confianza,

¹⁸ Estoy en deuda con Howard S. Becker por esto y mucho de las otras miradas que parecen ser los impulsos que guían a la “Escuela de Chicago” del comportamiento colectivo.

¹⁹ Algunas indicaciones de un acercamiento utilitario al problema puede derivar del artículo estimulante de Schelling, T. C. (1956:281-306).

para quien primero da rienda suelta de sus valores, de que le otro va a retribuirle el beneficio. Consecuentemente, habría menos

duda en ser el primero y una mayor facilidad para el intercambio y para que la relación social comience a gestarse.

Conclusión

Limité esta discusión acerca de la norma de reciprocidad a sus funciones y su contribución a la estabilidad de los sistemas sociales, omitiendo examinar sus disfunciones y la manera en que induce tensiones y cambios en los sistemas sociales. Que la norma comúnmente imponga obligaciones de reciprocidad sólo “cuando los individuos son capaces” de ser recíprocos no garantiza un acuerdo sobre las “capacidades” del individuo. Más aún, puede haber ocasiones en las cuales surjan preguntas acerca de si la retribución del individuo es apropiada o suficiente (aparte de si es equivalente) en virtud de la ausencia de patrones comunes de

comparación de lo que se da y lo que se recibe. Además, la norma puede llevar a los individuos a establecer relaciones sólo o principalmente con aquellos que pueden reciprocitar, de este modo induciendo el rechazo de las necesidades de quienes no pueden ser recíprocos. Claramente, la norma de reciprocidad no puede aplicarse con toda la fuerza en relaciones con niños, ancianos, o con discapacitados mentales o físico, y se puede inferir teóricamente que se desarrollarán en los códigos morales otro tipo de orientaciones normativas fundamentales. Espero explorar éstos y otros problemas relacionados en discusiones subsecuentes.

Bibliografía

- Becker, H.** *Man in Reciprocity*, New York, Prager, 1956.
- Davis, K.** *Human Society*, New Cork, Macmillan, 1949.
- Deutsch, M.** "A Study of Conditions Affecting Cooperation", New York: Research Center for Human Relations, 1955.
- Durkheim, E.** *Profesional Ethics and Civic Morals*, Glencoe, III, Free Press, 1958, traducido por C. Brookfield.
- Eglar, Z. E.** *Vartan Bhanji: Institutionalized Reciprocity in a Changing Punjab Village*, Ph. D. Thesis, Columbia University, 1958.
- Firth, R.** *Primitive Polynesian Economy*, New York, Humanities Press, 1950.
- Firth, R. (ed.)**. *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, New York: The Humanities Press, 1957.
- Gide, C. y Rist, C.** *A History of Economic Doctrines*, Boston, Heath, 1918, traducido por R. Richards, edición revisada.
- Gouldner, A. W.** "Reciprocity and Autonomy in Functional Theory", en Gross, L. (ed.), *Symposium on Sociological Theory*, Evanston, III, Row, Peterson, 1959.
- Gouldner, A. W.** "Análisis organizacional", en Merton, R. K. *et al.* (eds.), *Sociology Today*, New Cork, Basic Books, 1959.
- Gouldner, A. W.** "Introducción" al libro de Emile Durkheim, en Gouldner, A. W. (ed.), *Socialism and Saint - Simon (Gouldner, 1958)*, Yellow Springs, Antioch Press, 1958, esp. p. ix.; traducido por C. Sattler.
- Hobhouse, L. T.** *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*, London, Chapman & Hall, 1951 (1ra. edición 1906).
- Homans, G.** "Social Behavior as Exchange", *American Journal of Sociology*, 63, mayo, 1958.
- Kanin, E. y Howard, D. H.** "Postmarital Consequences of Premarital Sex Adjustments", *American Sociological Review*, 23, octubre, 1958.
- Lévi-Strauss, C.** *Les Structures élémentaires de la parenté*, París, Press Universitaires, 1949.
- MacBeath, A.** *Experiments in Living*, London, Macmillan, 1952.
- Malinowski, B.** *Crime and Custom in Savage Society*, London, Paul, Trench, Trubner, 1932.
- Merton, R. K.** *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, III, Free Press, 1957.
- Parsons, T. y Shils, E. A. (eds.)**. *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1951.
- Parsons, T.** *The Social System*, Glencoe III, Free Press, 1951.
- Piaget, J.** *The Moral Judgement of the Child*, New Cork, Harcourt, Brace, 1932.
- Ross, A.** *New-Age Sociology*, New York, Appleton-Century, 1940, Capítulo 9.
- Ross, W. D.** *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1950.
- Schelling, T. C.** "An Essay on Bargaining", *American Economic Review*, 46, junio, 1956.
- Thurnwald, R.** "Banato Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea", *Memoirs of the American Anthropological Association*, 8, 1916.
- Thurnwald, R.** *Economics un omitive Communities*, London, Oxford University Press, 1932.
- Simmel, G.** *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, III, Free Press, 1950, traducido y editado por Kurt H. Wolf.
- Von Wiese, L. y Becker, H.** *Systematic sociology*, New Cork, Wiley, 1932.
- Waller, W.** *The Family: A Dinamic Interpretation*, New York, Dryden, 1951, revisada por Reuben Hill.
- Westermarck, E.** *The Origin and Development of the Moral Ideas*, London, Macmillan, 1908, Vol. 2.
- Whyte, W. F.** *Street Corner Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1945.