

**MERCANCÍAS, COMUNES Y DONES: PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE LA  
REPRODUCCIÓN DE LA VIDA**

*Commodities, Commons, and Gifts: Theoretical Perspectives on the  
Reproduction of Life*

*Mercadorias, Comuns e Dádivas: Perspectivas Teóricas sobre a  
Reprodução da Vida*

Alejandro Aguilar Nava

Doctorado en Estudios del Desarrollo, El Colegio de México

E-mail: [alejandro.aguilar@colmex.mx](mailto:alejandro.aguilar@colmex.mx)

Áltera, João Pessoa, Número 19, 2025, e01911, p. 1-31

ISSN 2447- 9837



**RESUMEN:**

Mercancías, comunes y dones son formas de relaciones mediante las cuales las sociedades y comunidades organizan la reproducción de la vida. Este texto tiene como finalidad exponer, bajo un marco teórico integrador, ciertas formas de reproducción de la vida capitalistas y no capitalistas. Esto se obtiene a partir de dos niveles de análisis: 1) las formas de organizar la acción colectiva: cooperación, competición y coerción; y 2) las diversas tensiones expresadas en dos ejes: a) el de la integración, en el que los intercambios pueden ser tanto diferenciadores como colectivizadores; y b) el de la relacionalidad, en el que estos pueden ser recíprocos o alienantes. En función de las múltiples combinaciones, cada una de las formas de relación adquiere cierta especificidad en el marco de una teoría general. Las mercancías constituyen intercambios alienantes y diferenciadores que coordinan la acción colectiva principalmente a través de la competición. Tanto los comunes como los dones recurren, por el contrario, a distintas modalidades de cooperación basadas en la reciprocidad. No obstante, los primeros son relaciones colectivizadoras, mientras que los segundos suelen establecer identidades diferenciadas entre las personas que toman parte en ellos.

**PALABRAS CLAVE:** Mercancías. Comunes. Dones. Reproducción de la vida.

**ABSTRACT:**

Commodities, commons, and gifts are forms of relationships through which societies and communities organize the reproduction of life. This text seeks to present, within an integrative theoretical framework, certain forms of capitalist and non-capitalist life reproduction. The discussion is approached from two levels of analysis: 1) modes of organizing collective action: cooperation, competition, and coercion; and 2) tensions expressed along two axes: a) integration, in which exchanges can be both differentiating and collectivizing, and b) relationality, in which exchanges can be either reciprocal or alienating. Based on the multiple combinations, each form of relationship acquires a certain specificity within the framework of a general theory. Commodities constitute alienating and differentiating exchanges that coordinate collective action primarily through competition. In contrast, both commons and gifts rely on different modes of cooperation grounded in reciprocity. However, the former represent collectivizing relationships, whereas the latter typically establish differentiated identities among those who take part in them.

**KEYWORDS:** Commodities. Commons. Gifts. Reproduction of Life.



**RESUMO:**

Mercadorias, comuns e dons são formas de relações por meio das quais sociedades e comunidades organizam a reprodução da vida. Este texto tem como objetivo expor, sob um quadro teórico integrador, certas formas de reprodução da vida capitalistas e não capitalistas. Isso é abordado a partir de dois níveis de análise: 1) as formas de organizar a ação coletiva: cooperação, competição e coerção; e 2) as diversas tensões expressas em dois eixos: a) o da integração, em que as trocas podem ser tanto diferenciadoras quanto coletivizantes; e b) o da relacionalidade, em que podem ser recíprocas ou alienantes. Em função das múltiplas combinações, cada forma de relação adquire certa especificidade no âmbito de uma teoria geral. As mercadorias constituem trocas alienantes e diferenciadoras que coordenam a ação coletiva principalmente por meio da competição. Em contraste, tanto os comuns quanto os dons recorrem a diferentes modos de cooperação baseados na reciprocidade. No entanto, os primeiros são relações coletivizantes, enquanto os segundos geralmente estabelecem identidades diferenciadas entre as pessoas que deles participam.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mercadorias. Comuns. Dons. Reprodução da vida.



## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este texto es exponer, de la forma más clara posible, un marco analítico que integra diversas perspectivas para la comprensión de la reproducción de la vida a partir de tres formas de relación diferentes: mercancías, comunes y dones. Dicho marco analítico se compone de tres niveles, siendo que cada uno responde a una pregunta concreta.

Al nivel de la acción colectiva, corresponde responder ¿de qué manera una forma de relación organiza el actuar en conjunto? En principio, la respuesta gira en torno a tres opciones o las combinaciones entre ellas: la coerción, la competición o la cooperación.

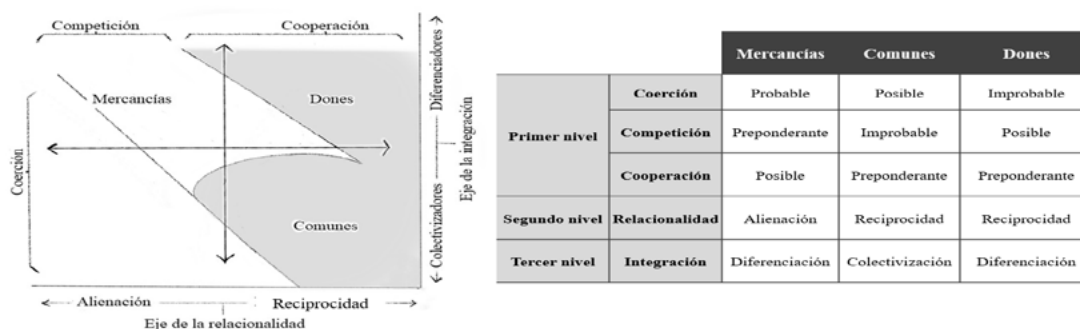
Al nivel de la relacionalidad, le compete la pregunta ¿de qué forma se reconoce la relación al momento en que se le practica? La cuestión se dirime en dos extremos, como una tensión. Por un lado, la relación puede devenir en reciprocidad, en la cual las partes reconocen alguna forma de obligación moral o incluso pertenencia mutua. Por el otro, puede resultar en una relación alienante, en la cual la relación tiende a ser efímera, desobligada o, incluso, negada como tal (en el sentido de la negación del reconocimiento social).

Por último, al nivel de la integración, hemos de cuestionarnos ¿en qué calidad son integrados quienes toman parte a la relación? De forma similar a la anterior, esta interrogante puede ser pensada como una tensión entre dos polos. Una relación puede generar, ya sea una identidad compartida de colectividad, o identidades disímiles en un proceso de diferenciación social.

En conjunto, estos tres niveles permiten entender en su complejidad las tres formas de relación que aquí pretendo desarrollar: mercancías, comunes y dones. Estas pueden ser presentadas a través de una representación topológica, en la que pueden apreciarse continuidades y discontinuidades del espacio social; así como una representación analítica, en la que se expresa, con más claridad, como pueden organizarse dependiendo de la lógica de las combinaciones entre los niveles.



Figura 1 – Un mapa de la cuestión



Fuente: elaboración propia.

Habiendo hecho explícito el punto de partida de esta investigación, es posible proseguir la explicación tomando por objeto cada una de las formas de relación.

## LA REPRODUCCIÓN EN EL CAPITALISMO: LAS MERCANCÍAS

### FETICHISMO Y ALIENACIÓN

En una economía de mercado, los flujos se realizan mediante dinero, al que Marx llamará “trabajo abstracto” por su capacidad de coordinar la acción social en contextos de amplia diferenciación social. En la medida en que el trabajo abstracto es lo que une a las personas en el intercambio, se trata de un flujo vaciado de intersubjetividad. Esa es, en mi interpretación, la conclusión socioantropológica del “fetichismo de las mercancías” al que el autor dedica una sección al inicio de su obra (Marx, 2014). Las mercancías aparecen al comprador como independientes de las relaciones de (re)producción que las hacen posibles, como una suerte de entidades metafísicas. Eso sucede porque el intercambio mercantil ha vaciado de sentido la relación social, al punto de que cualquier significado parece irradiar de la materialidad misma.

La caracterización crítica de los intercambios mercantiles tiene ese punto de partida obligatorio. La mercancía es un “producto del trabajo destinado a satisfacer alguna necesidad del hombre y que se elabora para la venta” (Boríssov *et al.*, 1975, p. 145). Esto introduce una primera distinción entre valor de uso, la utilidad en el consumo, y valor de cambio: “la relación cuantitativa o la proporción en que valores de uso de una clase se cambian por valores de uso de otra” (Marx, 2014, p. 42). Las mercancías tienen dicha doble definición. Mientras que en el ámbito del consumo

representan valores de uso para quienes las adquieren, en el ámbito de la producción y el intercambio son concebidas como valores de cambio. Así, la mercancía adquiere cierta independencia, los bienes producidos “ya no se distinguirán los unos de los otros, sino que quedarán todos ellos reducidos a trabajo humano igual, a trabajo abstracto” (Marx, 2014, p. 43-44).

En el fondo, la descripción que hace Marx de la mercancía ya presupone una cierta comprensión de las formas de entender la acción colectiva en función de intercambios y relaciones. Aún a pesar de su carácter mistificado, los intercambios mercantiles son en el fondo intercambios de trabajo. En un mercado, se establecen equivalencias generales, desarrolladas comúnmente en la forma dinero: “La forma simple de la mercancía contiene, ya en germen, por tanto, la forma dinero” (Marx, 2014, p. 71). Al introducir la forma dinero y los precios como expresión de la equivalencia, el mercado disminuye la intensidad de la intersubjetividad, difuminando también la posibilidad de la cooperación. En ese sentido, la utopía de la sociedad comandada por el mercado es más que una mera propuesta económica, sino presupone una forma diferente de entenderla, pues “la idea del mercado cumple la suerte de un cierto ideal de autonomía de los individuos al despersonalizar las relaciones sociales” (Rosanvallon, 1999, p. vi). Para Milton y Rose Friedman, el mercado logra dicha función de coordinación de la acción en su grado más simple y eficiente, pues “el sistema de precios cumple esta tarea en la ausencia de toda dirección central y sin que sea necesario que las personas se hablen, ni que se quieran” (Friedman y Friedman, 1980; Dupuy, 1982).

La reproducción social de las personas se transforma en un asunto meramente individual. Estas, así como la comunidad misma, se encuentran alienadas de sí mismas dado que “sólo se lleva a cabo en la medida en que se halla subordinada a la satisfacción de un sistema de necesidades que es heterogéneo respecto al suyo propio: el que se determina en la dinámica reproductiva y acumulativa del capital” (Echeverría, 2017, p. 65). Como argumentaré más adelante, esta progresiva alienación de las personas de su propia reproducción tiene efectos inherentemente desiguales. Parafraseando a Nancy Fraser, cuando explica las transformaciones neoliberales que impelen a mercantilizar los trabajos domésticos y de cuidado, la mercantilización puede resultar ventajosa para quienes pueden pagarlo, pero resulta privativa para las mayorías que no pueden hacerlo (Fraser, 2020, p. 86).

Desde el punto de vista antropológico, interesado en las relaciones sociales, el nexo dinero transforma de forma sustantiva la reproducción. Las relaciones cooperativas de cualquier tipo se hacen improbables en la medida en que los



intercambios mercantiles se vuelven hegemónicos. Las relaciones mercantiles son intercambios esencialmente alienantes, puesto que en ellos se concibe que se realizan intercambios entre objetos. A través de “valores de cambio” se generan y se reifican las relaciones. El trabajo de Christopher Gregory presenta una distinción útil para entender las mercancías como una relación social ligada a la reproducción. A partir de un amplio abanico etnográfico, él afirma que el rasgo distintivo de los intercambios mercantiles – en contraposición a los dones, sobre los que volveré en un apartado posterior – es que son concebidos como intercambios entre objetos (Gregory, 2015), ya se trate de entidades humanas o no humanas.

Los intercambios mercantiles, en la medida en que colonizan y hegemonizan el espacio social para convertirse en la forma de socialidad por excelencia, tienden a introducir formas de organizar la vida social en este sentido. Más allá de la ampliamente documentada tendencia a la individualización, que sin duda es importante, puede rastrearse hacia un conjunto de arreglos institucionales, identidades y relaciones que configura. A su paso, “todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado” (Marx & Engels, 2007, p. 159). Las solidaridades se limitan a los ámbitos más íntimos, como la familia nuclear en la cual aún residen relaciones no mercantiles. El cálculo de utilidades se vuelve el paradigma de la racionalidad moderna, un *ethos* que se imbrica profundamente en las idiosincrasias religiosas (Weber, 2011). Así, el *homo economicus* que sirve metodológicamente a la economía neoclásica encuentra el medio para universalizarse, siendo en el fondo sólo el resultado del proceso de expansión capitalista y no su precondition (Wallerstein, 1988, p. 6).

Al convertir el tejido de la vida en mercancías, se opera un cambio ontológico, una transformación del ser de las cosas. Dicho proceso histórico es de particular importancia en cuanto ciertos dominios son contradictorios a la lógica que la mercancía impone. Tanto Marx (2014) como Karl Polanyi (2013) sitúan esa disrupción en los albores del capitalismo. Así, Marx escribe que “La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, otra cosa que el proceso histórico a través del cual los medios de producción se separan del productor” (Marx, 2014, p. 638). Esto implica, como Marx observó agudamente, la separación de las personas de sus medios de vida, el campesinado desprendido de la tierra en el proceso de acumulación originaria se encuentra frente a ella como algo ajeno, cuando en modos de producción anteriores eran parte orgánica e inorgánica del común. Por su parte, Polanyi destacó la conversión del trabajo humano y la naturaleza –es decir, la vida humana y no humana – en mercancías, formas de vida que no son reproducidas para venderse (Polanyi, 2013, p. 112).



La alienación, como la entenderé a lo largo de mi argumentación, surge de la ruptura de la relacionalidad, de su negación. Alienar o enajenar significa volver ajeno, convertirse en *alien*, ser extrañado de la relación. La experiencia de la alienación se vive siempre de forma paradójica, pues la relación subsiste a pesar de ser negada. Cuando alguien es excluido de algún colectivo, no pasa a dejar de existir para tal. En todo caso deberá aceptar su nueva condición de ser ajeno a ellos. Incluso la más cruel forma de negación es una clase de reconocimiento. La configuración de un “chivo expiatorio” (Girard, 1983), por ejemplo, establece una identidad relacional por medio de la cual un “nosotros” se constituye frente a otro (Bartra, 2010).

Se dice que un objeto es enajenado cuando es retirado del goce común y convertido en propiedad privativa de un individuo. En el discurso filosófico de Marx (2012), particularmente en sus manuscritos de juventud, la alienación constituye el principio explicativo de las mercancías a través del cual llega al fetichismo. En ese sentido, entiendo la alienación como separación en el sentido de ruptura de la reciprocidad. Aunque Marx partía de una concepción profunda de la alienación, su reflexión giró predominantemente en torno a su expresión en los intercambios mercantiles. Por mi parte, estoy convencido que es un rasgo sustancial de estos. Marx la concebía en cuatro sentidos relacionados: la enajenación del ser humano de la naturaleza, de sí mismo, de su ser genérico y de otros seres humanos (Marx, 2012, p. 217-231; Mészáros, 1978, p. 14).

Por último, la misma organización capitalista del trabajo extraña al ser humano de su medio ambiente. En modos de (re)producción precapitalistas, Marx recuerda, a pesar de encontrarse muchas veces coaccionado, el campesino se encontraba unido a la tierra que labraba, al punto de que el señor feudal los consideraba una y la misma cosa (Marx, 1973, p. 495-496). Dicha alienación permitió dividir la realidad en dos dominios: naturaleza y civilización, ubicando lo humano estrictamente en el segundo ámbito. Tal cual lo ha mostrado el antropólogo francés Philippe Descola, quien llamó a esta ontología “naturalista” (Descola, 2014, p. 172-200), es sólo una entre varias formas de entender las relaciones con el medio ambiente y lo no humano, históricamente suscrito a la modernidad capitalista eurocéntrica. En consecuencia, las relaciones metabólico-sociales, en el ámbito de la reproducción mercantil de la vida, resultan en relaciones, a veces, competitivas y normalmente predatorias del medio ambiente.



## LA DIVISIÓN DEL TRABAJO: DIFERENCIACIÓN Y DESIGUALDAD

La organización mercantil de la reproducción de la vida redundante en sociedades altamente diferenciadas a raíz de la división social del trabajo. Concebida como la fuente de la riqueza, para Adam Smith, tuvo su origen, ni más ni menos, en “la propensión de trocar e intercambiar” (Smith, 2003, p. 22). Dicha situación, según el autor, proviene de la incapacidad de las personas de satisfacer todas las necesidades que la vida les impone, razón por la cual es necesario coordinar la acción de unos con otros. “El mayor avance de los poderes productivos del trabajo y la mayor contribución de la habilidad, destreza y juicio con la que es dirigida o aplicada, parecen provenir de los efectos de la división del trabajo” (Smith, 2003, p. 9).

Es menester deconstruir dos momentos de la argumentación de Adam Smith que han sido ampliamente aceptados. Primero, su concepción del intercambio, fuerza motriz de la división del trabajo, asume una continuidad ilusoria entre el trueque (como una forma de intercambio simple) a los intercambios mercantiles. Esto muestra una clara ignorancia de otras formas de relaciones e intercambios no capitalistas y sirvió, en el discurso ideológico posterior, para afianzar la idea de la esencia del capitalismo compatible con una supuesta naturaleza humana. La aseveración es usualmente llevada unos pasos más al plantear el problema de la doble coincidencia del deseo. Se dice que si recurrimos únicamente al trueque, será difícil encontrar quien, por decirlo de alguna forma, nos cambie las manzanas de nuestro huerto por los zapatos que necesitamos. El dinero aparece como una solución insalvable. No obstante, como bien documenta David Graeber, las economías del don – en las que los comunes también juegan un rol central, según argumentaré – resolvían eso mucho antes de que los intercambios fueran monetarizados (Graeber, 2014, p. 35-36).

Segundo, que identifica la organización de dichos intercambios producto de la diferenciación como una forma virtuosa de cooperación mediante la cual individuos anónimos, que constituyen la sociedad en su conjunto, se relacionan unos con otros para satisfacer sus necesidades. En el papel, la descripción puede sonar certera: sin el trabajo de un grupo de personas en China no puedo tener acceso a ciertos componentes electrónicos que ahora considero indispensables, al tiempo que mi vestido llega a mis manos gracias a una extensa red de intercambios en el sureste asiático o en Marruecos. Lo cierto es que Smith nunca consideró que la extrema diferenciación – además del carácter alienante sobre el que recién he tratado – tiende a generar intercambios en los que la cooperación, adelgazada al extremo, es pervertida por injusticias y explotación.



Las relaciones mercantiles, al convertirse en el patrón mediante el cual se organiza la reproducción, suponen una propensión a este proceso de diferenciación. De nueva cuenta, esto no sucede sin consecuencias. Las identidades siempre son relacionales, se generan a partir de la identificación de una alteridad que nos obliga a definirla y, especularmente, a definirnos. La diferenciación en los intercambios mercantiles tiene tal efecto. Así, uno aparece frente al otro como cliente vs. vendedor, patrón vs. trabajador, prestador de servicios vs. consumidor, etcétera. Dependiendo del tipo de transacción, las identidades adquieren rasgos cultural y moralmente específicos.

Esto se muestra en múltiples facetas, por ejemplo: las críticas feministas han puesto en evidencia el carácter diferenciante en el que opera la división sexual del trabajo, poniendo de manifiesto también las desigualdades consecuentes. La división capitalista del trabajo conlleva “una explotación más intensa de las mujeres en cuanto tales” (Dalla Costa, 2019, p. 20). Las trabajadoras domésticas, casi siempre mujeres racializadas y marginadas, desempeñan trabajos poco apreciados socialmente. No obstante, señala Silvia Federici, los trabajos conocidos como “domésticos” cumplen una doble función: nos reproducen y nos valorizan (Federici, 2018, p. 19). Las trabajadoras sexuales – llevando el ejemplo aún más lejos –, quienes también emplean sus energías vitales y sus cuerpos, ven considerados sus trabajos como indignos y su figura estigmatizada. Federici argumenta que, bajo la rúbrica del amor, el modo de reproducción ha negado el carácter de trabajo a los “servicios físicos, emocionales y sexuales” (Federici, 2018, p. 38) que las mujeres realizan. Estos últimos, cuando son mercantilizados por los y las trabajadoras sexuales, adquieren una valoración socialmente negativa. En mi concepción, la conformación de dichas identidades se encuentra prefigurada por el conjunto de relaciones mercantiles como un sistema cultural.

¿A qué se debe dicho proceso en el caso que vengo exponiendo? En la misma línea teórica de Dalla Costa y Federici, Leopoldina Fortunati propone que estos roles surgen con el advenimiento del capitalismo, la mercantilización de la reproducción de la vida. Mientras que, en modos de (re)producción previos, la reproducción social ocupaba un lugar central, el capitalismo la subordina a la reproducción de la riqueza. La creación de mercancías adquiere preponderancia frente a la creación de “valores de uso”, al grado que la reproducción pasa a ser considerada generación de no-valor (Fortunati, 2019). La compulsión por el trabajo, o dicha de otro modo, por entablar relaciones mercantiles de venta de la fuerza de trabajo, impregna a todo tipo de actividades. En el sistema en que la reproducción de la vida es plenamente mercantil, el carácter degradante de muchos trabajos llega a ser tal que incluso quienes los realizan reconocen su inutilidad (Graeber, 2018a).



A la postre, la diferenciación observable a nivel de las relaciones es representativa de patrones de organización social a escala macrosocial. Las sociedades modernas, estructuradas a partir de clases y estratos sociales, divergen de las comunidades premodernas – o, mejor dicho, no capitalistas – por su alta diferenciación interna, que proviene del tipo de intercambios que ocurren en su interior. Esto será fundamental para entender formas no mercantiles de organizar la reproducción y el tipo de colectivos que configuran. Las sociedades de clases, sobre las que Marx escribió, se habían configurado de esa forma por el tipo de intercambios que ocurrían en su interior, que confería las consabidas identidades de burgueses y proletarios.

## **LA COMPETICIÓN**

Además de la alienación y la diferenciación que produce desigualdad, propiedades inherentes a los intercambios mercantiles, estos configuran arreglos competitivos de diverso tipo. La competición se vuelve, entonces, en el alma y el hueso de nuestra concepción de la sociedad mercantil. Esto reposa sobre una versión reducida, pero muy en boga, de la noción que suponen una amplia gama de textos económicos, en los que el interés se entiende como cualquier vector a través del cual la acción del individuo satisfaga su deseo de forma eficiente. Evidentemente, dicho deseo es individual – algunos dirán “egoísta” –, cuantificable, ordenable cardinalmente frente a otros intereses y convertible en una magnitud monetaria. En ese sentido, dada la división del trabajo de las sociedades contemporáneas, el mercado se convierte en la mejor forma de coordinar la acción, pues conecta intereses complementarios.

Aunque la competición puede ser vista como una forma de anulación de la acción colectiva, es necesario aclarar dos puntos de vista desde los cuales puede ser considerada como una forma de coordinación social. Desde un punto de vista empírico cercano a una tradición economicista, ciertos arreglos de competición, pueden producir fenómenos sociales a nivel macro como los mercados. Según esta perspectiva, la competición es necesaria para incentivar la innovación, reducir los costos de trabajo y producción, al tiempo que provee de un mecanismo “natural” de coordinar la acción social. Aunque el fundamentalismo de mercado (Stiglitz, 2018) ha ayudado a naturalizar la idea de que la competición es un comportamiento natural del ser humano, diversos estudiosos han hecho notar que dichas estructuras sociales dependen de formas diferentes de organización cooperativa: el respeto y el cumplimiento de ciertas normas de intercambio o la socialización de información.



El hecho de que los mercados generen profundas desigualdades no es indiscutiblemente un problema de la forma de organización, sino de su imposición indiscriminada y desarraigada de otros mecanismos cooperativos de fondo.

Aunque los intercambios mercantiles no son exclusivamente dominio de las relaciones competitivas, estas tienen un lugar primordial en la forma en la que se ordena la reproducción bajo dichas condiciones. En ese proceso, la producción, circulación y consumo están gobernados por intercambios mercantiles en los que la plusvalía extraída por la clase capitalista se usa para el consumo, reproducción simple, o para la reinversión, reproducción ampliada del capital (Marx, 2017). Los intercambios mercantiles se efectúan en la institución social del mercado. En un mercado “autorregulado”, en el que se encuentran sujetos en búsqueda de maximizar sus utilidades, estos compiten constantemente. Esta competición “intergrupo” puede ser de compradores entre sí, buscando atraer los mejores “factores de producción”, sean personas o recursos naturales, al mejor precio; mientras que los vendedores (aun cuando vendan su propia fuerza de trabajo) buscan colocar de forma ventajosa frente a otros vendedores sus productos. A la competición intergrupo se suma la que se realiza entre grupos. De forma general, vendedores y compradores se suelen enfrentar en una situación que aunque normada por precios relativamente fijos, reúne a partes con intereses contradictorios. En la transacción mercantil entre actores “economizadores”, quien compra desea conseguir el producto al más bajo precio posible al contrario de quien vende. Esto configura un “sistema de competencias simétricas” que establece un mercado ideal.

En los procesos de reproducción, la competición es una forma de lidiar con la contradicción: la relación que conjunta elementos contrapuestos socializa contrapartes como contrincantes. La contradicción surge “cuando dos fuerzas aparentemente opuestas se encuentran simultáneamente presentes en una situación particular, una entidad, un proceso o un evento” (Harvey, 2014, p. 1). Aun, a pesar de los esfuerzos por mitigarlas, “las contradicciones tienen el hábito nefasto de no resolverse, sino solo cambiarse de lugar” (Harvey, 2014, p. 4). La competición no “resuelve” la contradicción, pero, en ciertos discursos, la justifica al pretender que puede hacerla trabajar en beneficio de la colectividad. Así, el empresariado capitalista argumenta que, al generar riqueza en un contexto de mercados liberados, genera prosperidad para toda la población.

Un cierto grado de cooperación subyace a esta clase de intercambios como una forma de respeto mutuo de las convenciones que imperan en el mercado: aceptación de la divisa de cambio, de los precios convencionalmente establecidos



y hasta en la mecánica misma del intercambio. En un puesto de fruta ambas partes se comprometen a realizarlo: el comprador no puede tomar una sandía y retirar su dinero para salir corriendo, así como el vendedor no puede recibir el dinero y después negarse a entregar la fruta. Richard Sennett observa, en su agudo libro, el carácter omnipresente de la cooperación en multiplicidad de fenómenos donde pasa desapercibida, como en los mercados (Sennett, 2012). Es por esto que Niklas Luhmann, entre otros científicos sociales, consideran el dinero como un medio de comunicación simbólicamente generalizado (Corsi *et al.*, 1996, p. 88). Tal parece ser que la idoneidad de los mercados y el dinero es una respuesta a la escala y la complejidad de la acción colectiva a través de la generalización de una equivalencia - me atrevo a decir, una intersubjetividad mínima precodificada.

Por otra parte, la cooperación también es importante cuando en los arreglos competitivos existen acuerdos de fondo sobre la redistribución de beneficios. Simmel utiliza el clarificador ejemplo del sitio de Malta para ilustrar bajo qué entramados institucionales es posible hacer que la competición redunde en el bienestar colectivo (Simmel, 2014, p. 328). En el sitio de Malta, diversos ejércitos cristianos competían por el honor de derrotar al enemigo. En el juego competitivo eran adversarios, pero no enemigos, dado que no se dañaban entre sí ni impedían que cada uno pudiera desempeñarse eficazmente. Fuera de este contexto, en cambio, los otomanos no eran adversarios, sino el enemigo común. La búsqueda del honor entre los distintos ejércitos ofrece un motivo de distinción, pero también redundaba en beneficio de los demás.

En la regulación de la reproducción capitalista, el puro concurso de diversos individuos en búsqueda de satisfacer sus intereses no es suficiente para lograr el beneficio colectivo - entiéndase, es necesario que existan el conjunto de reglas adicionales que coordinen las prácticas que lo garanticen, no adviene por manifestación espontánea. Este proceso, al reproducir el capital, lo concentra de forma constante. En los estudios históricos sobre la desigualdad se puede constatar el estancamiento de los salarios frente a los rendimientos del capital, acrecentados en la era del capital financiero (Piketty, 2014). Las sociedades que pudieron reducir la desigualdad lo hicieron a partir de Estados fuertes que cumplieron roles redistributivos, es decir, fungieron como arreglos cooperativos que encauzaron la competición hacia la colectividad.

En cambio, resulta visible la forma problemática con que se gestiona la contradicción cuando se visibiliza el conflicto subyacente. Este tipo de situaciones da pie a que la coerción juegue un rol preponderante. Marx, por ejemplo, observó



como la creación de una situación competitiva dentro de la clase obrera industrial servía para enfrentar entre sí a distintos sectores, disminuyendo su capacidad de negociar y mejorar sus ingresos. Él llamó “ejército industrial de reserva” al conjunto de proletarios desempleados a la espera de una oportunidad. El mantener a un porcentaje de población desempleada es útil para los poseedores de los medios de producción, aquellos que pueden “dar trabajo”, para disciplinar a su fuerza de trabajo y mantener los salarios bajos (Marx, 2014, p. 560-570). La contradicción fundamental que se esboza entre el capital y el trabajo, representado en la exposición de Marx por burgueses y proletarios respectivamente, frecuentemente se encuentran en contextos competitivos aunque en ocasiones puedan recurrir a formas de violencia explícita y coerción. En la medida en que dicha contradicción se organiza como una lucha competitiva en que ambas partes buscan ganar terreno (los capitalistas aumentando su capital, los proletarios pujando por mejores condiciones laborales), en un contexto de desempleo estructural, la tensión se traslada a la relación entre proletarios asalariados y la reserva de los no asalariados.

## **LA REPRODUCCIÓN NO CAPITALISTA: COMUNES**

### **MAS ALLÁ DE LOS BIENES COMUNES**

La literatura sobre los comunes ha crecido ampliamente en las últimas décadas bajo la influencia de Elinor Ostrom. Ella identificó como “recursos de uso común” a aquellos que son tendencialmente explotados indiscriminadamente, pues se caracterizan por la dificultad para excluir beneficiarios y una alta posibilidad de sustracción (Ostrom, 2015, p. 63). Desde la perspectiva que presento, la definición de Ostrom es insatisfactoria. Los comunes no son únicamente conjuntos de bienes, ni su supervivencia - que la autora considera precaria - se debe fundamentalmente a la existencia de estructuras de incentivos que propicien la cooperación (Ostrom, 2011). En buena medida Ostrom resulta una interlocutora necesaria para entender la acción colectiva al llevar a sus últimas consecuencias el proyecto del institucionalismo. No obstante, es una propuesta teórica que debe ser superada en aras de mayor complejidad en el entendimiento de la realidad social.

Ostrom trató de rebatir el pesimismo que predominaba en la literatura académica de finales del siglo pasado sobre la imposibilidad de autoorganizar la acción colectiva por afuera del Estado o el Mercado. Dicho pesimismo había



sido fuertemente moldeado por la publicación en 1968 de *The Tragedy of the Commons*, de Garret Hardin, en la cual el ecólogo estadounidense veía como irremisible el agotamiento de los recursos naturales debido a una situación en que todos los explotadores se encuentran en competencia para extraer mayores dividendos (Hardin, 1968). Vistos los individuos como *homo economicus*, cada cual se encuentra en búsqueda de maximizar su utilidad independientemente de cómo ésta se encuentre definida. Al mismo tiempo, el carácter competitivo de los individuos redundaba en el beneficio privado, pero en la socialización de los perjuicios.

Aunque para Hardin (1968) los bienes comunes tienden a desaparecer, Ostrom (2011, 2015) considera que este no es necesariamente el caso y documenta una multiplicidad de formas de organización a lo largo del mundo que eluden la “tragedia de los comunes”. En el centro de su explicación del fenómeno se encuentran las instituciones pensadas como “juegos”, que pueden ser modelados en función de su utilidad. Las instituciones - nos dice - son “conjuntos de reglas en uso que se aplican para determinar quién tiene derecho a tomar decisiones en cierto ámbito, qué acciones están permitidas o prohibidas, qué reglas de afiliación se usarán, qué procedimientos deben seguirse, qué información debe facilitarse y qué retribuciones se asignarán” (Ostrom, 2011, p. 109). Esta sigue siendo la visión estándar que coloca el énfasis en las instituciones como explicación de la acción colectiva. A través de ellas, se genera un equilibrio que – según supone la autora – se alcanza tras un número sucesivo de juegos: “en cualquier situación repetitiva puede suponerse que los individuos tienen, a partir de su experiencia, una buena aproximación de los niveles de monitoreo e imposición de las reglas” (Ostrom, 2011, p. 109). Así, la clave está en la posibilidad de repetición del juego, lo que favorecerá que los individuos tengan información completa sobre los rendimientos de las diversas combinaciones y aceptarán que cooperar es la mejor opción en un juego.

Como es evidente suponer, el reduccionismo que entraña esta visión nos permite responder una pregunta muy acotada: ¿qué conjuntos de normas tienden a ser, en términos agregados, más eficientes que otros dados los supuestos antes mencionados? El problema de fondo es que la respuesta que llega a proporcionar Ostrom (2011) es bastante limitada. Asume, en primer lugar, el precepto liberal de que los individuos se comportarán como portadores de intereses propios o egoístas y que mediante las instituciones adecuadas dichos intereses darán paso a la cooperación. Además de no problematizar a los individuos y dar por hecho una naturaleza competitiva, deja sin responder una



serie de cuestiones sobre las instituciones: ¿cómo se generan los arreglos<sup>15</sup> institucionales que sí funcionan? ¿pueden las instituciones ser consideradas como conjuntos de reglas abstractos más allá de dinámicas de poder y pautas conductuales? Quizá la más importante, Ostrom (2011) parecía demostrar muy poco interés por preguntarse ¿quiénes y cómo eran los actores y cuáles eran las relaciones que permitían la preservación de los bienes comunes?

En respuesta al formalismo institucionalista, una perspectiva sociológica ha puesto el énfasis en otros rasgos de los comunes. Siguiendo la línea de Massimo de Angelis, prefiero pensar a los comunes como sistemas de relaciones sociales (Angelis, 2017), lo que va de la mano del tratamiento que anteriormente otorgué a las mercancías y el que pretendo realizar sobre los dones. De Angelis describe los comunes como “sistemas sociales cuyos elementos son la riqueza común (*commonwealth*), una comunidad de comuneros (*commoners*) y las interacciones que les rodean, las fases de toma de decisiones y el trabajo comunal que en conjunto es llamado comunizar” (Angelis, 2017, p. 11). Los comunes son momentos sociales heterogéneos y flexibles. Tal como lo hacen notar Silvia Federici y George Caffentzis, pueden existir al margen del intercambio mercantil, comunes de resistencia, o funcionales a él (Caffentzis & Federici, 2015; Federici, 2019), en ámbitos rurales identificados con formas de organización indígena como la tradición de la “comunalidad” suele suponer (Díaz, 2014), aunque también en ámbitos urbanos de fragmentación social (Navarro, 2015). Dada la aparente ubicuidad de los comunes, la propuesta teórica que aquí presento servirá para establecer unos patrones mínimos para distinguirlos.

## LA COOPERACIÓN EN LOS COMUNES

Con la finalidad de entender mi propuesta teórica de las formas de reproducción no capitalista (comunes y dones) me es necesario descender al nivel del tipo de relaciones que en ellos ocurren. En ese sentido, exploraré la parte que toca a la cooperación en el asunto, que les distingue de las formas de relación mercantiles basadas en la coerción y la competición. Esbozando una tipología preliminar, pretendo discutir algunas de sus cualificaciones. La cooperación ocurre en dos modalidades: mutualista y altruista. A continuación, presentaré la primera, que corresponde más cercanamente a la reproducción de los comunes, dejando la segunda para iluminar ciertos aspectos de la circulación de los dones.

La reconstrucción filogenética de la cooperación humana, que parte de la génesis en la especie y no en la persona, se encuentra inmersa en una discusión



aparentemente insalvable que reseñaré únicamente por su utilidad introductoria. Por un lado, están quienes opinan que tuvo su génesis en formas tempranas de mutualismo, que preliminarmente podemos definir como la cooperación en la cual los agentes involucrados persiguen un fin común del cual todos se benefician. Probablemente el texto seminal de esta perspectiva sea de Piotr Kropotkin (Kropotkin, 2021). En él, la argumentación se emprende en contra de aplicaciones darwinistas a la explicación de la vida social tales como las de Herbert Spencer y Thomas Huxley. En contraposición al reduccionismo canónico que había emergido en el siglo XIX, el cual proponía entender toda clase de evolución de colectivos a partir de la competición entre los más aptos - lo que en ocasiones se traducía como “más fuertes” -, Kropotkin propuso asumir una posición mucho más mesurada: “ni el optimismo de Rousseau [el buen salvaje que coopera] ni el pesimismo de Huxley [el animal que compete] pueden ser aceptadas como interpretaciones imparciales de la naturaleza” (Kropotkin, 2021, p. 32; interpolaciones propias).

Dicha obra seminal dio pie a extender los estudios sobre el desarrollo biológico como una fecunda perspectiva que podía explicar la génesis y los alcances de la cooperación. Michael Tomasello aduce que los orígenes de la cooperación humana ocurrieron como necesidad de realizar acciones en conjunto que requerían cierta coordinación social, en la cual todas las partes tenían un objetivo de común utilidad. Los ejemplos de Tomasello nos llevan a la edad de hierro de los primeros antropoides. Situaciones hipotéticas como “cuando tú y yo tenemos que colaborar para mover un tronco pesado, realmente no es posible que ninguno se aproveche del otro porque el esfuerzo de cada uno es imprescindible para alcanzar el objetivo, y quien rehúye a las tareas se pone de inmediato en evidencia” (Tomasello *et al.*, 2010, p. 72). La cooperación mutualista redundaría necesariamente en un actuar cercano e intencional, de trabajo conjunto. Además, reposa en la posibilidad de aprovechar los réditos de la cooperación por todas las partes. El mutualismo, entonces, parece encontrar su rasgo característico en la conjunción de ambas cualidades. La cercanía de la cooperación no necesariamente se define en coordenadas espaciales. Definitivamente, una pareja construyendo la casa que va a habitar ocupan un mismo espacio. No obstante, dos *hackers* involucrados en un ataque cibernético sobre un determinado momento pueden estar a miles de kilómetros de distancia.

En los comunes, la cooperación mutualista desempeña un papel fundamental. A diferencia de las relaciones mercantiles, que coordinan y distribuyen el hacer a partir de la competición, en los comunes la primacía la tienen aquellos intercambios en los cuales distintas partes aportan a un fondo común. Cooperar en los comunes ocurre



de forma necesaria, puesto que las personas participan aportando trabajo, recursos y energía a una causa común. Para que ello ocurra, ambas formas de cooperación son necesarias. El mutualismo, por su parte, es la fórmula más evidente. No obstante, la importancia que Ostrom adjudica al mutualismo en el mantenimiento de la cooperación está claramente marcada por un sesgo liberal del que ya he hablado. El altruismo, como mostraré en el siguiente apartado, permite ver el fenómeno con mayor profundidad.

La capacidad de coaccionar, en ese sentido, también aparece como una forma de comandar el trabajo en los comunes, aunque con una importancia secundaria con respecto a la cooperación. Además de excluir en casos necesarios de la participación a individuos que la comunidad considera que parasitan el esfuerzo colectivo, ciertos grados de coerción siempre se encuentran presentes a la hora de coordinar la acción colectiva. Los trabajadores de una cooperativa, por ejemplo, mantienen entre ellos una suerte de vigilancia común para mantener los ritmos de trabajo para lograr las metas planeadas en conjunto. La competición, por último, también tiene cierta cabida como una forma particular de construir comunes cuando los intereses en competición están, en última instancia, ligados al deseo de aportar al bienestar colectivo - un juego donde todos ganan.

## **COLECTIVIZACIÓN**

La cooperación está íntimamente ligada a la comprensión de las partes sobre su participación en lo común, lo que genera relaciones diametralmente opuestas a las del capital y las mercancías. Lejos de los procesos de diferenciación que predominan en estos, los comunes suponen la colectivización. Al contrario de la alienación, en los comunes se expresa la reciprocidad entre las personas. Los comunes tienden a constituir identidades o actores colectivos, de esa forma, integran y designan la pertenencia de las personas en colectivos multipersonales. En consonancia con el argumento anterior, este tipo de fenómenos puede concebirse como procesos de intersubjetividad intensificada. Mientras que la intersubjetividad conforma una plataforma básica para entender la acción colectiva, esta se desborda más allá de las concepciones individualistas que entienden la acción colectiva como la coordinación de individualidades: las personas “somos” en conjunto. Tal posición sugiere que los colectivos adquieren ciertos atributos que normalmente concebimos propios de los agentes individuales, pero no de los colectivos. Verbigracia ¿poseen algo que pueda caracterizarse como intencionalidad? ¿Es acaso posible identificar en ellos una conciencia colectiva?



Está, por un lado, una visión débil de la comprensión del colectivo que, si bien reniega de entenderlo como la simple agregación de voluntades individuales, no asume que este constituya un sujeto. La noción de articulación es un buen ejemplo de esta postura. En este caso encontramos una explicación útil en el uso que realizan de la noción Laclau y Mouffe para entender los movimientos sociales. En un estudio clásico que pretende superar el objetivismo materialista del marxismo, afirman que “la articulación es una práctica y no el nombre de un complejo relacional dado, implica alguna forma de presencia separada de los elementos que la práctica articula o recompone” (Laclau & Mouffe, 2010, p. 129). Es decir, la articulación se caracteriza por una dualidad singular: está compuesta por una serie de entidades singulares que, sin embargo, son “recompuestas” al momento en que forman parte de la práctica articuladora. Su identidad se modifica y su capacidad de agencia se circunscribe a la relación.

Por el otro lado, una respuesta más fuerte supone afirmar que los grados de integración en un colectivo nos lleva de la agregación colectiva de intereses a los sujetos plurales, la constitución de un “ser en conjunto”. Considerada desde una perspectiva radical, dicha posición encuentra sustento en la obra de Margaret Gilbert, particularmente en lo que ella llama el “sujeto plural” (2003), aquellos que no se encuentran conformados por la adición de las preferencias o intereses del conjunto de sus individuos participantes, sino entiende que un “conjunto de fenómenos sociales fundamentales - como el hecho de caminar juntos - está constituido por un tipo especial de compromiso que une a las personas entre ellas de una manera tal que son, en un sentido muy real, unificadas y ligadas juntas” (Gilbert, 2003, p. 15).

El debate entre prácticas articuladoras y sujetos plurales no se zanjará en la teoría. En vez de considerar ambas respuestas excluyentes a una misma cuestión, prefiero pensarlas como dos puntos de un gradiente. Podemos especular, de forma previa, que el estatuto que adquiere una colectividad responde a una ontología fluida, dependiente de los contextos en los cuales los actores sociales se consideran a sí mismos como agentes en comunión o como comunidades agenciadas. No obstante, la definición de la colectividad - el hecho de que los miembros se perciban como parte de ella - tiene efectos concretos y notorios en el mantenimiento de la cooperación. El carácter colectivizador de los comunes se nutre de la percepción de sus miembros de que participan en su reproducción.



## RECIPROCIDAD

La reciprocidad es una fuente fundamental de sociabilidad: las personas solemos entender, de forma intuitiva, que es necesario dar algo para recibir algo a cambio. Cuando una persona es saludada en la calle, incluso con un tímido gesto de cabeza, tenderá a responder como un ritual básico de interacción. En la sociología clásica, la comunidad –pensada en contraposición a la sociedad– ha sido caracterizada como un espacio de intercambios recíprocos, en donde los integrantes se saben interdependientes entre sí (Weber, 1964). Para Polanyi, la reciprocidad, junto con la redistribución y el intercambio, constituye uno de los mecanismos posibles de integración de la actividad económica (Polanyi, 2017, p. 314). Esta supone, a su vez, la existencia de estructuras organizativas e institucionales que permitan que pueda funcionar como principio ordenador, lo que Polanyi denomina las “estructuras de apoyo”.

La reciprocidad, entonces, es posible a partir de estructuras de apoyo de simetría: “Solo en un entorno organizado simétricamente derivarán las actitudes recíprocas en instituciones económicas de importancia” (Polanyi, 2009, p. 101). Al comunizar, como relación colectivizadora, la simetría se vuelve notoria. Al sumar esfuerzos para cumplir una tarea que me beneficia tanto a mí como a mi vecino, el analista puede identificar que estamos interactuando de forma recíproca, aunque esta interacción nos resulta evidente a nosotros mismos de manera íntima, como parte de la misma identidad en la que nos reconocemos.

La importancia de la reciprocidad queda bien ejemplificada en las relaciones que se establecen entre comunidades y su medio ambiente. La simbiosis que establecen muchas comunidades rurales con el territorio es de un común complejo, en el que coexisten agentes humanos y no humanos. En ellos, la vida de lo que la tierra da es diferente al frío cálculo de las agrotecnologías sostenibles, en las que la recuperación de los productos de la tierra permite el mantenimiento de los ciclos biogeoquímicos. La reciprocidad implica la consciencia de la co-pertenencia al común, así como la colectivización remite a la configuración de una identidad colectiva. Los campesinos mexicanos suelen aún decir para sí “somos hijas e hijos del maíz”, lo cual expresa algo más que una relación mutualista (una simbiosis en términos biológicos) como forma de organizar la acción colectiva: representa, además, una relación existencial de comunidad.



## LA REPRODUCCIÓN NO CAPITALISTA: LOS DONES

### DAR, RECIBIR, DEVOLVER

“¿Cuál es la regla de derecho que obliga a devolver todos los bienes recibidos?”, se preguntó Marcel Mauss a principio de su conocida obra *Ensayo sobre el don* (Mauss, 1995). Lo cierto es que, al interrogarse sobre este fenómeno, formulaba una intuición señera para pensar la economía fuera del marco presuntamente neutral del racionalismo contemporáneo. El don raramente va aislado, no es el gesto de un individuo separado. Por el contrario, como bien desentrañaría el antropólogo, es el medio de una relación, constituye una obligación moral que deberá de ser sopesada por su contraparte.

En la literatura antropológica, los dones ocupan un lugar predominante cuando se habla de relaciones económicas no capitalistas. Las relaciones que se establecen van más allá del hecho de cambiar algo de manos; se trata de relaciones sociales en que dar implica la obligación moral de recibir y devolver: “Si donamos las cosas y las devolvemos, es porque *nos* donamos y *nos* devolvemos ‘el respeto’ - aún decimos ‘las cortesías’. No obstante, así como uno se da al donar, es que uno se “obliga” - sí mismo y el bien que dona - a los demás” (Mauss, 1995, p. 227).

Este tipo de formas de sociabilidad, largamente olvidado a excepción de los antropólogos, tiene un lugar dentro del ámbito de la reproducción comunitaria de la vida. Los intercambios de dones resultan en formas sofisticadas de organización social, hoy poco visibles por la dominación de los intercambios mercantiles. Bronislaw Malinowski describió, en su *opus magna*, el más famoso arreglo de circulación de dones: el anillo del kula (1973). A través de este complejo sistema, dones y contradones eran intercambiados por diversas aldeas a kilómetros de distancia.

Los dones, como trataré de mostrar a continuación, son tipos de relaciones que permiten organizar la reproducción no capitalista a la par de los comunes. A diferencia de estos, permiten organizar las diferencias al interior de las comunidades o entre las mismas, creando identidades en tensión. La relación del donador-donatario es dicotómica, mientras que la de comuneros es homogénea. Los comuneros se identifican colectivamente bajo una representación (“nosotros, el pueblo de...”), mientras que el donador se diferencia del donatario, sus identidades se definen por oposición (“yo quien dona, tú quien recibes”). En cierta medida, los dones pueden ser considerados complementarios a los comunes y mi apuesta teórica es que deben

ser entendidos en el mismo marco analítico conceptual que permita entender el lugar - en ocasiones contradictorio - que ocupan en el ámbito de la reproducción. Al igual que estos, los dones generan dinámicas de interdependencia y reciprocidad. De forma paralela, hacen uso de mecanismos cooperativos de acción colectiva aunque en modalidades no siempre compaginables.

### **LO QUE EL DON NOS DICE DEL ALTRUISMO**

La hipótesis liberal es que la confluencia de intereses es lo que permite que la cooperación florezca - conclusión que considero incompleta -, dado que lo que es bueno para mí también lo es para el otro. Es por ello que el mutualismo gana preeminencia como paradigma racional de cooperación. Si determinamos que cooperar nos conviene a ambos, ¿qué más explicación necesitamos para entender, hasta predecir, la acción social? No sin sorpresa notamos que el altruismo es un dilema difícilmente explicable. ¿Por qué alguien realiza un sacrificio que aparentemente no le reditúa? Resulta claro que donar trabajo o aportar monetariamente en pocas ocasiones genera rédito monetario y vuelve a esta práctica “irracional” a ojos del investigador. Pero, como normalmente ocurre, dicha irracionalidad está más en los ojos de quien pretende imponer un canon de acción inteligente que en quien actúa por medios todavía no inteligibles.

En el debate evolutivo, Joan B. Silk responde a Tomasello que el mutualismo no puede dar cuenta del origen de la cooperación debido a dos factores: el ser humano se caracteriza por llegar a participar en relaciones de cooperación numerosa, de múltiples intereses, no perfectamente concomitantes, y por dar una gran importancia a la preocupación por el bienestar social de otros individuos (Joan B. Silk (2010, p. 128-139) *apud* Tomasello *et al.*, 2010, p. 128–139). Lo primero quiere decir que lo que parece una precondition del mutualismo, que todas las partes compartan intereses convergentes y no divergentes, es en realidad un caso extremo. Lo segundo refiere a que esa posibilidad de cooperar proviene de inclinaciones sociales altruistas, como la preocupación social del bienestar de las demás, en las que una parte de la relación incurre en algún esfuerzo o sacrificio sin esperar un beneficio propio.

La génesis de la cooperación a partir del altruismo ha sido descrita como una estrategia que posteriormente puede dar pie al mutualismo. El mismo Tomasello, quien se declara partícipe de la tesis mutualista, reconoce que una estrategia para que la cooperación funcione en grupos a lo largo del tiempo es “comenzar siendo altruista y luego tratar a los otros selectivamente, según te traten a ti” (Tomasello *et al.*, 2010, p. 68). La repetición cíclica del altruismo, en ocasiones entendida como



reciprocidad, pueden hacer de este un arreglo durable, como un mecanismo de institucionalización del altruismo al dar paso a la constitución del mutualismo.

El don es un gran ejemplo de cómo el altruismo se manifiesta de muchas formas y muchos valores. Por un lado, sería ingenuo pensar, como Bourdieu hace notar haciendo eco de Jacques Derrida, la imposibilidad de pensar el don como un altruismo puro. En esta argumentación, parafraseada por Bourdieu, para que haya don, en un sentido radical, “haría falta que aquel que dona no sepa que dona y que aquel que reciba no sepa que recibe” (Bourdieu, 2017, p. 21-22), pues siempre hay la posibilidad de recibir una recompensa simbólica. En breve, para Derrida, el don verdadero deja de existir cuando es reconocido como un don, porque significa haber contraído una deuda.

Para Bourdieu, tal reflexión es falsa, pero interesante, en la medida en que refleja una realidad contradictoria en la práctica del don, la presunta imposibilidad del altruismo en la práctica. Por el contrario, la experiencia vivida, que el sociólogo llama la explicación subjetiva, implica la creencia de los actores que toman parte en dichos intercambios de la autenticidad del don altruista. ¿Cómo conciliar ambas dimensiones, objetiva y subjetiva, a pesar de su aparente incompatibilidad? La respuesta no carece de ingenio. El don - prosigue Bourdieu - es percibido de tal forma puesto que es un intercambio diferido y diferente, en el que el contradon no puede ocurrir inmediatamente después de recibir el don, ni puede ser igual a este (lo que se vería como un agravio). Al contrario de las relaciones mercantiles, que son netamente transaccionales, el don no se entiende más que abstractamente como un sistema de intercambio. En la experiencia vivida, al don le sigue otro don, otro don y otro don (Bourdieu, 2017). La ilusión del altruismo se perpetúa, razón por la cual constituye una forma de cooperación, un hacer en conjunto.

Por último, los intercambios de dones suelen tener un cariz competitivo. El hecho de que los dones sean intercambios diferenciadores puede suponer un medio para asentar o mantener relaciones de poder y dominación. Las perspectivas que estudian, por ejemplo, las denominadas “economías de prestigio” ponen el énfasis en esta cuestión. En el clásico estudio del *potlatch* que Mauss emprende, constituye un juego de intercambios, en el que los jefes de tribu del noreste del continente americano debían de convidar a toda la comunidad y comunidades vecinas a la consumición en una ceremonia ritual: “Perder el prestigio es también perder el alma [...] que se pierden en el *potlatch*, en el juego de dones como se pueden perder en la guerra” (Mauss, 1995, p. 206–207).



## LAS VARIAS CARAS DEL DON: DIFERENCIACIÓN Y RECIPROCIDAD

Las formas y modos en que circulan los dones constituyen arreglos sociales que les distinguen de las mercancías y los comunes no sólo por la forma en que distribuyen el hacer social. También, por el tipo de relaciones mediante las cuales las personas se vinculan entre sí. Esto nos remite, de nueva cuenta, al conjunto de polaridades del eje de la relacionalidad y de la integración. En lo que toca al don, su polivalencia permite organizar procesos de reproducción de la vida complementarios a los comunes. En primer lugar, el don produce diferenciación de los actores que de él toman parte. Más allá de ser un simple intercambio de bienes, el don es una forma de reproducir relaciones sociales y, por ende, la vida en colectividad. Como afirmó Mauss, las personas “se donan” al mismo tiempo que donan bienes, trabajo o incluso recursos simbólicos intangibles, como la información o el prestigio. El principio de la individualidad da paso a la consciencia de ser en relación mediante lo donado. En comunidades así organizadas se entiende que “toda persona está hecha de las cosas que intercambia, que son, a su vez, los constituyentes básicos del universo” (Graeber, 2018b, p. 62).

Al contrario de las mercancías, el don implica una personificación del intercambio: siempre se recibe algo de alguien, y la naturaleza de lo que se recibe es significativa por la relación que se establece con el donador. Gregory enfatiza este aspecto que constituye un universo de sentido diametralmente opuesto al del mercado. El anillo de la abuela - por poner un ejemplo cotidiano - siempre será valioso (¿más valioso?) en un sentido diferente a un anillo comprado por un valor monetario muy alto, pues el primero retiene de forma simbólica a la persona querida.

A diferencia de las mercancías, que son entendidas como “intercambios entre objetos”, los dones son comprendidos por las personas como “intercambios entre personas”. Esta es la principal característica que destaca Gregory (2015) al contraponer ambas categorías. Mientras que las primeras favorecen intercambios impersonales en relaciones objetivadas, el don potencialmente ocurre en situaciones de comunión, de ahí que Sahlins deduzca que normalmente el paso de los segundos a la primera ocurre conforme se va haciendo más lejana la afinidad social (Sahlins, 1977, p. 140-166). El don, por lo tanto, aparece en la antropología clásica ligado a los ambientes comunitarios familiares y a los estudios del parentesco. En las sociedades capitalistas, las relaciones mercantiles se organizan a partir de la contraposición de clases; en cambio, las comunidades organizadas a través de dones no instituyen dicha división de la sociedad en conjuntos artificialmente coordinados por intercambios



impersonales, sino que funcionan como una forma de integración *sui generis*. Donde los dones comandan la reproducción de la vida, las comunidades se articulan en colectivos de solidaridad (clanes, familias, comunidades).

Los dones se distinguen de los comunes, en cuanto son diferenciadores y no colectivizadores. Son una forma recurrente en que las comunidades autoorganizan sus diferencias y desigualdades. En algunas ocasiones, como la regulación del trabajo altruista en los “sistemas de cargos”, tienen funciones que son percibidas como positivas. En otras, como en sistemas de dones intrafamiliares que organiza la división sexual del trabajo en comunidades tradicionales, ha sido polemizado por las mujeres que cada vez más ven en él una forma de subordinación (Aguilar Nava, 2025, 391-445).

Por otra parte, a diferencia de los intercambios mercantiles, el don genera interdependencia y reciprocidad de una forma que es preciso complejizar. En primer lugar, como ya se mencionó, el don recibido incita la obligación moral de devolverlo o hacerlo circular. Aunque los intercambios de dones retienen un papel subordinado en la actual sociedad de mercado, en grupos tan pequeños como las familias que hacia el exterior se organizan en función de las mercancías, las organizaciones alternativas suelen desarrollar complejos arreglos de circulación de dones y contradones.

Los intercambios de dones juegan un papel importante para facilitar la circulación de bienes y trabajo en y entre comunidades. La circulación de dones, a diferencia del intercambio de mercancías, no es transaccional en el sentido más inmediato, sino que puede adquirir formas más complejas de circulación en las cuales el don puede regresar al donante<sup>1</sup>. En comunidades amerindias, por ejemplo, la aceptación de cargos comunitarios y la realización de los servicios compromete a que, en un futuro, otras personas se involucren en la misma actividad y jueguen el rol que les compete al servicio de los demás en posiciones de autoridad. En otro contexto, distinto pero no ajeno, un padre le dice a su hijo “de todo lo que te doy no me tienes que pagar nada, me lo pagarás dándole lo mismo a tus propios hijos”.

Empero, los dones se diferencian de las mercancías no sólo en el grado de reciprocidad, sino también porque son “inalienables” en otro sentido. Explica David Graeber: “Mauss sugiere que los dones son, en cierta forma ‘inalienables’ (*inmeuble*), porque incluso luego de haber sido dados, se sigue sintiendo que de alguna manera pertenecen al donante” (Graeber, 2018b, p. 82). De acuerdo con una regularidad bien establecida en la antropología económica, en torno a los intercambios mercantiles

---

<sup>1</sup> El ejemplo paradigmático es el que observó Malinowski sobre los amplios y complejos círculos del kula. (Malinowski, 1973)

la reproducción se entreteteje a partir de relaciones de objetivación en las que la producción adquiere relevancia. Por el contrario, alrededor de los intercambios de donación las relaciones personifican y dan preeminencia al consumo. La orientación al consumo, que Gregory enfatiza, implica este proceso de personificación que el autor contrasta con la objetivación – los marxistas dirían reificación – de los intercambios orientados a la producción.

Más allá de las implicaciones organizativas, esto permea también la significación de los propios intercambios. El don que se recibe del otro, de la comunidad, o de la tierra, debe honrar su origen y redundar en un bien común. La alienabilidad de las mercancías, por el contrario, las sitúa en un terreno donde la simbolización no deja de ser más que el producto del individuo. El don, por esto mismo, permite incluso un acceso a lo sagrado y a lo místico, pues coordina de forma equilibrada el intercambio contradictorio que emana del contacto de lo humano y lo divino: remarca la diferencia de esencia al mismo tiempo que permite pensar una comunión profunda, la inalienabilidad encuentra la diferencia.

Al contrario de las relaciones episódicas que caracterizan los intercambios mercantiles – al menos si los entendemos como tipos puros –, el don desencadena un conjunto de prestaciones y contraprestaciones que pueden articular a multitudes de personas más allá de los límites de las comunidades. No obstante, esto no supone que las comunidades organizadas de esta forma estén limitadas a un mecanicismo de dar y devolver. El don es, a fin de cuentas, un acto intencional y no un mero epifenómeno de la comunidad. David Graeber critica precisamente este tipo de lecturas de Mauss, que entienden el intercambio de dones como formas de reciprocidad deterministas. Una lectura de este tipo implica pensar que el don crea una deuda que tiene que ser pagada y que, por lo tanto, no está completo si no ha sido devuelto mediante un contradon (Graeber, 2014, p. 90). Como hemos visto, esta interpretación reduce y simplifica su importancia social. Por el contrario, advierte de la necesidad de relativizar el imperativo moral que identificó Mauss. ¿Cuándo el don impele (o no) a ser devuelto y cuándo debe (o no) ser reconocido y recibido? En la respuesta se hallan múltiples matices para entender las formas de organizar la reproducción. El don puede ser contestado de forma difusa, dirigido al colectivo o incluso puede no ser devuelto, como una manera adicional de afirmar una desigualdad en el intercambio. El don, en suma, al igual que los comunes, concentra una carga significativa diversa que la mercancía rara vez alcanza a través del dinero, en su carácter de medio genérico de intercambio.



## CONCLUSIONES

En tanto este es un texto eminentemente teórico, será menester de futuras investigaciones corroborar su utilidad analítica<sup>2</sup>. En él he buscado delimitar una serie de principios teóricos que permitan entender y poner en juego distintas formas de relación a través de las cuales se organiza la reproducción social y de la vida en general. A reserva de la utilidad que pueda comprobarse, me permito recalcar una serie de ventajas de esta perspectiva.

En primer lugar, la posibilidad de contar con un enfoque integrador que tome por objeto la reproducción de la vida. Esta concepción amplia, podemos notar, nos permite rebasar los marcos disciplinarios rígidos normalmente considerados desde diversas ciencias sociales. Así, podemos dejar de pensar únicamente lo económico, lo ecológico, lo político o demás formas de entender la organización de la vida social bajo rúbricas excluyentes. Para lograrlo, es necesario reformular una ontología social que sirva como un lenguaje que permita expresar, entender y describir distintas formas de relacionarnos socialmente y con nuestro medio ambiente. Así, entendidas bajo una gramática común, es posible integrar tradiciones de pensamiento separadas geográfica e históricamente: las mercancías pueden entenderse en comparación con los comunes y los dones; las formas de reproducción capitalistas con las no capitalistas.

En segundo lugar, la perspectiva relacional que he esbozado ayuda a una comprensión compleja y profunda. La diversidad de formas de relación que conviven en el enfoque –misma que no creo haber agotado, así como nadie puede declarar que domina a cabalidad un lenguaje – puede ser entendida como prácticas que se ponen en juego de forma continua. En ese tenor, esta propuesta surge del rechazo a enfoques estructurales. No se trata simplemente de pasar de los modos de producción a los modos de reproducción. En todo caso, la continua puesta en práctica de distintas formas de relación configura esferas donde dominan ciertos preceptos organizativos, pero que los agentes habitan y abandonan de manera contingente para sumergirse en otras. En nuestras sociedades contemporáneas se entremezclan espacios fuertemente estructurados por las mercancías, que conviven, parasitan y disputan con otras formas de reproducción no capitalista.

En tercer lugar, la diversidad de las formas de relación y el reconocimiento de su diversidad nos permite hacer énfasis sobre su historicidad. Las mercancías, vistas así, son intercambios particulares, histórica y socialmente determinados, portadoras

---

<sup>2</sup> Un primer intento fue mi tesis de doctorado donde puse en juego este marco analítico para entender los procesos de reproducción de la vida en una cooperativa tseltal (Aguilar Nava, 2025).

de ciertas características que deben ser explicitadas. El capitalismo, así, puede ser descrito “desde abajo”, como una forma concreta de habitar el mundo a través de intercambios mercantiles. Su dinámica, comprendida como una forma más de organizar la reproducción de la vida, subordinada a la reproducción del capital, frente a formas alternativas de carácter no capitalista y no mercantil. El proceso global de su expansión como un conjunto de cambios en los intercambios, la vida cotidiana, la relación entre hábitos de producción y consumo, sus mitos, narraciones y demás expresiones culturales.

Más allá de sus pretensiones de ineluctabilidad, la historicidad de las formas de reproducción de la vida también remite a la pervivencia de formas no capitalistas en el seno de la sociedad de mercado: las familias, las comunidades, las organizaciones críticas, los movimientos sociales. En ellos, a través de múltiples estrategias, se reinventan formas de organizar la reproducción que no descansan en el intercambio de mercancías.

## REFERENCIAS

AGUILAR NAVA, Alejandro. **Mercancías, comunes y dones**: la reproducción de la vida en una cooperativa tseltal de café (Yomol A'tel). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2025.

ANGELIS, Massimo de. **Omnia Sunt Communia**: on the commons and the transformation to postcapitalism. London: Zed Books, 2017.

BARTRA, Roger. **Las redes imaginarias del poder político**. Valencia: Pre-textos, 2010.

BORÍSOV, Zhamin; MAKÁROVA. **Diccionario de economía política**. Madrid: Akal, 1975.

BOURDIEU, Pierre. **Anthropologie économique**: cours au Collège de France 1992-1993. Paris: Raisons d'agir - Seuil, 2017.

CAFFENTZIS, George; FEDERICI, Silvia. Comunes contra y más allá del capitalismo. **El Apantle**, v. 1, p. 53-72, oct. 2015.

CORSI, Giancarlo; ESPOSITO, Elena; BARALDI, Claudio. **GLU**: glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann. México: Universidad Iberoamericana, 1996.

DALLA COSTA, Mariarosa. Women and the Subversion of the Community. In: BARBAGALLO, C. (ed.). **Women and the Subversion of the Community**: a Mariarosa



Dalla Costa Reader. Oakland: PM Press, 2019. p. 17–49.

DESCOLA, Philippe. **Beyond nature and culture**. Chicago; London: University of Chicago Press, 2014.

DÍAZ, Floriberto. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. In: ROBLES HERNÁNDEZ, S.; CARDOSO JUMÉNEZ, R. (eds.). **Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe**. México: UNAM, 2014.

DUPUY, Jean-Pierre. La main invisible et l'indetermination de la totalisation sociale. **Cahiers du CREA**, n. 1, p. 35-60, 1982.

ECHVERRÍA, Bolívar. **El discurso crítico de Marx**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; Ítaca, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas**. 2. ed. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.

FEDERICI, Silvia. **Re-enchanting the world: feminism and the politics of the commons**. Oakland: PM Press, 2019.

FORTUNATI, Leopoldina. **El arcano de la reproducción: amas de casa, prostitutas, obreros y capital**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.

FRASER, Nancy. **Los talleres ocultos del capital: un mapa para la izquierda**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

FRIEDMAN, Milton; FRIEDMAN, Rose. **Free to choose**. A personal statement. Nueva York y Londres: Harcourt Brace Jovanovich, 1980.

GILBERT, Margaret. **Marcher ensemble: essais sur les fondements des phénomènes collectifs**. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

GIRARD, René. **La violencia y lo sagrado**. Barcelona; Anagrama, 1983.

GRAEBER, David. **Debt: the first 5,000 years**. Brooklyn; London: Melville House, 2014.

GRAEBER, David. **Bullshit jobs: a theory**. London: Penguin Books, 2018a.

GRAEBER, David. **Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018b.

GREGORY, Christopher. A. **Gifts and commodities**. Chicago: Hau Books, 2015.

HARDIN, Garrett. The Tragedy of the Commons. **Science**, v. 162, n. 3859, p. 1243–1248, 1968.

HARVEY, David. **Seventeen contradictions and the end of capitalism**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.

KROPOTKIN, Peter. **Mutual aid: an illuminated factor of evolution**. Oakland: PM Press, 2021.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia**. 3. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Los argonautas del Pacífico Occidental**. Barcelona: Península, 1973.

MARX, Karl. **Grundrisse**. London: Penguin Books, 1973.

MARX, Karl. Manuscritos de París. In: MARX, Karl. **Manuscritos de París**. Madrid: Gredos, 2012. p. 167–309.

MARX, Karl. **El capital I: el proceso de producción del capital**. 4. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

MARX, Karl. **El capital II: el proceso de circulación del capital**. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. El manifiesto del partido comunista. In: JONES, G. S. (ed.). **El manifiesto comunista de Marx y Engels**. México: Fondo de Cultura Económica; Turner, 2007. p. 155–188.

MAUSS, Marcel. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: MAUSS, Marcel. **Sociologie et anthropologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p. 143–279.

MÉSZÁROS, István. **La teoría de la enajenación en Marx**. México: Era, 1978.

NAVARRO, Mina Lorena. Hacer común contra la fragmentación de la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida. **El Apantle**, v. 1, p. 99–124, oct. 2015.

OSTROM, Elinor. **El gobierno de los bienes comunes: la evolución de las instituciones**



de acción colectiva. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

OSTROM, Elinor. **Comprender la diversidad institucional**. México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2015.

PIKETTY, Thomas. **El capital en el siglo XXI**. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

POLANYI, Karl. **El sustento del hombre**. Madrid: Capitán Swing, 2009.

POLANYI, Karl. **La gran transformación**. México: Juan Pablos Editor, 2013.

POLANYI, Karl. L'économie en tant que procès institutionnalisé. In: POLANYI, Karl; ARENSBERG, C. M.; PEARSON, H. W. (eds.). **Commerce et marché dans les premiers empires**: sur la diversité des économies. Lormont: Le Bord de l'eau, 2017. p. 307–332.

ROSANVALLON, Pierre. **Le capitalismo utopico**: histoire de l'idée de marché. Paris: Seuil, 1999.

SAHLINS, Marshall. **Economía de la Edad de Piedra**. Madrid: Akal, 1977.

SENNETT, Richard. **Together**: the rituals, pleasures and politics of cooperation. New Haven; London: Yale University Press, 2012.

SIMMEL, Georg. **Sociología**: estudios sobre las formas de socialización. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

SMITH, Adam. **The wealth of nations**. New York: Bantam Dell, 2003.

STIGLITZ, Joseph E. **Globalization and its discontents revisited**. New York; London: W.W. Norton & Company, 2018.

TOMASELLO, Michael; DWECK, Carol; SILK, Joan; SKYRMS, Brian; SPELKE, Elizabeth. ** Por qué cooperamos?** Buenos Aires; Madrid: Katz, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El capitalismo histórico**. México: Siglo XXI Editores, 1988.

WEBER, Max. **Economía y sociedad**. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

WEBER, Max. **La  tica protestante y el espíritu del capitalismo**. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.