

## COMUNICACIONES

---

### **El don en tanto paradigma: el círculo hermenéutico de la hospitalidad, la justicia y el perdón en la obra de Jacques Derrida**

Lynch, Fernando M. (Sección de Etnología y Etnografía, ICA, F.F.y L., UBA)

#### **Introducción**

Nacida en la ciencia de la antropología, la problemática del don ha ocupado un lugar central en numerosas discusiones científicas y filosóficas. Una cuestión crítica ha sido la concerniente a la noción de ‘don puro’, vale decir, a la posibilidad de la ocurrencia de un acto de dar desprovisto de cualquier expectativa de devolución. En concordancia con la actitud crítica de Mauss al respecto, quien subrayara el carácter obligatorio de la vinculación en reciprocidad propia del don, las formulaciones antropológicas desde entonces han tendido a concebirlo bajo los términos de un intercambio, esto es, en tanto medio ‘económico’ que apunta a un fin ‘político’ –como un modo de establecimiento de alianzas, suerte de antecedente arcaico del contrato jurídico–.

Por su parte, desde una perspectiva filosófica sostiene Derrida que, en la medida en que se esté hablando en verdad de un don, de un ‘don puro’ en la polémica acepción referida, no correspondería entonces hablar de intercambio ni tampoco de deuda. Reconoce empero que ello no obsta para que en la realidad el don circule bajo tales condiciones. En conformidad con esta particular ambivalencia, en lo que hace a la hospitalidad, la justicia y el perdón, Derrida distingue dos dimensiones: la incondicional que, correspondiente al ‘don puro’, se proyectaría hacia la hospitalidad absoluta, la justicia infinita y el perdón de lo imperdonable, y la condicional, la propia del don objeto de intercambio, del cálculo y el interés, de la regulación de un contrato, que nos referiría a su vez a la hospitalidad limitada, a la justicia según el derecho, legítima, y al perdón del reconocimiento, sujeto a la condición del arrepentimiento.

Proponemos interpretar esta formulación en los términos de un *paradigma* según dicha noción ha sido elaborada metodológicamente por Agamben. A diferencia tanto de la lógica deductiva como de la lógica inductiva –que vinculan cada una a su modo lo general con lo particular–, el régimen de discurso analógico propio del paradigma va *de lo particular a lo particular*. En nuestro caso pues, el objeto don, nacido del estudio del ámbito de circulación de bienes, al ser exhibido en su singularidad –la ambivalencia incondicional/condicional de su manifestación– vale para otros de la misma clase –la hospitalidad, la justicia y el perdón– y hace así posible definir la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y al mismo tiempo constituye.

#### **El círculo hermenéutico de la lógica paradigmática**

En lo que hace a su raigambre epistemológica, llama la atención Agamben que el propio Kuhn reconoció haber usado el concepto de paradigma en dos sentidos diferentes: en tanto conjunto de las técnicas, los modelos y los valores propios de una determinada comunidad científica –que propuso después designar “matriz disciplinar”–, y en cuanto elemento singular de ese conjunto que, “sirviendo de ejemplo común, sustituye las reglas explícitas y permite definir una tradición de investigación particular

y coherente” (Agamben 2009, p. 15-16). En este sentido, en lugar de una lógica universal de la ley –imperio de la regla en tanto canon de cientificidad- el paradigma se caracteriza por *la lógica específica y singular del ejemplo*. Indica al respecto Agamben que los latinos distinguían entre *exemplar*, aquello apreciado por los sentidos que debemos imitar, y *exemplum*, aquello que por tener un significado más bien intelectual y moral, exige una valoración más profunda. En cuanto viene a officiar de *exemplum*, el paradigma permite reunir enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático.

Desde un punto de vista más bien ‘arqueológico’, observa Agamben que, en su análisis del *panopticom*, Foucault habría hecho converger ‘un modelo generalizable de funcionamiento’, el ‘panoptismo’, con una ‘modalidad panóptica del poder’. En tanto se trata una “figura de tecnología política que puede y debe dissociarse de todo uso específico”, el panóptico funcionaría como un paradigma: un objeto singular que, suspendiendo la referencia al ámbito propio en que ha sido concebido, en tanto vale para otros de la misma clase, “define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (Agamben 2009, p. 23-24).

Ha sido Aristóteles quien ha distinguido el procedimiento por paradigmas de la inducción y la deducción. En vez de ir de lo general a lo particular, o viceversa, la lógica paradigmática va de lo particular a lo particular. En tanto el régimen de este discurso no es la lógica sino la *analogía*, la proyección epistemológica del paradigma pone en cuestión la oposición entre lo universal y lo particular a la que estamos tan habituados. En lugar de querer componerlas en una síntesis superior, la analogía interviene en las dicotomías lógicas para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares. Subraya Agamben que “la relación paradigmática no se da tan sólo entre los objetos singulares sensibles, ni entre estos y una regla general, sino, ante todo, entre la singularidad (que se vuelve así paradigma) y su exposición (es decir, su inteligibilidad)” (Agamben 2009, p. 32).

Según en fin la interpretación de nuestro autor, “el círculo hermenéutico que define al procedimiento cognoscitivo de las ciencias humanas adquiere su sentido propio sólo en la perspectiva del método paradigmático”; de allí que, en última instancia, “el círculo hermenéutico sería un círculo paradigmático”. En este sentido la totalidad es resultado de la exposición paradigmática de los casos singulares: “No hay, como en Heidegger, circularidad entre un ‘antes’ y un ‘después’, pre-comprensión e interpretación: la inteligibilidad [...] no precede al fenómeno, sino que está, por así decirlo, ‘al lado’ (*pará*) de este” (Agamben 2009, p. 36-37).

Ahora bien, se ha discutido si la filosofía de Derrida, caracterizada como deconstrucción, puede ser considerada hermenéutica. En lo que hace a su contraposición expresa con la formulación de Gadamer, como lo pone en evidencia la distinción entre interpretación en tanto hallazgo de sentido e interpretación en tanto posición de sentido, la opción se inclinaría por la negativa (Gadamer 1992, p. 328). Sin embargo, en tanto consideramos las formulaciones que hace Derrida de la hospitalidad, la justicia y el perdón en términos del marco paradigmático que ofrece la problemática del don, esta puesta en perspectiva de este aspecto de su obra nos conduce, según los términos formulados por Agamben, al propio círculo hermenéutico.

### **La problemática del don: ambivalencia de la in/condicionalidad**

El punto central de discusión que Mauss (1979) plantea en su célebre ensayo se refiere al carácter vinculante de determinados actos de donación. A fin de explicar dicha cualidad, recurre a una ilustración etnográfica oceánica, el mítico *hau* maorí -

noción cercana a la célebre *mana*-, suerte de fuerza mística que tendría la virtud de hacer retornar al objeto a su dador original. Respondiendo así a su interrogante principal: por qué las cosas que son en apariencia libremente dadas y aceptadas se ven sujetas a ser devueltas en términos obligatorios, recusa Mauss la noción misma de ‘don puro’ –postulada por Malinowski a propósito de su descripción del *Kula* trobriandés.

Por su parte, en su atenta lectura del ensayo de Mauss, Derrida indica que si bien el don se refiere a lo económico, es también aquello mismo que *interrumpe la economía*, aquello que *suprime el cálculo económico*: “Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don, ni deuda. Si el otro me *devuelve* o me *debe*, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don” (Derrida 1995, p. 21). En términos de la ocurrencia de un *doble vínculo* –o bien según su carácter indecible-, Derrida postula la paradoja de la imposibilidad del don: “para que haya don es preciso que el don no aparezca siquiera, que no sea percibido como don” (Derrida 1995, p. 25).

En cuanto de tal modo radicaliza la noción de don al extremo de ‘purificarla’ de asociaciones de distinta índole, como ser de algún *interés* –ya sea económico, político, religioso, ético-, así como en especial de cualquier tipo de *cálculo*, sostiene Derrida que para que exista en verdad un don es preciso que la propia cualidad donante –la mentada ‘generosidad’ atribuida a quien da abiertamente- no sea percibida como tal por quien lo otorga. En tal sentido nos encontraríamos frente a la imagen misma de *lo imposible* (Derrida 1995, p. 17).

De acuerdo a la exégesis de Derrida de la obra de Mauss, el rasgo original –no menos que esencial- del don es la exigencia de la restitución “dentro de un plazo”, con un “vencimiento” retardado.

“Antes que ser un contrato, un gesto intencional de sujetos individuales o colectivos, el movimiento del don/contra-don es una *fuerza*, una “virtud de la cosa dada” como dice Mauss, una propiedad inmanente a la cosa dada, o en todo caso aprehendida como tal por los donadores y donatarios” (Derrida 1995, p. 46). Sostiene en suma que “el don no es un don sino en la medida en que *da (el) tiempo*. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. *Allí donde hay don, hay tiempo*” (Derrida 1995, p. 47).

Ahora bien, además de su trabajo consagrado a ella, la problemática del don ha sido retomada por Derrida con el objeto de esclarecer otras temáticas afines. Según vimos, en consonancia con la ambivalencia señalada, en lo que respecta a la hospitalidad, la justicia y el perdón, ha distinguido en sentido homólogo una dimensión *incondicional* propia del don puro –orden de lo absoluto, lo infinito, lo ilimitado-, de una *condicional* inherente al don objeto de intercambio –lo restringido, lo calculable, lo reconocible-.

### **Paradigmática del don: la hospitalidad, la justicia y el perdón**

La hospitalidad es algo que se ofrece, o no, al extranjero, al visitante, al otro. Sin embargo, sostiene Derrida, no será hospitalidad si es meramente el cumplimiento estricto de un deber o un pacto; si, en vez de ser dada por obligación, no es un don ofrecido graciosamente. Distingue en ese sentido *la* ley de hospitalidad, aquella disposición de carácter incondicional por la que se recibe al otro en su ajenidad completa, de *las* leyes de la hospitalidad en su sentido restringido, según las cuales

existen deberes y derechos recíprocos que ligan al anfitrión y su huésped. Afirma Derrida que, en tanto todo ocurre como si *la* ley de la hospitalidad absoluta ordenase transgredir todas *las* leyes de la hospitalidad, la hospitalidad misma se revela como lo imposible (Derrida & Dufourmantelle 2008, pp. 79-81).

Para ser en verdad pura, la hospitalidad no debe corresponder a una deuda, ni estar ordenada por un deber: no ‘debe’ abrirse al huésped, invitado o visitante, ni ‘conforme al deber’ ni, según la distinción kantiana, ‘por deber’. Porque si se practica *por* deber, esta hospitalidad ‘debida’ ya no es absoluta, “ya no es graciosamente ofrecida más allá de la deuda y de la economía” (Derrida & Dufourmantelle 2008, pp. 85-87). Por supuesto, por razones de subsistencia toda comunidad ‘debe’ poner en suspenso -sino incluso traicionar- este principio de hospitalidad absoluta. No sólo para proteger un ‘en casa’, garantizando lo ‘propio’ y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; sino también para hacer el recibimiento efectivo, para concretamente ponerlo en funcionamiento. De ahí las ‘condiciones’ que transforman el don en contrato.

En suma, para que esa hospitalidad incondicional se torne efectiva es preciso que se circunscriba y de tal modo dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes. Asociando expresamente esta temática con la siguiente, afirma Derrida que no hay hospitalidad -o justicia- sino allí donde se tenga en cuenta la *alteridad del otro* como *alteridad infinita, absoluta, irreductible* (Derrida & Dufourmantelle 2008, p. 33)

En lo que hace a la instancia de la justicia, Derrida se refiere a la posibilidad de una manifestación suya que no sólo exceda o contradiga el derecho, sino que quizás no tenga ninguna relación con el mismo. En esta formulación, la justicia sería la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia. Postula en ese sentido que “no hay justicia sin esta experiencia de la aporía [...]. La justicia es una experiencia de lo imposible” (Derrida 1997, p. 32).

En sentido análogo a su asociación de la hospitalidad absoluta y la alteridad irreductible del otro en tanto otro, Derrida se pregunta cómo conciliar el *acto* de justicia que se refiere siempre a una *singularidad*, a existencias irremplazables, a situaciones únicas, con la norma o el imperativo de justicia que tiene necesariamente una forma general. Recurriendo explícitamente a los discursos sobre el don más allá del intercambio y la distribución, sostiene Derrida que, en tanto constituye el elemento del cálculo, el derecho no es la justicia. Si bien es justo que haya derecho, en última instancia la justicia sería *incalculable*.

Postula en consecuencia Derrida una ‘idea de la justicia’ infinita, infinita porque es irreductible, e irreductible porque es debida al otro antes de todo contrato. En tanto remite a la vinculación con el otro como singularidad absoluta, semejante ‘idea de justicia’ es pues “irreductible en su carácter afirmativo, en su exigencia de donación, sin intercambio, sin circulación, sin reconocimiento, sin círculo económico, sin cálculo y sin regla, sin razón o sin racionalidad teórica en el sentido de dominación reguladora” (Derrida 1997, p. 46).

En fin, cuestionando sus usos políticos, Derrida sostiene que, lejos de ser, normal, normativo, o normalizante, el perdón debería permanecer excepcional y extraordinario, como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica. Exponiendo la singular aporía del caso, afirma que, en su extrema pureza, el perdón no debería perdonar sino lo imperdonable, por cuanto se debería presentar como lo imposible mismo (Derrida 2006, pp. 11-13).

En términos de la distinción entre las esferas del don y el contrato, Derrida propone recusar la lógica *condicional* del *intercambio* según la cual sólo se podría

considerar el perdón *con la condición* de que sea pedido, bajo la manifestación de un arrepentimiento que atestigüese a la vez la conciencia de la falta, la transformación del culpable y el compromiso al menos implícito de evitar el retorno del mal. En tanto se da allí una transacción *económica* que a la vez confirma y contradice la tradición abrahámica en la que inscribe esta problemática, Derrida considera importante analizar a fondo la tensión entre por un lado la idea -que es también una exigencia- del *perdón incondicional*, gratuito, infinito, no económico, concedido al culpable en tanto culpable, sin contrapartida, incluso a quien no se arrepiente o no pide perdón, y por otro lado un *perdón condicional*, proporcional al reconocimiento de la falta, al arrepentimiento y a la transformación de quien pide expresamente perdón (Derrida 2006, pp. 14-15).

De acuerdo a esta ambivalencia, advierte Derrida, mientras unas veces el perdón debe ser un don gratuito, sin intercambio e incondicional, otras veces requiere, como condición mínima, el arrepentimiento y la transformación del ofensor. En tanto absolutamente heterogéneos, estos dos polos deben permanecer irreductibles uno al otro; empero, son a su vez indisolubles: si se quiere “que el perdón devenga efectivo, concreto, histórico, si se quiere que *ocurra*, que tenga lugar cambiando las cosas, es necesario que su pureza se comprometa en una serie de condiciones de todo tipo” (Derrida 2006, pp. 23-24).

En términos análogos a lo planteado sobre la cualidad imposible del don -debida a la exigencia de no ser reconocido como tal por la conciencia de quien da, lo que conllevaría cierta percepción de superioridad sobre el receptor-, Derrida sostiene que el perdón puro, incondicional, el perdón en su sentido extremo, no debe tener ningún ‘sentido’, incluso ninguna finalidad –incluso ni siquiera debe ser inteligible-. Ello se debe a que “un perdón puro no puede –no *debe*- *presentarse* como tal, exhibirse por lo tanto en el teatro de la conciencia sin, en el mismo acto, negarse, mentir o reafirmar una soberanía” (Derrida 2006, pp. 27-28). De allí que semejante perdón viene a ser ‘una locura de lo imposible’.

### **La hospitalidad primitiva: la confianza del don**

Con el fin de completar de algún el círculo hermenéutico de la hospitalidad, la justicia y el perdón aquí proyectado, exponemos a modo de síntesis un esbozo de ‘fusión de horizontes’ de las dos lecturas del don co-implicadas en este contexto, a saber, la filosófica elaborada por Derrida según su inscripción en la tradición abrahámica, y la antropológica referida a la “tradicón” propia de las llamadas sociedades primitivas.

En tanto es un acto de ofrecimiento, la hospitalidad no es sino un aspecto especial de la común acción de *compartir* propia de las bandas cazadoras recolectoras.<sup>1</sup> Se trata de un compartir generalizado que incluye no sólo la circulación de bienes en términos de mayor o menor reciprocidad, sino el compartimiento efectivo de otras dimensiones de la vida social –como ser los saberes, los cantos, los secretos-. Tal como ha puesto de relieve Ingold (1999), esta dimensión del don, a diferencia de la propia del contrato que apela al carácter coercitivo del poder, lo hace a sus cualidades de *atracción*, consonante con un modo de socialidad fundado en relaciones de *confianza*.

Si bien puede pensarse con Espósito (2007) que el estado de *communitas* implica un sentido de lo *común* –antitético de lo propio- aunado a cierto *deber de dar*, a cierta obligatoriedad del don, es menester no confundir este carácter vinculante referido al dar, al compartir, con el subrayado por Mauss respecto a la devolución. Así como,

---

<sup>1</sup> Viene al caso mencionar que la polémica noción de “comunismo primitivo” ha sido elaborada por Marx y Engels sobre la base de la “ley de hospitalidad” puesta de relieve por Morgan (Lee 1988).

por otro lado, no debe concebirse semejante vinculación en los términos de una obligatoriedad estricta tal como implica un contrato conforme a derecho. Según ha sido observado, es preciso corregir los términos en que Mauss planteó la cuestión vinculante: si existe una obligatoriedad, más que en el acto de devolver está en el de dar.

En tanto estas agrupaciones no habían constituido un Estado, no disponían de una noción de contrato en el sentido de un sistema de derechos y obligaciones –en última instancia garantido por una autoridad central-. De allí que seguir pensando sus relaciones sociales en términos de “obligación” o “deuda” se revela problemático. Como observa Agamben (2009) al respecto, es menester cuidarse de no proyectar las nociones referidas a distinciones tardías, como las relativas a la autonomía de lo jurídico, lo religioso, lo económico, a una forma arcaica de socialidad que, en cuanto “hecho social total” según definiera Mauss al don, mantenía dichas esferas conjugadas.

Cabe preguntarse si, en concordancia con la dominancia de la socialidad del don que las atraviesa, en las sociedades primitivas no habría regido cierta modalidad de la ley de la hospitalidad absoluta. Se trata de una hospitalidad que, si bien como todo don no deja de entablar un (doble) vínculo entre las partes así afectadas, no lo hace en términos de engendrar una deuda en sentido estricto. Así como la cura shamánica se realiza sin exigir una retribución estipulada –aunque se espera naturalmente una colaboración voluntaria-, en lo que hace al hospedaje ocurre algo semejante. Se trata pues de una confianza en la práctica de la ayuda mutua, para nada de una cláusula condicionante de la prestación.

### **La justicia del don: la ausencia de deuda**

Tal como planteara Mauss en la estela de Durkheim, en las sociedades primitivas el don viene a ser el equivalente arcaico del contrato. Sin embargo, según hemos visto, no se trata de un orden contractual en el sentido del establecimiento de obligaciones recíprocas, como lo haría la fuerza mística del *hau*, sino, según indicara Espósito, en el de la promoción de un deber generalizado de dar. No habiendo cálculos, los bienes circulan de acuerdo a los vaivenes de las circunstancias. Como señalara Gouldner (1979) destacando ‘la importancia de algo por nada’, llegado cierto punto es imposible establecer quien está ‘en deuda’ con quien.

Por su parte, Lefort (1988) ha señalado que si bien Mauss ofrece una explicación de por qué se devuelven los dones recibidos, no se pregunta por qué los dones *son dados*. Sostiene además que, de acuerdo a la evidencia etnográfica, no es exacto pensar que se da para recibir, sino que es más justo considerar que *se da para que el otro dé*. Recusa Lefort también a Lévi-Strauss en cuanto reduce la circulación del don a una supuesta estructura, un sistema de reglas que determinarían su ocurrencia. Más que referir el don al orden abstracto de la representación, a una dimensión puramente objetiva, Lefort subraya su carácter intersubjetivo de *acto*. Y es en su calidad de *desafío* que el don estaría implicado en la lucha por el reconocimiento; lo cual, lejos del cierre que implica un hecho consumado –como lo haría la aplicación de una regla-, mantiene la cualidad de *apertura* en la relación con el otro.

Sin embargo, en el ámbito del “justo don”, en tanto no hay cálculos de lo dado y lo recibido, tampoco habría un reconocimiento objetivo en juego –como lo conlleva el *potlatch* kwakiutl que inspirara a Mauss y Lefort-. La justicia del don, pues, se atiene a una lógica de lo incalculable, a una circulación aneconómica, donde, así como no se llevan registros de los bienes circulantes, por cuanto no existen en verdad deudas,

tampoco se produce una auténtica lucha por el reconocimiento en términos de la dialéctica del don y el contra-don.

### **El perdón de la culpa, la dis-culpa de la vergüenza**

En tanto hondamente arraigada en la tradición abrahámica, la cuestión del perdón está de algún modo vinculada a la noción de *falta* que, según la Biblia, surge con la caída en la tentación de probar el fruto prohibido. De acuerdo al doble sentido de la palabra alemana *schuld*, tanto culpa como deuda, Nietzsche (1994) ha afirmado que la noción de mala conciencia asociada a la sensación de culpa deriva de la –‘primitiva’ según él- condición de deudor. ¿Pero qué sucede en una socialidad en la que, según viéramos, no se reconoce la distinción “objetiva” entre deudores y acreedores?

Una diferencia significativa entre las apreciaciones judeocristiana y primitiva del don es la relativa a las condiciones determinantes del *control social*. En correspondencia con la primacía de la noción de falta, en el primer caso el acento está puesto en la *culpa*; y, según nos indica el doble sentido de *schuld*, la falta –al mandato- conlleva una deuda, un sentido estricto de *deber* –conforme a derecho-. En el segundo caso el control social se produce por medio de sentimientos de *vergüenza*, los que obedecen a una lógica reversible; se trata de relaciones simétricas entre pares, consonantes a su vez con la flexibilidad de este modo de socialización. Según Lee (1988) el secreto del ‘comunismo primitivo’ consiste justamente en su sentido del humor, puesto de manifiesto en continuas burlas y ridiculizaciones, cuya naturaleza simétrica y reversible hace que el burlador pueda a su vez ser burlado.

Esta socialidad del don, pues, más que por vínculos objetivos correspondientes a sentimientos de deuda/culpa, está atravesada por vinculaciones intersubjetivas signadas por la dialéctica del honor y la vergüenza. El caso paradigmático es sin lugar a dudas el *potlatch*, donde lo ofrecido puede llegar a ser humillante para el destinatario. Sin embargo, esta contienda es un caso especial de don –para nada ‘puro’-, el que cumplía una función social determinada dentro de la dinámica de la obtención de puestos de privilegio en la nobleza kwakiutl. Si bien puede decirse con Lefort que estamos aquí ante una auténtica lucha por el reconocimiento en el sentido hegeliano –signada por la dialéctica del amo y el esclavo-, ello es verdad sólo a condición de precisar que esta clase de don implica una determinación política ajena a la circulación de dones en general –ajena pues a “la justicia del don”.

Aún así, sin llegar al extremo kwakiutl de la lucha honorífica propia del *potlatch*, es evidente que, más allá del cálculo y el interés, una dimensión del reconocimiento es inherente a la práctica del don puro. En efecto, independientemente de intenciones subjetivas y registros objetivos, dicha circulación de bienes sucede de modo abierto, por cuanto, aunque no por supuesto en el sentido vinculante del *potlatch*, no deja de producirse en cada caso un mutuo reconocimiento entre dador y receptor. Empero, si en algún momento no se produce una eventual correspondencia –cuando ello es “debido” y por ende esperado-, en vez de ser evaluadas las consecuencias en términos de una deuda, se lo hace en el sentido de atribuir al destinatario no tanto la culpa sino más bien la *vergüenza* de su condición “deudora”.

Entre los aborígenes pilagá de la provincia de Formosa aun se mantiene una alta valoración del compartir (Lynch 2003). No sólo ensalzan a quienquiera se muestre generoso, sino que no dudan en calificar de mezquino –condición sumamente criticada- a quienquiera retacee algo de lo que dispone. Al respecto me han hablado de una expresión referida al lado negativo del compartir, a saber, *anselímsot*, la que se le dirige a una persona después de que se le ha dado ya más veces de lo razonable, con la

intención de que recapacite acerca de su actitud tan pasiva al respecto. De acuerdo a los testimonios pilagá, cuando se le decía *anselímsot* a una persona, entonces ella se daba cuenta de su error y procedía a actuar en correspondencia. En tanto se producía de tal modo un gesto de arrepentimiento, se trataba pues de un perdón del orden de lo condicional. En suma, nos encontramos aquí frente a aquella situación en la que se señala *un límite al tiempo que da el don*.<sup>2</sup>

### Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (2009) *Signatura rerum. Sobre el método*. Bs.As.: Adriana Hidalgo
- Derrida, J. (1995) *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós
- (1997) *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos
- (2006) *El siglo y el perdón. Fe y saber*. Bs.As.: De la Flor
- Derrida J. & A. Dufourmantelle (2008) *La hospitalidad*. De la Flor, Bs. As.
- Espósito, R. (2007) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Bs.As.: Amorrortu
- Gadamer, H. G. (1992) *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gouldner, A. (1979) *La sociología actual. Renovación y crítica*. Madrid; Alianza
- Ingold, T. (1999) "On the Social Relations of the Hunter-gatherer Bands". En *The Cambridge Encyclopedia of Hunter-Gatherers*. R. Lee y R. Daly (eds.). Cambridge: Cambridge University Press. Pp.: 399-410.
- Lee, R. (1988) "Reflections on primitive communism". En *Hunters and Gatherers I. History, evolution and social change*. T. Ingold, D. Riches, y J. Woodburn (eds.) New York: St. Martin's Press, pp.: 252-268.
- Lefort, C. (1980) *Las formas de la historia*. Bs.As.: Fondo de Cultura Económica
- Lynch, F. (2003) "Hacia un modelo etnológico de la reciprocidad. Desde el paradigma pilagá del intercambio". En *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, Vol. XXIII.
- Mauss, M. (1979) *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (1994) *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza

---

<sup>2</sup> Situación en la que, de acuerdo a lo notado por Derrida a propósito de la hospitalidad, es preciso saber distinguir entre un huésped y un parásito (Derrida & Dufourmantelle 2008, p. 63).