

# Teoría y D E B A T E



# Para encontrar la alternativa hemos de “subirnos al tiempo”. La economía del “don”<sup>1</sup>

## Breve introducción histórica

El tiempo no sucede en porciones de tiempo, tal como nosotros lo medimos, sino en transcurso; la historia no es sólo saber qué ha pasado sino un proceso, un devenir, sin una finalidad

por cumplir ni un progreso lineal, sino hacia adelante y hacia atrás, consecuencia de la evolución natural y de la acción de los agentes históricos (individuos agrupados en clases, pueblos y generaciones) de forma que para conocer y crear el futuro es bueno analizar el pasado, el presente y lo que realmente queremos conseguir (hacer) en el futuro. Éste es el punto de partida del objeto de este escrito.

Este trabajo resume las ideas contenidas en el libro —aún inédito— *De la miseria de la economía a la plenitud de la fraternidad; o la economía del “don” como alternativa al capitalismo y la economía de mercado*. En él se plantean alternativas radicales al capitalismo; particularmente, se ubica al “don” como camino de pensamiento y acción. Se documentan las proposiciones teóricas y aportes de la economía política, la antropología, la historia, para construir la manera en que el don podría contribuir a una reorganización social basada en nuevos-viejos principios. Se interrogan diversas experiencias histórico-antropológicas y su prefiguración actual en un nuevo modelo ético-político-ecológico que abarca las dimensiones local y global.

**Palabras clave:** economía política, alternativas al capitalismo, utopía, pensamiento crítico, liberación.

◆ Economista, profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Barcelona. España.

1. La expresión “subirse al tiempo” es de un estudiante chiapaneco en la Universidad Autónoma de Barcelona al responder una pregunta sobre qué hacían los zapatistas en las comunidades que controlaban. Se subían al tiempo para saber lo que hay que hacer en cada momento. En aquel entonces, la lucha por la humanidad y contra el neoliberalismo. Fue el tiempo del primer encuentro intercontinental y del nacimiento de la “internacional de la esperanza”. Por ello he intitulado así este trabajo, que en Barcelona se titula de forma más explícita por su contenido, pero mucho menos poética: *De la miseria de la economía a la plenitud de la fraternidad; o la economía del “don” como alternativa al capitalismo y la economía de mercado*. Quiero advertir al

La humana surge como especie social y al mismo tiempo individual. Nace socialmente en el clan, pero su historia es resultado de un doble proceso, contradictorio: a) el alejamiento de la natura y de la comunidad originaria debido al desarrollo del individuo aislado, esto es, caracterizado entre otros aspectos por ser egoísta y gregario (Marx, 1979); es lo que llamaré “historia negativa”; b) la historia positiva, el “apoyo mutuo” (Kropotkin, 1989), que se concretará, de momento, en el objetivo (así, en singular, porque se trata de una unidad indivisible) de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Shalins (1960) señala que el primate se hace hombre precisamente con la cooperación, y el gran descubrimiento del hombre, el lenguaje, es también en sí mismo un instrumento de cooperación, el medio de comunicación entre unos y otros.

Para comprender la historia hemos de partir de que nuestra especie, como cualquier otra, se organiza a partir de una base material, que no es forzosamente económica<sup>2</sup> sino que ha ido cambiando (evolución y acción de la inteligencia) y ha pasado por tres diferentes *bases materiales*, que han dado lugar a tres diferentes *modos de explotación*,<sup>3</sup> cuyas bases

lector, de entrada, que con ella me he metido en una dura aventura, resumir en un texto corto el material de un libro que está ahora en busca de editor. Creo, sin embargo, que el tema merece el riesgo, riesgo que he intentado superar con la proliferación de notas, muchas de ellas de citas —quizás demasiadas, pero me gusta recoger el pensamiento de los otros en sus propias palabras— y con una amplia bibliografía. Esto hará la lectura más difícil, pero con las aportaciones de los lectores el libro al final será mejor.

2. Normalmente identificamos base material con base económica. Es un grave error fruto del reino de la economía. ¿O es que no son material lo biológico y aspectos como el impulso sexual?

3. Para podernos entender hace falta un poco de análisis conceptual: hablo de *modo de explotación* en vez de *modo de producción*, para reducir éste a “cómo se producen los bienes”. El modo de explotación será, así, “la forma de producción y apropiación del excedente”; el excedente es “la riqueza producida por encima de lo que se ha hecho servir en su producción y que se destina al crecimiento económico”. La *formación social* es “la estructura de clases concreta que en cada lugar o momento histórico marca la dinámica social”. (Para mayor claridad véase el capítulo I de García-Durán, 2002.)

fueron creadas por las dos grandes revoluciones, la neolítica y la burguesa, tan radicales que cambian la misma base material. Estos modos de explotación son los siguientes:

1. *El comunismo patriarcal*. Comunismo porque realmente la producción y la apropiación del excedente son colectivas, por el conjunto del clan o de la tribu, pero no digo *primitivo* como normalmente se dice, sino *patriarcal*, porque la *base material biológica* existente, concretada en las relaciones de parentesco, y la importancia de la reproducción de la especie (tan grande como la de la producción) dan poder al hombre, al patriarca de la familia, iniciando un dominio sobre la mujer, el *patriarcado*, aún no superado. El primer bien “económico” con el que se comercia es la mujer en edad reproductiva (Meillasoux, 1977).

2. *El modo de explotación tributario*. De *base material política*, el Estado, que regula la nueva forma de organización social, el territorio, creada por el descubrimiento de la agricultura. La revolución neolítica no es, con todo, sólo este descubrimiento sino, principalmente, el inicio de la división del trabajo, ya no sexual, basado en la reproducción, sino incorporada en el mismo proceso productivo. Es, como explica muy bien Munford (1972), la creación de la “megamáquina”, es decir de una jerarquía general que crea las diferentes clases sociales en conflicto. Lefort (1978) la caracteriza por la aparición del trabajo separado de la libre actividad. Surgirá así el modo de explotación tributario: apropiación del excedente por la autoridad política por medio del tributo pagado por sus súbditos, excedente que después ella distribuirá desigualmente. Con diferentes formaciones sociales: la asiática (poder absoluto de los grandes imperios), la antigua (institucionalización de las clases en Grecia y Roma), y la feudal (descentralización del poder político en los diferentes señores feudales). Como se plantea en Marx (1979), y principalmente en la excelente introducción de Hobsbawn.

A partir de la revolución neolítica empieza la historia negativa de la humanidad,<sup>4</sup> caracterizada por el desarrollo de la dominación, aunque siempre con resistencia y creación positiva (con conflicto, pues), dominación a partir de: la apropiación del excedente por la clase dominante (aristocracia religiosa, política o militar, o las tres a la vez), la separación de la naturaleza (pensando que estamos por encima de ella) y el desarrollo del individuo aislado que queda privado de su componente social (García-Durán, 2006).

3. *El capitalismo*. Concepto del que me ocuparé en el próximo epígrafe. Aquí sólo insistiré en cómo éste es el que crea, ahora sí, una *base material económica*, el que a mí me gusta llamar “reino de la economía”, ya que es la sumisión de la gente a la economía, fruto en gran parte de la mercantilización de la sociedad<sup>5</sup> (Polanyi, 1989; García-Durán, 2006: cap. 4).

El mismo Polanyi explica cómo a estos tres modos de explotación corresponden tres sistemas de distribución que serán importantes para nuestro tema (principalmente el primero): la reciprocidad, la redistribución y el mercado.

4. De hecho, mezclamos y confundimos tres ideas de progreso muy diferentes: a) desde la Ilustración, la defensa de la razón, pero reducida a la racionalidad económica capitalista considerada como la única posible, y es por tanto la defensa del desarrollo de la cultura occidental; b) su reducción al progreso científico-técnico, que hace pensar y decir tonterías como que se ha de llevar a cabo cualquier avance científico-técnico posible, aunque sea moralmente negativo (es la opinión de muchos científicos); c) la continua aspiración a la realización de la libertad humana (individual y social). Sólo en este tercer sentido soy “progresista”.

5. La revolución burguesa se basa en: a) formación de la burguesía y el proletariado, y b) paso de *la producción de bienes para la satisfacción de necesidades* (intercambiando sólo los que no se necesitan) a *una producción directamente destinada al mercado*, con lo cual varía el valor de los bienes: del *valor de uso*, igual a capacidad de un bien de satisfacer una necesidad, al *valor de cambio*, igual a capacidad de una mercancía de ser intercambiada por otra.

## El capitalismo o las miserias de la economía

Uno de mis primeros artículos se llamaba “La economía está enferma... matémosla” (García-Durán, 1979); hoy me ratifico en esta opinión. O como mínimo, para no ser tan violento, pongámosla a nuestro servicio, superemos sus miserias, muchas, tantas que las tengo que resumir con sólo un ejemplo de cada uno de sus tipos:

*Miserias sociales.* El 80% de la población padece hambre y cada año mueren 30 millones de personas. Estos datos ya merecerían una sentencia de muerte a la economía, si no estuviésemos en contra de la pena capital.

*Miserias ecológicas.* Estamos ya “más allá de los límites del crecimiento”; en términos reales y no meramente monetarios, estamos destruyendo riqueza, siendo cada día más pobres (Meadows, Readows y Randus, 1993). El capital natural que destruimos no puede ser sustituido por el capital tecnológico y éste es, además, cada vez más alienante e inhumano (García-Durán, 2002: cap. 6).

*Miserias teóricas.* La ciencia económica, preocupada sobre todo de legitimar el capitalismo, ha sido incapaz de seguir los cambios de éste y así es hoy incapaz de comprender y explicar cosas tan importantes como el “autosalario” de los ejecutivos: su salario no es el valor de su fuerza de trabajo sino que se lo asignan ellos mismos muy por encima de aquélla, de forma que es al mismo tiempo salario (coste) y beneficio (García-Durán, 1997).

*Miserias personales.* Se ha desarrollado tanto el individualismo y la competitividad que ya no vivimos prácticamente en sociedad, sino enfrentados unos contra otros (Fernández Durán, 1993).

Las miserias de todo tipo se agravan en la actual estructura social de acumulación cuando, después de la etapa de estanflación (estancamiento con inflación, elevación de precios que impide la recuperación) que sigue a la crisis

de 1973, la economía va bien cuando a la gente le va mal. Para combatir la inflación permanente, fruto del poder oligopólico y de la economía de la deuda, el único remedio que encuentra el capital es disminuir los salarios (García-Durán, 2004).

Son tantas las miserias, que hoy estamos en la posibilidad de un nuevo cambio de la base material de la sociedad, sólo en la posibilidad, con tres futuros posibles (García-Durán, 2002):

- La continuación del capitalismo, arrastrando sus contradicciones, principalmente la ecológica. Seguiremos siendo *mercancías*.
- La creación de una base material no económica sino tecnológica, en el caso de que la tecnoburocracia gestora<sup>6</sup> se constituya en única clase dominante, convirtiéndonos en *androides*.
- La creación de una base ético-ecológica en el camino de la cual se inscribe este escrito, la cual nos permitiría ser realmente *personas*.

### La economía del “don”

Para la creación de esta base ético-ecológica es conveniente concretar lo máximo posible el objetivo que buscamos y los pasos necesarios para llegar a él, el camino por seguir; y para esto es bueno remontar la historia negativa, analizar la época comunista patriarcal en que aún no existía la “megamáquina”, el trabajo como elemento externo (revolución neolítica), ni la producción de mercancías (revolución burguesa).

Si superamos los mitos, principalmente el del “buen salvaje”, tenemos muchas cosas que aprender de la *reciprocidad*.

6. Por “tecnoburocracia gestora” entiendo la clase que se ha apropiado del conocimiento necesario para la gestión de la sociedad. Burocracia porque es una jerarquía de expertos, y “tecno” porque el conocimiento actual es básicamente técnico.

*dad* de que nos hablaba Polanyi, cuando por las relaciones de parentesco, la *fraternidad* era vigente (aunque sólo en el seno del clan o la tribu y explotando a las mujeres). Veremos que la libertad y la igualdad no son conceptos contrapuestos sino complementarios y sólo posibles, conjuntamente, si hay fraternidad. Ésta será precisamente el objetivo, que definiremos más adelante; veamos primero cómo se concreta económicamente, ya que estamos en una sociedad de base económica. Al principio se concretaba en el simple reparto, porque todo era de todos, no existían la economía ni el poder, como actividades separadas, ni la propiedad. Después se concretaba por medio de la citada *reciprocidad*, de lo que los antropólogos han bautizado como el “don” y el “contra-don”; en resumen: cuando alguien tiene alguna cosa la ha de otorgar a los demás (don), sabiendo que éstos le responderán con otra cosa considerada por el clan o la tribu como equivalente, no económico sino social (contra-don). Se tiene la obligación de dar y de aceptar tanto el don como el contra-don, y si no se hace es menospreciado por el clan o la tribu, hasta el punto de la expulsión si esto se repite.

Tenemos muchas pruebas de esto, algunas recogidas en la nota que sigue,<sup>7</sup> pero quizás quien más clarifica el tema

7. “Si se da alguna cosa a un hotentote, en seguida divide lo recibido entre todos los presentes [...] El hotentote no puede comer aislado y por más hambriento que esté, llama a los que pasan y comparte con ellos su alimento [...] Se consideraría inconveniente ponerse a comer sin haber hecho a gritos tres veces una invitación a quien quiera unirse al festín [...]

”Cuando el esquimal empieza a enriquecerse excesivamente, convoca a todos los miembros de su clan a un festín, y cuando los huéspedes se sacien, distribuye toda su riqueza. En el río Yukon, en Alaska, Dall vio que una familia aleutiana repartía así 10 fusiles, 10 vestidos de piel completos, 200 hilos de cuentas, numerosas mantas, 10 pieles de lobo, 200 pieles de castor y 500 de armiño. Después los amos se quitaron sus vestidos de fiesta y los repartieron, vistiéndose con viejas pieles y dijeron a los miembros de su clan un breve discurso diciendo que a pesar de que ahora se habían vuelto más pobres que cada uno de sus huéspedes, habían ganado su amistad [...]

”Un aleuta regaló a Veniamof un fajo de pescado seco, pero con las prisas de la partida, se lo olvidó en la ribera, y el aleuta se lo llevó a su casa [...] No se

es Service (1973), al distinguir entre don y regalo. El don no es un regalo, sino el dar una cosa que es también del otro:

Debido a la índole de nuestra economía estamos acostumbrados a creer que los seres humanos tienen “una tendencia natural al trueque y la permuta” y que las relaciones económicas entre individuos o grupos se caracterizan por “economizar”, el “aprovechar al máximo” el resultado de nuestro esfuerzo, el “vender caro y comprar barato”. Los pueblos primitivos, sin embargo, no hacían nada de esto, y de hecho, muchas veces parece que hacían lo contrario. “Lanzan cosas”, admiran la generosidad, cuentan con la hospitalidad y castigan la avaricia por egoísta [...]

presentó la oportunidad de enviarlo a Veniamof hasta enero, y en noviembre y diciembre, entre estos aleutas hubo una gran escasez de alimentos. Pero los hambrientos no tocaron el pescado ya regalado, y en enero fue enviado a su destino” (Kropotkin, 1989).

“Cuando un aborigen australiano mata un canguro, no guarda nada para él, da todas sus partes a los otros según reglas bien definidas (por las relaciones de parentesco). Un aborigen ‘descansando’ talla una lanza o decora un bumerang que dará a otro. Un aborigen está siempre trabajando para otro” (Kolm, 1984).

“Entre los Arapesh de Nueva Guinea, aunque no haya suficiente para comer, cada hombre pasa la mayor parte de su tiempo en ayudar a su vecino, y se desvive por los objetivos de su vecino” (Meade, 1975).

“Todo cazador es a la vez donante y receptor de carne; el tabú de la propia caza aparece como el acto fundador del intercambio de alimentación entre los Gauyaki, es decir como el fundamento de la misma sociedad” (Maffesoli, 1988).

“En efecto, los animales que se han matado no los come uno mismo, bajo pena de traerse la desgracia, la mala suerte. Así, al acabar cada caza, el producto de ésta se da a otro. De esta manera, cada uno es tributario de los otros para alimentarse: debe fiarse de los otros para este acto simple y esencial que es la alimentación. Hay una interdependencia fundamental que hace del cambio la base de toda la vida social. Separándose de su caza, el cazador se acerca a los otros [...] Sin duda el tabú de la propia caza estructura la actividad comunicacional y además la liga estrechamente a la actividad propiamente productiva” (Maffesoli, 1988).

“Un viejo código hindú dice que Anna, el alimento, deificado, proclama los siguientes versos: ‘Al que, sin darme a los dioses, a las almas de los muertos, a sus servidores y a sus huéspedes, me consume preparado y, en su locura, come así veneno, yo lo consumo, soy su muerte. Pero a quien ofrece el aghhitora, cumple el vaiçvadeva, y después come (contento, puro y en fe) lo que queda después de haber alimentado a quien tiene que alimentar, para éste yo soy ambrosía, él goza de mí’” (Mauss, 1985).

Una vez un cazador esquimal dio a Peter Freuchen un poco de carne y él le respondió dándole sentidamente las gracias. El cazador se manifestó deprimido, y un viejo pronto corrigió a Freuchen: “No tienes que darle las gracias por tu carne; es un derecho tuyo recibir una parte. En este país, nadie desea depender de los demás. Por esto, nadie da ni recibe regalos, porque con esto uno se hace dependiente”.

Polanyi (1994) muestra que el objetivo de la reciprocidad es no tanto el crecimiento económico como la satisfacción de las necesidades no materiales, maximizar el placer de dar y recibir, minimizar los conflictos, reforzar las relaciones sociales, garantizar la autosubsistencia, que no el beneficio, y también la consideración social de cada uno de los individuos. Lefort (1978) muestra a su vez cómo se trata básicamente de la reivindicación de las posibilidades del individuo en la sociedad. Su objetivo fundamental es mantener la solidaridad comunal, la *socialidad* que, a diferencia de la *sociabilidad*, implica la libertad del individuo como ser individual y social.<sup>8</sup> Esto es lo que demuestra Mauss (1985), el gran teórico del don.<sup>9</sup>

¿Qué es, pues, el don? Así se lo explica a Mauss un maorí informante:

Voy a hablaros del “*hau*” [...] El *hau* no es el viento que sopla. Nada de esto. Suponga que posee un artículo determinado (*taonga*) y que me da este artículo; me lo da sin fijar un precio. No hacemos pues mercado.

8. Maffesoli (1988) distingue entre socialidad: “tendencia a unir-se”, y sociabilidad: “estar unido a”. El poder, al convertir-nos en masa, aprovecha la sociabilidad para impedir la socialidad.

9. De ninguna manera se puede reducir el comercio de los trobriands estudiados por Malinowski (1975) al famoso *kula*, lo cual no reduce la importancia de éste, sino que la aumenta: existe y se cumple inexorablemente, incluso con riesgo de muerte, aunque no sea económicamente necesario. De hecho, en los trobriands estamos ya en el *potlach*: los aristócratas entran en competencia ofreciendo cantidad de bienes (a veces totalmente exagerados) para mostrarse superiores al rival y serlo realmente al recibir los contra-dones en forma de bienes o de apoyo. El don se ha convertido ya en regalo que crea dependencia.

Entonces yo doy este artículo a una tercera persona que después de un cierto tiempo decide darme alguna cosa en pago (*uta*), me regala alguna cosa (*taonga*). Entonces esta *taonga* que me da es el espíritu (*hau*) del *taonga* que yo he recibido de usted y que le he dado a él. El *taonga* que yo he recibido por este *taonga* (venido de usted) es preciso que se lo devuelva. No sería justo por mi parte (*tika*) guardarme estos *taongas* para mí, tanto si son agradables (*rane*) o desagradables (*kino*). Tengo que darlos, pues son un *hau* del *taonga* que usted me ha dado. Si yo conservase este segundo *taonga* para mí, podría venirme algún mal serio, incluso la muerte. Tal es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga*, el *hau* de la selva.

### Mauss aclara:

Se comprende clara y lógicamente, en este sistema de ideas, que es necesario dar al otro el que es en realidad parcela de su naturaleza y sustancia; pues, aceptar alguna cosa de alguien, es aceptar alguna cosa de su esencia espiritual, de su alma; el conservar esta cosa sería peligroso y mortal y esto no sólo porque sería ilícito, sino también porque esta cosa que viene de la persona, no sólo moralmente, sino también física y espiritualmente, esta esencia, este alimento, estos bienes, muebles e inmuebles, estos dones o descendientes, estos ritos o comuniones, toman fuerza mágica y religiosa sobre vosotros. En fin, esta cosa dada no es una cosa inerte.

Shalins (1970) señala bien cómo Mauss está excesivamente influenciado por la espiritualidad de los maorí, pero puede que ésta sea la mejor forma de explicar el concepto, precisamente porque así lo veían ellos y su reciprocidad estricta se debía precisamente a cómo lo veían. Shalins reconoce por tanto que, con todo, es en Mauss donde está la explicación de cómo es posible este intercambio, generalizado y sin valoración económica.<sup>10</sup>

---

10. Godelier (1998) critica a Mauss, igual que Shalins, citando la incorrecta traducción de las palabras de su maorí informante que, para Godelier, llevan a

Lo que defiendo aquí es que es posible la existencia de reciprocidad sin que el espíritu que lleve a ella sea religioso; puede ser simplemente ético, lo que era la función básica de la religión entre los maorí. Como señala la corriente sustantivista de la antropología económica, cada sociedad tiene su propia racionalidad ética.<sup>11</sup>

### Don, reciprocidad, fraternidad

El sistema que proponemos llamar de prestaciones totales de clan a clan —aquel en que individuo y grupos cambian todo entre ellos— constituye el más antiguo sistema de economía y de derecho que podemos constatar y concebir. Forma el fondo sobre el que se erige la moral del don-cambio. Así pues, es exactamente, guardando las proporciones, del mismo tipo que aquel hacia el que querríamos ver dirigirse nuestras sociedades (Mauss, 1985).

El objetivo es poner la economía y la tecnología, instrumentos creados por las personas, al servicio realmente de éstas, y no al revés como sucede hoy en el reino de la economía. Y esto sólo es posible con la fraternidad:

añadir a lo señalado por Mauss: a) la obligación de aceptar (de hecho Mauss la tiene totalmente en cuenta); b) sustituir el “espíritu de lo dado que presiona por volver a sus amos” por una especie primitiva de derecho a la propiedad, aunque naturalmente muy diferente del que conocemos ahora como tal; c) considerar como básicos los “objetos sagrados”, que no se dan, que desarrollan esta propiedad, que crean los grandes hombres y que son el símbolo de cómo la religión creará la desigualdad: “Así pues la sociedad baruya nos ofrece variadas formas de dones. Dones en los que los receptores (dioses, espíritus) dominan a los donantes (humanos), ya que serán siempre superiores a ellos por haberles dado los *kwaimatnié*, los saberes secretos, etc.; dones simétricos entre receptores y donantes de esposos, y dones asimétricos de esperma entre iniciados, en los cuales los hombres de una generación quedan para siempre en deuda con los mayores, mientras sus menores quedan para siempre en deuda con ellos”. Pero de nuevo esto es ya más tarde, en el *potlach*, y nos explica precisamente cómo se pasa del don, y a través de éste, a la competencia.

11. Kant (1988) insistió en que “La religión no es un producto de la moral, sino al revés”.

No se trata de un mito: la fraternidad es la relación de la especie entre sus miembros.

Hace miles de años, la primera división social era el clan, caracterizado por su tótem. Una cosa que englobaba a todo el clan, y que daba a todos los miembros del clan una realidad profunda los unos en relación a los otros, lo cual impedía por ejemplo casarse entre ellos.

Y ésta era una relación de fraternidad. Quiero decir que la gran concepción del clan, su unidad matriarcal, a partir de una bestia, por ejemplo, que los había engendrado a todos, es lo que hemos de reencontrar hoy, porque era auténtica, era un mito, sin duda, en determinado sentido, pero era también una verdad [...]

Entonces, ¿qué es esta relación entre un hombre y otro que se llamará fraternidad? No es la relación de igualdad. Es la relación en la que las motivaciones de un acto son del dominio afectivo, aunque el acto sea del dominio práctico, es decir, que la relación entre el hombre y su vecino en una sociedad en que son hermanos, es una relación de entrada afectiva, que prácticamente tendrá que reencontrar el don [...]

La relación del hombre con su vecino se llamará fraternidad porque se sienten del mismo origen y, en el futuro, con el mismo fin. Origen y fin comunes, esto es la fraternidad (Sartre, 1980).

Creo que la definición de Sartre es de las mejores que podemos encontrar sobre lo que es realmente la fraternidad: es la conciencia de pertenecer realmente a la misma especie. Definición, por otra parte, suficientemente rica para mostrar su relación con el don, la reciprocidad y su imperiosa necesidad actual, en un tiempo de globalización entendida como unidad material de la especie.

Es, además, generalizable:

1. A la naturaleza:

Los indios amaha encuentran que una de las principales diferencias entre los blancos y ellos es que “los indios no cogen flores” por placer; efectivamente, “las plantas tienen usos sagrados conocidos sólo por sus señores secretos”. Incluso la sadnaria, que todos utilizan vaporizada

para curar el dolor de muelas, de oído o los reumatismos, es recogida como si fuera una raíz sagrada: se deposita en el agujero hecho por la raíz un pellizco de tabaco, a veces también un cuchillo y piezas de moneda, y el que la recoge hace una pequeña oración: “He cogido lo que me has dado y deposito esto para ti. Deseo tener una vida larga y que ningún mal afecte a los míos o a mí”. Cuando un brujo-curador del este de Canadá recoge raíces, hojas o cortezas curativas, nunca se olvida de reconciliarse con el alma de la planta depositando una pequeña ofrenda de tabaco, pues está convencido de que, sin la participación del alma, el “cuerpo” de la planta no tendría, por sí solo, ninguna eficacia (Lévi-Strauss, 1985).

2. En cuanto a las redes de parientes y amigos. Bott (1990) estudia la importancia de estas redes en la clase media inglesa, mostrando cómo la familia nuclear se amplía en grupos de afinidad y cómo la libertad individual aumenta con la amplitud de éstas. Mucho más aún en África, donde se conserva la comunidad. En la misma línea, Roszak (1984) reivindica como núcleo básico de organización de la sociedad la “familia ampliada”, pero sin autoritarismo patriarcal, basada en los lazos de sangre, pero también de territorio, vecindad, amistad, afinidad...

3. Y en toda la sociedad:

El recibir el regalo crea con frecuencia un sentido casi inconsciente de obligación [...] Si esta obligación se satisface por medio de un regalo en correspondencia al otro, tenemos reciprocidad simple y el círculo se cierra inmediatamente sin repercusiones posteriores, aunque puede haber una cierta formación de sentimiento integrador entre las dos partes. Pero, si tiene como resultado la reciprocidad en serie, puede tener un efecto multiplicador que llegue a más y más personas en la comunidad de entrega de regalos hasta que sea conseguido algún tipo de equilibrio. Entonces podríamos pensar en el proceso en términos epidemiológicos. Así, el donante del regalo original se convierte en un foco de infección de benevolencia. La infección puede perder intensidad

al pasar de un cierto número de receptores y donantes subsiguientes, pero bajo ciertas circunstancias puede aumentar en intensidad al disparar sentimientos benevolentes previamente latentes (Boulding, 1976).

Bienaventurada epidemia. Éste es el camino por recorrer y crear, aunque esté inspirado en el pasado. No es volver a él, sino volverlo a crear, encontrar en él una forma económica sólo eliminada por la explotación, por la megamáquina de la división del trabajo; forma que puede inspirar precisamente el funcionamiento de una nueva sociedad sin la lacra de dicha división social, sólo con división del trabajo social y división técnica. Porque no podemos confundir los tres conceptos: *división del trabajo social* es que no todos hemos de hacer el mismo trabajo, es la división del trabajo por *oficios* y no tiene ningún sentido que todos hagamos de todo, lo cual sería la negación de los siempre positivos cooperación e intercambio. *División técnica del trabajo* es división del trabajo por *tareas*, lo que quiere decir que nos distribuimos el trabajo colectivamente, aun dentro de un mismo oficio, haciendo diferentes partes de éste. *División social del trabajo* es hacer que las diferentes capacidades técnicas desarrolladas a partir de una división técnica excesivamente especializada proporcionen diferentes privilegios, distinta posición social. Es a partir de esta innecesaria división social del trabajo como se forman las diferentes clases sociales.

### Utopía o “yo soy yo y mi circunstancia”

¿Es utópico llegar a la fraternidad? La utopía es lo más real que existe porque es infinita: si llega, ya existe otra utopía. No es lo inexistente imposible (es el poder, interesado en el mantenimiento de lo existente, el que le da este sentido), sino el objetivo del camino que queremos recorrer. La historia es, como ya he dicho, transcurrir, pasado, pre-

sente y futuro, y es sobre todo creatividad, no tiene finalidad, objetivo, pero sí que lo tenemos sus agentes (individuos, clases, pueblos y generaciones) y la utopía no es más que el mapa que seguimos quienes no estamos satisfechos con el hoy.

“Lo utópico no se refiere a lo que no tiene lugar propio sino más bien a lo que su aparición está vedada por el poder de las sociedades establecidas” (Marcuse, 1969). “Los contenidos más profundos de esta historia humana en plena ebullición, este sueño diurno del antilobo, de un reino realmente fraterno” (Bloch, 1964).

No se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón por sí misma e independiente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que en algunas ocasiones —de las cuales el mundo quizás no ha dado aún ningún ejemplo y hasta de las que su realizabilidad puede poner enormemente en duda quien base todo en la experiencia— son ineludiblemente mandadas por la razón (Kant, 1988).

Más adelante el mismo Kant corrige el papel absoluto dado a la razón, introduciendo también el sentimiento y la costumbre.

Muy interesantes son las citas de Bolch y de Kant porque muestran dos temas básicos en lo que estamos hablando: a) la bondad o maldad del hombre, y b) cómo dependemos básicamente de la costumbre; es lo que Ortega resumirá con su expresión “yo soy yo y mi circunstancia”. Comparto en este sentido totalmente el análisis de Montagu:

Que ninguna conducta humana específica está genéticamente determinada, que los seres humanos son capaces de cualquier tipo de conducta, incluyendo la conducta agresiva e incluyendo también la bondad, la crueldad, la sensibilidad, el egoísmo, la nobleza, la cobardía y la malicia: la conducta agresiva no es sino una conducta entre muchas otras, y

cualquier explicación del comportamiento humano tiene que explicar todo el comportamiento, no sólo un tipo; y que el tipo de conducta que despliega un ser humano en cualquier circunstancia no está determinado por los genes —aunque haya por supuesto alguna contribución genética— sino básicamente por la experiencia vivida en interacción con los genes (Montagu, 1988).<sup>12</sup>

12. Porque, según Ortega y Gasset (1971): “El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cos, que es una cosa; ni su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa alguna, sino un drama: su vida, un puro y universal acontecimiento que sucede a cada cual y que en cada cual no es más que acontecimiento [...] El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera [...] Repase en un minuto el lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir que ha hecho de sí —desde el “salvaje” paleolítico hasta el joven surrealista de París—. Yo no digo que en cualquier momento pueda hacer cualquier cosa. En cada instante se abren delante de él posibilidades limitadas [...] Pero si se tienen en cuenta en un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana”.

Stuart Mill (1986): “La costumbre, que no es sólo, como dice el proverbio, una segunda naturaleza, sino que continuamente está usurpando el lugar de la primera [...] La naturaleza no es una máquina que se construye según un modelo y dispuesta a hacer exactamente el trabajo que se le ha prescrito, sino un árbol que necesita crecer y desarrollarse por todas partes, según las tendencias de sus fuerzas interiores, que hacen de él una fuerza viva [...] Esto no puede ser negado por nadie que no crea que el mundo ha conseguido la perfección en todas sus maneras y costumbres”.

Pereira (2001): “Las habilidades, los talentos, las expectativas, creencias, oportunidades, etc., se encuentran considerablemente influenciadas por la forma que la sociedad toma; la forma de una sociedad determina no solamente los deseos y aspiraciones de las personas en un momento específico, sino que lo hace con sus futuros deseos y aspiraciones. Si se altera esta forma, entonces habrá diferentes tipos de personas y diferentes resultados sociales”.

Shiva (2002): “El mundo puede ser alimentado solamente alimentando a todos los seres que son los que hacen el mundo. Al propiciar alimentos a otros seres y especies mantenemos a la par las condiciones para nuestra sociedad alimentaria. Al alimentar a los gusanos de tierra nos estamos alimentando; al alimentar a las vacas alimentamos la tierra; y al alimentar la tierra proveemos de alimentos a los humanos. Esta visión del mundo en abundancia se basa en compartir, y en una profunda percepción de los humanos como miembros de la familia terrestre; esta percepción de que si empobrecemos a los otros seres nos empobrecemos, y de que alimentando a los otros seres nos alimentamos, es la base real de la sustentabilidad. El reto de la sustentabilidad para el nuevo milenio es si el hombre económico global puede salir de la visión del mundo basada en el miedo a la escasez, los monocultivos, los monopolios, la apropiación y la desposesión, y virar hacia una visión basada en la abundancia y la donación generosa, la diversidad y la descentralización y el respeto a la dignidad de todos los seres”.

Y lo que es válido para el hombre lo es aún más para la sociedad. Como explica muy bien Coletti (1975), en la ciencia social no deben existir categorías científicas meramente abstractas, éstas deben tener concreción histórica porque la sociedad es cambio, historia.

El hombre y la sociedad son cambio, y el hombre cambia la sociedad, pero al mismo tiempo es cambiado por ésta. Es el proceso de formación económica de la sociedad, la descomposición de la comunidad por medio del desarrollo del individuo aislado, lo que da pie al reino de la economía, que es la que nos hace egoístas.

Es la sociedad actual la que nos hace agresivos, como analiza Rojas (1988): “Nuestra sociedad ha construido tres firmes racionalizaciones culturales para justificar y defender la agresión verbal y física: el culto al macho, la glorificación de la competitividad y el principio diferenciador de ‘los otros’”. La televisión cumple, en este sentido, un papel crucial, así como el continuo culto al héroe, al más fuerte (el que más mata), en lugar del más bondadoso, castigándose precisamente al objetor del uso de las armas. Incluso, como muestra Rostand (1972), en la guerra (que parece la más clara expresión de la agresividad) es el poder lo que nos hace agresivos: “En la guerra el hombre se parece más a una oveja que a un lobo. Sigue, obedece. La guerra es servidumbre, cierto fanatismo y credulidad, pero no agresividad”. De hecho la maldad es mucho más obediencia que cualquier otra cosa, como muestran, a nivel individual Milgram (1980), y a nivel social Fernández Buey (2003).<sup>13</sup>

13. Milgram muestra, en un estremecedor experimento, cómo ciudadanos normales son capaces de suministrar descargas eléctricas a otros, cada vez más fuertes, a pesar de los gritos de dolor, bajo la dirección de un científico. Un 65% fue capaz de descargar hasta 450 voltios a pesar de un letrado que decía “peligro, descarga muy intensa” y que los gritos de dolor habían sido sustituidos por un silencio mortal. Con todo, el mismo Milgram demuestra cómo casi todos ellos lo hacen por delegación de la responsabilidad, por confianza y obediencia al científico director, y concluye que sólo 25% tenían instintos agresivos y que “podemos aprender a no hacer mal a otras personas simplemente no haciéndoles ningún

El futuro depende, así, de lo que hagamos todos en conjunto. Ya en 1928 C. Herrik escribió:

La facultad que tiene el hombre de dirigir inteligentemente su propio desarrollo le otorga la capacidad de determinar la forma de su cultura y de hacer pasar así el curso de la evolución humana por los rumbos que él escoja (citado por Fromm, 1980).

Montagu (1988) añade:

Nuestra visión de la naturaleza humana, la imagen que tenemos de nosotros mismos, ejerce un efecto determinante sobre nuestra conducta y nuestra sociedad. Por esto es importante recordar siempre que la humanidad se ha hecho y rehecho a sí misma una y otra vez, y que todo lo que ha hecho en el pasado puede volver a hacerlo y será capaz de hacerlo en el futuro. Como ha dicho Patrick Bateson, “si nos creemos agresivos, aterrorizadores de la propiedad e incorregiblemente clasistas, así permaneceremos. Por el contrario, si nos vemos como individuos amables, cooperativos e iguales, puede ser que nos hagamos un poco así”.<sup>14</sup>

mal en la vida de cada día”. Fernández Buey muestra, a partir de los testimonios del superviviente de Auschwitz, Primo Levi, y de Hanna Arendt, cómo la causa de la degradación en los campos de exterminio nazis es haber convertido a los hombres en bestias; el comportamiento de guardias y prisioneros no es fruto de ningún pensamiento propio sino de todo el sistema montado por los nazis. No se trata del “mal radical” de que habla Kant, ligado a la naturaleza humana, sino de un mal político ligado a la forma de sociedad creada por el nazismo.

14. Claro que para esto hacen falta muchas cosas, mucha creatividad colectiva: “La condición principal, naturalmente, es que ni los individuos ni los grupos se amenacen los unos a los otros. Esto depende de que haya bases materiales que proporcionen una vida digna para todos y hagan la dominación de un grupo por el otro imposible y no interesante. Esta condición se puede realizar en un futuro previsible mediante un sistema diferente de producción, propiedad y consumo; pero decir que podría hacerse, naturalmente no quiere decir que se hará ni que sea fácil. De hecho es una tarea tan enormemente difícil que por esta razón solamente, muchas personas con buenas intenciones prefieren no hacer nada, esperan impedir una catástrofe tan sólo cantando ritualmente las alabanzas del progreso [...] El que el hombre sea incapaz de funcionar sin jefes ni controladores es un mito que refutan todas aquellas sociedades que han funcionado perfectamente sin jerarquías. Naturalmente, esta transformación implicaría cambios radicales,

Tarea difícil, pero posible, y estimulante. Si cambian las circunstancias también cambiará el *yo*, que, si se avanza en la fraternidad, podrá pasar a ser *nosotros*, y entonces también *vosotros*, y *todos*. Porque, y esto es importante tenerlo en cuenta, no es lo mismo el *todos* como suma de individuos aislados, que como suma de diversos *nosotros*, es decir de individuos sociales que viven ya directamente el *yo* social, no sólo el *yo* narcisista individual, el ego. Aunque manteniendo —esto es lo bueno y enriquecedor del *todos*— las diferencias, que no desigualdades, entre los diferentes *nosotros*, si no sería la victoria totalitaria de los que se han impuesto al *nosotros*. Se trata, como dice Carrera (2003), de pasar del *nosotros* tribal al *nosotros* plural o, como dicen los zapatis-tas, “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Con belleza, Kazantzakis (1988) nos dice:

He aquí los hombres. Todos son hermanos, todos, pero no lo saben, y por esto se persiguen los unos a los otros [...] ¡Cuántas alegrías, cuántos abrazos, cuánta felicidad habría si lo supiesen! ¿Hasta cuándo los ojos de los hombres permanecerán ciegos, incapaces de ver que todos son hermanos?

Claro que más adelante dirá: “¿o el amor puede también empuñar un hacha?”. La respuesta es sí, y que esto sirva para quitar a este texto el tono demasiado bucólico que puede tener si no se sabe escribir y leer bien.

También bellamente Machado nos dirá: “Caminante no hay camino, se hace camino al andar [...] Y no quiero elegirlo, sino hacerlo por la intrincada selva, por el intransitable camino al infinito, inaccesible”.

políticos y sociales, que modificarían todas las relaciones humanas, la estructura familiar, la educativa, la religiosa y las relaciones entre los individuos en el trabajo y en el ocio” (Fromm, 1980).

Porque aunque sea inaccesible y tengamos que abrirnos el camino con el hacha, siempre es bueno saber el objetivo, hacia dónde queremos ir. Así sabremos que pasos dar:

“Si no se debiera hacer más que lo que es cierto [...] no se podría hacer nada por nada, porque nada es cierto [...] Ahora bien, trabajar para el mañana y por lo incierto es obrar razonablemente” (Blas Pascal).

“Lo posible ha sido conseguido frecuentemente porque se ha intentado alguna cosa imposible que está más allá de nuestro poder” (Max Weber).

Y entretanto, resignación activa, que no consiste en sufrir sin lucha, sino en no apesadumbrarse por lo que ha pasado ni angustiarse por lo irremediable, sino en mirar siempre el porvenir. Porque téngase en cuenta que sólo el porvenir es el reino de la libertad [...] De la conciencia de la propia nada radical [...] se cobran nuevas fuerzas para aspirar a serlo todo [...] Obra como si el universo tuviera un fin y contribuirás a la existencia del fin. La inteligencia no ve sino causas eficientes y la voluntad crea causas finales. Y la realidad no responde menos a las creaciones de la voluntad que a las visiones de la inteligencia [...] Para no llegar más tarde o más pronto a no ser nada, el camino más directo es esforzarse a serlo todo [...] ¿Qué es sino el espanto de tener que llegar a ser nada lo que nos empuja a serlo todo, como único remedio para no caer en esto tan sobrecogedor, nadearnos (Miguel de Unamuno, citado por P. Cerezo en Mugerza-Quesada-Rodríguez, 1991).

### Un poco de mapa del camino

Tenemos pues un estimulante camino por recorrer buscando la fraternidad. ¿Cuál? Empecemos por los puntos cardinales donde se encuentra:

*Norte*: recuperación de la comunidad. Hemos visto que es la base, en parte no del todo desaparecida aún en los países empobrecidos (incluso entre los indígenas) y no imposible de

recuperar, porque nuestro *nosotros* está en la naturaleza, nuestra naturaleza es social.

*Este*: abolición del trabajo asalariado, base del reino de la economía. Éste nos hace identificar trabajo con trabajo asalariado, pero el mismo Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) ha reconocido que éste crea sólo 25% de la riqueza mundial, el resto lo producen el trabajo doméstico, el destinado al autoconsumo y el trabajo voluntario. Ya Marx había dicho —aunque esta cita nunca se recuerda—: “Ya es hora de abolir de nuestras banderas la consigna conservadora de aumento del salario, nuestra consigna es [la] abolición del trabajo asalariado”.

*Oeste*: una nueva forma de hacer política y economía, entendidas como relación entre la gente, organización de nuestro componente social, de la comunidad, y no actividad profesional separada.

*Sur*: enriquecimiento de los habitantes de los países empobrecidos, pero no sólo en cuanto crecimiento económico sino, como dice Max-Neff (1993), “a escala humana”, es decir: a) buscando la satisfacción de las necesidades reales y no sólo sus satisfactores materiales que han acabado agravando aquellas;<sup>15</sup> b) con equilibrio de la biosfera, y c) de abajo hacia arriba.

Continuemos ahora con algunos pasos por el camino, ya iniciados, de hecho:

1. De éstos quizás el que tiene más relación directa con nuestro tema son las *redes de intercambio de bienes y servicios*, ya más de 800 en el Estado español, con diversas modalidades pero siempre sin dinero, de ámbito local y basadas en la *reciprocidad*, la responsabilidad, no el ánimo de lucro, la transparencia y la confianza (Subirana, 2003). Muchas de

15. Necesidades son: afecto, creación, entendimiento, identidad, libertad, ocio, participación, protección, subsistencia, y no sus “satisfactores”, los bienes materiales (auto, televisión, etc.) que hacemos servir. Así producimos armas, en teoría para satisfacer la necesidad de protección, pero las armas actuales nos dejan totalmente desprotegidos.

ellas hacen servir un medio de intercambio (*Lets, Kas*, horas de trabajo o lo que sea) pero algunas funcionan ya sin éste, por el puro intercambio, sin ninguna valoración ni necesidad de equivalencia: simplemente cada uno ofrece lo que tiene o puede hacer lo que necesita. Todas estas modalidades me parecen positivas, puedo conceder, pero las últimas son ya la aplicación del don. Como lo son las “tiendas gratuitas”, en curso de desarrollo: unos abastecen de bienes las tiendas donde otros van a “comprar” gratuitamente. En una ocasión, el Ateneo de Palafrugell (donde vivo) realizó una “feria del intercambio” y se convirtió en una “feria del don”, porque la gente dejaba allá lo que quería dejar, aunque no cogiese nada y cogía lo que quería, aunque no aportase nada a cambio. Estas pequeñas experiencias prefiguran la fuerza de la gratuidad del don como camino alternativo al capitalismo.

2. Una reivindicación, ataque directo al trabajo asalariado, pero con la particularidad de ser posible en el capitalismo, es la *renta básica universal*, es decir:

La reivindicación del derecho a tener un ingreso que cubra las necesidades mínimas, derecho individual (y no familiar), por el solo hecho de pertenecer a una colectividad, y universal, de todas las personas, sin necesidad de ninguna contraprestación, ni trabajar ni buscar trabajo (Areba, 2000).

Afortunadamente el movimiento por esta reivindicación es claramente creciente, principalmente a nivel teórico —aunque empieza a ser considerado por algunos partidos y sindicatos (incluso el Parlamento español ha creado una comisión para estudiarla)— de forma que podemos remitir a la ya amplia bibliografía sobre el tema,<sup>16</sup> limitándonos aquí a los dos aspectos que más nos interesan:

---

16. Para limitarnos a lo publicado en Catalunya: Areba (1998, 2000); Iglesias (1998, 2002, 2003); Iglesias- Busqueta (2001).

- Su punto de partida es el mismo que el de este texto: la riqueza es de todos, ya que ha sido producida por la naturaleza y por todas las generaciones anteriores y por tanto tiene que ser distribuida entre todos, así además podrá ser donada.
- El trabajo asalariado es también una forma de distribución pero injusta:

Basta con saber dividir para poder afirmar, al dividir la producción mundial de calorías, proteínas, hidratos de carbón, etc. entre el número de habitantes del planeta, que hay suficiente para todos y que, consecuentemente el hambre y la desnutrición no son un problema de escasez sino de distribución (D’Anisi, citado por Areba, 2000).

La renta básica fomenta además los otros tipos de trabajo, más humanos: no es la retribución justa del trabajo doméstico pero confiere más independencia al ama de casa, hace que el autoconsumo dependa menos de las condiciones atmosféricas y crea mejores condiciones para el creciente trabajo voluntario.

3. La renta básica va directamente ligada a otra de las reivindicaciones importantes hoy: la *reducción de la jornada de trabajo*. Ésta no es, como se dice, la solución del desempleo, ya estructural y sin solución en el actual sistema productivo, pero sí que es también un derecho y una considerable mejora de las condiciones de trabajo y vida que la renta básica permitirá negociar en mejores condiciones al trabajador. Va además directamente ligada a otro paso básico en el camino, la recuperación del propio tiempo (véase más adelante).

4. Para la correcta satisfacción de las auténticas necesidades humanas, lo básico es la subsistencia de la especie; ésta es de hecho nuestro principal reto ecológico, y por tanto lo básico es *la producción de alimentos y la reproducción*, y por tanto la *agricultura*: pues el dinero no alimenta. El

reino de la economía y el trabajo asalariado están, sin embargo, destruyendo la agricultura, sustituyéndola por el *agribusiness* (la conversión en industria de la explotación agrícola con la desaparición del campesinado) por medio de los transgénicos y del robo y patente del conocimiento acumulado por los campesinos (siempre, hasta ahora, de libre disposición). Con un incremento de la productividad en términos monetarios (el beneficio) de un producto concreto, pero con menos productividad real si calculamos el coste de la energía utilizada, además de destruir la fertilidad de la tierra a medio plazo, asesinar la biodiversidad, y dejar de producir los productos de subsistencia de los pobres.

Contra esto ha nacido un nuevo movimiento social, campesino y ecologista al mismo tiempo y en alianza con los consumidores, que tiene ya una organización a nivel global; se trata de Vía Campesina, que en Catalunya se concreta en la Asamblea Campesina, recientemente escindida de la Unió de Pagesos (Unión de Campesinos). Sus reivindicaciones son claras, y toman como eje central la *soberanía alimentaria*. Cada región debe ser autónoma en su producción alimentaria, ahorrándonos así los increíbles contaminantes costes del transporte y de la construcción de infraestructuras. Esto implica: precios internacionales reales y no sostenidos mediante subvenciones, aranceles a la importación en los países pobres, no posibilidad de patente y comercialización de organismos vivos, prohibición de los productos transgénicos, orientación de la agricultura hacia la calidad y las necesidades reales de los consumidores (discutidas directamente con éstos), respeto al medio ambiente y la biodiversidad, corte de justicia internacional que se preocupe de todos estos temas en vez de la OMC (pues la Organización Mundial de Comercio en realidad significa “organización de la miseria colectiva”).

5. Claro que todo esto no se puede hacer sin un *cambio radical de la democracia*. La democracia representativa

ya no convence a nadie. No es democrático votar cada cuatro años al que tiene más “pasta” (recursos monetarios) y mejor *marketing* y no poder decir nada el resto del tiempo; ni es democrática la actual división entre los tres poderes sometidos a uno de ellos, el Ejecutivo (a su vez sometido al poder económico transnacional). El auge de los movimientos sociales por encima de los partidos es esperanzador en este sentido y empieza a elaborar propuestas interesantes. Veamos tres ejemplos que han recogido alguna de estas creaciones colectivas:

Caillé (1989) propone un sistema judicial basado en *comités de autoridad moral* escogidos por los afectados en cada caso.

Vargas (2001) propone el incremento de la participación mediante un funcionamiento a tres niveles: a) *información sobre la cuestión* lo más amplia posible y con actividades en que tienen que participar forzosamente los afectados directos; b) *deliberación y consulta por medio* de instituciones como *consejos ciudadanos* o *núcleos de intervención participativa*, formados aleatoriamente y que elaboren un *diagnóstico comunitario*, y c) *decisión por conducto* de instituciones como el *plan comunitario*, *talleres de perspectiva local* (si afecta tan sólo a un barrio), *presupuestos participativos*, etcétera

Roszak (1984) elabora el concepto de “instituciones a medida” según las necesidades concretas de los ciudadanos, insistiendo en la misma idea. En el mismo sentido va Oller (2002) al decir que se tiene que sustituir la actual democracia institucional por una red o “democracia polimorfa” adaptada a los diferentes niveles de la compleja sociedad actual. Bilbeny (1999) insiste también en lo mismo, añadiendo que esa democracia polimorfa en redes se tiene que efectuar a nivel internacional, con reconocimiento de la inmensa diversidad existente. Nos habla, así, de *democracia transnacional y pluralista*.

6. Vamos avanzando también por el camino de la *economía alternativa*, con muy diversos nuevos tipos de *empresa social*; ello se constata muy particularmente en los países empobrecidos (podemos ver, para el rico caso de Nicaragua, Núñez, 1998), pero hay experiencias de este tipo también en los países empobrecedores: García (2001) y Vilanova (1996), quienes muestran algunos logros, como claros avances en la recuperación del trabajo artesanal, el comercio justo, la banca alternativa, las cooperativas autogestionadas. Alternativas que se vienen coordinando en la *red global de socioeconomía solidaria* iniciada en el Foro Social Mundial de Porto Alegre. Además de otras iniciativas que impulsa ese foro, como la implantación de la tasa Tobin, o la abolición de la deuda externa de los países empobrecidos.

7. Estos nuevos caminos implican *tecnologías realmente nuevas* y, como dice Dickson (1978), *personalmente realizadoras*: locales, que hagan servir pocos recursos y renovables, que puedan ser utilizadas por las personas más pobres, basadas en criterios ecológicos y sociales, no sólo pecuniarios, orientadas al desarrollo de pequeñas comunidades. Esto se ha concretado ya en el movimiento *tecnología apropiada* (véase Stein, 1999).

8. Todo esto manteniendo la *sustentabilidad*: los sistemas económicos han de poder reproducirse indefinidamente sin deterioro de los ecosistemas en que se sustenten. Lo cual implica:

- Tasa de recolección de los recursos renovables igual a mayor tasa de reposición de estos recursos.
- Tasa de vaciado de los recursos no renovables igual a mayor tasa de su creación por la naturaleza.
- Tasa de emisión de residuos igual a mayor capacidad de asimilación.

9. *Politecnismo*. Todos hemos de ser capaces de hacerlo todo, aunque no lo hagamos. División del trabajo social sí, pero

no división social del trabajo. Para esto hemos de eliminar la escuela (Illich, 1974) y sustituirla por un aprendizaje ligado al trabajo, un trabajo creativo y agradable.

10. Con *recuperación de la comunicación entre personas*, no a partir de centros emisores para el público pasivo. Es preciso resaltar y reproducir las experiencias en este sentido del Chile de Allende y la Argentina democrática de los años 70-73, con los “grupos de comunicación” formados por profesionales y “receptores” que hacían: crítica a los medios existentes confrontándolos con la realidad vivida, crítica de los medios alternativos y desarrollo de medios propios.

11. Y *recuperación*, básica, del tiempo, del *propio tiempo*, vendido-robado por medio del trabajo asalariado. Precursora en este sentido fue la manifestación organizada por la CGT de León, España, “contra la falta de tiempo” (13 de abril de 2002). Copio de su convocatoria lo que dijo un bosquimano a un occidental: “Vosotros tenéis los relojes, nosotros el tiempo”.

12. Junto al tiempo, el espacio, en un doble sentido: *global*, como derecho a la libre emigración (quizás el más importante de los derechos), y *local*, igual a movimientos *okupa* y a “recuperar las calles”.

13. La emigración no es ningún problema, salvo para el que tiene que emigrar, sino que es la práctica normal de toda especie y su principal riqueza cultural. Cualquier cultura se estanca y muere si queda cerrada en sí misma. *La principal cultura es la interculturalidad*.

14. Y como se trata de *aprender a amar*, hemos de distinguir entre amor y posesión. Lo cual cuestiona, como ha hecho históricamente la contracultura, el amor tradicional de pareja basada en la propiedad sobre el ser amado, principalmente la propiedad de la mujer por el hombre. Tenemos que volver a avanzar en el amor libre, la libertad sexual (que no es el consumo de sexo, pagando o sin pagar) y unas relaciones sexuales y familiares libres, posiblemente

cambiantes según la edad y el gusto de las personas; no hay normas en este sentido, a no ser la de *ser amables*, es decir, dignos de ser amados.

15. Para todo esto hemos de *superar el miedo*. El miedo es la principal arma del poder.

Y tenemos ya todo un equipo de futbol, incluso con cuatro suplentes. Dejemos pues ya el mapa, aunque podríamos y tendremos que continuarlo. Y dejémoslo con lo que explica el subcomandante Marcos a Fernando de León en la extraordinaria película *Caminantes*: “Estamos hablando más al futuro que al presente, haciendo una llave que abrirá una puerta que aún no existe, pero que existirá y entonces la llave la abrirá y podremos entrar... o salir...”

Ya sé que no te he dado ninguna alternativa, porque la has de hacer tú, él, y nosotros y vosotros y todos (menos los que niegan el camino). Te he dado sólo el objetivo del camino y algunos pasos hechos y por hacer. A caminar, pues. Seguro que entraremos por la puerta, para volver a salir y hacer una nueva llave de una nueva puerta para entrar... o salir... ☺

Fecha de recepción: 05 de septiembre de 2006

Fecha de aceptación: 18 de septiembre de 2006

## Bibliografía

- Areba (1998), *Mercado de trabajo, pobreza y derecho ciudadano a una renta básica*, Barcelona, Areba.
- (2000), *La cultura del trabajo, abajo*, Barcelona, Areba.
- Billbeny, N. (1999), *Democracia para la diversidad*, Barcelona, Ariel.
- Bloch, E. (1964), *Thomas Münzer, théologien de la revolution*, París, Gallimard.
- Bott, E. (1990), *Familia y red social*, Madrid, Taurus.
- Boulding, K. E. (1976), *La economía del amor y el temor*, Madrid, Alianza.

- Busqueta, J. M. (2001), *Todo sobre la renta básica*, Barcelona, Virus.
- Caillé, A. (1989), *Critique de la raison utilitaire*, París, Agalma-La Découverte.
- Carrera, J. (2003), “Mundo global, ética global”, en *Cuadernos C. J.*, Barcelona, núm. 118.
- Dickson, D. (1978), *Tecnología alternativa*, Barcelona, H. Blume.
- Fernández Buey, F. (2003), *Poliética*, Buenos Aires, Losada.
- Fernández Durán, R. (1993), *La explosión del desorden*, Fundamentos.
- Fromm, E. (1980), *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI Editores.
- García, J. (2001), “L’economia en les nostres mans”, en *Illacrua*, Barcelona, núm. 92.
- García-Durán, R. (1979), “La economía está enferma: matémola”, en *Transición*, Barcelona, núm. 15.
- (1997), “Miserias de la ciencia económica”, ponencia en las Jornades d’Economia Crítica, Málaga.
- (2000), *Saber, sociedad tecnológica y clases*, Barcelona, Hacer.
- (2002), *Mercancías, androides o personas*, Madrid, Tecnos.
- (2004), “Y cuando la economía va bien...”, en *Polémica*, Barcelona, núm. 81.
- (2006), “La historia negativa”, en *Illacrua*, Barcelona, marzo, núm. 138.
- Iglesias, J. (1998), *El derecho ciudadano a una renta básica*, Madrid, La Catarata.
- (2002), *La Renta Bàsica a Catalunya*, Barcelona, Fundació J.Bofill.
- (2003), *Las rentas básicas*, Barcelona, El Viejo Topo.
- Illich, I. (1974), *La sociedad descolarizada*, Barcelona, Barral.
- Kant, I. (1988), *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica.

## Bibliografía

## Bibliografía

- Kazantzakis, N. (1988), *La última tentación*, Madrid, Debate.
- Kolm, S. C. (1984), *La bonne économie*, París, PUF.
- Kropotkin, P. (1989), *El apoyo mutuo*, Quito, Madre Tierra.
- Lefort, C. (1978), *Les formes de l'histoire*, París, Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1985), *El pensamiento salvaje*, Barcelona, Ed. 62.
- Maffesoli, M. (1988), *Le temps des tribus*, París, Meridiens Klincksieck.
- Malinowski, B. (1975), *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península.
- Marcuse, H. (1969), *Ensayo sobre la liberación*, México, Ensayos de Joaquín Mortiz.
- Marx, K. (1979), *Formaciones económicas precapitalistas*, Barcelona, Crítica.
- Mauss, M. (1985), "Essai sur le don", en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF.
- Max-Neff, M. (1993), *Desarrollo a escala humana*, Lima, Nordan-Comunidad Red.
- Meade, M. (1975), *L'un et l'autre sexe*, París, Denoël-Gouthier.
- Meadows, D. H., W. Readows y J. Randus (1993), *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid, Aguilar.
- Meillasoux, C. (1977), *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- Milgram, S. (1980), *Obediencia a la autoridad*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Montagu, A. (1988), *La naturaleza de la agresividad humana*, Madrid, Alianza.
- Muguerza-Quesada-Rodríguez (1991), *Ética día tras día*, Madrid, Trotta.
- Munford, L. (1972), citado en M. Kranzberg y W. Davent, *Tecnología y cultura*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Núñez, O. (1998), *El manifiesto asociativo y autogestionario*, Managua, CIPRES.

- Oller, M. D. (2002), “Un futuro para la democracia”, en *Cuadernos C. J.*, Barcelona, núm. 115.
- Ortega y Gasset (1971), *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Pereira, G. (2001), *Igualdad y justicia*, Valencia, Nau Llibres.
- Polanyi, K. (1989), *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta.
- (1994), *El sustento del hombre*, Madrid, Mondadori.
- Rojas, L. (1988), *Las semillas de la violencia*, Madrid, Espasa.
- Rostand, J. (1972), “A Gentle, Rumpled French Biologist Says”, en *New York Times*, 30 de mayo.
- Roszak, T. (1984), *Persona/Planeta*, Barcelona, Kairós.
- Sartre, J. P. (1980), “Entrevista”, en *Nouvel Observateur*, París, 17 de marzo.
- Service, E. R. (1973), *Los cazadores*, Barcelona, Labor.
- Shalins, M. (1960), “The origins of society”, en *Science America*, Nueva York, núm. 203.
- (1970), “The Spirit of the Gift”, en AAVV, *Echange et communications*, París, Mouton.
- Shiva, V. (2002), “Globalización y pobreza”, en *Reverdió*n, suplemento del diario *Desde Abajo*, julio, Buenos Aires, núm. 1.
- Stein, C. (1999), “Tecnologia i solidaritat”, en *Papers d’Innovació Social*, Barcelona, núm. 68.
- Stuart Mill, J. (1986), *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- Subirana, P. (2003), *Lets, redes de ayuda mutua y trueque local. El futuro en nuestras manos* (texto policopiado).
- Vargas, G. (2001), “La democracia, o es participativa o no es”, en *Illacrua*, Barcelona, núm. 92.
- Vilanova, E., y R. Vilanova (1996), *Las otras empresas*, Madrid, Talasa.

## Bibliografía