

Los límites de la solidaridad. Las ONG y el mercado de 'bienes simbólicos'

Limits to solidarity: NGOs and the market of 'symbolic goods'

Joan Picas Contreras

Doctor en Geografía e Historia (Antropología Cultural) y economista. Barcelona.

jpicas@arrakis.es

RESUMEN

En este artículo se profundiza en los fundamentos de la solidaridad, en los valores que la avivan, resituándolos en los parámetros de la posmodernidad. De la mano de Bourdieu y dirigiendo la mirada a las ONG, se mostrará como el aparente desinterés de la acción solidaria convive con la lógica económica que encuadra sus prácticas.

ABSTRACT

In this paper, the author discusses the foundations of solidarity, and the values that sustain it, in the light of the tenets of postmodernity. Following Bourdieu and focusing on NGOs, it will be shown how the apparent disinterestedness of solidary action coexists with the economic logic underlying their practices.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

solidaridad | ONG | organizaciones no gubernamentales | donación | capital simbólico | solidarity | NGO | nongovernmental organizations | donation | symbolic capital

Introducción

En un yacimiento paleontológico en Dmanisi, en la República de Georgia, recientemente fueron descubiertos restos del cráneo de un homínido, de aproximadamente 1,8 millones de años de antigüedad. La revista *Nature* revela que corresponden a un ser de más de 50 años, una edad avanzadísima para aquellos tiempos. Sin embargo, lo que al parecer ha causado más asombro es que sus mandíbulas carezcan de dientes, probablemente perdidos bastante antes de su fallecimiento. Puesto que no podía masticar, otros debieron hacerlo en su lugar. Pero el hecho de que miembros de su grupo gastaran energía, necesaria para el propio sustento, en mantener con vida a alguien físicamente discapacitado, sólo se explicaría por los sentimientos que generan los lazos sociales. ¿Nos enfrentamos ante un primer gesto solidario?



Figura 1: El cráneo desdentado.

1,8 millones de años después, la acción humanitaria y sus expresiones organizativas y, de un modo singular, la cooperación para el desarrollo, han irrumpido como fenómeno mediático y adquirido una creciente visibilidad.

En cierta medida, si hay un rasgo novedoso que sirva para caracterizar el pensamiento cívico-social del milenio que se inicia es lo que algunos denominan -adaptando la designación que identifica a distintas organizaciones humanitarias- "sin fronteras", que sería algo así como un compromiso y un ejercicio cosmopolita de solidaridad que desarrolla la sociedad civil. El reconocimiento definitivo a la labor de las organizaciones solidarias ha alcanzado su punto culminante con la concesión, el 15 de octubre de 1999, en Oslo, del Premio Nobel de la Paz a Médicos Sin Fronteras por su trabajo humanitario profesional, eficaz e independiente.

Las ONG, como agentes del desarrollo, empezaron a cobrar protagonismo tras la II Guerra Mundial. La proliferación de planes y proyectos de desarrollo, fundamentados en la *necesidad*, asumida sin apenas controversias, de que determinados países escapasen de una condición indigna llamada "subdesarrollo" con el concurso de la ayuda externa (transferencias de capital, asistencia técnica y financiera...), ha dado lugar a una floreciente *industria* que incluye a agencias nacionales e internacionales de todo tipo, ministerios de planificación y desarrollo en los países atrasados y un conjunto de instituciones nominalmente dedicadas a este fin, entre las que las ong brillan cada vez más.

Su relevancia se ha acentuado a medida que se ha hecho evidente el fracaso de las intervenciones precedentes, en un período de apogeo de las doctrinas neoliberales y que coincide con la crisis del Estado del bienestar [\(1\)](#) (en el caso del Tercer Mundo, donde históricamente nunca ha existido, debería hablarse simple y llanamente de "desestatalización"), que obliga a esa sociedad civil a reorganizarse y a buscar alternativas, con la aquiescencia e incluso el aliento de gobiernos y de organismos multilaterales como el Banco Mundial o las agencias de Naciones Unidas. Pese al recorte de los recursos públicos en la segunda mitad de los 90, éstos no han dejado de subvencionarlas, hasta el punto de que se alzan voces críticas que mantienen que el acrónimo ONG correspondería, en propiedad, a "organizaciones *notoriamente* gubernamentales".

Las ONG se situarían, de algún modo, en un espacio residual, alternativo al Estado y subsidiario del mercado, que formaría parte de lo se ha convenido en denominar Tercer Sector. Se trata de un ámbito de socialización activa en el que se expresan las *solidaridades* que son su fundamento, que se enfrentaría a la pasividad, ineficiencia y lejanía que han desarrollado las burocracias públicas modernas y a los fallos y a las injusticias que derivan del libre mercado, permitiendo reorientar sus trayectorias disgregadoras y -expresándolo en términos *habermasianos*- recuperar el "potencial comunicativo del mundo de la vida" frente a las tendencias *mercantilizadoras* y *juridificantes*.

En realidad, el éxito de las ONG no es más que la aceptación de un fiasco (el discurso de los valores

adquiere vigor correlativamente al agotamiento de los grandes proyectos políticos). Su legitimidad descansa no ya en el contenido de sus actuaciones, sino en la capacidad de representar y expresar su compromiso solidario; no tanto en la calidad de la praxis, como en una cualidad: el hipotético desinterés que las empuja a actuar.

En estas páginas se profundizará en los fundamentos de la solidaridad, en los valores que la animan, resituándolos en los parámetros de la posmodernidad. Como resultado, aflorará el contraste entre el aparente *desinterés* de la acción solidaria y la lógica económica que encuadra sus prácticas.

Los límites de la solidaridad

I

El apogeo de las ong, la generosidad que la gente pueda llegar a manifestar ante sucesos puntuales (el huracán Mitch en Centroamérica o, más recientemente, el *tsunami* del sureste asiático (2)) pudieran hacernos pensar que estamos a las puertas de un cambio axiológico hacia lo que algunos autores denominan "posmaterialismo". Sin embargo, las encuestas sociológicas, paradójicamente, no reflejan que la solidaridad sea un valor dominante en nuestra sociedad. Asimismo, abundan estudios que apuntan a la existencia de una "crisis de valores" (devaluación de los valores supremos, pero también de los valores laicos, que caen en el relativismo). Tales contradicciones aconsejan indagar acerca de la naturaleza de estas manifestaciones.

El sustantivo solidaridad deriva etimológicamente de la expresión latina *solidarius*, que designa un tipo especial de obligaciones jurídicas compartidas por una pluralidad de sujetos, aunque ha adquirido otros usos y significados. Previamente, Aristóteles se refiere a la *filia*, en cierta medida equivalente a una "amistad cívica" fundada en el reconocimiento de los méritos recíprocos, que no está ordenada únicamente para la vida en común, sino también para la realización de buenas acciones (pensaba que existía un modo de vivir orientado hacia la virtud, de modo que actuar bien sería en sí mismo una recompensa). Asimismo, en el mundo latino, Cicerón y Séneca mencionan una sociabilidad natural entendida como una tendencia a la ayuda mutua en el marco de un uso común de los bienes. En otro sentido, los conceptos de *pietas* y *humanitas*, utilizados en la escolástica, pasarán a formar parte del pensamiento de la Iglesia bajo la forma de misericordia y de comunión universal con Dios. El *ágape* cristiano no se concibe como un desborde espontáneo de generosidad, sino como un deber abnegado de amor a los semejantes, tal y como los ama el Creador. La *caridad* (el don del *ágape* ignora el contradon) se revela como virtud (3).

En la edad moderna, con la destrucción de los vínculos sociales heredados y de las identidades establecidas, nacen nuevas instituciones y surgen otras formas de solidaridad. Ésta deviene una cuestión de simpatía, una opción ya no estrictamente necesaria, sino deseable. Por otra parte, si la tradición filosófica aristotélica desconocía cualquier otra praxis que no fuera la acción teleológica de personas individuales, Kant plantea el primado de una *razón práctica* universal no sujeta a principios finalistas. Obrar moralmente debería ser un fin en sí mismo. Lo que importa no son los objetivos, sino la pureza de la voluntad con que actuamos, con independencia de sus consecuencias y de su contribución a nuestra felicidad. El acto ético sería una respuesta al imperativo categórico (4).

A su vez, la razón utópica que también crece con la modernidad deseará ampliar el horizonte de la fraternidad ofreciéndose a todos los hombres sin distinciones e introduciendo un componente liberador.

El universalismo ético, de raigambre kantiana, será puesto en tela de juicio en la posmodernidad, al quedar asumido que quienes participan de diferentes modos de vida pueden universalizar distintas normas o tratar de resolver sus ideales concretos desde otras opciones morales. Sin embargo, ni desde el relativismo más extremo (ni, por supuesto, desde las concepciones contractualistas que reclaman un acuerdo con el "otro") se discute que prevalece una obligación natural (esto es, que nace de la misma

conditio humana) que exige contribuir al bienestar de los demás.

Aunque Lipovetsky (1992: 209) defina nuestra cultura de "posmoralista", no deja de advertir que el principio de responsabilidad subyace como uno de sus fundamentos. Sin embargo, para este autor, si bien la llamada a la responsabilidad no puede separarse de la idea de obligación moral, no la engendra un sentido de culpa, ni está animada por un imperativo que exija sacrificios, consagrar la vida a fines superiores a uno mismo o cualquier tipo de renuncia que no sea voluntariamente elegida, sino por un esfuerzo de conciliación entre convicciones (valores) e intereses. La moralidad es inseparable de la satisfacción del "yo". La oposición *durkheimiana* entre fines personales (egoistas) e impersonales (altruistas) se desvanece.

Así, la especulación alrededor del dilema puedo/no puedo (si *puedo*, entonces *debo* ayudar) se atenúa y se plantea en términos de deseo. De tal modo, se observa que el concepto de solidaridad, que en el contexto de la ayuda al Tercer Mundo surgiría, en teoría, como una categoría moral presidida por una lógica de *equivalencia*, que exige ordenar la sociedad equitativamente, y por un principio de *generosidad*, que se inscribe en el ámbito de la ética social y que se expresa, a través de la acción, en una "adhesión a la causa de otros", acaba transformado en "consumo interactivo y festivo de buenos sentimientos" (Lipovetsky *op. cit.*: 47). Cuanto más se debilita la fuerza del deber, con menos reparos consumimos solidaridad.

El compromiso sólo se concibe desde el individualismo más extremo. Si la acción caritativa prescinde del Estado, la acción humanitaria prescribe sus políticas sociales. Tras el auge de las ONG y del llamado Tercer Sector se descubre la presencia de la "solidaridad privada", supeditada a la conciencia de cada persona. La solidaridad pierde su condición pública y tiende puentes hacia la privatización y mercantilización de lo social.

El término caridad se utiliza para designar formas de acción filantrópica o "heteroayuda" -esto es, donaciones de bienes, de servicios o de esfuerzo personal sin contrapartida obligatoria aparente-, que se distinguen de la "ayuda mutua", cuyos beneficios revierten en los propios autores. Evoca una virtud teologal consistente en amar al prójimo por compasión, por lo que progresivamente ha perdido aceptación en detrimento del concepto de solidaridad, que se juzga como su sustituto laico y como un paso adelante en la concienciación de las gentes (Casado 1995: 65-71). No obstante, el primer término conserva connotaciones fraternas mucho más extensas. Así, mientras que es perfectamente admisible la "caridad con el enemigo", en cambio la "solidaridad con el enemigo" denota deslealtad o traición.

De Sebastián (1996: 16-17) aclara que la solidaridad es, ante todo, una cualidad de la acción que, en cuanto tal, sólo es realizable en la misma acción. En el sentido de unidad en la acción reivindicativa, la noción de solidaridad aparece en Inglaterra a mediados del siglo XIX. Derivando de la forma francesa *solidarité*, utilizada en la terminología legal a finales del siglo XVIII, se convierte en un concepto central, relacionado con la idea de clase social, en el desarrollo del movimiento cartista y sindicalista. En otro sentido, Durkheim (1893) arguyó que la "solidaridad mecánica", en la que la cohesión social se fundamentaba en la identificación común de los individuos, era gradualmente reemplazada por la "solidaridad orgánica", propia de la sociedad industrial y que obedecía a las necesidades de la división del trabajo, en la que la cohesión social se basaba en la interdependencia.

La secularización de la moral, liberada del entorno religioso, culmina en nuestros días en la inversión del imperativo ético incondicional. En la cultura "posmoralista", el "Tú puedes!" [ayudar] se asocia a la libre construcción del propio yo (al placer, cuya búsqueda se convierte en *obligación*). En palabras de Žižek (2000), "el mandato de disfrutar haciendo tu deber se confunde con el *deber* del goce propio". De tal modo, el altruismo no genera aflicción; la solidaridad no sólo adopta formas indoloras, sino también lúdicas.

Hace poco más de medio siglo, Benjamin escribía que "la humanidad se ha convertido en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un

goce estético" (5). Aunque con sus palabras describe y denuncia otras situaciones, parece que esté profetizando el escenario de la posmodernidad. G. Debord (1967), con el rótulo de "sociedad del espectáculo", retrata un panorama en el que "el espectáculo se presenta como la sociedad misma". A éste lo concibe como "una relación social entre las personas mediatizada por las imágenes", que sería, al mismo tiempo, "el resultado y el proyecto del modo de producción existente". E imagina a los ciudadanos como un agregado de espectadores que, a semejanza de lo que piensa Benjamin, asisten a su propia enajenación sin oponer resistencia (Debord *op. cit.*: 39).

Vehiculado por unos medios de comunicación que son la única ventana desde la que se ve y explica el mundo y sus infortunios, también el dolor ajeno deviene un *pseudoevento*, algo en apariencia ilusorio (un *reality show*). Ellos, en su condición de creadores de opinión, orientan una *moda* de la generosidad que estimula una conciencia *light*, temporal y puntual que en realidad sólo se manifiesta ante las grandes adversidades humanas y, en especial, ante catástrofes naturales. En las llamadas "maratones televisivas" destinadas a recaudar fondos, que combinan generosidad, aires de festival y *marketing* las donaciones se contabilizan y se baten *records* como si se tratara de emular una gesta deportiva.

[Baudrillard (1978: 9-80) sugiere que el dominio de la simulación por parte de los *media* erosiona los referentes y lleva al colapso de aquellas polaridades discursivas que sostenían el significado: imaginario/real, subjetivo/objetivo, privado/público, vida/muerte].

Cada cual, según sus preferencias, puede participar sin esfuerzo en lo que Bruckner (1995: 261) califica como la "gran fiesta del corazón". El propio acto de consumo transforma al ciudadano en mecenas (basta tomar una taza de "café solidario", pagar con una tarjeta de crédito de una entidad financiera que destine algún porcentaje del valor de la compra a subvencionar a una ONG o asistir a un concierto de *rock* contra el hambre en el mundo). En suma, el agente moral se compromete en favor de una buena causa al tiempo que se divierte.

Evidenciando el predominio del gesto externo sobre la virtud privada, de los hechos que pueden ser exhibidos, se ha acuñado un humanismo que no quiere a los hombres, sino lo que desea es presencia pública para ocuparse de ellos, sin importar en verdad quiénes son. Esta solidaridad con una humanidad anónima -o, por analogía, este humanismo *sin hombre-*, permite apoyar con igual entusiasmo las causas más dispares (tibetanos, somalíes, hutus, bosnios, kurdos, kosovares o afganos van ocupando sucesivamente la categoría de víctimas merecedoras de nuestro interés, quedando descartadas otras de forma arbitraria), que se consumen con la misma rapidez con que se engendran.

Bruckner (1995: 260) advierte que "el filántropo moderno se transforma no en amigo de los pobres, sino en amigo de la pobreza" (a aquéllos, a lo sumo, se los compadece mientras prosiga su infortunio; pero a la que se rebelan, se los teme). O, expresándolo con otras palabras, "en el indigente sólo se percibe al indigente, no al hombre" (Bruckner *op. cit.*: 255).

II

El reconocimiento de que los derechos de las víctimas no pueden ser contingentes, es decir, sólo aceptables en determinadas circunstancias, aparece como el principal argumento justificativo del derecho de injerencia, que se impone como un imperativo. El discurso ético relativo a los derechos del hombre aquí se invierte en discurso de sus obligaciones. De tal modo, para Kouchner (1991) (6) las instituciones internacionales están asistidas de un "derecho de injerencia" que tienen que asumirlo como deber ("deber de injerencia"): así, trabajar en nombre y en favor de las víctimas justificaría la transgresión de aquellas reglas que impiden que se pueda actuar libremente. No obstante, y puesto que a pesar de todo la acción humanitaria, a nivel práctico, halla límites en el imperio de la ley (prohibición explícita de violar las fronteras de los Estados), de hecho no sería adecuado referirse, en propiedad, a criterios positivos que "legitiman" la ayuda solidaria, sino sólo a principios que permiten apreciar una intervención como no injusta.

Para Rubio Llorente (1999), en la justificación del derecho de injerencia (violación de la soberanía de un país al no contar con el consentimiento del gobierno afectado) se aducen argumentos semejantes a los empleados por pensadores escolásticos como Suárez en relación a la "guerra justa". Pero la apelación a la vieja idea de la "causa *justa*" supone, de hecho, un abandono del Derecho (una vulneración de las normas que regulan el derecho internacional) en favor de la especulación moral en la que imperan valores subjetivos. Hobbes ya puso de manifiesto que no hay nada tan subjetivo como la noción de justicia, que cada cual maneja a su antojo: a la postre, el contenido justo -o *no injusto*- de una causa lo determina la voluntad del poderoso.

La negativa a condicionar el derecho de asistencia a las limitaciones que impone la soberanía nacional, sin embargo, no es sólo el fruto de una reacción emocional, sino el resultado de transformaciones sociales profundas. En efecto, la contemporaneidad está marcada por procesos que afectan a la reorganización del tiempo y del espacio, vinculados a la expansión de lo que Giddens (1991: 10) denomina "mecanismos de desenclave" que "liberan las relaciones sociales de su fijación a unas circunstancias locales específicas, recombiniéndolas a lo largo de grandes distancias espaciotemporales", y bajo cuyos parámetros se concibe la globalización. Así, como advierte Mendiluce (1997: 122), la eliminación de barreras para el capital y para el comercio que resultan de dichos procesos de globalización demandan, a su vez, una universalización de los derechos humanos y "la creación de mecanismos, también universales, para imponer un orden internacional basado en su respeto y su defensa".

Abordando esta línea argumental, Naïr (1999) sugiere que tal vez no sea casual que la *ideología* del derecho a la injerencia "se haya labrado en los surcos del liberalismo económico mundial". Con ello da a entender no sólo que es un producto del mismo, sino también que sirve al objetivo de corregir algunas de sus disfunciones. Lo humanitario ocupa el lugar de lo político cuando se trata de paliar los efectos más irritantes de la pobreza que produce el propio desarrollo a través del mercado. Desde este punto de vista, la responsabilidad solidaria y el imperativo de la acción humanitaria se integrarían en la lógica del sistema, haciendo patentes sus ambigüedades y contradicciones. Las propias ONG, voluntariamente o no, contribuirían a consolidar dichas políticas a través de su actividad asistencial (7).

El "humanitarismo" iguala catástrofes naturales y guerras. Esa "despolitización de la pobreza" y la consiguiente extensión y reproducción de la ayuda técnica y de su aparato conceptual no consiguen esconder, sin embargo, operaciones de marcada naturaleza política (en suma, *lo técnico* y *lo social* no ocupan dominios separados). Si lo político se infiltra en todos los intersticios de nuestra existencia social, aún es más evidente cuando lo que se plantea es una intervención transformadora de la sociedad: basta observar que, pese a las prevenciones, continúa siendo habitual hablar de "*políticas* de desarrollo". (Por supuesto, las apelaciones al "buen gobierno", a la "democracia" o al "imperio de la ley", que a menudo se presentan como requisitos para poder acceder a la ayuda o cuyo incumplimiento se esgrime, en otros casos, para justificar el derecho de injerencia, poseen un contenido indiscutiblemente político).

Si la ayuda al desarrollo en general está condicionada económica y políticamente, aún con más motivo lo está la ayuda humanitaria, que es necesariamente unilateral y no admite corresponsabilización. Con frecuencia, los refugiados o los damnificados no pasan de ser, para los Estados, piezas que se mueven en el tablero de la geopolítica; y, para las organizaciones humanitarias, un pretexto utilizado para tomar posiciones en un "mercado del dolor" que moviliza ingentes recursos.

Aun cuando la ayuda humanitaria profese indiferencia por las víctimas (lo que posibilita la defensa de cualquier causa), la capacidad de respuesta siempre es limitada y, por consiguiente, discriminatoria (en definitiva, ésta es una de las prerrogativas de la caridad). Cuando se decide intervenir en un lugar es a costa de otro, a pesar de que en todos los casos el sufrimiento sea semejante. Como se ha escrito, sólo una pequeña porción de las víctimas se transforma en beneficiaria. ¿Por qué Ruanda y no Sierra Leone o Liberia, por qué Kosovo y no el Kurdistán? Sin duda, las obligaciones que genera el prójimo se jerarquizan en función de elementos ajenos al mismo, a la naturaleza de su sufrimiento. Esta

constatación lleva de nuevo a Bruckner (1995: 270) a mantener que la "moral de la urgencia" en realidad no es más que una "moral de la preferencia". Por ello, concluye preguntándose si acaso no sería más apropiado definir el derecho de injerencia como el "derecho a descuidar a algunos pueblos fingiendo prestarles auxilio" (*op. cit.*: 273).

III

Ciertamente, en nuestra sociedad -señala Rorty (1989: 210)- no hay espacio para una solidaridad que se legitime en grandes teorías metafísicas. Pese a ello, aun si entendemos que el acto ético no puede constituirse más que en relación con el "otro" (deriva de las formas con que el "yo" percibe el mundo a través de la relación que establece con aquél), se halla en falta la existencia de una identificación con este "otro" partiendo de lo que realmente es, "otro-yo".

Si está fuera de discusión que en Aristóteles no hay lugar para el concepto de alteridad (la *filia* es "amor de lo semejante por lo semejante") o que el *ágape* paulino es defectuoso en su reconocimiento al estar vinculado a la nominación de Dios, se debe admitir igualmente que la solidaridad posmoderna tampoco es capaz de asumir definitivamente, al modo de Lévinas, que no es verosímil "ningún sí sin un otro que lo convoque a la responsabilidad" (Ricoeur 1990: 194).

Así pues, no basta siquiera proponer, con Crocker (1996), una nueva ética del desarrollo superadora de la filantropía caritativa. El alcance limitado de la solidaridad, en efecto, parece ser más el fruto de una *ética de mínimos* (una ética de la compasión que se ocupa de una humanidad anónima desde la expectativa de uno mismo y que cuando menos está disminuida por su carácter instrumental) que de una imposibilidad fáctica de llevarla a cabo. Se echa en falta una exigencia de justicia. Rescatando a Aristóteles, la ética debe ser reformulada como política (8).

Por otra parte, aunque tal vez sea demasiado osado afirmar que la solidaridad -en cuanto sentimiento- se haya convertido en una mercancía, no cabe duda de que los recursos que moviliza entran de pleno en la esfera del mercado. Ello obliga a detenernos a analizar las circunstancias de la donación desde una vertiente antropológica y redescubrir su "verdad económica".

Nada más pernicioso, afirma Nietzsche (1889), que ese culto a la pobreza, aderezado de buenos sentimientos, que está arraigado en la misericordia cristiana y que perdura en las actuales formas de solidaridad.

En los medios de comunicación, el llamado Tercer Mundo se representa con un solo rostro: el del desastre. Parece que nada más de cuanto allá sucede importe. La primera -y, a veces, única- imagen que se difunde es la de la pobreza (de bienes materiales) que lo asola. Los seres humanos que lo habitan devienen emblema de sufrimiento. Como corolario, se deduce que es preciso *socorrerlos*.

Salvar vidas anónimas -necesariamente sólo puedan ser unas pocas- monopoliza la acción solidaria y satura toda la moral. Los sujetos que hay que proteger se identifican como víctimas impotentes de las circunstancias, privadas de toda voluntad e identidad política, postradas de dolor. Se *dramatiza* la desdicha, pero en cambio se *desdramatiza* el conflicto que está en su raíz: la denuncia de los desafueros y abusos que están en el origen de la adversidad (los desastres pocas veces pueden explicarse con total independencia de la acción humana) se sitúa en un plano secundario.

En su célebre análisis del orientalismo, E. W. Said (1978) revela los procedimientos intelectuales y epistemológicos utilizados para la construcción de identidades (en el caso estudiado, árabe o musulmana) y cómo éstas han sido utilizadas como herramienta de dominación. La representación de lo exterior adolece del sesgo arbitrario que efectuamos entre un espacio familiar que es el *nuestro* y otro espacio ajeno que es el *suyo*. Se esencializa un mundo y se le priva de historicidad. El propio Tercer Mundo no deja de ser un constructo que surge del Primer Mundo, en el que se imbrican técnicas de poder, forjado

en base a estereotipos: inmutabilidad, tradición, epítome del retraso... Se produce una aniquilación de sus representaciones, substituidas por las que construye el discurso del desarrollo, que enfatizan *lo económico* (Illich [1992: 88] sugiere que el *homo miserabilis* no es más que una mutación del *homo oeconomicus*).

El lenguaje moral no es sólo un conjunto de conceptos mediante los cuales consignamos nuestra aprobación o desaprobación de las acciones: se adentra en la descripción de las propias acciones y, en última instancia, afecta también a su contenido. Contra la moral humanitaria que posterga cualquier perspectiva política, Deleuze (1981) reclama el *poder de actuar*. Un proyecto ético no puede quedarse en el plano de la especulación, sino que debe ahondar en el campo de la práctica (también de la práctica política, abordando las relaciones de poder). Puesto que la ética concierne a la naturaleza del ser, debe ser capaz de *producir activamente el ser*.

La donación interesada

I

El don, sistematizado por Mauss (1923-4), ha sido tratado ampliamente desde la antropología, siendo objeto de célebres análisis etnográficos. No obstante, debido a las múltiples formas que adopta en la práctica, su significado es lo bastante vago como para prestarse todo tipo de teorías e interpretaciones. Asimismo, el grado de confusión aumenta en la medida en que su enunciado ha quedado seriamente contaminado por una tradición cristiana cuyas prescripciones, según Nicolas (1996: 14), se contradicen con la generosidad y gratuidad espontáneas que caracterizarían la práctica del "don ritual".

La idea de don desarrollada por Mauss se relaciona con el concepto, más exhaustivo, de "reciprocidad", que incide en numerosos ámbitos, particularmente el del parentesco.

Como es sabido, Sahlins (1974) utiliza precisamente el término "reciprocidad generalizada" para referirse al fenómeno analizado por Mauss. Asociada a un ámbito de relaciones sociales próximas, posee un marcado contenido social: no está estipulada la equivalencia de valor entre lo que se da y lo que se espera recibir. Se contrapone a la "reciprocidad equilibrada", asocial (los vínculos sociales se distinguen claramente de los intereses materiales), que identifica con el intercambio de mercancías (aunque éste, a su vez, pueda servir para establecer otro tipo de vínculos no materiales -simbólicos y sociales- entre los individuos); y a la "reciprocidad negativa", antisocial, que se correspondería con la apropiación indebida de algo sin entregar nada a cambio (también a movimientos recurrentes en una sola dirección).

Aunque para Sahlins todo orden social se basa en la circulación de bienes materiales, lo social y lo económico guardan, en cada uno de los estadios que propone, una relación inversamente proporcional. Así, pese a que el intercambio y el cálculo no dejan de situarse en el centro de la "reciprocidad generalizada", su inscripción -usando la terminología de Mauss- en un sistema de "prestaciones totales" la remite a un momento de la historia en el que aún no se ha producido la separación entre la esfera económica y la propiamente social [\(9\)](#).

Los diversos tipos de transacciones no pueden ser aislados del contexto social y cultural en que se producen, como si tuvieran un significado universal. En *Éssai sur le don*, Mauss se propuso mostrar que en las sociedades primitivas el intercambio se presenta no tanto en forma de transacciones como de donaciones recíprocas y que éstas no sólo tienen carácter económico, sino que nos sitúan ante lo que denomina un "hecho social total", dotado de una significación múltiple. En la introducción a la obra de Mauss, Lévi-Strauss (1950: 23-27) escribe que este tipo de hechos ponen en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones, porque los problemas que plantean son al mismo tiempo familiares, jurídicos, económicos, religiosos e incluso estéticos y morfológicos. Son un todo, sistemas sociales completos, no sólo una simple reintegración de aspectos discontinuos.

A diferencia de aquellas sociedades donde el sistema de intercambio de dones constituye una institución fundamental, aunque no exclusiva (como revela el caso de las islas Trobriand, se produce en el contexto de otros tipos de intercambio: coexiste con el trueque e incluso con el mercado), la lógica de las sociedades contemporáneas no admite la posibilidad de plantear la circulación del valor sobre bases distintas a la equivalencia, relegando todas esas prácticas (el regalo y el sacrificio, la fiesta y la destrucción..., considerados como una modalidad más de intercambio) que Mauss, en su esquema general, incluye en su definición de "hecho social total". En otro orden, Nicolas (1996: 17) observa que nuestra sociedad tiende a ignorar el "don ritual" precisamente por su carácter ritual, es decir, por su pertenencia a un dominio de prácticas que el hombre occidental se niega a reconocer como no sea circunscrito al ámbito de lo religioso o como patología individual (ritos obsesivos).

Si en las denominadas sociedades primitivas el sistema de intercambios está incrustado (*embedded*) en la organización general de la sociedad (prevalece una asociación entre las *personas* y los *objetos*), el sistema de mercado sacrifica las antiguas formas de sociabilidad y reduce todos los elementos de la producción al estado de mercancías. Para Polanyi (1944), la subordinación de lo social a lo económico conlleva que la tierra, los hombres y el dinero sean fagocitados por el mercado y convertidos en simples mercancías (y capital especulativo) para ser compradas y vendidas.

¿Qué valor de cambio posee la naturaleza? ¿Y qué valor puede tener, en sí misma, la fuerza de trabajo, siendo como es corolario de la vida humana (*nuda vida*)? Por contra, es el trabajo el que crea el valor. Como mantiene Marx, ello es posible cuando se incorpora en la forma de algún objeto (producto) (10).

En un sentido diferente, Baudrillard (1973, 1976 y 1978) da otro paso cuando afirma que en el seno del sistema capitalista contemporáneo el valor de uso y el valor de cambio convergen en el valor-signo (o valor simbólico), ya que los bienes no sólo son inmediatamente producidos para el intercambio como mercancías, sino también para la significación codificada: es decir, los objetos circulan a la manera de mensajes.

II

La noción de "reciprocidad" en el intercambio de dones, sin embargo, no puede dejar de crear dificultades debido a las contradicciones que encierra. De hecho, la propia expresión "intercambio de don" es en sí misma incongruente ya que, como observa Boltanski (1990: 200), "o se insiste en el *don*, es decir, precisamente en el carácter *gratuito* del obsequio y entonces se pierde de vista el intercambio, o se pone el acento sobre el intercambio, con lo que la gratuidad del don ya no puede aparecer más que como una ilusión, un engaño incluso".

Caillé (1994: 37), que sitúa el acento en el primer aspecto, describe el don como "toda prestación efectuada sin garantía de retorno para sostener el bien social, en la que los bienes no valen por su utilidad (valor de uso) o por su precio (valor de intercambio), sino porque crean o alimentan la relación interpersonal (valor de lugar)".

Caillé piensa el don como elemento constituyente de la sociabilidad primaria, el eje alrededor del cual se levanta el vínculo (*lien*) social. Para él, no se trataría de una forma arcaica de intercambio o un vestigio de épocas premodernas, sino de un modo de distribución de bienes alternativo al mercado. Tras estos planteamientos subyace una censura radical a lo que denomina "*raison utilitaire*" que, a su entender, domina las ciencias sociales.

En el extremo contrario, Derrida (1991) -objeto, junto a Bourdieu, de los reproches de Caillé-, sostiene que la obra de Mauss en realidad no se ocuparía del don, sino de economía, de las formas de intercambio, de los contratos, del sacrificio..., elementos todos ellos que tienden ciertamente a anularlo. En dicho sentido, plantea que el don no sólo es imposible, sino que de hecho sería *lo imposible* (sería una aporía). Para Anspach (1987), "el mismo Mauss parece sugerir de entrada que el don es la forma ficticia que

reviste el intercambio obligatorio". En realidad, lo que parece ser un acto de generosidad voluntario y desinteresado debería ser contemplado en el contexto de constricciones sociales que convierten al acto de *dar*, y también de *recibir* y *devolver*, en una obligación.

Para Duvignaud (1977: 109-111), la teoría del don de Mauss remite no ya a una "racionalización indígena", sino a una "racionalización francesa". A su entender, las sociedades no se reducen a la suma de las instituciones que las componen ni a los mecanismos que las conservan; no se resumen en sus estructuras, organizaciones o sistemas mitológicos. De ahí que "las formas colectivas de las sociedades para las cuales la economía de mercado no constituye una evidencia probablemente escapan a nuestra lógica".

Suscitando controversia, sugiere que en múltiples manifestaciones del don "aparentemente, no hay nada que dar, salvo esa *nada* (...) que constituye la *apuesta* oculta de toda fiesta...", esa *abundancia creativa*, cuyo carácter se extiende más allá de la exhibición de "efervescencia" colectiva a la que alude Durkheim. Y para entender el "don de la nada" hay que despojarlo de la visión económica. Sin embargo, alejarlo de nuestra idea de finalidad, de nuestros esquemas "funcionalistas", en modo alguno debiera significar juzgarlo de actividad vana ni desinteresada.

III

Más allá de este debate, parece que ofrece pocas dudas, por contra, el hecho de que el intercambio de dones tiene efectos *políticos*: establece un orden social. Para Sahlins (1974), Mauss acierta a ver en la triple obligación de *dar*, *recibir* y *devolver* una forma de "contrato" que constituye una alternativa a la violencia y a la guerra, capaz de organizar la sociedad aunque sea de forma fragmentaria. El propio Malinowski (1922) observa que en el *kula* el intercambio comercial sólo es factible tras el intercambio ceremonial (*vaygu'a*), encargado de erigir un orden previo.

Cuando el don se establece entre agentes potencialmente desiguales instituye, tal como se observa en el *potlatch*, unas relaciones de dominio duraderas. El acto de dar más allá de las posibilidades de devolver asigna, a quien recibe, la condición de dominado, situándolo en deuda.

Bourdieu (1994: 168-172) considera, a su vez, que el "acto simbólico de reconocimiento de la igualdad en humanidad" que se produce a través del don únicamente puede tener efectos si ambas partes, donante y receptor, comparten las categorías de percepción -lo que equivale a decir las mismas estructuras sociales y mentales- que les permitan valorar el obsequio en lo que es y por lo que constituye.

El *kula* es un sistema de intercambio intertribal extendido en las islas Trobriand de la Polinesia. A través de él circulan objetos valiosos (*vaygu'a*) como otros de uso cotidiano. Los *vaygu'a* pueden ser de dos tipos: los *mwali*, brazaletes tallados en concha, y los *soulava*, collares de nácar. Los intercambios de estos objetos se realizan, según la descripción de Malinowski, siguiendo un movimiento circular, pero cada uno en distinto sentido: los brazaletes circulan de oeste a este y los collares en la dirección opuesta. Este tipo de trueque, en apariencia noble y desinteresado, precede al simple intercambio económico de mercancías, conocido como *gimwali*.

Entre los indios *kwakiutl* del noroeste americano estudiados por Boas, el *potlatch* aparece como una forma de gasto ostentatorio ritual, que incluye el despilfarro y la destrucción de riqueza y que se vincula a la búsqueda de prestigio, y que a su vez forma parte de un sistema de distribución de bienes de un grupo a otro. Donantes y donatarios se desafían entre sí con regalos cada vez más suntuosos, de manera que la rivalidad no se manifiesta en privar a otro de una riqueza, sino en ofrecérsela (11). Prácticas en cierta medida análogas han sido descritas por los etnólogos en otras sociedades.

Ambos fenómenos, el *kula* y la *potlatch*, contienen, básicamente, dos tipos de actos: 1) dar, que para otros significa recibir; y 2) restituir (los que en un momento son donantes, en el siguiente son los

donatarios). Mauss evoca la fuerza contenida en el objeto dado, el *hau* que exige la devolución de la cosa entregada.

De las tres obligaciones de Mauss (dar, recibir y devolver), la primera es cardinal. Dar otorga autoridad: una persona mantiene su jerarquía entre los demás si prueba que está poseída por la fortuna, que se exhibe gastándola, distribuyéndola, generando una situación de deuda. En el *kula*, el acto de dar, y la consiguiente obligación de devolver, compone lazos sociales necesarios para el posterior intercambio comercial. En ocasiones -es el caso del *potlatch*- no se trata tanto de dar como de destruir para que parezca que no se desea la restitución. Aunque este tipo de gasto suntuario, destructivo, le da semblante de pureza, para Mauss "el motivo de estos dones, de estos consumos furiosos, de estas pérdidas y locas destrucciones de riquezas, no es, en ningún sentido, desinteresado" (12).

La segunda obligación, la de recibir, es de igual forma comprometedora: no se puede rechazar un don a riesgo de exteriorizar que se teme restituir y quedar disminuido en tanto no se restituye.

Por último, el contradon debe ser *diferente y diferido* (una restitución inmediata de un objeto exactamente idéntico sería interpretada como un rechazo del don).

El ensayo de Mauss inspiró el libro de Georges Bataille *La parte maldita* (1949), en el que dedica su atención al fenómeno del *potlatch*. Bataille, a la manera de Mauss, percibe el intercambio de dones como una suerte de contrato que obliga a que la donación inicial sea correspondida con una devolución o restitución con suplemento. Para este autor, aquélla tiene por objeto, en esencia, humillar, desafiar y obligar a un rival. El donatario, para borrar la humillación, debe satisfacer la obligación, generada en el mismo momento en que se acepta la donación, de responder posteriormente con otra más valiosa; es decir, "corresponder con usura".

Para que el acto de dar pueda convertirse en adquisición de poder -prosigue-, es menester que sea ostensible. Si -como sucede en el *potlatch*- se da y destruye ante otras personas, el donante, a ojos de éstas, deviene "rico por haber consumido ostensiblemente aquello que no es riqueza".

Bataille distingue, de algún modo, entre consumo en *stricto sensu*, necesario para la conservación y reproducción de la vida, y gasto improductivo, que identifica como la "parte maldita" y que se caracteriza por el hecho de que, en todas sus representaciones, el acento se sitúa, en apariencia, sobre la pérdida (se manifestaría a través del lujo, del ritual, la ceremonia, pero también a través de las artes y el juego, la fiesta y las guerras...) (13). Si en las sociedades anteriores a la nuestra el desbordamiento del exceso ("el movimiento general de la vida no deja de efectuarse por encima de las exigencias de los individuos") provoca -a su entender- un *consumo/consumación* cuya imagen es el *potlatch*, en la economía moderna esa "energía excedente" multiplica sus capacidades de crecimiento, hasta el punto de que una organización nacional no puede sobrevivir -y aquí coincide con Polanyi (1944)- sino redistribuyendo su riqueza en forma de don (el *welfare state* constituiría su manifestación más evidente).

Aunque Bataille sostiene que la verdadera razón de ser de las sociedades humanas no es producir ni acumular, no deja de pensar -como sucede en Mauss- que en el don está presente la restitución de un remanente o plusvalor. Ello puede conducir al equívoco de concebir las sociedades llamadas primitivas como excedentarias en términos económicos: pudieran sugerirlo -y así se encarga de señalarlo Duvignaud (1977: 109, 139)- nociones tales como "derroche", "gasto suntuario" o "consumo delirante" que se asocian al *potlatch*, reflejo palmario de nuestra ilusión productivista (en el don primitivo, los bienes no son *producidos ni consumidos como valores*) (14).

Ciertamente, aun partiendo de la base de que el don nunca es desinteresado, hay que tomar precauciones para no caer en un reduccionismo económico. Sin embargo, cabe reconocer que aun en aquellos casos en los que hipotéticamente no se produce excedente de bienes, éste se genera en términos sociales bajo la forma de superioridad o prestigio (relación social *simbólica*).

IV

En lo que atañe a la donación ética, intencional, que se afirma en la ayuda al desarrollo, cabe señalar que no implica *simultáneamente* al donante y al donatario. Ambos se sitúan en un plano relacional asimétrico, casi de tipo clientelar. Sus universos culturales no sólo distintos, sino que confluyen en manifiesta posición de desigualdad. En consecuencia, se trata de un gesto dominador, por cuanto no permite que el receptor ofrezca su contradon, y esencialmente egocéntrico -no admite la reciprocidad- al remitir, en realidad, a un *partenaire* que es la propia conciencia.

La relación tejida entre donantes y donatarios, por lo tanto, resiste en la medida en que el desarrollo ha instituido unas formas de subjetividad a través de las cuáles la gente puede llegar a reconocerse a sí misma como *desarrollada* o *subdesarrollada* y asumir, en ambos casos, el orden del discurso (Escobar 1995).

El hecho, además, de que las donaciones sean consustancialmente indirectas (las contribuciones monetarias que los ciudadanos dedican a financiar proyectos de desarrollo pasan por un intermediario, en nuestro caso una ONG que, para el donante, representa la *causa* para la que da), contradice los fundamentos del don: aun cuando concierna al conjunto de los miembros del grupo y tenga repercusión sobre la totalidad de la sociedad y sobre sus equilibrios, éste es, por definición, un acto relacional, no mancomunado, que no contempla interposiciones y que vincula directamente a individuos.

De tal modo, el acto de liberalidad por el cual los donantes disponen de recursos a favor de los donatarios, lejos de constituir lo que Mauss denomina un "hecho social total", se inscribe en un orden económico que sustrae al acto de dar su pureza y su naturaleza ritual y, por añadidura, al obsequio el espíritu del donante. Por consiguiente, no es posible que, en un estricto sentido antropológico, podamos hablar de "don" al referirnos a él. Por los motivos apuntados tampoco merecería esta consideración la labor supuestamente altruista que desempeñan algunas ONG. Acaso sólo pudiera merecerla, con algunas salvedades, el trabajo generoso -esto es, no remunerado- que llevarían a cabo unos pocos voluntarios que prestan sus servicios en el Tercer Mundo.

V

El mero hecho de donar a alguien supone, debido a las limitaciones que están implícitas en el acto, renunciar a dar a otro, que queda sacrificado en favor del primero. La arbitrariedad y la discrecionalidad son elementos consustanciales a la donación. Sin embargo, ello en modo alguno debe llevar a pensar que ésta no esté *motivada*.

Desde la sociología, Bourdieu (1972, 1994) postula que los agentes sociales siempre tienen una razón (*une "raison pratique"*) que dirige, guía u orienta sus acciones y que transforma las conductas que aparentemente pudieran parecer arbitrarias en coherentes. A su entender -y en contraposición al punto de vista de Caillé (1994)-, no existen comportamientos enteramente *gratuitos*. Aun cuando dichas acciones pudieran orientarse hacia objetivos no materiales difícilmente cuantificables, tal y como sucede en las sociedades precapitalistas o -tal como se observará- en la esfera cultural de las sociedades capitalistas, éstas se plantean, de una u otra forma, alcanzar algún tipo de beneficio, aunque no sea de orden económico. De tal modo, las muestras de piedad, de virtud, de generosidad, conviven con intereses sutiles. El propio hecho de que existan universos sociales en los que está desaconsejado, por normas explícitas o imperativos tácitos, el lucro, no excluye que los individuos puedan movilizarse en busca de premios o beneficios de carácter simbólico.

Desde esta perspectiva, Lacombe (1996: 40) reconoce que presuponer la existencia del "don puro", que no espera recompensa y se justificaría en sí mismo, implicaría necesariamente rechazar la idea de que el principio de utilidad guía la conducta de los seres humanos. Dufourcq (1996a: ix-xii), a su vez,

desacredita, al modo de Derrida (1991), su supuesta *gratuidad* argumentando que el "don puro" escapa a la conciencia y, por tanto, no es situable (el *olvido* se constituiría en condición necesaria) y que en las figuras del "gasto improductivo" (exceso de prodigalidad) y de la "ofrenda evangélica" (caridad que espera una recompensa divina) el donante cree estar en disposición de calcular el valor de su donación y, por tanto, su contrapartida.

Como señala Bourdieu (1992: 224), la donación aparece como *desinteresada* sólo en la medida en que es capaz de ocultar la contradonación futura: el lapso de tiempo entre ambas encubre la expectativa de recompensa. Para dicho autor (1972: 338-41), es precisamente el intervalo que transcurre entre el don y el contradon (que no es en absoluto un *tiempo muerto*, ya que donante y donatario lo utilizan para tejer sus respectivas estrategias) lo que confiere carácter "*irreversible* a un sistema de intercambios perpetuamente amenazado de aparecer como reversible, esto es, *obligado* e *interesado* a la vez".

En aquellas formaciones sociales o ámbitos en los que la expresión de interés está sujeta a fuertes censuras, los intereses que se persiguen pueden presentarse bajo la apariencia irreconocible de valores, adquiriendo de este modo reconocimiento. Incluso las conductas aparentemente más abnegadas buscarían algún tipo de recompensa: tal sería el caso del sacrificio o de la penitencia, concebibles en términos de intercambio -con la divinidad- con el objetivo de beneficiarse del perdón divino o de la santidad.

Mauss y Hubert (1899: 133), en su célebre ensayo, escriben que "si el sacrificante (...) dona es, en parte, para recibir. El sacrificio se presenta bajo un doble aspecto. Es un acto útil y es una obligación. El desinterés se mezcla con el interés". Mauss y Hubert sólo advierten la ausencia de cálculo egoísta en el sacrificio del dios, "ya que el dios que se sacrifica se da sin devolución" (la crucifixión de Cristo se concibe como un gesto sacrificial mediante el cual Dios redime a la humanidad: un sacrificio para acabar con todos los sacrificios).

VI

La refutación de la posibilidad del "don puro" origina sin duda incertidumbre, pero también produce inquietud, ya que cuestiona los propios fundamentos de la solidaridad y, en último extremo, incide sobre la misma condición de la persona como sujeto moral. Aun cuando el acto de dar despierte dudas por cuanto, en un sentido antropológico, conlleva la obligación de devolver, al menos -a no ser que se trate a todo donante como deudor- no existe una *obligación* de dar. ¿No quedaría a salvo este "primer don"?

Abordando tangencialmente un terreno fértil para el discurrir filosófico, para Dufourcq (1996b: 5) la superación de dicho conflicto (de hecho, se trata de afirmar la *reconciliación del ser humano consigo mismo*) se plantea desde dos posiciones: a) la de quienes asumen que la conciencia es inescrutable y no entran a juzgar los comportamientos (en cualquier caso, desdramatizarían la incompatibilidad entre *interés* y *gratuidad*); y b) la de quienes pretenden salvar cualquier objeción ética *naturalizando* la conducta interesada del donante (puesto que el *interés* sería una característica natural del ser humano, es factible sustraerla del ámbito de la moral).

Sea como sea, quizás lo que verdaderamente importa no es ya conocer cuáles son las intenciones del donante, sino descubrir los efectos que tiene la donación en la relación que éste establece con el donatario. Esta idea la comparte el propio Mauss, para quien, más relevante que hallar el significado del acto, es averiguar cómo se inserta en una red de relaciones con el prójimo, con sus asociados y con sus competidores.

En este sentido, Dufourcq (1996a: ix-xii) sostiene que si se insiste tanto en la cuestión de la gratuidad de la donación es simplemente porque de ella depende la arquitectura de las relaciones entre las ONG, sus donantes y los receptores finales de la ayuda.

El capital simbólico

I

Desde que Nietzsche anunciara la "muerte de Dios" (15) o la "desvalorización de los valores supremos", progresivamente hemos estado asistiendo a un proceso que se podría calificar de "estetización de la ética", en el que los grandes principios, toda idea fundamental, son reemplazados por el gesto, la representación; no hay deber -se ha escrito- sin *deseo*.

Paralelamente, y sin incurrir en contradicción alguna, se asiste a una "economización de los valores" -o reducción de los mismos a su valor económico- (Goux 2004), que no es más que el producto -como advierte Heidegger (1943)- de la propia reducción del ser a *valor de cambio* producida en la modernidad (16).

Si la economía clásica, desde Adam Smith a Karl Marx, pensaba que el trabajo incorporado en el proceso de producción constituía el valor de los bienes que se intercambian en el mercado, los economistas neoclásicos mantendrán que el precio real lo determina el propio mercado a través de la ley de la oferta y la demanda (ésta expresaría el *deseo* del consumidor). La fijación del valor-precio, que se creía objetiva e impersonal, se sustituye por un valor subjetivo o intersubjetivo, pero en cualquier caso relativo y transitorio, que no parece responder a ninguna regla que trascienda a la confrontación permanente de ofertas y demandas. La llamada, hoy en día, economía especulativa o *virtual*, que a menudo se opone a una economía *real* o productiva, sería la expresión máxima del fenómeno descrito.

Paul Valéry (1939), lector de Walras, uno de los padres de la economía neoclásica, transpone este modelo al resto de actividades humanas, también a aquéllas que pudiera parecer que, constitutivamente, niegan lo económico. Así, se refiere a la existencia de "un valor llamado *espíritu*, como hay un valor petróleo, trigo u oro". A su entender, la sociedad, con todas sus producciones materiales y espirituales, se asemejaría a un mercado bursátil, en el que los valores fluctúan, suben y bajan en tiempo breve, estando sujetos a fenómenos de inflación, sobrevaloración, depreciación, quiebra...

Si en el campo de lo estético los valores, impulsados por la lógica de la moda, son -como sucede ya en el ámbito de la economía- arbitrarios, efímeros y pasajeros, ocurre otro tanto en el dominio moral.

II

El análisis que Bourdieu (1992) dedica a las producciones culturales, en concreto al arte y a la literatura, ilustra en buena medida los problemas y contradicciones que presenta la confluencia, en un mismo campo, de la "economía *negada*" de los valores (en este caso estéticos, espirituales) y la "economía-mercado".

Para él, es posible referirse con propiedad a la existencia de un "mercado de bienes simbólicos", del que formaría parte la cultura. Aun cuando el mercado es un modo de organizar la circulación de bienes, servicios y también mensajes como mercancías, concurren aspectos de la producción artística y literaria, la producción de conocimientos y la información, en los que los seres humanos y las culturas interactúan sin estar directamente mediatizados por su valor de cambio. Los "bienes simbólicos", a su condición de mercancías, incorporarían otras significaciones; esto es, su valor genuinamente simbólico se mostraría, en apariencia, relativamente independiente del comercial.

En relación al arte, Bourdieu (*op. cit.*: 251-254) advierte que, en su producción y circulación, coexisten dos lógicas figuradamente enfrentadas: en un extremo, se situaría la "economía *anti-económica*" de lo que se considera "arte puro" (17), en la que primaría el *desinterés* en forma de repudio de lo comercial y, por consiguiente, un rechazo del beneficio económico (al menos a corto plazo); en el otro, se hallaría la lógica económica, en sentido genuino, de las industrias culturales, para quienes el arte, en realidad, no

deja de ser una actividad comercial como cualquier otra.

Sin embargo, y pese a que lo *puro* y lo *comercial* supuestamente se sitúan en polos opuestos, ambos estarían estrechamente vinculados: por una parte, sin la figura del marchante, del galerista, del editor..., el productor (artista) apenas podría "mantener una representación inspirada y *desinteresada* de su persona y de su actividad", alejada del contacto con el mercado; por otra parte, es la introducción del "producto artístico" en el "mercado de bienes simbólicos" a través de su exposición, publicación o montaje escénico, la que le proporciona su *consagración* ("capital simbólico") (18).

El "capital simbólico", en palabras de Bourdieu (1994: 108), es "cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permite conocerla (distinguirla) y reconocerla, conferirle valor". Sólo quienes han acumulado un "capital simbólico" suficiente se hallan en disposición de reconvertirlo en "capital económico" (sólo cuando una obra artística llega a ser *reconocida* adquiere valor de mercado). A su vez, quienes han acumulado "capital económico" también tienen la posibilidad de transformarlo - aunque sea gastándolo, como en el *potlatch*- en "capital simbólico" (19). Del mismo modo, las donaciones o inversiones *a fondo perdido* son recuperables en la medida en que aseguran una contradonación más valiosa en forma de *reconocimiento*.

Bourdieu emplea el término de "poder simbólico" para designar no tanto una forma específica de poder como un aspecto o dimensión de todo poder; es decir, algo semejante a una manifestación de "la legitimidad, producto del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia en virtud de la cual los personajes ejercen la autoridad y son dotados de prestigio" (Bourdieu 1980: 243-244; 1982).

Lo que llamamos realidad (empírica), tal y como la experimentamos y la construimos, cuando es compleja, es susceptible de ser interpretada a través de símbolos. Y porque en el símbolo hay, a la vez, algo de *realidad sensible* como *subrepticia* (representación), la comunicación no se produce en el vacío. En concreto, el ejercicio del poder a través del intercambio simbólico presupone que cada individuo llegue a interiorizar el orden social "bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscritas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y del espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable" (García Canclini 2004: 158).

[Pensamos que Bourdieu no deja de concebir el "poder simbólico" como una suerte de construcción social arbitraria que serviría a los intereses de ciertos grupos. Pese a que sus planteamientos superan aquellas interpretaciones que reducen el poder a un plano represivo y jurídico, en el fondo no deja de creer en un poder substantivo, situado en -o emanado de- un vértice social, que, como ya señaló Foucault, en realidad no existe o, al menos, es intrascendente: lo verdaderamente relevante no es su aspecto institucional, sino cómo se ejerce.]

Si aceptamos, con Bourdieu, que existe una indisociabilidad entre la reproducción y diferenciación social y el ejercicio del "poder simbólico", cabría preguntarnos, como hace García Canclini, cómo se articulan lo económico y lo simbólico en los procesos de reproducción, desigualdad y construcción de poder.

Pese a que en Bourdieu pervive el concepto de clase social, que se define, igual que en el marxismo, por su relación con la producción y por la propiedad de ciertos bienes, introduce como elemento distintivo entre las clases el aspecto simbólico del consumo (cada clase *consumiría* de modo diferente), o sea la manera de hacer uso de los bienes transmutándolos en signos.

Para Bourdieu, la estructura simbólica de la sociedad estaría determinada por la oposición, establecida por las clases dominantes, entre la "libertad, el desinterés, la *pureza* de los gustos sublimes" y el ámbito de la "necesidad, el interés, la bajeza de las satisfacciones materiales" (20).

[Para Bourdieu, a fin de comprender los intereses que están en juego -las relaciones de poder- en la producción cultural, es preciso engranar el *campo* literario o artístico con el *campo* de la economía, de la

política, etc. Cuanto mayor sea la autonomía del *campo* literario o artístico, mayor será su *pureza* (hasta el punto de que podrá hablarse de "el arte por el arte"), que disimulará tales intereses. El hecho de que las acciones de los agentes estén orientadas hacia la consecución de sus respectivos objetivos no significa, sin embargo, que sus estrategias estén marcadas necesariamente por un cálculo estricto de los costes y beneficios, tal y como está implícito en ciertas teorías del juego. En este sentido, Bourdieu (1980: 78-79) se muestra crítico con la teoría de la acción desarrollada por J. Elster (1979)].

De todos modos, para García Canclini (*op. cit.*: 72-73), la concepción de Bourdieu, útil para entender el mercado interclasista de bienes simbólicos, debería ser reformulada a fin de incluir los productos culturales nacidos de los sectores populares, así como sus representaciones y la resemantización que realizan de la cultura hegemónica de acuerdo con propios sus intereses.

A su entender, si bien es posible coincidir en que "el desarrollo moderno hizo posible una fuerte atomización del campo artístico y de los signos estéticos en la vida cotidiana, y que la burguesía halla en la apropiación privilegiada de los signos, aislados de su base económica, un modo de eufemizar y legitimar su hegemonía", en cambio no es posible desconocer que "en las culturas populares existen manifestaciones simbólicas y estéticas cuyo sentido desborda el pragmatismo cotidiano. En pueblos indígenas, campesinos [...] vemos prácticas simbólicas relativamente autónomas o que sólo se vinculan en forma mediata, "eufemizada", como dice Bourdieu de la estética burguesa, con sus condiciones materiales de vida" (García Canclini *ibíd.*).

III

Recorriendo el hilo argumental, resulta plausible mantener también que las ONG son instituciones portadoras de "capital simbólico". Como se ha apuntado, su valor -su crédito- se lo confiere su capacidad de expresar y representar un compromiso cosmopolita de solidaridad. La legitimidad la obtienen construyendo una imagen de sí mismas que les proporcione autoridad para poder hablar del dolor ajeno [\(21\)](#).

Asimismo, en la anterior dirección, pocos discutirán que las ONG también se amparan en una doble verdad: por una parte, existe una "verdad humanitaria" [\(22\)](#), que les impulsa a enfrentarse a la pobreza y a los infortunios; y, por otra, una "verdad económica", que las induce a posicionarse en el mercado y adquirir en él los recursos indispensables que les permitan existir. El paradigma altruista y el económico, pese a que aparentemente se refutan, constituyen un mismo tronco: lo atestigua la propia existencia de un auténtico "*mercado de la solidaridad*" -un oxímoron con base real-, en el que las grandes ONG son actores determinantes. Como advierte Bourdieu (1992: 252), el imperativo que impone la negación de la economía no es más que el "producto de censuras cruzadas".

Pese a que el discurso humanitario encubre y eufemiza las relaciones económicas -el discurso religioso actuaría en un sentido semejante-, que quedan transfiguradas, por medio de la lógica del voluntariado y de la gratuidad, en una suerte de vínculos de parentesco espiritual ("todos somos hermanos"), no deja de estar enteramente integrado en la economía de las prácticas que lo acompañan. De hecho, sería plausible describir muchas de estas prácticas disponiendo de dos palabras o expresiones, de distinta categoría, que se solapan: donantes/financiadores, población beneficiaria/clientes, campañas humanitarias/*marketing*, etc. Las donaciones, en definitiva, no dejan de ser transacciones que se contabilizan en términos monetarios (el precio pervive como expresión de las mismas). A su vez, un voluntario -como un militante o como un sacerdote-, aunque pueda sacrificar sus intereses privados a las obligaciones de su función, es completamente consciente del valor económico del trabajo gratuito que realiza.

En realidad, las ONG, como también la Iglesia o cualquier otra institución que se mueve en la economía de la ofrenda (o de la caridad) y del voluntariado (o del sacrificio), no sólo no escapan a la lógica del mercado, sino que además, en términos competitivos, actúan con ventaja: precisamente se la proporciona su capacidad de mantener y reproducir aquellas condiciones (el trabajo gratuito y la ofrenda) que niegan

su dimensión económica. En efecto, aprovechándose, en su funcionamiento, del voluntariado y de la donación, la "empresa humanitaria" puede reducir los costes de producción y obtener capital sin interés. A ello cabría añadir el beneficio que deriva del efecto marca: el adjetivo "humanitario" tiene el valor de una garantía moral.

No es menos cierto que las ONG -como la propia Iglesia- no sólo viven de donaciones (limosnas) de los particulares ni del trabajo no remunerado (servicio). Acomodándose a la coyuntura actual, están efectuando una transición en sus fundamentos económicos. La transacción, de acentuado contenido simbólico, que han venido manteniendo con sus donantes y con sus voluntarios, va quedando relegada en favor de una suerte de contrato con el Estado, que las subvenciona a cambio de que garanticen determinados servicios que éste no desea o no puede satisfacer.

El lenguaje, en lugar de ser -utilizando la expresión de Rorty (1979)- un *espejo de la naturaleza*, es decir, una fiel representación de la realidad, sería un instrumento que la construye. Junto a la función comunicativa, contiene una función estratégica; no sólo es un medio de expresión, sino también de estructuración. Su uso está orientado a la obtención de realizaciones: los discursos no sólo describen acciones o proporcionan explicaciones que sirven para aumentar la comprensión de los mundos sociales, sino que son parte de su arquitectura.

Sin embargo, en lugar de conocer cómo el discurso construye sujetos y objetos -o, al modo de Foucault, en cómo aquéllos se constituyen a sí mismos en discurso-, quizás pueda tener mayor interés descubrir los contextos en que se usa y las variaciones que se producen en él en cada contexto. Por ello, tal vez sea preferible usar el concepto "repertorios interpretativos" al de "discurso".

[Gilbert y Mulkay (1984) consideran los "repertorios interpretativos" como unidades de lenguaje, con contornos delimitados, relativamente consistentes a nivel interno. De igual forma, Wetherell y Potter (1992: 90) los definen como agrupaciones de términos, descripciones y figuras narrativas, que a menudo forman metáforas e imágenes; son lo que, desde el estructuralismo, se denominaría "sistemas de significación", es decir, estructuras narrativas empleadas para dotar de sentido a las acciones. Sirven para entender el discurso y conocer cómo se organiza su contenido].

Un significado no está directamente implícito en un contenido: depende de su inscripción contextual, a su vez determinada por los intereses y las estrategias que desarrollan los distintos actores. Las propias interpretaciones, intrínsecamente sociales, se construyen a la luz de las circunstancias interaccionales (23). De tal modo, no hay una única realidad, sino distintas versiones; tantos mundos como miradas sobre el mundo.

Identificar y distinguir los diversos "repertorios interpretativos" (algunas "unidades de lenguaje" pueden manifestarse claramente como actos explícitos del habla, pero otras exigen interpretaciones más profundas) permite descifrar las funciones particulares del discurso y los diferentes caminos en que opera.

El hecho de que un discurso pueda contener repertorios en apariencia contradictorios (en el caso que aquí se trata, una "verdad humanitaria" que convive con una "verdad económica", una inclinación altruista que coexiste con el egoísmo de lo económico), no debe llevar a pensar que cuanto se expresa en él sea inconsistente. En efecto, se pueden afirmar cosas distintas sin perder por ello la coherencia (ya se ha aclarado que el paradigma humanitario no deja de ser un eufemismo que encubre lo económico). Para ello, basta que cuanto se diga haga referencia a cosas diferentes o -como aquí sucede- que lo sean las situaciones en las que se dice.

Asimismo, y en lo que concierne a las ONG, resulta de sumo interés conocer cómo se construyen y movilizan algunos conceptos y categorías clave de su discurso (tales como "desarrollo" -con todos sus adjetivos- y "subdesarrollo", "pobreza", "solidaridad", "cooperación", "ayuda", "cultura local",

"participación"...), descubrir los "repertorios interpretativos" y los distintos usos contextuales. Tal y como observan Wetherell y Potter (1992: 105) en relación a otros tipos de discurso, también en estos casos se advierte su implicación en la substanciación, mantenimiento y reproducción de la arquitectura organizativa (24).

Angelus Novus

"Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso" (W. Benjamin (25)).



Figura 2: *Angelus Novus*, de Paul Klee.

La modernidad no se libra de la barbarie, del horror colonialista, del genocidio. Sus certezas han aniquilado y sometido al ser humano, lo han reducido a valor de cambio, arrebatándole toda singularidad (ya hemos observado que el poder no sólo es substantivo, sino también simbólico; que lo verdaderamente relevante no son las formas con que se ejerce, sino sus repercusiones). La historia -apunta Adorno (1951: 21)- revela el dolor de las víctimas, aunque "toda responsabilidad concreta desaparece en la representación abstracta de la injusticia universal" (26).

Surgido de las cenizas de los grandes relatos emancipatorios, el discurso *humanitarista* apenas llega a sacudir nuestras conciencias. Frente al eclipse de la *humanitas*, parece no tener aliento más que para un doble empeño: la conservación de la vida biológica y su gestión (*biopoder*). A las víctimas anónimas, desarraigadas de su contexto, sólo les queda ser contempladas como "vida natural" que merece ser preservada y regulada. La gestión humanitaria -en palabras de Agamben (2004: 99)-, aparece como una de las "caras solidarias de este proceso en que la humanidad posthistórica parece asumir su misma fisiología como último e impoluto mandato".

Como se ha subrayado, lo que nos hace cuestionar la solidaridad que se practica no es ya lo limitado de la misma, sino su carácter limitante. Superar tales limitaciones obliga a dilucidar las culpas (27); pero, ante todo, exige *rescatar* a las víctimas de su "no ser".

Poseer una identidad es, ciertamente, requisito insoslayable para existir socialmente -única forma posible de existencia-. Es fruto de la lucha del dominado; es proceso de liberación. Pero no basta: ese "otro" excluido también desea *formar parte*. Sin un reconocimiento *inclusivo* de todo ser humano -en virtud exclusivamente de su humanidad, no importa lo diferente que sea de uno mismo (28)-, no es posible avanzar hacia una concepción posmetafísica de la solidaridad.

Benhabib (2004), desde otras premisas, aboga por lo que denomina "*membresía* (29) justa", sin límites de pertenencia, entendida como un ejercicio de justicia cosmopolita inexcusable para arrostrar los problemas que plantea un mundo cuyas políticas están crecientemente desterritorializadas. La justicia distributiva (esto es, el reparto equitativo de los recursos, que conviene no confundir con *ayuda*) sólo adquiere pleno sentido si va acompañada de un régimen *universal* (se reposiciona dentro del marco de lo local) de los derechos.

No se trata únicamente de un *desideratum* ético, sino de un imperativo de supervivencia.

Si los ángeles existieran, no serían sujetos morales en sentido parecido a como somos nosotros. Incorporéos, no poseerían nuestras necesidades y deseos y no padecerían nuestros sufrimientos. La simetría es necesaria para la *filia*.

Notas

1. Diversas son las versiones interpretativas, en ocasiones contrapuestas, acerca de la naturaleza de la crisis del Estado del bienestar. Aunque la mayoría de las veces es explicada, desde el pensamiento dominante, en términos fiscales y productivistas (se repite que no pueden atenderse unos costes sociales que se juzgan desmedidos sin poner en peligro la economía productiva), también lo es en términos ideológicos y de legitimación política, abogando la conveniencia del "Estado mínimo". Desde otro punto de vista, Habermas (1984) atribuye los problemas del Estado a las dificultades en la gobernabilidad, causadas por la erosión de la comunicación establecida con la sociedad civil a raíz de la imposición de unas relaciones racionalistas y utilitaristas que quiebran los vínculos tradicionales. Por su parte, Luhmann (1984), que desarrolla una teoría sistémica de la sociedad en la que la comunicación desplaza y sustituye a la acción como centro teórico de la sociología, opina que la crisis es consecuencia de la pérdida de control del sistema sobre los subsistemas, resultado de la progresiva diferenciación funcional en el ámbito social, lo que exige la reducción de las "complejidades decisionistas". Para Hirschman (1989), el problema radica en que el propio Estado se ha visto sobrepasado, en buena medida, por las expectativas y demandas que su misma acción ha generado (aquí, como en Habermas, el problema se situaría, más en el plano de la comunicación -o en la falta de ella- entre la sociedad política y la sociedad civil que en la escasez de recursos). Otros muchos autores, por último, no pueden dejar de vincular la crisis del Estado del bienestar a toda una problemática más amplia que se inscribe en la esfera de lo que se ha dado en llamar la globalización, que convierte en cada vez más irrelevante el papel de un Estado que cede su soberanía: la lógica del capital precisa superar los límites de lo nacional y abarcar el conjunto del espacio mundial para la reproducción del sistema, pero es incapaz de superar la contradicción entre la gestión de un espacio económico mundializado y su gestión política y social.

2. Apenas pocos días después del *tsunami* que devastó a los países ribereños del océano Índico, Médicos Sin Fronteras decidió suspender la colecta de fondos destinados a ayuda de emergencia reconociendo su limitada capacidad operativa para gestionar correctamente el elevado montante de las donaciones. Intermón-Oxfam admitió haber llegado a recaudar de particulares hasta un millón de euros diarios en las

jornadas posteriores a la catástrofe.

3. "7. Al cristianismo se le llama religión de la compasión. (...) Se ha osado llamar virtud a la compasión (en toda moral *aristocrática* se la considera una debilidad); se ha ido más allá, se ha hecho de ella *la virtud*, el suelo y origen de todas las virtudes" (Nietzsche 1889: 35-36).

4. Reservamos el término de "ética" para referirnos a la *intencionalidad* de la realización y el de "moral" para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas*.

5. *Cfr.* Pardo (1999: 9).

6. B. Kouchner es fundador de *Médecins Sans Frontières* y de *Médecins du Monde*.

7. Véase Petras y Vieux (1995).

8. Aristóteles no establece una distinción nítida entre ética y política. En su *Ética nicomáquea* subraya que "hay una ciencia que estudia el bien supremo del hombre", a la que posteriormente denomina "política".

9. Polanyi (1944), sin coincidir exactamente, utiliza la expresión "reciprocidad" para referirse a la circulación material organizada en función del *status* -y su relación- entre los individuos: en nuestras familias, la condición de mujer o de hijo fundamenta el derecho a disponer de una parte de los bienes del marido o padre. La "redistribución" y el "intercambio" completarían los principios organizativos del proceso económico.

10. Como escribe Narotzky (2004: 235), alcanzar a comprender cómo la vida se produce como trabajo y cómo el trabajo puede reproducir la vida conlleva llegar a entender el modo particular en el que una sociedad es reproducida por sus miembros, tanto en lo material como en lo ideológico.

11. Véase Codere (1966).

12. *Cfr.* Mauss (1923-4: 255).

13. "El 'gasto' de fuerza humana del que habla Marx no es un gasto a pura pérdida, en el sentido de Bataille, un gasto simbólico (pulsional, libidinal); es un gasto económico, productor (Y). Es un gasto útil, una inversión, y en absoluto una volitilización gratuita y festiva de las fuerzas del cuerpo, un juego con la muerte, el acto de un deseo. (Y) Lo que el hombre da de su cuerpo en el trabajo nunca es dado ni está *perdido*, ni es *devuelto* por la naturaleza a modo de reciprocidad: sólo apunta a hacer que la naturaleza 'rinda'. En este sentido el gasto es *ab initio* una inversión de valor, una *puesta en valor* [*mise en valeur*] que se opone a toda *puesta en juego* simbólica, ya sea del don o del gasto" (Baudrillard 1973: 42).

14. "La 'sociedad' primitiva no existe como instancia aislable del intercambio simbólico, y éste nunca resulta de un 'aumento' de producción; más bien ocurre lo inverso: lo que corresponde a la 'subsistencia, al 'intercambio económico', en la medida en que podamos emplear estos términos, es el *residuo* del intercambio simbólico, un *resto*" (Baudrillard *op. cit.*: 83).

15. *Cfr.* Nietzsche (1882).

16. Para Heidegger (*op. cit.*) el ser se aniquila cuando se transforma en valor. Vattimo (1985: 24) señala que para comprender adecuadamente esta aserción "debemos atribuir al término valor, que reduce el ser a valor, la acepción rigurosa de valor de cambio".

17. Las *bellas artes*, epítome del "arte puro", no deja de ser un invento del siglo XVIII. Antes de esta fecha, no existía separación respecto a los llamados oficios artesanales: los artistas, en cualquiera de los casos, trabajaban por encargo. Su surgimiento va parejo a de la idea de *lo estético*, que reemplaza a las

preferencias por *lo utilitario*. El "buen gusto", por supuesto, sólo lo detentaba una élite.

18. A propósito del arte, conviene aclarar que si su valor no está determinado por el coste de los factores (materia prima más tiempo de trabajo), tampoco reside en las decisiones del marchante o la influencia del galerista o editor. Para ser precisos, "es en el campo de la producción, como sistema de relaciones objetivas entre estos agentes o estas instituciones y lugar de luchas por el monopolio del poder de consagración, donde se engendra continuamente el valor de las obras y la creencia en este valor" (Bourdieu 1977: 5-7).

19. Junto al "capital económico" en *stricto sensu* y al "capital simbólico" referido por Bourdieu, que remite a la acumulación de prestigio, en propiedad también cabría detallar la existencia de un "capital cultural", constituido de competencias y de conocimientos, un "capital lingüístico"..., en suma, distintos "capitales sociales", todos ellos interrelacionados, que definen la posición del individuo en el seno del espacio social.

20. *Cfr.* García Canclini (*op. cit.*: 69).

21. Unas, como Intermón, lo consiguen invocando su dilatada experiencia y su prestigio internacional (pertenencia a la red Oxfam); otras, como Médicos Sin Fronteras o Médicos del Mundo, se sirven de su propio nombre para identificarse como profesionales de la medicina y, de este modo, llegar a convencer de que pueden *curar el mal* donde quiera que ocurra.

22. Bourdieu (1994: 188), que centra sus razonamientos en la Iglesia, se referirá a una "verdad religiosa".

23. Compartimos el punto de vista de Gergen (1994: 320) cuando indica que pese a la tradición semiótica que "atribuye la producción del significado a la modelización lingüística (o textual) [...], las palabras (o los textos) sólo parecen generar significado -esto es, comunicar- en virtud del lugar que ocupan en el ámbito de la interacción humana. Es el intercambio humano el que da al lenguaje su capacidad de significar".

24. Para un estudio más detallado, véase Picas Contreras (2001).

25. *Cfr.* Benjamin (1940).

26. La responsabilidad, estructuralmente intersubjetiva, exige un *ante quién* responder. *Cfr.* Cruz (2005: 98).

27. Ni las organizaciones solidarias, ni siquiera los mismos antropólogos, están libres de responsabilidad. Si éstos parecen quedar inmunes es sólo debido a su escasa relevancia social.

28. Para Lévinas, el encuentro y reconocimiento originario del "otro" como persona, como igual (la "*proximité*"), constituye precisamente el fundamento *a priori* de toda ética. *Cfr.* Dussel (1993: 245).

29. Análogamente a como "feligresía" remite al universo de feligreses de una iglesia, la "membresía" acogería al conjunto de miembros de una sociedad.

Bibliografía

Adorno, Theodor W.

1951 *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, Taurus, 2001.

Agamben, Giorgio

2004 *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia, Pre-Textos, 2005.

Anspach, Mark Rogin

1987 "La raison du gratuit", *Bulletin du MAUSS*, nº 22: 249-292.

Bataille, Georges

1949 *La parte maldita*. Barcelona, Icaria, 1987.

Baudrillard, Jean

1973 *El espejo de la producción*. Barcelona, Gedisa, 1980.

1976 *L'échange symbolique et la mort*. París, Gallimard.

1978 *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós, 1998.

Benhabib, Seyla

2004 *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, Gedisa, 2005.

Benjamin, Walter

1940 "Tesis de filosofía de la historia", en Walter Benjamin, *Discursos Interrumpidos I*. Madrid, Taurus, 1989: 175-191.

Boltanski, Luc

1990 *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires, Amorrortu, 2000.

Bourdieu, Pierre

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*. París, Éditions du Seuil, París, 2000.

1977 "La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13 de febrero.

1980 *Le sens pratique*. París, Les Éditions de Minuit.

1982 *Langage et pouvoir symbolique*. París, Éditions du Seuil, 2001.

1992 *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama, 2002.

1994 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1997.

Bruckner, Pascal

1995 *La tentación de la inocencia*. Barcelona, Anagrama, 1996.

Caillé, Alain

1994 *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. París, La Découverte.

Casado, Demetrio

1992 "Estructuras generales de las organizaciones voluntarias en España", en Demetrio Casado, D. (coord.), *Organizaciones voluntarias en España*. Barcelona, Hacer: 13-110.

Codere, Helen F. (ed.)

1966 *Kwakiutl ethnography*. Chicago, University of Chicago.

Crocker, David A.

1996 "Hunger, Capability and Development", en William Aiken y Hugh Lafollette (eds.), *World Hunger and Morality*. Londres, Prentice Hall: 211-230.

Cruz, Manuel

2005 *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*. Barcelona, Anagrama.

Debord, Guy

1967 *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-Textos, 2003.

Deleuze, Gilles

1981 *Spinoza: philosophie pratique*. París, Les Éditions de Minuit.

Derrida, Jacques

1991 *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona, Paidós, 1995.

Dufourcq, Nicolas

1996a "Introduction. L'ère du soupçon", en Nicolas Dufourcq (dir.), *L'argent du coeur*. París, Hermann: vii-xvi.

1996b "Le don intéressé", en Nicolas Dufourcq (dir.), *L'argent du coeur*. París, Hermann: 3-34.

Durkheim, Émile

1893 *La división del trabajo social*. Torrejón de Ardoz (Madrid), Akal, 1995.

Dussel, Enrique

1993 "Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Sobre el 'sistema-mundo' y la 'económica' desde la 'razón ética' como origen del proceso de liberación", en Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid, Trotta, 2004: 217-247.

Duvignaud, Jean

1977 *El sacrificio inútil*. México, FCE, 1979.

Elster, Jon

1979 *Ulysses and the Sirens*. Cambridge, Cambridge University Press.

Escobar, Arturo

1995 *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.

García Canclini, Néstor

2004 *Diferentes, desiguales, desconectados*. Barcelona, Gedisa.

Gergen, Kenneth J.

1994 *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona, Paidós, 1996.

Giddens, Anthony

1991 *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península, 1997.

Gilbert, G. Nigel y Michael Mulkay

1984 *Opening Pandora's box. A sociological analysis of scientists' discourse*. Cambridge, Cambridge University Press.

Goux, Jean-Joseph

2004 "Vers une frivolité des valeurs?", en Jérôme Bindé, J. (dir.), *Où cont les valeurs?* París, UNESCO-Albin Michel: 99-107.

Habermas, Jürgen

1984 *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994.

Heidegger, Martin

1943 "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en Martin Heidegger, *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 1995: 190-240.

Hirschman, Albert O.

1989 *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado*. México, FCE.

Illich, Ivan

1992 "Needs", en Wolfgang Sachs (ed.), *The development dictionary. A guide to knowledge as power*. Londres, Zed Books, 1999: 81-101.

Kouchner, Bernard

1991 *Le malheur des autres*. París, Odile Jacob.

Lacombe, Robert

1996 "Le don gratuit", en Nicolas Dufourcq (dir.), *L'argent du coeur*: París, Hermann: 35-66.

Lévi-Strauss, Claude

1950 "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, 1979: 13-42.

Lévinas, Emmanuel

1972 *Humanisme de l'autre home*. Valencia, Edicions 3 i 4, 1993.

Lipovetsky, Gilles

1992 *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1996.

Luhmann, Niklas

1984 *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona, Anthropos, 1998.

Malinowski, Bronislaw

1922 *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Península, 2001.

Mauss, Marcel

1923-4 "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas", en Marcel Mauss (1950) *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, 1979: 153-263.

Mauss, Marcel y Henri Hubert

1899 *Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici*. Barcelona, Icaria, 1995.

Mendiluce, José María

1997 *Con rabia y esperanzas. Retos y límites de la acción humanitaria*. Barcelona, Planeta.

Nair, Sami

1999 "El continente olvidado", *El País* (Madrid), 19 de marzo.

Narotzky, Susana

2004 *Antropología económica*. Barcelona, Melusina.

Nicolas, Guy

1996 *Du don rituel au sacrifice suprême*. París, La Découverte.

Nietzsche, Friedrich

1882 *La gaya ciencia*. Madrid, Akal, 1987.

1889 *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Madrid, Alianza, 2004.

Pardo, José Luís

1999 "Prólogo. Espectros del 68", en Guy Debord (1967), *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-

Textos, 2003: 9-31.

Petras, James y Steve Vieux
1995 *¡Hagan juego!* Barcelona, Icaria.

Picas Contreras, Joan
2001 *El papel de las organizaciones no gubernamentales y la crisis del desarrollo. Una crítica antropológica a las formas de cooperación.* Tesis doctoral inédita, Universitat de Barcelona.

Polanyi, Karl
1944 *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico.* Madrid, La Piqueta, 1989.

Ricoeur, Paul
1990 *Sí mismo como otro.* Madrid, Siglo XXI, 1996.

Rorty, Richard
1979 *La filosofía y el espejo de la naturaleza.* Madrid, Cátedra, 1995.
1989 *Contingencia, ironía y solidaridad.* Barcelona, Paidós, 1991.

Rubio Llorente, Francisco
1999 "La guerra justa en la sociedad global", *El País* (Madrid), 30 de marzo.

Sahlins, Marshall
1974) *Economía de la Edad de Piedra.* Madrid, Akal, 1983.

Said, Edward W.
1978 *Orientalismo.* Madrid, Ediciones Libertarias, 1990.

Sebastián, Luís de
1996 *La solidaridad. 'Guardián de mi hermano'.* Barcelona, Ariel.

Valéry, Paul
1939 "La libertad del Espíritu".
<http://ar.geocities.com/laotraverdad.valery.html>

Vattimo, Gianni
1985 *El fin de la modernidad.* Barcelona, Gedisa, 1995.

Wetherell, Margaret (y Jonathan Potter)
1988 "Discourse analysis and the identification of interpretative repertoires", en C. Antaki (ed.), *Analysing everyday explanation.* Londres, Sage.
1992 *Mapping the language of racism. Discourse and the legitimation of exploitation.* Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.

Zizek, Slavoj
2000 *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia, Pre-Textos, 2002.

