

Altruismo y solidaridad

Apuntes antropológicos

«Altruismo» y «Solidaridad» son dos términos con los que nos referimos a unas formas de conducta de gran trascendencia para la vida individual y colectiva de los seres humanos. Dicha importancia explica que desde antiguo muchos autores se hayan preocupado de estudiarlas. A pesar de ello, el tema no está agotado y muy recientemente han aparecido nuevos estudios en los que, desde perspectivas dispares, se las vuelve a analizar y valorar¹.

No obstante, son escasos los trabajos en los que se tienen en cuenta los aspectos sociales y culturales que caracterizan a este tipo de comportamientos. Este hecho ha sido destacado por algunos autores: «Desperdigadas por la historiografía y la etnología hay, desde luego, referencias específicas a las diversas empresas cooperativas que han jalonado la lucha del hombre por la existencia. Pero no se han recogido en ningún trabajo, ni se ha hecho un esfuerzo científico y sistemático para estudiar la soli-

1 Entre los estudios publicados recientemente destacamos: R. Axelrod, *La evolución de la cooperación* (Alianza, Madrid 1986); J. Duvignaud, *La solidarité. Liens de Sang et liens de raison* (Fayard, Paris 1986); N. de la Red Vega, *Solidaridad y ayuda mutua en una comarca de Castilla y León* (Institución Cultural Simancas, Valladolid 1986). Esta última obra nos parece especialmente interesante porque es uno de los pocos trabajos de campo realizados sobre el tema. Una información más exhaustiva de los estudios publicados entre 1980 y 1984 puede encontrarse en E. Pérez Delgado, L. Mayor, G. Carbonell, 'Estudio Bibliométrico de la literatura actual sobre el altruismo en ciencias sociales (1980-1984)', en J. San Martín (ed.), *La sociedad naturalizada. Genética y conducta* (Tirant lo Blanch, Valencia 1986) pp. 367-380.

daridad como una fuerza cultural e histórica. M. Mead, en su excelente obra *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, mostró lo que podía hacerse en los pueblos primitivos, pero pocos han seguido este camino»².

Conscientes de este vacío hemos considerado oportuno retomar algunas alusiones hechas por distintos antropólogos con la intención de presentar las aportaciones que desde la Antropología sociocultural pueden hacerse sobre el tema. En razón de ello destacaremos en primer lugar las visiones existentes sobre estas conductas y los datos que pueden adelantarse para confirmar o negar tales posiciones. En segundo lugar expondremos una breve síntesis de las teorías propuestas recientemente acerca de la naturaleza y los orígenes de la solidaridad. Finalmente señalaremos algunos aspectos relativos a la configuración y al dinamismo que siguen estas conductas.

1. LA SOLIDARIDAD HUMANA: VISIONES Y DATOS ANTROPOLÓGICOS

Uno de los hechos que frecuentemente se observa en los estudios sobre la naturaleza humana es la tendencia de distintos autores a resaltar algunos rasgos del comportamiento humano y a minusvalorar el resto. Tal actitud ha generado fuertes disputas que evidencian tendencias ideológicas e intereses contrapuestos.

Algo semejante aparece en los escritos sobre la solidaridad humana. Basta ojearlos para confirmar la existencia de diferentes perspectivas en las que se presentan interpretaciones encontradas.

1.1. *Egoísmo y solidaridad. Dos visiones contrapuestas de la naturaleza humana*

De forma general y esquemática podemos destacar la existencia de dos actitudes. Está, por un lado, la postura

2 R. A. Nisbet, 'Cooperación', en *Enciclopedia de las ciencias sociales*, Vol. III (Aguilar, Madrid 1974) p. 186.

de aquellos autores para quienes la solidaridad es un comportamiento que ha caracterizado a las sociedades humanas desde el comienzo de su historia y que ha marcado toda su trayectoria posterior. Tal actitud se hace presente en afirmaciones del siguiente tipo: «Hay buenas razones para creer que los hombres vivieron en paz y cooperación con sus congéneres durante casi la totalidad de su historia evolutiva»³.

Esta perspectiva tiende a destacar exclusivamente el comportamiento solidario y deja de lado aquellos aspectos que contradicen dicha conducta. El motivo es que se parte del supuesto de que «la ayuda mutua es en la naturaleza un hecho predominante»⁴. Por eso se afirma también: «Ayuda mutua, Justicia, Moralidad: tales son las etapas subsiguientes que observamos al estudiar el mundo animal y el hombre. Constituyen una necesidad orgánica que lleva su justificación en sí misma y que vemos confirmada en todo el reino animal, empezando por sus capas inferiores en forma de colonias de organismos primitivos y elevándose hasta las sociedades humanas más adelantadas. Nos encontramos, por lo tanto, ante una ley universal de la evolución orgánica. Los sentimientos de Ayuda mutua, de Justicia y de Moralidad están arraigados hondamente en el hombre con toda la fuerza de los instintos. El primero de ellos —el instinto de Ayuda mutua— aparece como el más fuerte»⁵.

Evidentemente en este enfoque se parte de un concepto optimista de la naturaleza humana y, desde él, se tiene la firme convicción de que la solidaridad desplazará al egoísmo y se impondrá en las sociedades humanas como forma habitual de conducta. Esto se debe a que «la ayuda

3 A. Montagu, *La Naturaleza de la agresividad humana* (Alianza, Madrid 1978) p. 241.

4 P. Kropotkin, *La moral anarquista* (Madrid 1977) p. 62.

5 *Ibid.*, 73-74.

mutua dentro de la especie humana es el factor principal de lo que puede calificarse como desarrollo progresivo»⁶.

Frente a esta postura se encuentra la visión de aquellos autores para quienes el ser humano es por naturaleza egoísta e insolidario. Esta perspectiva, defendida desde antiguo por distintos autores, es retomada hoy desde un nuevo enfoque. Dentro de ella se defiende abiertamente la tesis de que «los animales, incluidos nosotros mismos, han sido seleccionados para actuar de manera que aumenten su aptitud individual. En la mayoría de los animales no humanos, este proceso es totalmente inconsciente. En los seres humanos en parte es consciente, calculado y racional y es un medio para alcanzar la aptitud reproductiva, que se ha extendido enormemente para incluir muchos recursos culturales tales como experiencia, conocimientos técnicos, tecnología organizada del control de la violencia y demás»⁷.

Los autores aludidos resaltan las muestras de egoísmo e insolidaridad presentes en las sociedades humanas y se olvidan de las situaciones en las que aparecen la cooperación y el altruismo.

En algunos casos se llega incluso a sostener que el altruismo y la solidaridad son en el fondo expresiones de un comportamiento egoísta: «Se debe insistir en que tanto la evolución biológica como la cultural conspiraron para convertirnos en un animal supremamente egoísta, aun cuando en apariencia somos altruistas. Nuestro juego se llama egoísmo»⁸.

Dentro de esta visión se insiste en que, al ser el egoísmo y la insolidaridad el rasgo principal de la naturaleza humana, estas actitudes terminarán imponiéndose y generalizándose en las relaciones humanas. Este hecho es una

6 Ibid., 83. Cf. A. J. Cappelletti, 'La ética de Kropotkin', en *Estudios Filosóficos*, 28 (1979) pp. 25-54.

7 P. L. Van den Berghe, *El hombre en sociedad. Un enfoque biosocial* (FCE, México 1984) p. 100.

8 Ibid., p. 99.

consecuencia de la propia marcha de la evolución biológica: «Conforme ascendemos por la escala evolutiva, organizada sobre la base de anatomía, fisiología y tamaño del cerebro, descendemos en la calidad de los rasgos intuitivamente asociados a la sociabilidad, a saber, cooperación, altruismo, división del trabajo e integración»⁹.

Por otro lado, tal dirección parece confirmarse en la trayectoria seguida por la propia sociedad humana, en la que se observa el paso de formas sociales comunitarias a formas de vida de corte individualista¹⁰.

En razón de lo cual, las llamadas que algunos autores hacen a favor de la solidaridad y el altruismo dentro de las organizaciones sociales son consideradas como irreales y utópicas, pues «al viejo individualismo se une ahora el individualismo posmoderno»¹¹. De aquí que se crea y se defienda también que en nuestros días sólo el Estado, el Estado bienhechor y providente, será capaz de asegurar la solidaridad social, en particular bajo la forma de un régimen público de servicios sociales. El Estado providente aparece como prototipo del Estado, contrapuesto al individuo insolidario, prototipo también de la individualidad.

Ambas posturas revelan no sólo dos visiones diferentes de la solidaridad, sino también dos concepciones encontradas de la naturaleza humana. De ellas se desprenden también dos formas diferentes de acción social y política.

¿Qué hay de cierto en estas visiones? ¿Qué puede decirse desde la Antropología social? En general podemos apuntar dos hechos claros: 1º) La solidaridad se expresa en los grupos humanos bajo dos formas distintas: existe una solidaridad por conveniencia, pero también se cons-

9 Ch. J. Lumsden - E. O. Wilson, *El fuego de Prometeo. Reflexiones sobre el origen de la mente* (FCE, México 1985) pp. 56-57.

10 Esta postura se refleja en la obra de distintos autores que han explicado, de forma diferente, pero desde un supuesto común, el paso de «lo comunitario» a lo «societario», Cf. F. Tönnies, *Comunidad y Asociación* (Península, Barcelona 1979); S. Giner (ed.), *Comunidades sociales adultas* (Alhambra, Madrid 1983).

11 Fco. Fernández Buey, 'Presentación'. En N. de la Red, op. cit., p. 10.

tata la existencia de una solidaridad desinteresada; 2º) En todos los grupos humanos, al lado de muestras constantes de solidaridad, se dan también frecuentes expresiones de insolidaridad.

1.2. *Solidaridad «interesada» y «desinteresada»: dos constantes de las sociedades humanas*

Dentro de la diversidad de expresiones que presenta la solidaridad en las culturas, pueden identificarse básicamente dos tipos de solidaridad que, además de aparecer en todos los dominios de la vida social, presentan algunos rasgos específicos¹².

Al tomar contacto con cualquier grupo humano es fácil constatar la existencia de una forma de ayuda en la que los individuos colaboran o prestan su apoyo a condición de recibir una contraprestación equivalente o semejante. El rasgo específico de esta solidaridad es que los dos lados salen, en principio, mutuamente beneficiados. Además, en esta solidaridad se parte de un interés recíproco que es el que, en cierto sentido, justifica y explica la propia cooperación.

Esta solidaridad la expresan las comunidades por medio de refranes y proverbios: «el que recibe, a dar se obliga», «el que regala bien vende, si el que recibe lo entiende», «manitas que no dais, ¿qué esperáis?».

Pero donde más claramente se constata su existencia es al recorrer las diferentes actividades que componen la vida social de cualquier grupo humano. Así, si nos fijamos en la actividad económica, podemos comprobar que los individuos actúan siguiendo dos formas de reciprocidad: una en la que, como compensación de la ayuda recibida, se

¹² Aquí solamente nos fijamos en dos formas representativas de la solidaridad, pero reconocemos que existe una gran variedad de formas de ayuda mutua y de coaliciones a las que aquí no haremos mención. Para una información más precisa puede consultarse: E. Wolf, *Los campesinos* (Labor, Barcelona 1978) pp. 107-25.

ofrece una gran fiesta, generalmente de carácter ritual; y otra, en la que la reciprocidad adopta formas de intercambio más o menos equivalente por el trabajo y los servicios prestados. En Latinoamérica, por ejemplo, *el convite* de Colombia y Ecuador, *la minga* bailada de Ecuador, y el *mingaco* de Chile pertenecen a la primera de estas formas. El *ayni* de Perú, el *cambio de mano* en Colombia, y la *vuelta de mano* en Chile, pertenecen al segundo tipo. Tanto una como otra forma pueden coexistir en una misma comunidad, en relación con diferentes tipos de trabajo¹³.

Algo semejante se observa al valorar las relaciones familiares. En este caso se comprueba que las personas dentro de las comunidades cooperan y se ayudan mutuamente a partir de la premisa del parentesco y con la seguridad de que esto garantizará la devolución del favor prestado. Por otro lado, tal como muestran distintos antropólogos, las relaciones de parentesco son el cauce a través del cual los grupos humanos establecen y estrechan los lazos sociales. Los acuerdos matrimoniales constituyen la forma más clara de intercambio como pacto social¹⁴.

El orden político se apoya, en gran medida, sobre este tipo de solidaridad. El líder consigue el poder a través del apoyo del grupo, lo que significa que asume la obligación de devolver los favores recibidos. En términos generales, puede decirse que los amigos hacen regalos y los regalos hacen amigos. M. Sahlins resume con bastante precisión las constantes de esta situación: «Un don que todavía no ha sido retribuido crea algo entre la gente: engendra una continuidad en la relación, una solidaridad, por lo menos hasta que la obligación de reciprocidad se cumple. En segundo lugar, al caer bajo la sombra del agradecimiento, el receptor se ve obligado en sus relaciones hacia el dador de las cosas. El que ha resultado beneficiado se mantiene

13 M. Godelier, *Instituciones económicas* (Anagrama, Barcelona 1981) p. 23.

14 Cl. Levi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco* (Paidós, Buenos Aires 1972).

en una posición pacífica, circunspecta y responsable en relación con su benefactor. La norma de reciprocidad establece la exigencia mínima de que las personas deben ayudar a quienes las han ayudado»¹⁵. Además, la estima que se acumula del lado del hombre generoso, hace de la generosidad un mecanismo de arranque del liderazgo, porque crea seguidores.

Las creencias religiosas reflejan idéntica actitud. En muchas religiones se parte del supuesto de que el premio o castigo de los dioses es una consecuencia, y depende directamente, de la solidaridad. Este hecho es importante destacarlo, pues desde este punto de vista puede decirse que las religiones han evolucionado, prometiendo salvación perdurable del alma después de la muerte del cuerpo para aquellos que cooperen. La creencia en una vida futura como recompensa para el que coopera se refleja en las costumbres funerarias de todo el mundo en la antigüedad.

No obstante, los seres humanos no siempre cooperan y ayudan a sus semejantes por puro interés. Existen situaciones en las que los hombres ayudan sin esperar nada a cambio. Esta solidaridad se caracteriza y se distingue de la anterior porque: 1º) es una solidaridad en la que no hay ninguna devolución inmediata; 2º) no se efectúa ningún cálculo sistemático del valor de los servicios y productos intercambiados; 3º) no se reconoce abiertamente este tipo de cálculos, ni la necesidad de que la balanza acabe nivelándose¹⁶.

Esta forma de solidaridad aparece también en todas las dimensiones y estructuras de la vida social. A nivel económico se comprueba, por ejemplo, que en muchas comunidades los bienes obtenidos por los miembros del grupo son repartidos entre todos los individuos, aunque algunos de ellos no hayan contribuido a su obtención. En

15 M. Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra* (Akal, Madrid 1977) p. 227.

16 M. Harris, *Introducción a la Antropología General* (Alianza, Madrid 1982) p. 239.

muchas sociedades organizadas en bandas y aldeas el flujo de servicios y productos del trabajo no parece depender de un contraflujo definido. «Los asociados en el intercambio toman según su necesidad y dan sin ninguna regla establecida de tiempo o cantidad»¹⁷. Por otro lado, la concesión de regalos sin ninguna contraprestación tangible en servicios o productos es un fenómeno universal.

Algo semejante se constata en el orden político. En muchas comunidades el ser jefe exige precisamente el regalar todo lo que se posee a los súbditos. «A menudo una alta jerarquía sólo se ve asegurada o sostenida por una generosidad siempre en aumento; la ventaja material está del lado del subordinado... El ejercicio de la jefatura abre el camino a los pedidos de los que se encuentran por debajo de él y viceversa»¹⁸. Por eso puede también afirmarse que «la base económica de las políticas primitivas es posible que sea siempre la generosidad del jefe que es, al mismo tiempo, un acto de moralidad positiva y una liberación de deudas para los súbditos»¹⁹. De tal manera que en muchos grupos la conexión entre reciprocidad y jerarquía se expresa por la fórmula «ser noble es ser generoso» y «ser generoso es ser noble»²⁰.

Esta conducta aparece también reflejada en las creencias religiosas, especialmente en el caso de sociedades donde existen desigualdades y diferencias socioeconómicas. En estos casos se insiste en la necesidad y en la exigencia de que los que tienen distribuyan sus bienes entre los desposeídos, pues sólo así alcanzarán la gloria de Dios: «Esto dice el Señor: Parte tu pan con el hambriento, hospeda a los pobres sin techo, viste al que va desnudo y no te cierras a tu propia carne... Cuando destierres de ti la opresión, el gesto amenazador y la maledicencia, cuando partas

17 Ibid. 238; Cf. R. B. Lee, *The !Kung San: Man, Women and Work in a Foraging Society* (Cambridge University Press, New York 1979).

18 M. Sahllins, op. cit., p. 324.

19 Ibid., p. 225.

20 Ibid., p. 226.

tu pan con el hambriento y sacies el estómago del indigente, brillará tu luz en las tinieblas, tu oscuridad se volverá mediodía»²¹.

Pero, tal vez, donde más fácilmente se observa esta actitud es en las relaciones de parentesco. La razón es que esta estructura implica siempre la ayuda mutua y es la garantía última que posee todo individuo para resolver sus dificultades y carencias.

Más allá de estos datos hay que destacar igualmente que los grupos humanos tienen una terminología expresa para identificar y diferenciar esta forma de solidaridad de las demás. Un ejemplo clarificador lo encontramos en los Yanomami, pueblo amazónico que utiliza tres términos para referirse a la solidaridad: no mihiai pë tao (dar desinteresadamente); no-mihiai (cambiar una cosa por otra); no mraiha (dar, regalar, pero para que luego me regales tú). El primer término se da totalmente entre los familiares de un mismo linaje. El segundo y el tercero en la vida diaria y en los encuentros intergrupales²².

A partir de estas observaciones parece claro que no puede aceptarse sin más la afirmación de Hobbes: «nadie da más que con la intención de procurarse a sí mismo un bien»²³. Una afirmación compartida actualmente por distintos autores y que contradice los datos procedentes de la Antropología Social.

1.3. *La «insolidaridad», una constante del comportamiento humano*

El reconocimiento de estos hechos no nos impide aceptar que en muchos momentos estas formas de solidaridad no llegan a ponerse en práctica. Es bastante evidente que en las relaciones existentes en el interior de los grupos hu-

21 Isaías, 58, 7-10.

22 M.^a I. Eguillor, *Yopo, Shamanes y Hekura. Aspectos fenomenológicos del mundo sagrado Yanomami* (Librería Ed. Salesiana, Caracas 1984) p. 216.

23 Th. Hobbes, *Leviatán* (Ed. Nacional, Madrid 1979) p. 247.

manos y entre las distintas sociedades se dan constantes muestras de insolidaridad.

Este comportamiento se observa con facilidad al analizar las diferentes instituciones sociales. Basta detenerse en cada una de ellas para comprobar que, aunque en todos los grupos existe la obligación de compartir los bienes, ésta no siempre se cumple. Así en las relaciones familiares, donde la norma de compartir es enormemente rígida, se constata con mucha frecuencia que los familiares utilizan todo tipo de artimañas para evitar la ayuda a sus parientes, especialmente en las épocas de carestía²⁴.

Idénticas reacciones aparecen en el orden político. En este caso, aunque los líderes políticos tienen la obligación de poner sus bienes y su fuerza al servicio del grupo que les ha elegido, muy frecuentemente no cumplen con esta obligación y convierten ese privilegio en una forma de dominio, de explotación y de violencia. Tales reacciones son constantes en la sociedad capitalista, pero aparecen también en las sociedades precapitalistas. En ellas es frecuente que lo que comienza con una distribución de sus posesiones por parte del jefe se convierta en un dominio y en un control de éste sobre las personas y sus bienes.

Existen también abundantes narraciones de carácter religioso en las que expresamente se hace mención de la insolidaridad y del egoísmo, y en las que se juzgan tales conductas como contrarias a la ley de Dios, lo cual revela que las sociedades son conscientes de la presencia continua de este comportamiento en la vida individual y social²⁵.

Más allá de estas expresiones, es innegable que la insolidaridad aparece como una constante en las relaciones existentes entre las distintas comunidades. Así, aunque las muestras de colaboración y de apoyo entre familias, grupos y pueblos son continuas, es muy frecuente constatar la existencia de tensiones y enfrentamientos. Una de las

24 M. Sahlins, op. cit., pp. 143-44.

25 Mt 25, 31-34; Lc 10, 25-28.

evidencias mayores de esta situación es la práctica de la guerra. Por eso puede afirmarse que «a la simetría de las transacciones corresponde la simetría de la venganza. La solidaridad del grupo que se manifiesta por la circulación de riquezas, se manifiesta de la misma manera por la violencia vengativa. De modo que la violencia no es antinómica con el código de intercambio»²⁶.

Es claro, por tanto, que los hombres no actuamos únicamente bajo el impulso de la solidaridad, pues son abundantes las manifestaciones contrarias a esta forma de conducta. Pero tampoco puede decirse que los hombres sean por naturaleza egoístas y que su vida se vea marcada constantemente por la insolidaridad y la competencia. A partir de los datos obtenidos desde la Antropología Social puede sostenerse que ambas tendencias, solidaridad e insolidaridad, son constantes y aparecen de continuo en las sociedades humanas²⁷.

Ahora bien, aunque esto es incuestionable, reconocemos también que los grupos humanos buscan, fomentan y protegen la solidaridad y la cooperación frente a sus contrarios. Por eso, destacados estos hechos, vamos a valorar con más detenimiento el porqué de este tipo de conducta.

2. NATURALEZA Y FUNDAMENTOS DEL ALTRUISMO Y DE LA SOLIDARIDAD

El estudio de la naturaleza y de los orígenes de la solidaridad humana puede afrontarse desde dos perspectivas distintas. Puede plantearse el origen o los motivos inmediatos por los que los seres humanos se deciden a cooperar y a prestar apoyo a sus semejantes, y puede plantearse el origen remoto de la solidaridad, es decir, las razones

²⁶ G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo* (Anagrama, Barcelona 1987) p. 181.

²⁷ Cf. M. Gluckman, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal* (Akal, Madrid 1978) pp. 103-4.

últimas por las que existe y apareció esta conducta en las sociedades humanas. En ambos casos, es evidente que pueden existir motivos distintos que explican las dos formas de solidaridad anteriormente descritas.

2.1. *La utilidad y el prestigio: razones inmediatas de la solidaridad humana*

Si nos atenemos a la primera de las opciones, podemos afirmar que, en general, los individuos ayudan a sus semejantes porque esta forma de conducta es más beneficiosa para ellos que su contraria. Más concretamente, parece claro que tanto los individuos como las colectividades son conscientes de que a través de la cooperación y de la solidaridad se resuelven más eficazmente las necesidades. Esta forma de conducta es, por tanto, un medio para garantizar la propia supervivencia; lo que significa, en definitiva, que la solidaridad existe porque la persona solidaria tiene más probabilidad de sobrevivir²⁸.

Esta afirmación es fácil de comprobar al estudiar las sociedades no industriales. En tales sociedades, «la redistribución de riqueza es principalmente una transacción simple y directa entre el más pobre y el más rico. El excedente de un hombre se emplea para aliviar las necesidades de su parentela, sus amigos y sus vecinos... Este compartir de las necesidades de la vida *es como un seguro* contra las fallas locales del suministro de alimento y las desgracias individuales. Donde la vida es precaria de año en año, y donde la generosidad ocupa un alto nivel entre las virtudes, resulta del interés de todos dar cuando se puede, ya que de este modo ellos podrán recibir cuando lo necesiten»²⁹.

Así, pues, el hábito de compartir una y otra vez es comprensible en unas comunidades donde todos pueden encontrarse con dificultades en algún momento, «ya que

28 Cf. M. Ruse, *Sociobiología* (Cátedra, Madrid 1983) p. 278.

29 G. Lienhardt, *Antropología social* (FCE, México 1966) pp. 127-28.

es la escasez y no la abundancia lo que hace a la gente generosa, pues por medio de este hábito se asegura contra el hambre. El que hoy está necesitado recibe ayuda de aquel que puede tener mañana la misma necesidad»³⁰.

Tales situaciones explican, por tanto, que la práctica de la donación y la espera de la reciprocidad sean las dos caras de un principio único: ofrecer para pedir, dar con el fin de recibir: «Dar y recibir, tener a disposición del prójimo lo que es para sí, son los imperativos de una convención que garantiza a cada hombre ser el compañero de otro hombre. Faltando esto, no hay ni bienestar ni supervivencia»³¹. En definitiva, a través del reparto, aquello que se ofrece y aquello que se recibe tiene la significación de un vínculo buscado, es una operación sintética en la que cada transacción es más que la transmisión de un recurso particular, donación y valor. Repartir es introducir la continuidad en el seno de actos discontinuos, es obligar a otros a entrar en relación consigo, apuntar a una restitución equitativa a largo plazo, crearse un derecho sobre los bienes futuros.

Sin embargo, aunque reconocemos que este hecho es el que explica la ayuda mutua, podemos también señalar que, más allá de esta utilidad inmediata, existen otras razones por las que los hombres son generosos con sus semejantes. Entre ellas, una de las más representativas es la búsqueda de prestigio social.

Este factor aparece con claridad en las sociedades tribales. Aquí algunos individuos distribuyen sus bienes y posesiones con el resto de los miembros de la comunidad de muy diversas formas. Pero esta generosidad no se realiza desinteresadamente, sino que a través de ella se busca obtener una posición social privilegiada, un prestigio que posteriormente acarreará otras ventajas. Es decir, la búsqueda del prestigio social conduce a la generosidad, pero

30 M. Sahlins, op. cit., p. 230.

31 M. Mauss, *Sociología y antropología* (Tecnos, Madrid 1974) 180.

ésta implica contraprestaciones de carácter social, especialmente relacionadas con el control y el poder dentro del grupo.

Para los miembros de estas sociedades es muy importante la búsqueda de prestigio como motivación en el trato con los otros. «En casi todas las sociedades que habitan en ambientes inhóspitos donde tienen que luchar por sobrevivir, un hombre gana prestigio compartiendo con sus semejantes el sustento que viene de la caza que mata y de la pesca que coge. De esta manera se asegura también contra las ocasiones en que le falla la suerte. Cuando el producto de cualquier tipo aumenta para satisfacer más que el minimum de las necesidades biológicas, los hombres adquieren prestigio distribuyendo sus excedentes entre sus semejantes, de acuerdo con las relaciones establecidas. Todos aquellos que disfrutan de elevadas posiciones se ven obligados a hacer esto para mantener su posición. De aquí que podamos hablar de las economías tribales en cuanto que procuran al mismo tiempo la subsistencia, el prestigio y el poder»³².

La solidaridad es, en consecuencia, una forma de conducta que acarrea beneficios para la vida individual y colectiva.

2.2. *Bases biológicas de la solidaridad humana*

Ahora bien, con esta explicación queda tan sólo justificada la existencia de una solidaridad «interesada», pero no se explica suficientemente el porqué de una solidaridad «desinteresada».

Por otro lado, al explicar desde la mera conveniencia el origen inmediato de la solidaridad, no se precisa por qué a los seres humanos les es más útil cooperar que no

32 Cf. E. Wolf, 'Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central', en J. R. Llobera (ed.), *Antropología económica. Estudios etnográficos* (Anagrama, Barcelona 1981) pp. 83-84; M. Gluckman, op. cit., p. 97.

hacerlo o por qué habitualmente se impone en los grupos humanos la cooperación frente al egoísmo y la competencia.

Además, aunque el prestigio social aparece como uno de los factores más importantes de la generosidad, no es claro que dicho factor sea siempre y en todas las sociedades el motivo que determina la cooperación o la generosidad de unos hombres con otros. Por eso, conscientes de estas dificultades, nos parece importante retomar y plantear el tema del origen de la solidaridad desde otra perspectiva diferente a la que aquí hemos seguido.

Uno de los enfoques que permiten descubrir algunos datos de interés es el que se deriva de las aportaciones hechas por dos nuevas disciplinas afines a la Antropología social, la Etología y la Sociobiología. Ambas han puesto en evidencia que tanto la solidaridad «interesada» como la solidaridad «desinteresada» no son patrimonio exclusivo de la especie humana, sino que aparecen también en otras especies. Los etólogos muestran que la mayoría de los animales se unen y apoyan en la realización de distintas actividades: caza, defensa, desplazamiento... Incluso en determinadas situaciones algunos miembros del grupo llegan a poner en peligro su propia vida por salvar y asegurar la supervivencia del resto³³.

¿Qué explicación puede darse a estos hechos? En el caso de la solidaridad «desinteresada», la explicación la encontramos a través de la llamada «selección familiar». El parentesco supone la existencia de genes idénticos transmitidos a partir de antepasados comunes. Así el tipo de reproducción sexual que se da en la mayoría de las especies, incluida la nuestra, permite que los progenitores compartan con su descendencia el cincuenta por cien de los genes. Igual proporción se presenta entre hermanos, mientras que

³³ Cf. A. Manning, *Introducción a la conducta animal* (Alianza, Madrid 1977) pp. 323-35; E. O. Wilson, *Sociobiología. La nueva síntesis* (Omega, Barcelona 1980) pp. 109-33; I. Eibl-Eibesfeldt, *Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento* (Omega, Barcelona 1979).

para los abuelos, tíos, nietos y sobrinos, aquella es del veinticinco por ciento, y para los bisabuelos, primos hermanos, bisnietos y sobrinos nietos, de un doce y medio por cien como promedio (los porcentajes están calculados sobre la base de que la descendencia es común). Por eso el llamado índice de parentesco nos mide la probabilidad de que una información hereditaria sea compartida por dos individuos consanguíneos.

Establecidas estas consideraciones, lo que debe tenerse en cuenta, a la hora de explicar el comportamiento altruista no es el que éste incremente la aptitud individual de quien lo efectúa, sino su «idoneidad inclusiva», o sea, la suma de la aptitud individual más la de los incrementos respectivos de aptitud que la acción altruista produce en los consanguíneos. Por tanto, el altruismo promovido por unos genes podrá extenderse siempre que los efectos del mismo fueran más ventajosos, desde el punto de vista genético, que las pérdidas. Así, un individuo que salva, a costa de su vida, a tres de sus hermanos produce, pese a todo, una expansión de sus genes mayor a través de ellos, que en caso de no haberse conducido de esta manera³⁴.

A partir de este criterio y sin que sea necesario suponer que los genes realizan complejos cálculos algebraicos para producir su expansión, se deduce que la selección del altruismo sólo puede darse a partir de congéneres que se hallan emparentados, ya que entre ellos existe una alta probabilidad de que una conducta altruista, preprogramada genéticamente, pueda significar, pese al sacrificio de quien la realiza, un aumento indirecto del número de genes que la han propiciado dentro de la población³⁵.

Ahora bien, junto a esta solidaridad existen también

34 W. D. Hamilton, 'The genetical evolution of social behaviour', en *Journal of theoretical biology*, 7 (1964) pp. 1-52.

35 Cf. E. O. Wilson, op. cit., pp. 109-19. Sobre este tema puede consultarse: P. O'Donald, 'The concept of fitness in population genetics and Sociobiology', en *King's College Sociobiology Group* (Ed. Current Problems in Sociobiology. Cambridge University Press 1982) pp. 65-82.

momentos en los que los animales cooperan y se ayudan entre sí sin que entre ellos medien relaciones de parentesco. ¿Cómo se explica esta forma de solidaridad? Las razones de este tipo de conducta pueden justificarse a partir de lo indicado más arriba sobre las razones inmediatas de la solidaridad. Es decir, la reciprocidad entre los individuos se basa en la confianza de que la ayuda que se presta será devuelta cuando la situación se invierta. No obstante, aquí puede plantearse una dificultad: ¿cómo se garantiza y asegura que en dichas relaciones no surgirá el egoísmo y quedará sin respuesta el comportamiento solidario?

Para solucionar esta dificultad, los sociobiólogos adelantan otra explicación basada en distintas estrategias: la de los incautos, la de los tramposos y la de los rencorosos. Estas estrategias presentan la siguiente lógica. En una población de incautos, el resultado promedio para un incauto es bueno, pero, al surgir un tramposo y tener mejor resultado, sus genes se expandirán poniendo en peligro a los incautos; llegará un momento que la proporción será del 90 por 100 de tramposos, con lo que, al no ayudarse casi nadie, la totalidad de la población correrá peligro de extinción. Si sólo se consideran las estrategias de incautos y tramposos, parece imposible evitar la extinción de los primeros y la hipotética, aunque probable, de la totalidad del grupo.

De aquí el que exista una tercera estrategia, la de los rencorosos. Estos en principio ayudarán a los extraños y a los que deban reciprocidad. Ahora bien, si alguien no les devuelve la ayuda, recordarán el incidente con rencor. Aparentemente, incautos y rencorosos actúan igual: ayudan a todo el que se lo pide. Por eso, si la población sólo cuenta con rencorosos e incautos, el resultado es bueno para ambos.

Si la población está mayoritariamente formada por tramposos, poco tendrían que hacer los rencorosos. Si el

número de rencorosos fuera mayor, las cosas les irían mejor (estadísticamente sería probable que se encontraran dos rencorosos y se ayudaran mutuamente) y poco a poco podrían desplazar a los tramposos, que, sin embargo, podrían sobrevivir en número muy reducido³⁶.

Estas teorías han sido construidas para explicar el altruismo y la solidaridad que aparecen en las sociedades animales. Pero la continuidad y la proximidad existente entre estas sociedades y la sociedad humana ha provocado que se utilicen también para explicar la ayuda mutua tal como se da en las comunidades humanas. Esta continuidad ya fue defendida por Ch. Darwin en el siglo pasado: «Para que el hombre primitivo o los progenitores simios fueran sociables, debieron adquirir los mismos sentimientos instintivos que llevan a otros animales a vivir en comunidad; y no puede dudarse que mostraron análoga disposición general: se sentirían desasosegados cuando estuvieran separados de los compañeros hacia los cuales manifestasen cierto afecto, se avisarían mutuamente del peligro y unos a otros se ayudarían en el ataque y en la defensa. Todo esto envuelve determinado grado de simpatía, lealtad y valor, y tales cualidades sociales, cuya importancia excepcional en los animales inferiores nadie disputa, las adquirieron indudablemente los progenitores del hombre en forma idéntica, esto es, por la selección natural auxiliada por la costumbre heredada.»³⁷.

Actualmente un número amplio de sociobiólogos sostienen la misma tesis y entienden que la solidaridad humana se explica a partir de las mismas claves que la solidaridad y el altruismo animal: «no existen pruebas directas respecto del grado de altruismo recíproco practicado durante la evolución humana ni conocemos sus bases gené-

36 Cf. R. L. Trivers, 'The evolution of reciprocal altruism', en *Quart. Rev. Biol.*, 46 (1971) pp. 35-57; R. Axelrod, *La evolución de la cooperación* (Alianza, Madrid 1986).

37 Ch. Darwin, *El origen del hombre* (Librería Bergua, Madrid 1933) pp. 182-83.

ticas, pero dada la práctica universal y casi diaria del altruismo recíproco entre los humanos, es razonable suponer que esto ha constituido un importante factor en la reciente evolución humana y que las disposiciones emocionales subyacentes que afectan al comportamiento altruista tienen importantes componentes genéticos»³⁸.

En esta misma línea, tanto R. Dawkins como R. Trivers sugieren que el altruismo recíproco desempeñó probablemente un papel importante en la evolución humana, puesto que en nuestra especie están bien desarrolladas una larga memoria y la capacidad de reconocimiento individual. El hacer a los demás lo que desearías que te hicieran a ti significa que algún día podemos necesitar que nos devuelvan el favor que hicimos. Es mejor que acumulemos de antemano una serie de créditos para que esté protegido nuestro futuro. Muchas de nuestras características psicológicas —envidia, avaricia, gratitud, simpatía y otras— han sido modeladas por altruismo recíproco³⁹. ¿Hasta qué punto puede aceptarse esta extrapolación?

2.3. *Bases culturales de la solidaridad humana*

Es evidente que en muchos aspectos existe una clara continuidad de nuestro comportamiento con el del resto de las especies, principalmente con los primates. Los etólogos han demostrado la existencia de una preprogramación en el comportamiento humano⁴⁰. Ahora bien, debemos aceptar también que existe una brecha y un conjunto amplio de diferencias entre nosotros y el resto de los seres vivos. Somos animales, pero nuestra conducta no sólo se basa en la herencia biológica, sino que se asienta también en la herencia cultural. La evolución biológica produjo al hom-

38 R. L. Trivers, op. cit., p. 49. Esta misma tesis es defendida por P. Van den Berghe, op. cit., pp. 94-99; D. Barash, *El comportamiento animal del hombre* (ATE, Barcelona 1979) pp. 173-219.

39 Cf. R. Dawkins, *El gen egoísta* (Labor, Barcelona 1979); R. Trivers, 'Parental investment and sexual selection', en B. Campbell (ed.), *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971* (Aldine, Chicago 1972).

40 I. Eibl-Eibesfeldt, *El hombre preprogramado* (Alianza, Madrid 1983).

bre, pero, al hacerlo, ella se superó a sí misma por medio de la cultura. Nuestras organizaciones sociales dependen de un lenguaje fluido que no tienen los animales. Nuestras sociedades están reguladas por la costumbre que puede ser modificada en unos cuantos años y no sólo por los lentos cambios de los genes. Por eso, aun cuando pueda reconocerse una cierta validez a las teorías anteriormente expuestas, hay que aceptar que estas teorías no deben extenderse mecánicamente al comportamiento solidario existente en las sociedades humanas ⁴¹.

Esta observación puede constatarse más directamente, al comparar el modo en que se expresa la solidaridad en las sociedades humanas y en las sociedades de primates. Dentro de estas sociedades, se dan frecuentes muestras de cooperación ⁴², pero existe una gran competencia por el territorio, el alimento y las hembras. Así la actividad sexual de los grandes simios se expresa en una doble línea, la atracción entre el macho y la hembra es imprescindible para la continuidad del grupo, pero el aspecto antisocial del sexo es creado en su mayor parte por la competencia masculina en la búsqueda de parejas. Del mismo modo que intentan usurpar las hembras, los animales más fuertes dominan la conquista del alimento. Los simios compiten por el alimento incluso cuando son miembros de la misma horda. La horda de primates es también un grupo social cerrado que busca el alimento en un territorio que defiende contra toda competencia, y especialmente contra otros grupos de su propia especie ⁴³.

Por el contrario, en las sociedades humanas, más con-

41 Una crítica general a las tesis defendidas por los sociobiólogos puede verse en: J. L. Izquieta, 'La sociobiología: ¿una nueva teoría sobre la naturaleza humana?', en *Estudios Filosóficos*, 31 (1982) pp. 519-38.

42 Cf. J. H. Masserman, S. Wechkin, W. Terris, '«Altruistic» behavior in Rhesus monkeys', en *American Journal of Psychiatry*, 121 (1964) pp. 584-585; C. Parker, 'Reciprocal altruism in papio a nubis', en *Nature*, 265 (1967) pp. 441-43; D. Fossey, *Gorilas en la Niebla* (Salvat, Barcelona 1985).

43 S. L. Washburn - I. Devore, 'La vida social de los babuinos', en *Biología y cultura. Introducción a la Antropología biológica y social* (H. Blume, Madrid 1975) pp. 136-45.

cretamente en los grupos de cazadores y recolectores, aunque estos hechos dan lugar en determinados momentos a conflictos y tensiones, existen reglas culturales por las que se exige el compartir y cooperar. Así, frente a lo que sucede entre los simios, en los grupos humanos el sexo se halla directamente relacionado con los acuerdos de paz, en vez de ser puramente un motivo de discordia⁴⁴. La alimentación también sirve en las sociedades de cazadores y recolectores para reforzar la sociabilidad más que para ser causa de fricción o competencia. Así mismo el territorio es también algo que se comparte. «Hay variaciones en el grado de territorialidad de las sociedades cazadoras y recolectoras, es decir, en lo explícitos que sean los límites, pero en todos los casos hay alguna (en muchos bastante estricta) definición de la banda en términos del espacio general que ocupa, incluso cuando los límites no son específicos. Pero el territorio nunca se halla ocupado de modo exclusivo, defendido contra todos los extraños. Normalmente el territorio de la banda se halla cerrado a los extraños y a los enemigos y abierto a los amigos y a los aliados. Los amigos y los aliados se hallan asegurados por los matrimonios de clases y grados»⁴⁵.

En definitiva, podríamos decir, simplificando un poco, que, en la sociedad de simios, el tener más fuerza significa tener más dominio; lo cual se concreta en más alimento y parejas, o en cualquier otra cosa deseada por el simio dominante. Por el contrario, en la sociedad humana primitiva, la fuerza debe ser puesta al servicio de la comunidad, y la persona, para gozar de prestigio, debe realmente sacrificarse, trabajando más duramente por menos alimentos. En cuanto a las parejas, ordinariamente sólo tiene una mujer, igual que los demás hombres.

Existe, por tanto, una diferencia esencial entre las sociedades de primates y la nuestra. Los simios no cooperan

44 I. Buchler, *Estudios de parentesco* (Anagrama, Barcelona 1982) p. 10.

45 E. R. Service, *Los cazadores* (Labor, Barcelona 1973) pp. 41-42.

ni comparten las cosas con regularidad, en cambio los seres humanos sí lo hacen.

Es precisamente este hecho el que permite pensar que el salto a la cultura y la aparición de la propia especie humana es en gran medida el resultado y la consecuencia directa del cambio que se produce en este tipo de conducta: «En la adaptación selectiva a los peligros de la edad de piedra, la sociedad humana superó o subordinó características primates tales como el egoísmo, la indiscriminación sexual, el dominio y la competencia brutal. Substituyó el conflicto por el parentesco y la cooperación, colocó la solidaridad sobre el sexo, la moralidad sobre el poder. En estos tiempos primitivos, se llevó a cabo la reforma más grande de la historia, la superación de la naturaleza humana primate, y de este modo se aseguró el futuro evolutivo de la especie»⁴⁶.

Esa afirmación se confirma, en parte, a través de los datos que los prehistoriadores nos ofrecen sobre los primeros pasos de la especie humana. En los poblados de los australopitecos de hace dos millones de años, el alimento traído por los cazadores era consumido comunalmente. Estos homínidos primitivos progresaron desde los hábitos egoístas de sus antecesores⁴⁷.

Las pruebas paleontológicas que poseemos de distintos esqueletos prehistóricos revelan claramente el sentido de la cooperación y del altruismo. Así, en un enterramiento descubierto por Solecki, se hallaron los esqueletos de dos hombres que quedaron incapacitados por graves heridas. Pero los huesos indicaban que estos dos inválidos se mantuvieron vivos por unos dos años, debido seguramente al cuidado de otros individuos de la banda⁴⁸. Una realidad

46 H. Sahlins, 'The origin of society', en *Scientific American*, 203 (1960) p. 86.

47 Cf. G. Isaac, 'Cómo compartían su alimento los homínidos proto-humanos', en *Investigación y Ciencia*, 21 (1978) pp. 52-66; Ch. Lumsden - E. O. Wilson, op. cit., pp. 133-35.

48 R. S. Solecki, *Shanidar* (Knopf, New York 1971); 'The implications

semejante se descubre en el enterramiento de la cueva de los Azules (Asturias). La excavación de estos restos, en la que participamos directamente, y su estudio posterior revelaron que el hombre allí depositado había sufrido una fuerte artrosis. Su enfermedad fue tan grave que debió ser incapaz de cazar, o incluso de emprender una actividad física cualquiera. Por consiguiente, tuvo que depender de su clan para su supervivencia ⁴⁹.

3. CONFIGURACION Y DINAMISMO DE LA SOLIDARIDAD HUMANA

A través de lo indicado puede aceptarse que tanto la solidaridad como el altruismo se explican en cierto modo a partir de la herencia biológica, pero es cierto también que esta base biológica no explica todos los matices y condiciones que en la especie humana presenta la solidaridad. Por el contrario, son la cultura y la historia, rasgos propios de nuestra especie, las que permiten entender, en última instancia, las constantes que en las sociedades humanas muestra este tipo de conducta. El reconocimiento de este hecho nos lleva a valorar más detenidamente tanto los aspectos sociales, como los propiamente históricos de este comportamiento.

3.1. *Estructuras sociales y solidaridad*

Al afrontar el análisis de la solidaridad desde una perspectiva antropológica, pueden destacarse dos hechos relevantes. En primer lugar, se observa que, en las comunidades humanas, las distintas estructuras sociales no solamente expresan la cooperación, sino que además tienden a

of the Shanidar cave. Neanderthal flower burial', *Ann. N. Y. Acad. Sci.*, 293 (1977) pp. 114-24.

⁴⁹ M.^a D. Garralda, 'El esqueleto Aziliense de la Cueva de los Azules I (Cangas de Onís, Oviedo)', en *I Congreso Español de Antropología*, Vol. II (Barcelona 1980) pp. 573-80; J. Fernández Tresguerres, 'Enterramiento Aziliense de la Cueva de los Azules I', *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 87 (1976) pp. 273-88.

fomentarla y favorecerla. Por otro lado, aunque la solidaridad se manifiesta en todos los dominios de la vida social, dicha conducta está mediatizada por el significado y el valor que en cada comunidad presentan las distintas estructuras sociales. Es decir, depende del lugar y de la importancia de cada estructura social dentro del sistema total.

Estos aspectos se constatan fácilmente al valorar las distintas actividades que caracterizan la vida social. Así, si nos fijamos en la estructura económica, se comprueba que tanto la producción como la distribución y el consumo se llevan a cabo por medio de la solidaridad. Más directamente, si nos fijamos por ejemplo en el trabajo tal como se realiza en las sociedades precapitalistas, se observa que puede ser una actividad individual o colectiva, pero siempre supone distintas formas de cooperación. «Esta será simple, cuando los productores se reúnen para realizar el mismo trabajo o trabajos análogos, o compleja, cuando se asocian para llevar a cabo tareas diferentes, pero complementarias, para obtener el efecto deseado. La cooperación en el trabajo supone también una distribución colectiva. Los bienes conseguidos colectivamente son distribuidos entre la colectividad»⁵⁰.

Por otro lado, la cooperación y la ayuda en el orden económico se expresa y refleja en el resto de las estructuras. Es decir, afecta a las relaciones sociales y a la organización política. El motivo es que en las sociedades primitivas no hay relación social, institución o conjunto de instituciones que sea simplemente «económica». Cualquier institución, por ejemplo, la familia o el linaje, si tiene consecuencias materiales para el aprovisionamiento de la sociedad, puede ubicarse dentro de un contexto económico y considerarse parte del proceso económico. La misma institución puede igualmente estar más o menos implicada

50 Cf. M. Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (Siglo XXI, Madrid 1974) p. 73.

en el proceso político, pudiendo entonces ser considerada provechosamente en el contexto político.

Esta realidad explica que las relaciones de parentesco, además de expresar la solidaridad, sirvan también para fomentarla e impulsarla. Puede incluso decirse que la propia estructura familiar está basada en la cooperación y en la ayuda mutua. Así, en distintas sociedades, se comprueba, por ejemplo, que el hombre caza y la mujer cosecha. Ella recibe la caza, la cocina y la distribuye acompañándola de vegetales. A la vez, ella es la dueña de la «chacra», porque ella fue quien introdujo la semilla en la tierra. El hombre aporta el animal, o la carne; ella lo vegetal. El hombre, lo crudo, ella lo cocido. El la naturaleza; ella la cultura. El la fuerza vital; ella la fertilidad acogedora⁵¹. Más allá de este diálogo o encuentro, las relaciones de parentesco son precisamente las que van a justificar las dos formas de solidaridad anteriormente descritas. Por otro lado, hay que añadir también que esta estructura favorece e impulsa la solidaridad en el resto de las estructuras, porque desde ella es desde donde se inicia la cooperación en el orden económico, político y religioso. En definitiva, puede afirmarse que «el parentesco es una relación de ayuda mutua»⁵².

En el caso de la estructura política, nos encontramos también con que, en las sociedades sin Estado, el poder político supone la solidaridad y se expresa a través de ella. Este hecho es comprensible porque, en estas sociedades, el acceso al poder implica el apoyo y la ayuda de individuos y grupos vinculados familiarmente, lo que significa que el jefe se verá obligado a devolver y a corresponder con la misma actitud. Así entre los nambikwara, tal como indica Cl. Lévi-Strauss, «el jefe sólo debe actuar bien; de-

51 Esta realidad hemos podido analizarla en las sociedades amazónicas del Bajo Urubamba (Perú), dentro de las cuales realizamos nuestro trabajo de campo, durante los años 1978-1979. Para mayor información cf. A. Torralba, *Sharanahua* (Secretariado de Misiones Dominicanas, Madrid 1986).

52 M. Sahlins, op. cit., p. 151.

be tratar —y su grupo confía en él para esto— de actuar mejor que los otros. ¿Cómo cumple el jefe con estas obligaciones? El primero y principal instrumento de poder reside en su generosidad. La generosidad es un atributo esencial del poder entre la mayor parte de los pueblos primitivos... Cuando un individuo, una familia o la banda entera sienten un deseo o una necesidad, se apela al jefe para satisfacerlo. Así, la generosidad es la cualidad que se espera de un nuevo jefe. Es la cuerda, constantemente templada, cuyo sonido armonioso o discordante da su alcance al consentimiento»⁵³.

Es evidente que en estos casos existe una gran distancia entre el ejercicio del poder tal como se realiza en estas sociedades y el modo en que se expresa en la nuestra. La razón se encuentra en que, en las sociedades «primitivas», el juego político es más bien simbólico y no supone, en principio, poseer, sino regalar. «Los pueblos primitivos han inventado muchos modos de elevar a un hombre por encima de sus pares. Pero, en ellos, el juego político tiene que jugarse en niveles por encima de la producción, con símbolos tales como alimentos y otros productos acabados; entonces, por lo general, la mejor jugada, así como también el derecho de propiedad más codiciado, es regalar cosas»⁵⁴.

Esta constante se manifiesta también en las actividades de carácter religioso. Basta recorrer los diferentes aspectos de esta dimensión para comprobar que, en la mayoría de ellas, no sólo se expresa, sino que se fomenta abiertamente la solidaridad y el altruismo.

En la mitología de muchos pueblos, los animales y el hombre aparecen como partes de un todo, donde el equilibrio, el respeto y la reciprocidad son la base de un trato mutuo. Esto explica que ciertos animales formen parte de un tabú que deben respetar, evitando su caza, no comiendo

53 Cl. Levi-Strauss, *Tristes Trópicos* (Eudeba, Buenos Aires 1970) p. 309; M. Gluckman, op. cit., pp. 33-34.

54 Cf. M. Sahlins, op. cit., p. 110; P. Clastres, *Investigaciones en Antropología política* (Gedisa, Barcelona 1981).

su carne o entregando a la naturaleza parte del mismo, como para reconstruir el equilibrio roto con su muerte.

Por otro lado, las creencias religiosas de distintas comunidades revelan que los dioses aman y ayudan a los hombres y, a cambio, les exigen una respuesta semejante. En algunos casos, el amor a los dioses sólo es posible a través de la ayuda y del amor a los otros hombres: «Si alguno dice: 'Amo a Dios', y aborrece a su hermano, es un mentiroso pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de El este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano»⁵⁵.

En todas las grandes religiones se insiste en el mandato del amor universal y en el servicio a los demás.

Los rituales expresan una realidad semejante. A este respecto, es interesante recordar que los antropólogos distinguen dos grandes categorías de ritos: los ritos de paso y los ritos de solidaridad. Dentro de estos últimos, «la participación en rituales públicos de carácter dramático realza el sentido de identidad del grupo, coordina las acciones de sus miembros individuales y prepara al grupo para una acción de cooperación inmediata»⁵⁶.

Existen también diferentes instituciones religiosas desde las que se fomentan abiertamente las coaliciones y alianzas. Dentro de ellas destaca la institución social del compadrazgo, que tiene entre otros cometidos crear y mantener lazos sociales de carácter múltiple⁵⁷.

En algunas culturas se constata que la brujería contribuye a que «la gente se vuelva más amable, cordial, gene-

⁵⁵ I Jn 4, 20-21.

⁵⁶ M. Harris, op. cit., p. 423; C. Lison Tolosana, en *Antropología social: reflexiones incidentales* (Siglo XXI, Madrid 1980) pp. 11-24, expone una muestra representativa de estos rituales tal como se practican en distintas comunidades de nuestro país.

⁵⁷ R. Alvarez Lobo, 'El compadrazgo en una tribu de la Amazonía peruana: los Piro', en *Cuader. de Realidades Sociales*, 11 (1976) pp. 25-44; 12 (1977) 63-7.

rosa y dispuesta a cooperar»⁵⁸. El motivo es que «la norma de ser amable disuade a los individuos de acusarse mutuamente de delitos; por lo tanto, en ausencia de un control político o de parentesco eficiente, las relaciones interpersonales se han convertido en una especie de juego, en el que casi la única regla restrictiva es no mostrarse hostilidad unos a otros por temor a hacerse sospechosos de brujería»⁵⁹.

La mayoría de las religiones fomentan valores y normas por medio de las cuales pretenden conseguir la coordinación social y promover los objetivos colectivos. El examen de los datos antropológicos indica que, en todos los sistemas socioculturales, las normas morales, lo que debe ser y no debe ser, actúan en gran medida para evitar y desplazar las tendencias egoístas individuales. Así la lista tradicional de pecados —incluyendo egoísmo, agresividad, avaricia, glotonería, cobardía, envidia, robo, lascivia, ira, furia, deshonestidad, blasfemia y promiscuidad— se controlan con los códigos éticos religiosos que insisten especialmente en el altruismo social.

Un ejemplo que ilustra bien esta realidad lo encontramos en la religión de los Yanomami. Dentro de esta sociedad, el único pecado que existe es el ser avaro, el retener para sí lo que alguien le pide y que realmente necesita. Así se lo explicaba el gran cacique Fusiwë a su esposa Elena Valero: «—¿Tú no sabes que los que matan gente se van para shopari-wakë cuando mueren? Tu misma mamá me dice siempre que shopari-wakë quema a la gente que no se porta bien en este mundo. —Yo no voy para shopari-wakë —dijo Fusiwë—. Tú irás derechita, porque tú mezquinas tu koa-hesi. No la prestas a nadie.

—Yo no presto mi koa-hesi porque es mía. Yo no la voy a prestar para que me la devuelvan sucia.

58 M. Harris, op. cit., p. 310.

59 G. Dole, 'Anarchy Without Chaos: Alternatives to Political Authority Among the Kui-Kuru', en M. J. Swartz (ed.), *Political Anthropology* (Aldine, Chicago 1966) p. 74; M. Gluckman, op. cit., p. 82.

—Y también te irás a shopari-wakë —agregó Fusiwë— porque si alguien coge tu Wii, enseguida le regañas. Mezcquinas tu leña... Tú sí tendrás que sufrir bastante en shopari-wakë. Yo no, porque soy generoso. Nunca he mezquinado nada. Todo lo que me piden, lo regalo. No pido nada a cambio de lo que doy»⁶⁰.

Puede afirmarse, por tanto, que los grupos humanos se organizan de tal forma que, dentro de ellos, cada institución tiene la función de favorecer y realizar la solidaridad, pero además tiene también la misión de potenciar esta misma actitud en las demás estructuras sociales. Existe, por tanto, una articulación funcional para lograr que esta conducta aparezca y se conserve dentro de los sistemas sociales.

Ahora bien, aunque es cierto que todas las estructuras sociales favorecen la existencia de la solidaridad, es igualmente claro que éstas no han tenido la misma importancia histórica, ni han ocupado siempre el mismo lugar. Más concretamente, los antropólogos muestran que, en algunas sociedades, es el parentesco la estructura dominante y, en otras, lo es, o lo ha sido, la estructura política, religiosa o económica. Esto significa que la solidaridad dependerá, en estos casos, del lugar y de la forma que asuman estas estructuras⁶¹.

Así, en muchas sociedades «primitivas», al ser el parentesco la estructura dominante, los grados y la intensidad de la solidaridad dependerán de la proximidad o de la lejanía existente en dichas relaciones⁶². Por otro lado, las fronteras y las diferencias de la solidaridad y de la insolidaridad existentes entre los grupos se establecen aquí a partir de estas relaciones: «El no pariente lleva implícito

60 M.^a I. Eguillor, op. cit., p. 215.

61 Cf. M. Godelier, 'Infraestructuras, sociedades, historia', en *Teoría*, 2 (1979) pp. 7-12.

62 M. Sahlins recoge una muestra de distintos pueblos en op. cit., pp. 253-84.

la negación de la comunidad (o del tribalismo); a menudo es un sinónimo de 'enemigo' o 'extraño'»⁶³.

La centralidad de esta estructura significa también una mediatización de la forma y de los rasgos que la solidaridad presenta en las demás estructuras sociales (economía, política y religión). Es decir, la solidaridad, en estos casos, adquiere la forma y las condiciones que presentan las relaciones de parentesco. Así, por ejemplo, las relaciones económicas tienden a ser una simple relación de las reciprocidades de parentesco y no es necesario que entren en juego otras normas institucionales.

Lo dicho hasta aquí sobre el parentesco debe extenderse también a los casos en los que la estructura dominante sea la política, la religión o la economía. En tales circunstancias, la centralidad que asume dentro del sistema social cada una de estas estructuras supone una forma peculiar de expresarse la solidaridad e implica, igualmente, una determinación sobre el modo en que esta conducta se realiza en las demás estructuras.

3.2. *Procesos de cambio y transformaciones históricas de la solidaridad*

El reconocimiento de que las estructuras sociales no tienen la misma importancia en los diferentes sistemas sociales supone aceptar que dichos sistemas se ven sometidos a cambios y transformaciones socioculturales; lo que significa el reconocimiento de que la solidaridad se ve mediatizada por tales modificaciones.

El estudio de estos cambios constituye una tarea compleja, pues son muchos los factores que intervienen y las perspectivas desde las que puede abordarse su explicación. A pesar de ello, vamos a señalar algunos principios y constantes que permiten entender el sentido y la orientación que siguen los cambios de esta conducta. Comenzaremos

63 M. Sahlins, op. cit., p. 215.

destacando dos principios generales, a partir de los cuales pueden comprenderse algunas de las variaciones sociales que tienen lugar en las distintas estructuras y en los propios sistemas: 1^o) Todo cambio en una estructura social no sólo implica el cambio de esta estructura, sino que, a la larga, conlleva el cambio de las demás estructuras sociales; 2^o) Los cambios en las distintas estructuras sociales suponen, por lo general, una modificación de todo el sistema social.

En relación al primer principio, es fácil constatar que cualquier cambio dentro de una estructura social conlleva no sólo una modificación de la solidaridad, tal como tiene lugar en dicha estructura, sino que acarrea también una modificación de la solidaridad, tal como se expresa en las otras estructuras.

Así, si nos fijamos en lo que sucede en la estructura demográfica, podremos comprobar que al variar la población de una comunidad, varía igualmente la forma de llevarse a cabo la cooperación en cada una de las estructuras sociales⁶⁴. Lo mismo se observa en el ámbito económico, donde, al variar el modo de producción, se comprueba que no sólo cambian las formas de cooperación en el trabajo, sino que cambian también las relaciones sociales y, en general, la propia concepción y valoración de la solidaridad. Algo semejante se puede decir de las demás estructuras sociales: parentesco, política o religión.

Ahora bien, aunque este principio se realiza regularmente, no puede afirmarse que se cumpla siempre y que tenga lugar de un modo mecánico, pues puede suceder que se produzca un cambio en una estructura concreta y que el resto permanezca inalterable durante mucho tiempo. Es decir, existen situaciones en las que se produce un cambio en las formas de cooperación económica y permanecen inalterables las formas de ayuda existentes en el orden

⁶⁴ Cf. E. Durkheim, *La división del Trabajo Social* (Schapiro, Buenos Aires 1987).

político, familiar o religioso⁶⁵. Puede darse también una variación en la forma de cooperación política y, sin embargo, continuar vigentes las formas de cooperación económica y religiosa tradicionales⁶⁶. Este hecho explica que en la actualidad coexistan en muchas sociedades formas de ayuda y de cooperación dispares, pertenecientes algunas de ellas a épocas y a sistemas sociales del pasado⁶⁷.

El reconocimiento de este dato nos lleva a destacar que en muchos casos los cambios en la solidaridad no se dan de forma libre o deseada, sino que tales cambios son impuestos por la fuerza. En estas circunstancias, puede suceder que las antiguas formas de solidaridad sean utilizadas para impedir la implantación del nuevo sistema social. Así, frente a un cambio en el orden económico, técnico o político, puede ocurrir que desde la instancia religiosa se fomente una forma de cooperación que bloquee y desplace a las nuevas formas de organización social impuestas desde el exterior⁶⁸. Puede darse también la situación contraria, es decir, que un pueblo en el que existen determinadas formas de solidaridad, al imponerse otras formas de organización, reaccione perdiendo o abandonando las propias, negándose a aceptar otros tipos de cooperación y asumiendo un talante individualista⁶⁹.

Si nos atenemos al segundo principio, puede también

65 Cf. R. Alvarez Lobo, *Tsla. Estudio etno-histórico del Urubamba y del Alto Ucayali* (San Esteban, Salamanca 1983); J. I. Izquieta, 'Mito e historia en el Alto Ucayali', en *Estudios Filosóficos*, 33 (1984) pp. 519-41.

66 Un ejemplo de esto es el Imperio Inca edificado sobre el sistema comunitario del Ayllu. Para una información más amplia Cf. M. Godelier, *Economía, fetichismo...*, op. cit., pp. 100-11.

67 La continuidad, en determinadas comunidades, de las cofradías y las hermandades de Semana Santa es un reflejo de este desfase existente entre los cambios en la forma de ayuda económica y la permanencia de formas de cooperación ancestrales. Para una documentación de esta realidad puede consultarse I. Moreno, *Cofradías y hermandades andaluzas* (Editoriales Andaluzas, Sevilla 1985).

68 Cf. R. Alvarez Lobo, *Tsla. Estudio etnohistórico del Urubamba y Alto Ucayali* (San Esteban, Salamanca 1984); J. L. Izquieta, 'Mito e Historia en el Alto Ucayali', en *Estudios Filosóficos*, 33 (1984) 519-42.

69 Cf. J. M. Arguedas, *Las comunidades de España y del Perú* (Universidad Nacional de San Marcos, Lima 1968).

destacarse el dato de que, al modificarse las diferentes estructuras sociales y las formas de solidaridad existentes en cada una de ellas, lo habitual es que se produzca una transformación general del sistema social y, en consecuencia, un cambio en las formas dominantes de solidaridad, tanto «interesada» como «desinteresada». Tal afirmación se comprueba al analizar algunos de los cambios socioculturales que han tenido lugar a lo largo de la historia.

Así, entre las mutaciones que los antropólogos e historiadores señalan como más relevantes, se encuentran aquellas que se produjeron con el paso de sistemas sociales organizados en torno a las relaciones de parentesco a sistemas organizados alrededor de la estructura política o religiosa y los que tuvieron lugar con el paso de sistemas centrados en la estructura política o religiosa a sistemas organizados alrededor de la estructura económica.

El primero de estos cambios se produjo con la transformación de las estructuras económicas y sociales de los grupos de cazadores y recolectores. El establecimiento de asentamientos más o menos permanentes y la domesticación de plantas y animales demandó el que se protegieran los derechos de propiedad y que se ordenaran los deberes y responsabilidades de la creciente comunidad y el que se impusieran y fomentaran normas que favorecieran la amabilidad, la generosidad, e incluso el autosacrificio por el bien de los demás, en especial los de la propia tribu. Así, pues, el amor y la dedicación al bienestar de los propios hijos y de otros parientes próximos se extiende en la evolución cultural para abarcar círculos de gente cada vez más amplios.

Este cambio supuso por tanto una modificación en la forma de realizarse la solidaridad interesada, consistente en la ampliación de los lazos de solidaridad y de cooperación de la familia a grupos más amplios que el clan o el linaje. En definitiva, tal transformación dio lugar a la aparición de una solidaridad en la que, no sólo se tiene en

cuenta para la cooperación y la ayuda mutua el factor del parentesco y del territorio, sino que se atiende a otros hechos como, por ejemplo, las asociaciones cruzadas para la afiliación de parentesco, los grupos de edad, las sociedades secretas, las reuniones ceremoniales...

Esta mutación dio lugar también al establecimiento de una especie de acuerdo o «pacto total» entre los miembros del grupo o comunidad a través del cual los individuos se comprometen a cooperar de forma total no sólo con los miembros del clan, sino también con los del clan opuesto⁷⁰.

Ahora bien, es claro que esta mutación no supuso la desaparición de las tensiones y competencias entre individuos y grupos. La nueva forma de cooperación coexistirá con el peligro constante de la insolidaridad y la amenaza de la guerra. Una tensión puesta en evidencia por M. Mauss: «En todas las sociedades que han precedido inmediatamente a la nuestra y que todavía nos rodean (e incluso en numerosas costumbres de nuestra propia moral popular), no existe un camino intermedio: o bien hay confianza absoluta, o bien una total desconfianza. Se dejan los brazos inertes, se renuncia a la magia y se entrega todo, desde la hospitalidad casual hasta las propias hijas y bienes. Fue en condiciones de este tipo que los hombres dejaron de lado la preocupación por sí mismos y aprendieron a dar y a retribuir. Pero no les quedaba otra elección. Dos grupos de hombres que se encuentran, o bien se apartan —o en caso de desconfianza o desafío, combaten—, o si no, llegan a un acuerdo»⁷¹.

El conocimiento de esta realidad llevará a las comunidades a la creación e implantación de rituales y formas de encuentro para superar y evitar los peligros de la guerra y fomentar y afianzar la mutua solidaridad.

En este contexto se explican celebraciones como el Potlach, «guerra por medio de la propiedad» que se con-

70 M. Mauss, op. cit., p. 261.

71 M. Mauss, op. cit., p. 261.

trapone a la «guerra por medio de las armas» y en la que los líderes de los kwakiutl regalaban o incluso destruían grandes cantidades de sus bienes entre sus parientes y vecinos ⁷².

Celebraciones y encuentros en los que se pone de manifiesto el triunfo de la racionalidad humana sobre la locura de la guerra y en las que se hace ostensible la conciencia que los grupos humanos han tenido de los peligros e inconvenientes que acompañan a la competencia y a la insolidaridad. «Sólo oponiendo la razón a la emoción, consagrando la voluntad de paz frente a la furia loca de esta clase, logran los pueblos reemplazar la guerra, el aislamiento y el hambre por la alianza, el don y el comercio» ⁷³.

Es evidente que la ampliación de los lazos sociales origina también una modificación importante en la concepción y en la realización de la solidaridad «desinteresada». Esta situación provoca, al igual que en el caso anterior, una ampliación de esta solidaridad hacia grupos más extensos que la familia o el clan. Los dones y servicios, el apoyo y la ayuda, se extienden de la familia a la tribu y de esta al grupo que participa de una misma identidad social y cultural.

El segundo de los cambios apuntados, aquel que tiene lugar con el paso de sistemas sociales en los que domina la estructura política a sistemas en los que la estructura dominante es la economía, supone también cambios importantes en las estructuras sociales y, como consecuencia de ello, en las formas de solidaridad.

En relación a la solidaridad «interesada», puede decirse que «a medida que la sociedad fue progresando, que la mentalidad se secularizó, que aparecieron nuevas concepciones de la división del trabajo, que las sociedades entra-

72 H. Codere, *Fighting with Property* (Augustin, New York 1950).

73 M. Mauss, op. cit., p. 262.

ron en un proceso de modernización impulsadas por el crecimiento económico, el auge del mercantilismo, el progreso de la burguesía... las antiguas formas de cooperación fueron siendo superadas por otras alternativas como los movimientos obreros, los sindicatos laborales, las cooperativas, las comunas, etc.»⁷⁴.

Esta mutación general, que da lugar a la aparición de nuestro sistema sociocultural, supone la aparición de una doble realidad, un tanto paradójica y contradictoria. Por un lado, tenemos que la extensión de las relaciones económicas y políticas que se originan como consecuencia de la nueva situación provoca, al igual que en el caso anterior, la ampliación de la cooperación y de la dependencia de unos grupos y comunidades con otras, el paso de relaciones estrictamente grupales o comunitarias a relaciones de cooperación de carácter nacional e internacional.

Ahora bien, a esta realidad se le une otra de signo contrario. La ampliación de los lazos sociales lleva consigo la especialización, la separación y el aislamiento de las propias estructuras sociales y de los distintos grupos que forman los sistemas sociales.

Este hecho significa la aparición de un fenómeno nuevo, el llamado «corporativismo», en el que se buscan principalmente los intereses particulares, los intereses del grupo de pertenencia. Un fenómeno que unido a la vigencia de los nacionalismos y a otros hechos, contradice el sentido universalizador que en principio exige la solidaridad en el momento actual. Surge así una solidaridad egoísta, restringida al grupo, que recuerda las antiguas formas de solidaridad reducidas tan sólo al grupo familiar⁷⁵.

La centralidad de la economía supone igualmente el paso de una solidaridad basada en las relaciones humanas, dentro de las cuales se intercambiaban bienes por personas

74 N. de la Red, op. cit., p. 224.

75 Cf. S. Giner y M. Pérez Yruela, *La sociedad corporativa* (Centro de Investigaciones sociológicas, Madrid 1979).

o personas por bienes, pero bajo la óptica de que todo está humanizado, a una reciprocidad en la que se intercambian personas por cosas, o cosas por cosas, pero abandonando o dejando a un lado el carácter humano del intercambio y de la cooperación. Se cosifica a las personas, se las reduce a objetos en los que, en última instancia, interesa su valor material y su productividad.

Esto explica en parte el que la solidaridad quede reducida principalmente a intercambios de carácter material y que la propia cooperación adquiera un carácter interesado y básicamente económico.

Al mismo tiempo estos aspectos explican que entre las distintas estructuras apenas exista interrelación a la hora de expresar el apoyo y la solidaridad. Tal situación da lugar, en definitiva, a que no exista influjo de unas estructuras sobre otras y, en concreto, a que el influjo que tradicionalmente ejercía la estructura religiosa sobre las demás estructuras, de cara a potenciar en ellas la solidaridad, desaparezca o apenas se deje sentir.

Por eso, en estas condiciones, la solidaridad se reduce al puro interés, lo que significa que en parte adquiera una preeminencia el egoísmo o la forma de solidaridad «interesada» frente a la solidaridad «desinteresada».

A pesar de ello, no puede decirse que esta otra solidaridad deje de existir, sino que, al igual que sucede con la anterior, aquí también se constata la existencia de una situación paradójica y contradictoria.

Por un lado se observa una ampliación y una extensión de esta solidaridad hacia grupos y colectivos más amplios que la familia, el clan o la tribu. Pero, por otro, se constata también un creciente narcisismo, un individualismo en el que tan sólo se tienen en cuenta los propios intereses y en el que los otros sólo valen o cuentan en la medida en que sirven o son útiles para el propio beneficio (egoísmo ilustrado). Una situación que G. Lipovetsky resume con claridad retomando un texto de Tocqueville. «El individualismo

produce dos efectos inversos y, sin embargo, complementarios: la indiferencia al otro y la sensibilidad al dolor del otro. En los siglos democráticos, los hombres se sacrifican raramente unos por otros, pero muestran una compasión general para todos los miembros de la especie humana»⁷⁶.

Ahora bien, esta situación, un tanto paradójica, no debe llevarnos al pesimismo o a una visión negativa de nuestra sociedad. A pesar de que estos hechos son reales y aunque es cierto que el individualismo, el egoísmo y la insolidaridad son moneda común en muchas de nuestras relaciones, es también evidente que por primera vez en la historia existe la conciencia y en cierto sentido la praxis de una solidaridad «desinteresada», que trasciende ampliamente el horizonte biológico, étnico y tribal de las etapas anteriores.

Esta afirmación puede evidenciarse a través de diferentes hechos, pero tal vez el más relevante de ellos sea el crecimiento cualitativo y cuantitativo de los Derechos Humanos.

Por eso, aunque reconocemos la existencia de ambigüedades y de límites claros en la realización de las dos formas de solidaridad, hay que aceptar también que hemos empezado a entrever la necesidad de poner en práctica un nuevo modo de expresar la solidaridad.

No negamos que esta necesidad implica un cambio importante, tanto en las actitudes, como en las estructuras sociales. Tampoco nos olvidamos de que las condiciones para ello siguen siendo difíciles, pues pesa sobre nosotros una herencia biológica y social que limita y condiciona poderosamente nuestra conducta. Por otro lado, a nadie se le oculta que los recursos disponibles son insuficientes para satisfacer las necesidades y los intereses de todos los hombres. No obstante, sólo a través de un nuevo estilo de cooperación nos será posible superar los peligros que hoy amenazan nuestra supervivencia.

⁷⁶ G. Lipovetsky, op. cit., p. 197.

Este es el gran reto que tiene planteado nuestra sociedad, un reto que las sociedades del pasado supieron asumir y que nosotros, tal como nos recuerda M. Mauss, deberemos afrontar si queremos salir adelante individual y colectivamente: «Las sociedades progresaron en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y finalmente sus individuos fueron capaces de estabilizar sus relaciones, de dar, de recibir y de retribuir... Sólo como consecuencia de esto adquieren los pueblos capacidad de crear y satisfacer mutuamente sus intereses y, además, de defenderlos sin recurrir a las armas. Fue así que los clanes, las tribus y los pueblos aprendieron —y es así que en nuestra sociedad civilizada del mañana, las clases, naciones y también los individuos deben aprender— a oponerse, sin masacrarse unos a otros, y a dar sin sacrificarse el uno al otro. Este es uno de los secretos perpetuos de su solidaridad y de su sabiduría» ⁷⁷.

JOSE LUIS IZQUIETA ETULAIN
M.^a ANGELES GARCIA RIOBOO

77 M. Mauss, op. cit., p. 262.