



CRISIS ECONÓMICA, DECRECIMIENTO Y RITUALES DE INTERACCIÓN: UN CAMINO A LA SOSTENIBILIDAD

Economic Crisis, Degrowth and Interaction Rituals: A Path towards Sustainability

Juan Manuel Iranzo

* Universidad Pública de Navarra
jmia1706@hotmail.es

Palabras clave

Crisis económica
Teoría del
decrecimiento
Teoría de los rituales
de interacción
Sostenibilidad
Sociología de las
emociones

Keywords

Economic crisis
De-growth theory
Interaction Rituals
Theory Sustainability
Sociology of
emotions

Resumen

La crisis socioeconómica iniciada en 2008 comenzó como una clásica crisis de sobreacumulación propiciada por décadas de políticas neoliberales, pero su desencadenante fue un alza del precio de los hidrocarburos y las materias primas, resultado de un crecimiento económico injusto y desigual que rebasó los límites de provisión de la Tierra respecto a la demanda de ese momento. La "Teoría" del decrecimiento asume que la economía global supera la capacidad de sustentación del planeta y se dirige al colapso. Para evitarlo propone aumentar las actividades vinculadas al desarrollo humano y que requieran escasas materialidades, adecuar armónicamente la titularidad de los medios de producción a requisitos de idoneidad técnica, eficiencia, sostenibilidad, resiliencia y justicia social, y decrecer las estructuras de acumulación indefinida de capital y el consumo de masas. Es posible una vida buena con menos consumo, pero este parece adictivo. La Teoría de los rituales de interacción sugiere que un rediseño de estos que, simultáneamente, aumente su densidad e idoneidad existencial y emocional y los reoriente hacia la sostenibilidad puede contribuir a la transición a una sociedad sostenible.

Abstract

The economic crisis that began in 2008 started as a classic over-accumulation crisis brought about by several decades of neoliberal policies. Nonetheless, its triggering cause was a high rise of hydrocarbons and raw materials due to an unequal and unfair development that exceeded the limits of the Earth's product relative to demand at that time. De-growth Theory asserts that global economy surpasses the planet's carrying capacity and moves towards collapse. In order to avoid it, this theory proposes to increase activities related to human development which demand few materials and energy, to balance entitlement to production means according to criteria of technical adequacy, efficiency, sustainability, resilience, and social justice, and decrease structures of indefinite capital accumulation and activities related to mass consumption. Only that consumption seems addictive. Interaction Ritual Theory suggests that redesigning current rituals in order to increase their emotional and existential density and adequacy, and at the same time to redirect them towards sustainability can help to foster the transition to a sustainable society.

Iranzo, J.M., 2015, "Crisis económica, decrecimiento y rituales de interacción: Un camino a la sostenibilidad", en *Papeles del CEIC*, vol. 2015/1, nº 123, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.13010>

Recibido: 09/2014; Aceptado: 12/2014



1. INTRODUCCIÓN^{1 2}

En 2008 se inició una crisis económica con grandes consecuencias sociales globales. Para Michael Mann (2012-13), la provocó la obsesión neoliberal por dedicar a inversión la máxima porción factible del excedente social —preferiblemente, por supuestos motivos de eficiencia, mediante grandes agentes financieros—. Los numerosos gobiernos neoliberales promovieron sistemáticamente esa redistribución de recursos económicos mediante tres acciones coordinadas:

1. políticas industriales y reformas laborales para contener o deprimir los salarios y acrecentar los beneficios empresariales;
2. reformas fiscales regresivas para facilitar que cuanto mayor sea el ingreso de alguien menor sea la porción de este que realmente debe contribuir directamente al erario —bajo el supuesto de que los ricos ahorran e invierten más y, además, lo hacen siempre (agregadamente) con acierto (según la fe en la mano invisible de Adam Smith)—, lo que ha originado una creciente desigualdad de ingresos y aún más de riqueza patrimonial a favor de los más acaudalados —particularmente en Estados Unidos;
3. liberalizaciones financieras que incrementan el riesgo de especulación —no ya con dinero conscientemente depositado con ese fin, sino también con el de ahorradores e inversores corrientes poco, mal o nada informados— y lo potencian mediante la reducción del coeficiente de caja (dinero de los depósitos que la entidad no puede prestar y debe conservar como reserva de seguridad) y la autorización de mayor apalancamiento (invertir con dinero prestado), para aumentar su volumen de negocio.

Esto generó una inmensa masa de capital, buena parte del cual acudió a un sector financiero que ofrecía determinados productos de atractiva rentabilidad (entre ellos, los hoy tristemente célebres “activos tóxico”, derivados ligados al mercado de deuda, sobre todo hipotecaria, además

¹ Este texto amplía y desarrolla la sección final de la conferencia inaugural de las II Jornadas Aragonesas de Sociología, que ofreció el autor el 15 de mayo de 2014. Agradezco a Gloria Martínez Dorado, Luis Miguel Bascones, Eddy Monsalve y dos excelentes y severos evaluadores anónimos sus aportaciones a este trabajo.

² El artículo “La crisis como decrecimiento: falacia, perversión y oportunidad perdida”, que recogen las Actas de las II Jornadas Aragonesas de Sociología, de próxima publicación, desarrolla extensamente el contenido de esta sección.



de tarjetas de crédito, etc.) cuyo riesgo asociado se infravaloraba muy significativamente —en ocasiones de forma delictiva—. La inversión y reinversión de esos activos derivó en una burbuja sostenida por la confianza en la economía real, donde la facilidad del crédito a las empresas acumuló un enorme exceso de capital instalado que se esperaba amortizar gracias al gasto familiar, asimismo facilitado por el crédito barato al consumo o la adquisición de vivienda —sobre todo a un “preariado” cuyo empleo es siempre coyuntural (Standing, 2013)—.

El auge incrementó tanto la demanda de hidrocarburos que los encareció hasta máximos históricos. Los pequeños y medianos empresarios intentaron cuanto pudieron no transferir a los precios ese aumento de costes —reduciendo plantilla, recortando horarios y salarios y rebajando la calidad de sus productos—, igual que ocurrió, pero con menos rigor, en los sectores menos competitivos, por estar más oligopolizados. Sin embargo, el efecto de una menor demanda solvente no fue una inmediata caída de los precios, pues las empresas confiaban en mantener su margen de beneficio aumentando su cuota de mercado a costa de las firmas de la competencia que iban cerrando. Los bancos centrales creyeron que repuntaba la inflación y elevaron los tipos de interés, dificultando la refinanciación de los créditos. El consumo cayó más, el desempleo creció, los impagos de hipotecas se multiplicaron, y las consecuencias para aseguradoras, bancos, fondos de inversión y mercados de valores son conocidas. Al desconocerse el grado de afectación de los demás, el crédito interbancario, y luego al público, cesó. La economía entró en barrena. Fue una crisis clásica de sobreacumulación, resultado de una acumulación de capital excesiva en relación a la demanda solvente y de un crecimiento de la actividad económica que desbordó la oferta de materias primas e hidrocarburos hasta elevar sus precios a un nivel intolerable, que cruzó lo que, técnicamente, se llama un umbral de catástrofe —o, tras el libro de Taleb (2007)— un “cisne negro”.

Inmediatamente antes de la crisis y en sus inicios, la Teoría del Decrecimiento (en adelante, TD), denunciaba la insostenibilidad del sistema. Señalaba que reorientar el esfuerzo económico a escala global, para limitar la demanda de recursos mejorando la satisfacción —desde el aumento del consumo y la acumulación de capital construido a la restauración del patrimonio natural, la salud, la educación y el control demográfico, y la redefinición de las “necesidades” sociales— evitaría el



“sobrecalentamiento” y el agotamiento del sistema. Irónicamente, la gestión política de la crisis, especialmente en nuestro país, ha decrecido lo que debía sostener, robustecer y mejorar (la investigación científico-técnica, la cooperación capital-trabajo para compartir sacrificios equitativamente y reducir costes sin perder calidad, los servicios públicos), y ha sostenido o potenciado lo que más urgía decrecer, empezando por la desigualdad y, obviamente, el sector financiero y los grandes oligopolios de la energía o la construcción, entre otros)³. Dado que las políticas económicas siguen basándose en el mismo paradigma, con consecuencias previsibles, puede parecer pertinente saber algo más sobre esta alternativa y los procesos sociales que podrían converger sinérgicamente con ella.

2. TEORÍA DEL DECRECIMIENTO

La TD⁴ es una propuesta crítica de economía política cuya principal premisa es un corolario de la Segunda Ley de la Termodinámica, la Ley de la Entropía: el *transumo* (*throughput*) material de una economía no puede crecer indefinidamente explotando un medio finito. Según numerosos estudios, desde la segunda mitad de la década de 1980 el transumo de la economía humana rebasa crecientemente el límite de la capacidad de carga de la Tierra⁵. La huella ecológica (un indicador del transumo) de la Humanidad es casi un 50 por ciento mayor que la producción biológica anual terrestre y marina del planeta. Como hijos pródigos, no vivimos de la “renta” que produce la Tierra, dilapidamos el capital —una conducta insostenible—. De no invertirse una trayectoria destructiva que frecuentemente se ha asemejado a la obesidad mórbida

³ La mayor parte de las consecuencias sociales de la crisis probablemente obedecen menos a sucesos imponderables que a decisiones de política económica errónea y a decisiones de políticas públicas muy concretas —en particular, preferir una gestión tecnocrática del forzoso desendeudamiento mediante una drástica reducción del gasto público en favor del capital, a una gestión democrática del decrecimiento de las ineficiencias, no sólo de ese gasto sino de toda la economía, comenzando por su desigualdad, en favor de los trabajadores y los desempleados y los inactivos-dependientes—.

⁴ La TD cuenta con pocos seguidores. Con Serge Latouche (2009, 2011) a la cabeza internacionalmente y Carlos Taibo (2010) en España, un puñado de autores ha producido unas docenas de pequeños textos, en gran medida programáticos, ensalzando casi tanto como explicando esa idea, y criticando desde ella las políticas que causaron la crisis y la prolongaron.

⁵ Véanse, por ejemplo, los datos que desde hace décadas reúnen, analizan y publican Worldwatch Institute y World Resources Institute.



o al cáncer, el sistema colapsará (Meadows et al. 1972, 2006; WWF, 2012).

Para contener y revertir esa merma de capital natural, la TD propone respetar tres límites:

- aprovechar los recursos renovables maximizando su productividad y su resiliencia, esto es, maximizando su capacidad de producción y auto-reproducción en equilibrio ecosistémico, y de recuperación a su nivel óptimo en caso de catástrofe natural o sobreexplotación accidental —preservando precautoriamente una reserva suficiente libre de explotación—;
- explotar sólo los recursos no renovables indispensables, confiriendo máxima prioridad al desarrollo urgente de un bien sustitutivo sostenible y/o un procedimiento de reciclaje de máxima efectividad;
- no emitir residuos por encima de la capacidad de absorción y depuración del entorno natural o, de ser indispensable, del reciclado artificial;

Estos principios geobiofísicos constituyen criterios de evaluación de los procesos *técnicos* de toda economía particular —procesos diseñados y gobernados como actividades con finalidad utilitaria por *agentes humanos*—. Convencionalmente, los agentes y las actividades que forman la estructura (*social*) de la economía se agrupan en dos tríadas que reflejan las relaciones socio-técnicas de una economía de mercado con intensa división del trabajo. Los agentes son:

1. “empresas” —empresarios e inversores/rentistas, titulares de una propiedad privada (medios de producción: capital) desigualmente repartida y gestionada—;
2. “individuos”/“familias” —empleados, desempleados-con-subsidio, pensionistas, y quienes dependen de ellos: trabajo asalariado de quien no puede vivir de un capital—;
3. “estado regulador” —incluye solo a los empleados públicos con potestad legislativa o discrecionalidad sobre algún presupuesto—.

Los sectores son:



1. primario-extractivo (alimentos del suelo, minerales y metales del subsuelo, pesca del mar, energía de sus fuentes, materiales reciclables de los desechos);
2. secundario-transformador (producción artesanal/industrial de objetos);
3. terciario-servicios a los anteriores —transporte y comercio distribuyen bienes—; los “medios”, información; educación y sanidad forman personas para roles productivos/consuntivos y las mantienen potencialmente activas...

El fundamento lógico-material de estas ternas, sin embargo, crea un punto ciego que un razonamiento analógico basado en los cinco elementos de la tradición china puede iluminar. En Occidente, interesados casi exclusivamente por la instrumentalidad, parece obvio que nuestros antiguos cuatro elementos corresponden a tres estados de la materia (sólido-tierra, líquido-agua, gaseoso-aire) más la energía-fuego. En China, en cambio, el metal y la madera sustituyen a la tierra — que contiene a uno y sustenta la otra—. Es así porque, tradicionalmente, allí, además de la *sustancia manipulable* de las cosas, interesa el *sentido humano* que puedan inspirar/recibir⁶. La diferencia subraya que los sólidos que pueden tener sentido para los humanos son aquellos que están organizados biológica o técnicamente: alimentos/instrumentos, (...) biología/sociedad, vida/conocimiento, madera/metal⁷

Esta analogía permite entender y criticar la organización de una socioeconomía constituida por:

- Redes familiares/parentesco, urdimbres socio-naturales que se desean (idealmente) *sólidas-tierra*, pero también basadas en un sentimiento amoroso *cálido-fuego*. Tristemente, existe una gran desigualdad de ingresos familiares, que con frecuencia son más

⁶ La tradición oriental no separa tajantemente sujeto y objeto, no porque no los diferencie, cosa que hace perfectamente, sino porque raramente los concibe sin alguna *relación mutua*, que enfatiza. Es una actitud natural, ante dos cosas que nunca antes hemos asociado, preguntarse qué puedan tener que ver entre sí. Por cierto, hallar una casi-identidad de sentido, que enriquece mutuamente el de ambas, entre dos cosas que el sentido común no asociaba, puede definir la metáfora.

⁷ Esto no supone propugnar la filosofía china antigua como una visión del mundo alternativa a, ni mejor que la occidental; se trata simplemente de mostrar que los principios que subyacen las decisiones taxonómicas tienen consecuencias epistemológicas significativas y que jugar con más de una puede ser un recurso heurístico fecundo —una idea fundacional para la sociología (Durkheim, 2013)—.



bajos de lo idóneo para gestionar convenientemente la demanda agregada —y escasos, indignos, e incluso insuficientes en demasiados casos—; y el reparto del presupuesto de aquellas con ingresos mayores apenas contribuye a reordenar sosteniblemente la actividad económica.

- Empresas, lucrativas o no, (asimismo idealmente) capaces de *expandirse* y *contraerse* rápida y flexiblemente-aire. Pero divididas en ‘pymes’ a merced de un crédito privado volátil y oneroso, y, en demasiado sectores, oligopolios (con intereses intocables) demasiado grandes para quebrar pero no para existir.
- Comunidades territoriales de diverso tamaño y rango (históricamente más *magmáticas* que *líquidas*-agua pero, en todo caso, fluidas), hoy mundialmente gobernadas mediante burocracias estatales que a menudo prestan servicios insuficientes a un coste excesivo, y están dominadas por élites políticas que sirven prioritariamente a su adicción al poder.
- Un entorno natural (en parte geológico, principalmente *orgánico*-madera) que estos colectivos “desarrollan”/explotan, y que no deja de ser un agente vivo por no ser consciente de sí mismo: la fuente de toda la energía, las materias primas y los múltiples servicios medioambientales indispensables gratuitos⁸ —una Naturaleza que, sin embargo, *agoniza* (Delibes, 1975)— por falta de protección, cuidado y restauración.
- Ese “aprovechamiento” de seres humanos y no-humanos persigue *forjar*-metal artefactos físicos o conductuales que medien relaciones sociales —un ámbito de las cosas frecuentemente atestado de insignificancias rápidamente obsolescentes, de dudosa calidad, uso efímero, y satisfacción fugaz—.
- Esa explotación comienza, sectorialmente, con una *extractividad*-madera consistente, casi universalmente, en una agricultura industrializada que desvitaliza y erosiona el suelo, una pesca que arrasa el mar, una minería excesiva, un reciclaje escaso, y un sector energético en gran medida no renovable;

⁸ Como agua potable/regable, suelo cultivable, fertilizantes naturales.., y servicios como la estabilidad climática, el acervo genético, la depuración de caudales, la polinización gratuita por insectos, las cadenas tróficas —incluida la descomposición micológica y bacteriana, etc.—.



- continúa con una *industria*-metal contaminante, inefectiva en la satisfacción de necesidades, y cuya demanda de recursos es insostenible;
- y se auxilia de servicios a empresas (al *flujo*-agua de mercancías) sobredimensionados (transporte, finanzas), oligopólicos (banca, comercialización), con graves insuficiencias éticas (publicidad, servicios jurídicos)
- A su vez, los servicios a personas, que son *socialmente vitales*-aire, más aún, que deberían ser el fin último en torno al que girase la actividad económica —pues causan un doble bienestar o malestar *inmediato*: instrumental-*utilitario* y expresivo-*relacional*—, sufren exceso de demanda a causa de una formación preventiva (especialmente emocional) exigua e insuficientemente efectiva; y están lamentablemente burocratizados e ideologizados —con una elevada incidencia de corrupción (destacadamente en el ámbito político)—.
- Finalmente, en la sociedad de la sobreproducción de *información* inabarcable, comunicación *irrelevante* y espectáculo *banal* son vitales los servicios de tratamiento de *información-fuego*⁹, en general al servicio de los intereses de los grupos más favorecidos — un ámbito en rápida expansión que, sin embargo, incluye un subsector que, por falta de medios para potenciarlas y desarrollarlas, desaprovecha inmensas reservas humanas de talento y motivación—: el subsector de las disciplinas creativas — artes, humanidades, tecnociencias, filosofía, teología, rituales de interacción social— que son la frontera semántica y práctica de toda sociedad, el lugar donde se diseñan, ensayan, descartan, celebran, enriquecen y difunden las nuevas formas de conocer, expresar y hacer.

La analogía con los cinco elementos orientales permite distinguir, dentro del sector servicios, los servicios a mercancías (y otros bienes), a seres humanos (y otros seres), y a la producción y gestión de información (especialmente, la innovadora y transformadora), y esto, a su vez, recordar-visualizar una crucial distinción y jerarquización de valor, ética: personas —ideas— cosas. Posibilita asimismo señalar que el sistema económico ha ignorado contumazmente a la *Naturaleza*,

⁹ Heráclito identificaba el fuego con la palabra (logos) y el alma.



excepto para explotarla, propiciando flujos unidireccionales, no cíclicos, que minan aceleradamente su capacidad de reproducción y agotan sus reservas.

Además, dar por sentado el ámbito de *las Cosas* impide apreciar con qué frecuencia nuestros intentos cotidianos de hallar satisfacción vital están mediados por mercancías, que han sido compradas con un dinero obtenido a cambio de un tiempo de trabajo que es *tiempo de vida*. Y no muchos se preguntan alguna vez hasta qué punto son determinadas cosas más valiosas e importantes que la vida que cuesta conseguirlas. Tibor Scitovsky (1986) tachó a la occidental de sociedad de la insatisfacción —y, consiguientemente, de la insaciabilidad—, una sociedad cuyo miembros trabajan más de lo que desean y gastan más de lo que tienen para comprar cosas que no necesitan con las que impresionar a personas que no les importan (Jackson, 2011), y para alcanzar un descanso mayor y mejor que raramente llega. Y cuando se sienten frustrados o ansiosos tienen siempre una solución potencial fácil y cómoda: comprar, como consuelo, más de lo que hay que no tengan —sobre todo objetos y más objetos—.

Pero “lo que hay”, empezando por el crecimiento económico, es gran parte del problema. Para la TD este estado de cosas supone más un coste que un beneficio para la Humanidad, pues dilapida su patrimonio natural sin erigir una infraestructura productiva sostenible y socialmente justa. Por eso la TD insiste en la necesidad de decrecer los aspectos excesivos en provecho de otros sostenibles que potencien el desarrollo humano¹⁰. Para ello, propone tres líneas de acción, cada una con un obstáculo particular:

- una revolución científico-técnica, en curso, para desmaterializar la producción económica;
- una revolución ética, incipiente, para universalizar la sencillez voluntaria —condición material en que ha vivido y aún vive la mayoría de la Humanidad (salvo por el “matiz” de ser en muy pocos casos realmente voluntaria)—;

¹⁰ Si el calentamiento global —entre otras crisis medioambientales— comienza pronto a ser tan destructivo como el Panel Intergubernamental de las Naciones Unidas para el Cambio Climático estima muy probable que sea, ese comportamiento no podrá continuar inalterado. Para una breve y efectiva presentación de la investigación científica que describe y predice el calentamiento global, véase Schmidt (2014). Empero, el discurso que venera el crecimiento sigue siendo casi el único que se escucha.



- y una revolución organizativa para transitar a una socioeconomía sostenible de forma efectiva y democrática.

Hay ya o están en desarrollo muchas tecnologías¹¹ que desmaterializan la actividad económica, principalmente la producción industrial como, por ejemplo, parches de nano-agujas que administran vacunas más efectiva y económicamente que las jeringuillas; una prótesis de rodilla de óptimas prestaciones (diseñada por una firma de ingeniería sin ánimo de lucro) que cuesta un séptimo del precio actual de mercado; drones que vigilan y evalúan áreas de cultivos o de naturaleza protegida mejor y a menor coste que cualquier otro método; toda clase de vehículos eléctricos; las gafas Google-glass, que permitirán la asesoría remota instantánea en ingeniería y cirugía; papel electrónico; impresoras 3-D que pueden simplificar la industria mecánica (Airbus estudia fabricar así el fuselaje de un avión futuro)... Pero mi artilugio favorito es una mortaja hecha de un tejido orgánico sembrado de esporas de hongos, que es un medio más económico y ecológico que la inhumación o la cremación para resituar existencialmente los cuerpos de los fallecidos, devolviéndolos al ciclo de la vida. Si el ejemplo suena lúgubre se debe a nuestra tradición.

El traje lo ideó una joven bióloga coreana —características que hacen más probable que sea, respectivamente, una persona creativa, con querencia a cuidar de otros (incluso después de muertos), y que provenga de la tradición budista, que no identifica tanto el ego personal con el cuerpo como la occidental—. A menudo creo que los occidentales no le ven sentido al cuerpo si no es cómo instrumento de recreo propio, como recurso a explotar en otros y como plataforma de exhibición del ego (yo social). Esta concepción del cuerpo está tan interiorizada que incluso subyace implícitamente a nuestra visión de las dimensiones de la estructura social desde Max Weber:

- recreo propio: placer, “utilidad” en sentido amplio, “objetividad” en dinero, cuya fuente principal es la actividad económica, respecto a la cual se ocupa una *posición estructural* compleja que combina estatus educativo, situación laboral, ingreso, etc., en suma, *clase*;

¹¹ Véase la tradición de ecología industrial, que encabezan William McDonough y Michael Braungart (2005, 2013), Paul Hawken (1999), Amory Lovins (2011) y Ernst v. Weizsäcker (1997, 2009). O las innovaciones presentadas en conferencias TED por Sergey Brin, Sanjay Dastoor, Krista Donaldson, Andras Forgacs, Mark Kendall, Lian Pin Koh, Jae Rhim Lee, Elon Musk, Bastian Schaefer, Kate Stone... (<http://www.ted.com/>).



- explotabilidad: integración casi universal (excepto vagabundos y mendigos voluntarios) en la estructura productiva, cuyas entidades se organizan mayoritariamente como estructuras jerárquicas de dominación, de *poder*, regidas por un principio de autoridad interno (más bien económico y funcional) y otro externo (más bien legal y político) sostenidos en una legitimidad que, en último término, es la del *estado* —y sus facciones o “partidos”— cuyas normas regulan el mercado;
- exhibición del yo social en un espacio de atención que la revolución de las telecomunicaciones fractura, multiplica y expande masivamente, y que proporciona reputación y renombre, esto es, prestigio y *estatus*.

Esta visión de la vida social es terriblemente limitada y cuestionable en cada una de sus dimensiones. Sin entrar a discutir alternativas a las tres dimensiones citadas, tal como son hoy, me centraré en un posible punto ciego, una faceta que esta perspectiva omite. Muchas personas lo advierten intuitivamente, pero yo debí romperme el cuello para darme cuenta: la realidad es distinta en una silla ruedas —en particular, con la alta lesión medular desde la que escribo—.

Con tal condición sobrevenida se percibe inmediatamente no sólo la pérdida motriz, también la sensorial, la sensual, la emotiva; afectos, pasiones y sentimientos se atemperan. Ocurre así porque las emociones no son fenómenos restringidos al cerebro límbico. Cuando se configura allí un estado emocional, por breve y tenue que sea, envía señales químicas por el torrente sanguíneo, y eléctricas por el sistema nervioso, que alcanzan todos los órganos y tejidos del cuerpo, donde producen cambios que envían nuevas señales al sistema nervioso central y al periférico. El sistema nervioso/mente y el resto del cuerpo son continuos, la caja de resonancia de un instrumento que pulsan las situaciones sociales. Las emociones son ese diálogo interno que acaba expresándose en tonos y significados. Las emociones son música. Y con un cuerpo que “suena” menos pueden interpretarse composiciones tan hermosas como antes, sí, pero no grandes temas orquestales sino más modestas, aunque igualmente hondas y sutiles, piezas de cámara. La explotabilidad de ese cuerpo puede ser reducida, y quizá por eso suele relegarse a las personas con discapacidad a una categoría secundaria, inferior, a menudo marginal-compensada, donde hay recursos y



conciencia social, con cierta asistencia, alguna deferencia y pequeñas preferencias.

Tanto condiciona un objeto no-semántico, el cuerpo, las diversas corporalidades, la vida social. Ciertamente, es infrecuente, aunque cada vez menos, que en Occidente se entienda el cuerpo como un potencial de consciencia, pericia y belleza que puede desarrollarse en sinergia con otros seres humanos, con tantos y del modo que sea más provechoso al bien común; o como vehículo de una contribución a la preservación, restauración y florecimiento del medio natural del que provenimos y somos parte integral, potencialmente armónica; o como instrumento de desarrollo humano de una sociedad —sobre todo de los menos favorecidos— que en gran parte nos hace ser quienes somos. Esto abre nuevas dimensiones de estructuración social.

En principio, la *exaltada* noción occidental del yo parece alejada de algo tan material y fúnebre como una mortaja, pero en la topología fractal de la vida social, en la práctica, son contiguas. El ejemplo nos recuerda que los artefactos no existen si no tienen vida social, si no instrumentan una práctica cultural, si no median una relación social (Latour, 2005).

Existe un amplio consenso entre los tecnólogos: hay, o puede haber, soluciones tecnológicas al deterioro y agotamiento de los recursos — minerales (especialmente metálicos), hidrocarburos, vegetales, animales y servicios ecosistémicos— que precisa la economía industrial. Sus trabajos sostienen documentadamente que hay medios técnicos para, con el actual flujo de recursos, aumentar en varios órdenes de magnitud la producción. Esa revolución hallaría escaso apoyo institucional, sin embargo, por causas políticas: devaluaría el capital instalado de sectores con fuertes *lobbies* —hidrocarburos, armamento, gran generación eléctrica—, y distribuiría el poder económico entre un número mayor y menos desigual de agentes. En consecuencia, no pueden implementarse sin apoyo social. Con todo, ni la mejor tecnología concebible puede evitar que una producción excesiva, que ella misma puede impulsar involuntariamente, agote los recursos. Las tecnologías desmaterializadoras generan a menudo un “efecto rebote”: cuando mejoran la eficiencia productiva total posibilitan una mayor demanda que genera crecimiento.

Además, una comisión de investigación oficial británica investigó recientemente cómo podría lograrse que, hacia 2100, toda la



Humanidad tuviera un nivel de vida europeo medio —derivado del apropiado crecimiento del PIB global— y, simultáneamente, su huella ecológica hubiera caído hasta ser sostenible por la Tierra. La comisión concluyó que, para alcanzar ambos objetivos, el componente material del acrecentado PIB —las toneladas de materias primas que atraviesan o circulan por el sistema productivo, necesarias para dar valor real a un dólar/euro de PIB—, habrían debido reducirse, hacia finales del siglo, prácticamente a cero. Así pues, o se descubre cómo “angelizar” la producción, algo que parece difícil, o acabará por ser patente que ni con la mejor tecnología que en la actualidad puede preverse que pueda utilizarse para producirlo logrará la Tierra sustentar el grado de bienestar creciente que demanda una humanidad en aumento. (Jackson, 2011).

Las innovaciones técnicas decrecentistas son inviables y a la vez insuficientes, incluso si tienen éxito técnico y económico, sin una demanda “simplicista” (Lahille, 2011), monetaria y política, que las exija, y simultáneamente las limite, pues su transumo global no debe rebasar la medida socialmente necesaria y ecológicamente sostenible. Para la sostenibilidad, el aliado necesario del decrecimiento industrial, en el ámbito del consumo, es la sencillez voluntaria, planteamiento que propone consumir solo lo necesario para un desarrollo humano saludable —especialmente aquellos bienes y servicios que aumenten la capacidad de empatía y cooperación constructiva con otras personas—. Este cambio necesita una organización que posibilite el ciclo de su existencia, y para ello hacen falta formas alternativas de organización social e institucional, que operen mediante las nuevas herramientas populares en la red (innovaciones en código abierto, licencias *creative commons*, iniciativas p2p (par con par, entre iguales), democracia electrónica...) que es ya una dinámica emergente (Johnson, 2013). Por último, es preciso que las mentalidades y los hábitos cotidianos e institucionales cambien a nivel micro-sociológico, de modo que las personas deriven su satisfacción interaccional no de rituales congruentes o al servicio del actual sistema de acumulación, sino de prácticas sostenibles, individualmente realizadoras y socialmente emancipatorias. A continuación intentaré una exploración preliminar de la posibilidad de este cambio.



3. DECRECIMIENTO Y CAPITALISMO

Ahora bien, aunque todo esto fuese correcto y factible, ¿no es incompatible con el capitalismo? Un reciente análisis (Wallerstein *et al.*, 2013), que contempla la posibilidad de una grave crisis económica de raíz ecológica (y otras) a mediados de siglo, con efectos políticos imprevisibles, concluye que la propiedad privada, el trabajo asalariado y el intercambio mercantil —elementos esenciales de la economía de mercado— son compatibles con una situación de estado estacionario¹² —primera meta práctica de la TD—, y estado normal de la humanidad desde la edad de los metales hasta, aproximadamente, 1750. El estado estacionario es relativamente compatible con el capitalismo y el socialismo porque una sociedad basada en la racionalidad ecológica, adscribe la titularidad del capital —sea propiedad privada o asignación pública— en función de las características del recurso que se explota y los bienes que con él se producen —amén de los usos de la cultura de gestión local—.

El mercado asigna bien los recursos sostenibles cuyo acervo es fácil de *parcelar* y apropiar individualmente (exclusión) y cuyo flujo de productos puede fraccionarse para el consumo y disminuye el total disponible (rivalidad). La metáfora ‘parcelar’ es indicada porque la tierra y sus frutos son ejemplos cardinales, junto con la mayoría de los bienes de consumo individual, como evidencia que suelen ser los primeros mercados que abre un régimen de dirección central que se flexibiliza. Naturalmente, es así solo si alguna autoridad pública, por sentido de la justicia o bajo presión popular, asegura una competencia razonable y previene la tendencia empresarial al oligo-/monopolio, y a generar externalidades naturales y sociales. Los recursos que no reúnen ambas características se administran mejor como bienes comunes (típicamente bosques, caladeros, acuíferos o espacios de esparcimiento) o públicos (recursos no renovables, que deberían racionarse; no apropiables pero degradables, como los servicios ecosistémicos, los caladeros de alta mar o la atmósfera; y bienes de los que, de no ser

¹² Una economía en estado estacionario se caracteriza porque: 1) sus flujos materiales circulan en ciclos cerrados, como los biológicos, que oscilan en torno a un promedio cuantitativo estable y sostenible; 2) su nivel de vida depende de la productividad sostenible del medio, el tamaño de la población y el estado de su técnica; su calidad de vida, sobre todo del desarrollo humano, de su cultura; 3) la inversión se aplica a la renovación y desarrollo *cualitativo* del capital —singularmente del ‘capital’ humano—.



públicos, muchas personas utilizarían menos de lo que necesitan: salud, educación... (Daly y Farley, 2011).

Así pues, podría darse una inspiradora e innovadora diversidad local de combinaciones de titularidad privada (empresas, capitalistas o no, o 'clubes' cuando el bien es escaso y precario), comunal, ya sea gestionada consociativamente por explotadores particulares (comunitarismo), ya cooperativamente por la comunidad (cooperativismo o libertarismo), y propiedad de distintas administraciones públicas (socialismo 'centralizador'). Seguramente sería deseable que ninguna predominase sobre las demás, y convendría que todas estuvieran equilibrada y democráticamente subordinadas a la doble condición ecológica de sostenibilidad y florecimiento del entorno, y al fin social de un desarrollo humano con libertad y justicia.

El capitalismo *moderno* se distingue por la aplicación intensiva, especialmente por parte de los propietarios y gestores privados individuales, de la racionalidad instrumental a la maximización del excedente social que adquieren y/o administran —actitud optimizadora igual de deseable en el socialismo y que, dentro de los límites apropiados, es obligada en el estado estacionario—. La propiedad capitalista (individual, familiar, comunitaria o societaria: privada siempre para quien es excluido de ella) y la socialista, sea democrática o autoritaria¹³, son compatibles con una economía de estado estacionario siempre que cumplan los requisitos de sostenibilidad y resiliencia —y, deseablemente, de justicia social—.

Ahora bien, este cumplimiento exige decisiones políticas efectivas —no necesariamente estatales ni autoritarias—, porque un mercado no tiene un único punto de equilibrio (óptimo de Pareto), sino uno distinto en función de la distribución social de la renta en su ámbito, y de la extensión, salud y resiliencia de su entorno natural —variables sujetas a discrecionalidad soberana— si esta no delega su decisión al juego más o menos desregulado de los agentes mercantiles. Pero, en un marco social donde la competencia económica predomina sobre la cooperación, eso

¹³ Lo que caracteriza define el continuo socialismo-capitalismo es la medida en que el excedente colectivo es apropiado, administrado y preferentemente acumulado, en mayor medida que consumido, individual o colectiva-institucionalmente. A su vez, ambos son más o menos democráticos —a nivel de empresa, rama o territorio— en función del grado de colegialidad en la toma de decisiones sobre dicho excedente y de la porción de la población con derecho a participar en ellas (Collins, 1999), y que efectivamente participa.



significa que un estado que tome respecto a esos dos parámetros una decisión precavida y transgeneracionalmente responsable se coloca en desventaja comercial respecto a otros de similar nivel técnico. La ausencia de medidas consensuadas de protección desemboca en una carrera de todos contra todos hasta el agotamiento de los recursos. Por eso la transición a la sostenibilidad es un proceso tan complejo y ciertamente requerirá acuerdos al máximo nivel global —en la estela del Protocolo de Montreal para proteger la capa de ozono—.

Ahora bien, dos rasgos recientes del capitalismo contemporáneo son absolutamente incompatibles con el decrecimiento y la sostenibilidad. Posibilitado por sucesivas revoluciones energéticas (del carbón a las renovables), uno es la acumulación indefinida de capital artificial destruyendo (un valor mayor) de capital natural —o más bien las instituciones socioculturales (competencia ciega, préstamo con interés real...) que fuerzan una dinámica colectiva de continua inversión que acrecienta el capital adquirido—. A diferencia de formas anteriores, el capitalismo actual carece de límite individual, organizativo o colectivo a la privatización, apropiación, capitalización y destrucción última de todo —incluido él mismo y la sociedad que articula¹⁴—. No obstante, la acumulación de capital es legalmente 'domesticable' porque en una sociedad de estado (cuantitativamente) estacionario, las diversas ganancias o pérdidas de los titulares de capital podrían equilibrarse entre sí, y con las necesidades del conjunto económico, la justicia social y la sostenibilidad ambiental, mediante los impuestos, la inversión, el gasto y el crédito administrados por instituciones colectivas/públicas idóneas¹⁵.

El otro rasgo es el consumo de masas, o más bien las instituciones psicosociales que erigen en objetivo vital prioritario la defensa e incremento de un estatus acreditado mayormente mediante la experiencia hedónica del consumo y su exhibición. ¿Puede cambiar este atractivo y 'adictivo' *hábitus*? ¿Pertenece el impulso hedonista y posesivo inalterablemente a la naturaleza humana (*homo oeconomicus*)?

¹⁴ Burke (1996) mostró que en el siglo XVII la aristocracia constituía ese freno. Las grandes fortunas burguesas volvían a circular, sin acumularse, en un magno ritual de exhibición del éxito social que incluía transferir al hijo emprendedor un capital suficiente para iniciar su carrera, comprar tierras para vivir de las rentas 'con gran estilo', donaciones a la iglesia, financiar la obtención de algún título nobiliario, y dotar a los demás hijos para comprar un empleo cortesano y/o casarlos con vástagos de la aristocracia.

¹⁵ Este es el cuarto rasgo definitorio de una economía de estado estacionario.



La experiencia sugiere que es relativamente educable. Y aquí es donde la sociología podría desarrollar su contribución potencial al cambio.

4. DECRECIMIENTO Y RITUALES DE INTERACCIÓN

Las encuestas globales de felicidad atestiguan reiteradamente que por encima de una renta per cápita de 20.000 dólares (la de Hungría o Croacia, dos tercios de la española), la respuesta no mejora necesaria ni proporcionalmente a su aumento.¹⁶ Cubiertos los servicios públicos básicos y alcanzado un nivel de vida privado modesto, las utilidades de tener más dinero conllevan, al parecer, desutilidades casi equivalentes. El país más eficiente en estos términos, aquel cuyos habitantes dicen ser más felices en relación al PIB nacional, *que es el coste de producir dicha felicidad colectiva*, es Costa Rica —algo menos de 12.000 dólares de renta per cápita, aproximadamente un 40% de la española—. Estados Unidos es el país muy industrializado más ineficiente, primordialmente por su gran desigualdad, causa concurrente de múltiples perjuicios —más violencia y delincuencia, peor educación y salud generales... (Jackson, 2011)—. Superado cierto umbral de renta, el crecimiento económico es virtualmente innecesario, e incluso puede ser contraproducente para el desarrollo humano. Cabe alcanzar gran satisfacción vital con medios materiales relativamente modestos pero suficientes —y una *rica vida social*¹⁷—.

Estas costosas encuestas confieren autoridad a unos hechos que la etnografía ha registrado repetidamente (Sahlins, 1983). En las sociedades 'primitivas', cuando el rendimiento del trabajo baja sensiblemente (usualmente al cabo de las tres o cuatro horas diarias que, en promedio, laboran) y la provisión de bienes —alimentos; plantas, animales y minerales usados como fármacos o materias primas; y productos y utensilios artesanales— alcanza un nivel suficiente, sus miembros dejan de trabajar, se contentan con lo que tienen y, amén del

¹⁶ La creciente insatisfacción con la civilización occidental y el temor que despiertan las amenazas entrópicas y antrópicas que se derivan de su dinámica dominante está muy bien resumidas y expuestas en el Manifiesto Convivialista. Cfr. http://lesconvivialistes.fr/?page_id=23.

¹⁷ Consideraciones así dan pábulo creciente al proyecto que en 1972, año de la primera Cumbre de la Tierra, planteó el rey de Bután: priorizar política, económica y socialmente — y medir— una cultura que promueva la 'felicidad nacional bruta'. Véase, http://es.wikipedia.org/wiki/Felicidad_nacional_bruta.



tiempo que necesariamente ocupan en atender a sus necesidades fisiológicas, dedican casi todo el resto a actividades rituales:

- lúdicas (juegan a juegos, cuentan chistes, hacen bromas, cometen travesuras y trapazas, acometen atléticos retos personales, concursos colectivos y duelos —incluyendo, quizás, hacer la guerra con/contra sus vecinos...)—
- eróticas (coquetean, se cortejan, se acarician, se complacen mutuamente o, en su defecto, se auto-complacen...)
- intelectivos (reflexionan en solitario o, juntos, dialogan: intentan dilucidar sucesos concretos del pasado; debaten procesos causales o procedimientos técnicos —agrícolas, cinegéticos, culinarios, pedagógicos, médicos...—; elaboran relatos mnemotécnicos; evocan y sugieren proverbios; proponen acertijos; inventan nombres; sacan cuentas; ponderan usos y costumbres, expectativas y normas, morales y modales; charlan y comentan sucesos y comportamientos concretos; asiduamente cotillean...)
- ceremoniales (cuentan mitos, celebran ritos, pronuncian conjuros, administran sacramentos, realizan iniciaciones, se ocupan de sus muertos...)
- estéticos (cantan, danzan, tocan música, inventan historias, declaman versos, se hacen peinados, se maquillan, se tatúan, se hacen ropa y abalorios, pintan, tallan, graban, moldean...)
- higiénicos (se despiojan, se bañan, se curan, se purgan, se dan masajes, dan paseos ociosos o curiosos...)
- metafísicos (intentan adivinar el porvenir, filosofan, teorizan...)
- religiosos (se comunican y relacionan con dioses y/o espíritus y/o ancestros de diversos modos...)
- políticos (intrigan por jefaturas e influencias, juzgan pleitos, polemizan, debaten empresas, trabajos y otras decisiones colectivas...)
- quietistas (meditan, se sienten a sí mismos con consciencia plena, contemplan el mundo o solo lo miran, sestionan o, plácida y llanamente, holgazanean...)
- relacionales (rememoran el pasado colectivo; comparten recuerdos personales; envían mensajes con señales o emisarios; planean y



efectúan embajadas; viajan y son, o reciben huéspedes; rinden o reciben visitas; discuten, se pelean, se reconcilian; se hacen favores y obsequios, y corresponden recíprocamente...)

– etcétera...

En muchos casos, esos pueblos carecen de especialistas en la ejecución de estos rituales; los practica quien se juzga apto para ellos, cuando cree conveniente y, en caso de ser precisa, cuando halla colaboración en sus allegados. El placer que obtienen de ellos es tal que a menudo efectúan más de uno al mismo tiempo y hasta los simultanean con trabajos que lo permiten¹⁸.

Algunos observadores de la sociedad moderna opinan que esos rituales, a los que atribuyen una naturaleza expresiva, casi han desaparecido de estas, víctimas de la profesionalización y la disminución del tiempo de ocio, arrumbados por la expansión de la racionalidad instrumental y la multiplicación de las necesidades artificiales. No es así. Al contrario, como afirma la Teoría de los Rituales de Interacción (Collins, 2009), la vida social humana se constituye y organiza principalmente mediante rituales de interacción encadenados. Una conversación, un concierto, una fiesta, una misa, una relación sexual, un saludo, la lectura individual en silencio de este texto según el canon de privacidad e interpretación culturalmente asumido, una corrida de toros, una compra en una tienda son rituales —la coreografía de la danza de simbólicas abejas que es la vida social—.

Los rituales son formas culturalmente pautadas de interacción cara a cara —o su interiorización y desarrollo en solitario— en las que, en tanto en cuanto se produce entre los participantes una consonancia cognitiva y emocional, y cierto grado de efervescencia colectiva en torno a un foco de atención común, se generaliza asimismo entre ellos una tácita e incuestionable atribución de sentido, de significado simbólico, existencial, vital a las entidades, las personas y las acciones que convergen en ellos y, más allá, pueblan su mundo. Además, en el curso de su concurso en el ritual, los participantes modulan la naturaleza e intensidad de su energía emocional, esto es, de su motivación para la acción. Y, por último, asignan a símbolos, actos y personas, así como a las energías, propias y ajenas, expectativas normativas o, dicho de otro

¹⁸ Diamond (2013) ofrece una cabal comparación de la vida en los pueblos tradicionales y la modernidad.



modo, crean pautas de moralidad que tanto pueden movilizar su cooperación con quienes las compartan o respeten como su agresividad contra sus transgresores.

En otras palabras, en los rituales los individuos objetivan colectivamente la realidad, la hacen *objeto* de conocimiento, y también de valor, esto es, la dotan de sentido existencial al unir un valor, como fin o como medio posible, a las identidades que definen; en la práctica, es así como se conciertan criterios significativos de creación de valores. La naturaleza y el grado de energía emocional que dinamiza la motivación personal, y que tiñe diferenciadamente cuanto forma el entorno, y a uno mismo, constituyen, a cada instante, el propio *sujeto*. Del hecho de que la relación objeto-sujeto se trabee en rituales sociales deriva que su vínculo sea ético, pues incorpora el compromiso, con los otros relevantes, de defenderlo como parte constitutiva del orden epistémico-moral que conjuntamente constituyen y que consagra la propia valía personal —y lo que conlleva: el vital derecho a la reciprocidad—. Finalmente, asumir una determinada construcción cognitiva-y-emotiva de la realidad como una expectativa normativa hacia uno mismo y hacia los demás, como un deber moral, posibilita la trabazón de los lazos de confianza y solidaridad mutua que son el cimiento de la vida colectiva.

Hoy, como realidad entre los prósperos y como aspiración entre los pobres, deseosos ambos de aumentarla, la compra-para-el-consumo es para una considerable mayoría —especialmente para poderes económicos y gobiernos—, el ritual de interacción *capital* de la sociedad contemporánea. Es una idea-institución social reciente,¹⁹ pero su éxito cultural es inmenso, equiparable al de las grandes religiones. Tanto que frecuentemente se caracteriza a la actual configuración social del Norte global como 'Sociedad de Consumo' —y 'los consumidores'— es en ciertos contextos, como en otros 'los ciudadanos', sinónimo de 'la

¹⁹ En 1945 Debido a la necesidad de financiar el esfuerzo bélico, la deuda pública estadounidense y británica, interna y externa, llegaban al máximo de su crédito y las autoridades económicas preveían que, como tras la primera guerra mundial, el cese de la producción armada causaría una gran recesión. En un mundo aún pleno de recursos materiales y energéticos encontraron una solución preventiva: revertir inmediatamente la industria militarizada a la producción en masa, pronto con obsolescencia programada, de bienes de consumo (automóviles, electrodomésticos, teléfonos, radios...), y venderlos a sus acreedores, los países no beligerantes, y a su propia población. El truco no funcionó inicialmente en una Europa materialmente destruida y arruinada. El Plan Marshall se diseñó e implementó para 'cebar' el ciclo productivo europeo y conectarlo al estadounidense.



sociedad'. De hecho, pocas interacciones sociales no están mediadas por algún producto de consumo masivo desde la ropa o la comida con que comunicamos una posición social, una elección de estilo de vida o una preferencia política o sexual, pasando por los productos mediáticos (televisión, radio, prensa, libros, cine, sitios de internet, redes sociales...) cuyos contenidos trufan nuestra conversación, hasta los coches, los muebles o los juguetes.

Más aún: inducidos por la publicidad incluso creemos, siquiera momentáneamente, que esos productos *nos proporcionan* vivencias.²⁰ No obstante, esa práctica invasiva, engañosa y socioculturalmente tan eficaz nos facilita recordar una idea sociológica clave: la experiencia del consumo, como cualquier otra vivencia social, está socialmente enmarcada y es interpretada por el individuo, como agente social, en términos de su continua socialización cotidiana; es una construcción, una acción social.

El consumo es la fase final de un proceso que inicia la concepción (usualmente abstracta, a-social) de una experiencia, una funcionalidad; continúa el diseño del objeto con que se busca mediarla técnicamente; sigue movilizando los recursos financieros, materiales, energéticos, cognitivos, político-legales y socioeconómicos necesarios para materializarlo; y culmina en su producción, comercialización y venta, su 'realización' como *mercancía*. Pero una vez en manos de la persona consumidora, es *ella* quien produce *prácticamente su experiencia*; quien conforme a su carácter, sus saberes y sus pericias, *experimenta*, realiza el *experimento* de transformar una acción concreta en una vivencia deleitosa, incluso memorable, y hasta recomendable, o bien de establecerla o repetirla como una operación rutinaria.²¹

La sociología del conocimiento experto (Collins y Evans, 2007) muestra que todo saber es una construcción social y Goffman (1967) mostró que las emociones son construcciones activas, acciones sociales. Nuestra cultura, al contrario, suele considerar a ambos como casi-reflejos

²⁰ Es típico en anuncios televisivos de automóviles, productos de higiene, alimentos, etc., que la 'voz amiga en off' sugiera a la audiencia con imperativa dulzura: "Siente..." lo que sea que el publicitario haya convencido al fabricante de que si el/la espectador/a cree que va a sentirlo al usar el producto este se venderá más. (Es un mensaje tan sabido que algunos anuncios omiten el verbo y sólo nombran los conceptos emocionales que se desea asociar al producto).

²¹ Si sus expectativas se frustran, y no sabe revalorizar lo sucedido, se verá abocada a descalificarlo como una decepción deplorable.



naturales (dentro de un contexto). Pero esto es una forma de alienación cuyo éxito hace que frecuentemente las intuiciones cognitivas del conocimiento tácito, y aún más las emociones, parezcan espontáneas e incluso incontrolables. Sin embargo, también suelen ser sistemáticas, y matizables por la reflexión y la intención. Esto manifiesta —a partir de cierta edad—, junto a rasgos de carácter y personalidad heredados, los resultados de una socialización particular, *relativa o parcialmente eficaz*, que las automatiza y modula de una forma específica, personal.

La clave de esta argumentación es la afirmación de la soberanía social, al menos potencial, sobre la vivencia existencial del consumo, como de todas las demás experiencias. De ella se desprende que el factor cardinal de la vida social es la sinergia entre el conocimiento teórico y práctico y el saber emocional que los miembros de un grupo se procuran a sí mismos y entre sí colectivamente, porque esa sinergia entre emotividad, saber y praxis es la que pilota su experiencia vital.

Lo que suele llamarse 'economía' es solo la forma que una cultura confiere a las prácticas y los instrumentos que dedica a diseñar, regular, producir y distribuir diferenciada y desigualmente, esa experiencia —incluso suele reducirse a la parte de esa creación de riqueza existencial que está mediada por transacciones monetarias—. Esa forma depende de la estructura de poder de cada sociedad y de la 'educación sentimental' de quienes ocupan diversas posiciones en ella. Antes de que lo hagan las leyes de la Naturaleza, esa educación descuidada puede cambiar tales estructuras. El cambio social consiste, de forma determinante y decisiva, en la innovación, rediseño y/o reinterpretación, tanto intelectual como emocional, de los rituales de interacción social vigentes.

La sociedad actual descansa en una vasta panoplia de rituales de interacción: negociaciones e intercambios mercantiles, publicidad y consumo en lo económico; comicios, tareas legislativas y declaraciones diversas en lo político; instrucción, maniobras y operaciones reales en lo militar; entretenimiento, arte, comunicación pedagógica y prédica filosófica en lo ideológico; en algún otro lugar están las ciencias, las tecnologías y otros saberes menos formalizados; y en la vida diaria del común innumerables rituales cotidianos —domésticos, laborales, ociosos...—. Ahora bien, si esta sociedad quiere superar las crisis emergentes del medio ambiente, la generación endémica de crisis del sistema económico, la inoperancia del sistema político, el alto riesgo del



militar y la infecundidad del ideológico; si además abriga una vocación emancipatoria y aspira a que sus relaciones clave no se basen en la explotación (laboral, fiscal, comercial/consumidora, inquilina, crediticia o sexual), entonces necesita 'decrecer' los rituales de consumo insatisfactorio y acumulación insostenible y crear, practicar, extender otros rituales de interacción que la articulen —nuevos, remozados o importados—. Si esto es así, la clave del orden y sus crisis, el objeto y lugar privilegiado para estudiar esos procesos serán los rituales de interacción afectiva —las relaciones de crianza, pedagógicas, de género, amistad, camaradería, compañerismo...—, pues en ellos se acrisola la educación emocional.

El aspecto más básico y esencial de la vida social son las relaciones de género. Los rituales de cortejo y de amor sexual (a gran distancia de los de convivencia diaria) generan las emociones más intensas, memorables, representadas y glosadas de todas las narrativas populares y cultas del mundo; son su corazón mismo —y son recurrentemente banalizados por las industrias del entretenimiento—. La regulación moral de esos rituales, y de los vínculos de convivencia, y en su caso de crianza, que pueden seguirse de ellos, es el núcleo central de la solidaridad normativa de todos los grupos humanos que hayan existido, existen y existirán. Las relaciones de género son, en numerosos sentidos y ocasiones, el modelo práctico y metafórico de muchos otros lazos sociales, y sus rasgos culturales propios y sus desequilibrios de poder tiñen casi todas las interacciones que reúnen a varones y féminas. Consecuentemente, son el lugar natural donde empezar a pensar estratégicamente otros mundos posibles. Sin embargo, el peso en ellas de la biología y sus derivados culturales, la endémica desigualdad de poder entre los géneros, la frecuencia e intensidad del conflicto en sus relaciones, la ideología del amor romántico que rechaza ese conflicto —salvo quizás en materia de celos— y la politización de la conciencia social de la condición femenina vuelven esta esfera demasiado compleja y problemática para, pese a su centralidad heurística y estratégica, partir aquí de ella

Un lugar más llano al análisis del ámbito del sentimiento humano es la amistad —tema eterno, desde Gilgamesh y Enkidu, pasando por Don Quijote y Sancho, hasta los C3PO y R2D2 de *La guerra de las galaxias*—. La hermandad es una relación ambivalente cuyo rango de posibilidades se extiende del amor fraterno al odio fratricida. Pero la amistad



(entendida al modo occidental) es o no es; su extensión, en algún grado, no tiene límite definido. Y es una buena referencia comparativa para introducir un concepto africano más amplio que estimaba mucho Nelson Mandela: la noción de *Ubuntu*, que significa, aproximadamente, 'yo soy porque tú eres', y cuya implicación es que las acciones no tienen, y por lo tanto no se deciden sólo en función de la utilidad individual, sino también de la de aquellos a quienes pueda afectar (Varty, 2013).²²

El concepto de *Ubuntu* está próximo, y probablemente dimana en la práctica social de la noción de parentesco que Sahlins (2013) define como 'mutualidad del ser', y que sería la más extendida entre las culturas del mundo. La visión occidental del parentesco —individuos unidos por relaciones expresamente basadas, o que remiten simbólicamente a una *relación sexual o genésica*— es sólo un polo de un vasto abanico de sistemas cuya característica común es que las relaciones sociales más básicas y esenciales —las que giran en torno *al cuidado y la crianza* de los niños, y el apoyo a quienes lo desempeñan, lo han hecho o se espera que lo hagan (cuyos vínculos mutuos y con sus vástagos pueden no ser biológicos)— pueden extenderse, más allá de los cuidadores inmediatos, a numerosas otras personas mediante lazos muy diversos, relacionados con diferentes comportamientos, unos biológicos (no necesariamente sexuales ni genésicos) y otros no. La biología se interpreta, se 'construye' desde el orden social; nunca dicta cómo debe ser este. En la mayoría de los sistemas de parentesco este puede definirse como 'mutualidad del ser' porque la unidad social no es el individuo, sino el vínculo que une a dos o más 'dividuos', 'seres mutuos'.²³

²² Los economistas lo describirían en términos de ser conscientes de las externalidades, positivas y negativas de la propia acción, es decir, de las utilidades y desutilidades que causamos a otros. Otros conceptos éticos emparentados con *Ubuntu* y que pueden reforzar la voluntad de cooperación son la *ahimsa* hindú, el no causar violencia o daño sino por un verdadero e indispensable bien mayor, esto es, minimizar las externalidades negativas o desutilidades necesarias para mejorar la condición del conjunto, y el japonés *kaizen*, la permanente persecución de la mejora en ese propósito. *Ubuntu, ahimsa, kaizen...* La sostenibilidad global posiblemente requiera una nueva pluralidad de síntesis éticas globales diversas.

²³ Cuando una niña o un niño nacen se les dota de una identidad constituida completamente por relaciones sociales. La flexibilidad o rigidez de los vínculos es geográficamente muy variable, y circunstancialmente no poco contingente. El grado de individuación personal depende, en gran medida, del mayor o menor grado en que una cultura demande y logre que las personas, a las que la mayoría de ellas entienden como componentes corporalmente distintos pero moralmente indisociables de un nexo, piensen, sin dejar de ser parte de él, como alguien que no lo fuera. Frecuentemente,



Este nexos no es tan extraño a Occidente. En el campo del mito y el rito, el sacramento cristiano del matrimonio afirma que, tras recibirlo, los contrayentes son, de algún modo, una sola carne. En el ámbito mundano, se encarna en la amistad profunda. Piénsese en Michel de Montaigne. En su juventud trabajó una formidable amistad con otro joven abogado del parlamento de Burdeos, Etienne de la Boétie, cuyo *Discurso de la servidumbre voluntaria* (2010), un magnífico intento de explicar la existencia del estado, se lee todavía hoy. Etienne murió joven y el lacerado Micheal le recordó con nostálgico afecto hasta su propio fin. Cuando, rememorando sus días juntos, se preguntó en una ocasión porqué fueron tan amigos, escribió: 'porque era él, porque era yo'. Esto parece el canon del individualismo renacentista ('él', 'yo'), pero es algo diametralmente distinto: lo más, acaso lo único importante de su 'él' y de mi 'yo', fuera lo que fuese, es que nos hizo amigos, parece decir. Montaigne amaba tanto a su amigo y admiraba tanto su *Discurso* que escribió algunos 'ensayos' semejantes con intención de imprimirlos juntos. Disuadido por los prudentes, que observaron que el manuscrito ya circulaba, con bastante disgusto de la Corte, Montaigne (2013) publicó, como expresión de su afecto, sus 'pruebas', y creó el moderno género del ensayo —engendrado en los rituales que compartieron—.

El sentimiento es familiar. Cuando Miguel Hernández escribe en la elegía a su amigo Ramón Sijé: "Yo quiero ser llorando el hortelano / de la tierra que ocupas y estercolas / compañero del alma tan temprano", dice que esa tierra que los separa también los une a través del trabajo de hortelano de belleza y sentimientos que para Miguel era la escritura de sus versos —como para Michel sus ensayos—. Cuando acaba: "A las aladas almas de las rosas, / y al almendro de nata te requiero, / que tenemos que hablar de muchas cosas, / compañero del alma, compañero," afirma que el ritual social de la conversación es imperecedero, puede más que la pena y la nostalgia, es más fuerte que la muerte, y seguirá enriqueciendo nuestra humanidad generación tras generación.

Lo mismo expresa Cervantes en su comedia 'El rufián dichoso': en México, dos amigos que fueran allí juntos se despiden para no volverse a ver. El que marcha dice: "Vuélvome a España, y en el alma llevo / tan grande soledad de tu persona, / que quiero exagerarla, y no me atrevo."

numerosas personas socializadas en muchas otras culturas encuentran esto prácticamente imposible



No dice 'ausencia' —el manido antónimo de 'presencia' en la poesía moderna—, ni 'te echaré de menos', sino 'soledad', "Tan grande soledad de tí" —la imposibilidad, por culpa de la distancia, de encarnar cotidianamente *ubuntu*; su desgarró y su doliente agostamiento—.

Este sentimiento es posiblemente lo que movió al joven Camus en *Calígula* (1996), drama de crímenes desafortunados, a poner en boca de la ingenua y amorosa Cesonia esta exclamación: "¡Podría ser tan bueno vivir y amar en la pureza del corazón!" No hay esperanza de que pueda ser así generalizadamente en una sociedad real. Todos los estudiosos de biología evolutiva, teórica y empírica, de Axelrod (1986, 1996), pasando por Gintis (2005), hasta Nowak (2012) concluyen lo mismo: cuanto más se extienden las redes de cooperación más probable es que surja una mutación defectiva que prospere generando desviación y conflicto, por ejemplo, un parásito, un mutualista explotador o un depredador —algo bueno si suscita innovaciones que facilitan una mejor cooperación benéfica, y negativo al contrario—. Pero esto confirma un hecho conocido: que el precio de la libertad y la justicia es, primero, su conquista, pues nunca se regalan, y, después, la vigilancia perpetua y su defensa perenne. No obstante, la comparación histórica muestra que unas instituciones favorecen la cooperación sinérgica positiva más que otras; y eso crea la oportunidad de intentar adquirirlas, preservarlas y mejorarlas. Con todo, por algo nos calificó Riesmann (1981) de 'muchedumbre solitaria'.

Las relaciones de amor, amistad, camaradería y similares se caracterizan por lazos de solidaridad fuertes, tejidos en rituales de interacción de gran intensidad y sentido, a menudo íntimos, donde cada resonancia emocional individual interna entra en consonancia armónica con la de otros, formando acordes, arpeggios y formas sin nombre, y su intensidad, su energía y su sentido se multiplican. Esos rituales pueden impulsar la transición a una sociedad sostenible porque esta requiere que prime lo relacional y lo personal sobre lo objetual en la interacción social, y especialmente en el intercambio económico. Una vida mejor es posible con menos materialidades, pero mejores. Su creación y difusión depende de rituales específicos que aporten satisfacción personal sin contribuir a reproducir la sociedad de la acumulación consuntiva. Las posibilidades son innumerables. Los ejemplos siguientes, fenómenos sociales en las antípodas uno de otro y alejados ambos de lo típicamente económico-ecológico, iluminan el núcleo existencial de los rituales.



Randall Collins (2006) expuso exhaustivamente la apasionada intensidad de las controversias en que los filósofos se disputan un espacio cultural de atención que, al parecer, sólo admite un número limitado de concursantes. Esa vivacidad podría obedecer a algo más que al apego al propio ego o la devoción a un credo. Esas luchas podrían contraponer inconciliablemente versiones inconmensurables de un mismo mito o de mitos incompatibles si, como sugiere Juan Nuño (2006), cada filósofo concibe su filosofía de un modo que resucita el sentido de mitos esenciales sobre el lugar y el papel social del *conocimiento* filosófico, con sentidos equivalentes en otras formas de relación social.²⁴

Jack Katz (1988) señala que los rituales de desviación parecen girar en torno a esquemas de hazaña heroica o gesta triunfal sobre el caos. Así, por ejemplo, lo que hace apasionante el ritual adversarial de astucia, pericia y disimulo que es el pequeño hurto en un comercio, además de la excitación del riesgo y el desafío interaccional de hacer opaco al yo en público, es una estructura dramática parcialmente similar a la de un encuentro deportivo, una relación sexual o un rito religioso, en parte iniciático, en parte sacrificial. Esa densidad semántica, de la que sus agentes suelen tomar *metáforas* para narrar su *acción*, es la que vuelve inolvidable la experiencia.

Que usen *metáforas*, recurso poético esencial, es la pista clave de esta argumentación —así como antes no he escogido por casualidad, ni por mera inclinación personal, ejemplos literarios para ilustrar los mejores lazos afectivos humanos—. Lo que caracteriza a la mejor literatura, y sobre todo a la poesía, es su densidad semántica, así como —y eso lo comparte con la mejor música—, su densidad, diversidad y sutileza emocional. Ambas características son asimismo propias de los mejores

²⁴ Unos la viven como báculo de la humanidad (helenísticas, existencialismo), reviviendo mitos de narcisismo y salvación (Narciso, Prometeo, mesías...); otros la asumen como un secreto y un misterio trascendental (Platón, Husserl, Bergson, Heidegger), evocando mitos de revelación y clarividencia (como los misterios órficos y otros); otros se sumen en ella como un poder mágicamente capaz de un conocimiento absoluto y completo (Aristóteles, Hegel, Freud) y reencarnan mitos de totalidad y destino (típicos de todas las teologías sistemáticas, tanto místicas como racionalistas); otros la sufren o la imponen como demarcación prohibición, represión y vigilancia (Parménides, Hume, Kant, Carnap, Popper) y evocan mitos de infierno y frontera (como el Edén, el descenso a los infiernos y innumerables mitos de tabúes); y aún otros la entienden como disciplina de sumisión y corrección (subordinada a otro saber al que sólo sintetiza y refina: Pitágoras, Aquino y su esclavitud a la teología, o Wittgenstein y los filósofos del lenguaje a la ciencia) y que replicaría mitos de servidumbre y transformación (los Argonautas y todos los mitos de héroes al servicio de una causa superior).



rituales de interacción. Mi hipótesis es que el factor crucial en la construcción de rituales de interacción, colectivos e individuales, constitutivos de vínculos relacionales fuertes, sinérgicos y solidarios es su densidad de sentido y su idoneidad existencial, cultural y personal. El éxito de los rituales depende de su aptitud para evocar tácitamente esquemas de sentido profundos mediante una experiencia cognitiva, emocional y también sensual, somática, que los haga inefablemente evidentes y satisfactorios.

Los nuevos rituales deberían integrar un fino equilibrio entre libertad y realización personal, justicia y solidaridad social, y aprecio y cuidado de la Naturaleza. Y su diseño debería ser menos material, emocionalmente más satisfactorio y pro-social. Menos tecnológico, quizá, y más orientado a posibilitar interacciones sociales de más densidad y calidad semántica, con más sentido; más poéticos, más éticos. Acaso, más comunitarios. Rituales así son necesarios para reemplazar a los que sostienen la sociedad de la destrucción hedónica. Ya no son tan legítimos, pero aún funcionan, y pervivirán si no surgen rivales que los sustituyan. Y puede que no suceda, ya que, además de la crisis ecológica que subyace a la crisis económica, vivimos una crisis de sentido.

La sociología puede identificar, estudiar y divulgar esos rituales o, si no emergen ni proliferan, explicar su ausencia o su fracaso. Su historia dependerá de procesos culturales y políticos derivados de las fuerzas y (des)equilibrios internos de poder de nuestra sociedad —en último término de su ecología simbólico-afectiva—. La evolución futura de la 'contradicción estructural' o 'conflicto de intereses' entre crecimiento y sostenibilidad depende de qué ocurra en el ámbito de los rituales, de lo que hagamos con ellos. Estos sólo pueden emerger, dice Michael Mann (2012-13), en los intersticios de las fuentes establecidas de poder — como gotas de rocío nocturno que el sol aún no ha sublimado—; como unas palabras traídas por el viento, escuchadas en un idioma que desconocemos y que, sin embargo, incomprensiblemente, entendemos; como flores que se abren paso por las grietas del pavimento y las rendijas de los muros. Los sociólogos deberíamos estar atentos a los momentos, lugares y redes donde puedan eclosionar.



5. CONCLUSIÓN

El enfoque de este trabajo es weberiano. Así como el capitalismo moderno surge de la práctica interaccional ritualizada de aplicar intensivamente la racionalidad instrumental a maximizar el excedente económico privado mediante la maximización del beneficio y su reinversión (acumulación sostenida), y de una sensibilidad emocional que exalta y fomenta colectivamente, y encuentra satisfacción personal en la laboriosidad competitiva y la limitación y posposición de las recompensas —bastante por encima del uso tradicional— (ascetismo mundano) (Weber 2011),²⁵ así también una sociedad sostenible podría surgir de la articulación de unas prácticas rituales interaccionales y una educación sentimental apropiadas que podrían estar labrándose ya en los movimientos ecologista, simplista, meditativo y por la justicia social global, las redes de empresas de economía alternativa y solidaria (REAS) o los nuevos movimientos políticos populares vehiculados por las tecnologías de información y comunicación vía internet. Su configuración y extensión es impredecible; depende de la fecundidad intersticial, de la creatividad colectiva emergente en las dinámicas de cooperación y conflicto de las situaciones, cadenas de rituales de interacción y redes de poder económico, político, militar, ideológico, científico-tecnológico, relacionales (de género, de parentesco y amistad..., en sus diversas y multidimensionales instituciones, organizaciones y movimientos (Mann, 2012-13).

BIBLIOGRAFÍA

- Axelrod, R., 1986, *La evolución de la cooperación*, Alianza, Madrid.
- Axelrod, R., 1996, *La complejidad de la cooperación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Camus, A., 1996, *Calígula. Obras I*, Alianza, Madrid.
- Collins, H.M. y Evans, R., 2007, *Rethinking Expertise*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Collins, R., 1999, *Macrohistory*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- Collins, R., 2006, *Sociología de las filosofías*, Hacer, Barcelona.

²⁵ La ética protestante-capitalista fue la secularización de esa actitud ritual-práctica, desarrollada mucho antes en los monasterios medievales cristianos en Occidente y budistas en Oriente (Collins, 1999).



- Collins, R., 2009, *Cadenas de rituales de interacción*, Anthropos, Madrid.
- Daly, H.E. y Farley J., 2011, *Ecological Economics. Principles and Applications*. (2nd ed.), Island Press, Washington.
- Delibes, M., 1975, *Un mundo que agoniza*, Plaza y Janés, Barcelona.
- Diamond, J., 2013, *El mundo hasta ayer*, Debate, Barcelona.
- Durkheim, E., 2013, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid.
- Gintis, H., et al. (eds.), 2005, *Moral Sentiments and Material Interests*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Goffman, E., 1967, *Interaction Ritual*, Pantheon, Nueva York.
- Lovins, A. y Lovins, H., 1999 *Natural Capitalism*, Little, Brown, Co., Nueva York.
- Jackson, T., 2011, *Prosperidad sin crecimiento*, Icaria, Barcelona.
- Johnson, S., 2013, *Futuro perfecto*, Turner, Madrid.
- Katz, J., 1988, *Seductions of crime*, Basic Books, Nueva York.
- La Boétie, E., 2010, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Tecnos, Madrid.
- Lahille, P., 2011, *La simplicidad voluntaria en 130 consejos prácticos*, Octaedro, Barcelona.
- Latouche, S., 2009, *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, Icaria, Barcelona.
- Latouche, S., 2011, *La sociedad de la abundancia frugal*: Icaria, Barcelona.
- Latour, B., 2005, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Lovins, A.R., 2011, *Reinventing Fire*, Chelsy Green, White River Junction (VT).
- McDonough, W. y Braungart, M., 2005, *Cradle to Cradle*, McGraw-Hill Interamericana de España, Madrid.
- McDonough, W. y Braungart, M., 2013, *The Upcycle: Beyond Sustainability. Designing for Abundance*, North Point Press: Nueva York.
- Mann, M., 2012-13, *The Sources of Social Power, I-IV*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Meadows, D.H., et al., 1972, *Los límites del crecimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.



- Meadows, D.H., *et al.*, 2006, *Los límites del crecimiento: Treinta años después*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Montaigne, M., 2013, *Los ensayos*, Acantilado, Barcelona.
- Nowak, M.A., 2012, *SuperCooperadores*, Ediciones B, Barcelona.
- Nuño, J., 2006, *Los mitos filosóficos*, Reverso, Barcelona.
- Riesmann, D., 1981, *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Barcelona.
- Sahlins, M., 1983, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid.
- Sahlins, M., 2013, *What Kinship is... And is not*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Schmidt, G., 2014, "The emergent patterns of climate change", http://www.ted.com/talks/gavin_schmidt_the_emergent_patterns_of_climate_change. Última consulta: 20 de enero de 2015.
- Scitovsky, T., 1986, *Frustraciones de la riqueza*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Standing, G., 2013, *El precariado*, Pasado y presente, Barcelona.
- Taibo, C. 2010, *Su crisis y la nuestra*. Los libros de la catarata, Madrid.
- Taleb, N.N., 2007, *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable*, Paidós, Barcelona.
- Varty, B., 2013, "What I learned from Nelson Mandela", http://www.ted.com/talks/boyd_varty_what_i_learned_from_nelson_mandela. Última consulta: 20 de enero de 2015.
- Wallerstein, I., Collins, R., Mann, M., Derluguan, G. y Calhoun, C., 2013, *Does Capitalism Have a Future?* Oxford University Press, Nueva York.
- Weber, M., 2011, *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo*, Alianza, Madrid.
- Weizsäcker, E.U.v., *et al.*, 1997, *Factor cuatro*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Weizsäcker, E.U.v., *et al.*, 2009, *Factor five*, Earthscan, Londres.
- World Wildlife Foundation (WWF), 2012, *Informe Planeta Vivo 2010*, http://awsassets.wwf.es/downloads/informe_planeta_vivo_2012_1.pdf. Última consulta: 20 de enero de 2015.