

## La reproducción también es economía

### REPRODUCTION IS ALSO ECONOMY

#### Resumen

El ser humano y su reproducción es una de las zonas más invisibles de la economía. Pero paralelamente o por debajo de los paradigmas clásicos en los que nos movemos los científicos sociales habitualmente, hay otros que oponen, la economía doméstica a la "ciencia de adquirir" en el mercado; una ética para las "gentes del planeta", frente a una depravada teoría de las poblaciones; una justicia para los pueblos frente a una irracional, pero legitimada violencia del Estado; y una dignidad para todas las personas, frente a la usurpación de esos pocos individuos sumamente racionales, correctamente políticos, extremadamente egoístas y perfectamente viriles.

#### Palabras clave

Economía doméstica, economía moral, ciencia del adquirir, reproducción, poblaciones.

#### Abstract

Human being and his reproduction is one of the most invisible areas of economy. But under the classical paradigms where social scientists usually move, lie another ones that set up household economy in opposition to the "science of purchasing" in the market; an ethic for "the peoples of the planet" in opposition to a corrupt theory of populations; justice for the people in opposition to irrational but legal state rule by force; and self-respect for everybody in opposition to the usurpation that's developed by a few individuals who are very rational, politically correct, extremely egoistic and perfectly virile.

#### Key words

Household economy, moral economy, purchasing science, reproduction, population

(1) Aunque hablemos del euro, quizás lo que será significativo en el futuro será la moneda electrónica.

(2) Hoy quizás es E.P. Thompson el que ha explicitado más claramente cuáles son las articulaciones que transitan por estos dos términos tan aparentemente distintos. Ver Thompson (1984; 1989; 1995).

Dinero virtual, ese parece ser el referente al que ha quedado reducida la economía. En un momento en que los economistas están hablando de la desaparición de la llamada economía real –economía productiva–, parece que ya sólo nos queda hablar de capitales financieros. La economía financiera, aquella en la que hasta el dinero ha perdido su soporte físico,<sup>1</sup> parece ser hoy la única que merece llamarse economía. Las teorías que sustentan a esta economía financiera, se localizaron en lo que llamaré "pseudo escuela de Chicago", ya que curiosamente su denominación ha hecho olvidar que este nombre de "escuela de Chicago" estaba antes atribuida a una escuela de sociología cualitativa, preocupada no por los capitales financieros, sino por la población, o "las gentes del planeta", como lo nombra Sebastião Salgado. Así, un tema prioritario de la primera "escuela de Chicago" fue estudiar los amplios movimientos de población que llevaron a grandes cantidades de europeos a EEUU, allá por los años 20 de este siglo que finaliza.

La escuela de economía de Chicago puede definirse como una "pseudo escuela" porque ha escamoteado la memoria, pero es más, también podemos decir que esta economía financiera era una "pseudo economía". Esto comienza a entorse hoy, cuando no sólo han perdido el poder político –era Thatcher, Reagan–, sino que parece ser que sus representantes máximos –Milton Friedman y compañía–, también han perdido el favor de la comunidad científica. Así, debemos congratularnos de que el premio Nobel de economía se haya otorgado en su edición de 1998 al economista indio Amartya Sen, y a sus estudios sobre un tema de tan crucial importancia como es la relación entre hambrunas y regímenes totalitarios e inmorales. Como ya proponían los representantes de "la escuela de Chicago" (Auténtica), el tema es otra vez las poblaciones, "las gentes del planeta" parecen ser dignas de ser contempladas como objeto de lo económico. Parece que por una vez se desentierra lo urgente, para darle crédito a lo importante: las necesidades básicas. Que, por otra

parte, es lo que la economía clásica y marxista ha denominado "el problema de la comida" y "el problema de la vivienda" (Ruiz, 1999b).

Dinero virtual o población, ¿qué es lo económico? Planteo como hipótesis la necesidad de reconceptualizar lo económico partiendo de un paradigma que aglutine tres conjuntos de ideas básicas: una *economía moral* (Thompson, 1984; 1989; 1995.), una *justicia ecológica* (Castells, 1998: 135-157), y una *ética de las poblaciones diversas*. En un artículo anterior, "No me eches una mano, quítamela de encima. Sobre la economía política de las poblaciones" (Ruiz, 1999a), planteaba cómo históricamente se ha producido una desintegración del término económico. Durante los tres últimos siglos, el debate se centró en la discusión planteada entre la economía clásica y la economía marxista, ¿era política o era economía lo que estaba en la base de la acción social?: economía política o política económica, el huevo y la gallina. Pero durante muchos más siglos, el debate central de la economía no estuvo centrado en la política, sino en la moral: economía moral y moral económica.<sup>2</sup>

Sea para postular su articulación, sea para negarla, estos dos términos han ido unidos desde Aristóteles a E.P. Thompson, pasando por Keynes. Este último se expresa perfectamente en las palabras que pronuncia, cuando se ve impulsado a teorizar sobre las "*posibilidades económicas de nuestros nietos*", tras concluir que no estaría muy lejos el día en que todo el mundo sería "rico", añadió Keynes: "*Nosotros valoramos otra vez los fines más que los medios y preferimos lo bueno a lo útil [...] 'Pero, ¡cuidado!', continuó diciendo, 'la hora para todo esto no ha llegado todavía. Por lo menos durante otros cien años debemos simular ante nosotros mismos y ante cada uno que lo bello es sucio y lo sucio es bello, porque lo sucio es útil y lo bello no lo es. La avaricia, la usura y la precaución deben ser nuestros dioses por un poco más de tiempo todavía. Porque sólo ellos pueden guiarnos, fuera del túnel de la necesidad económica a la claridad del día'*" (Schumacher, 1988: 24).

Estas palabras de Keynes, recogidas por Schumacher en su famoso libro titulado **Lo pequeño es hermoso**, hacen concluir al propio Schumacher que las consideraciones éticas no son meramente irrelevantes, son, en realidad, un impedimento. La idea de que el conocimiento científico supliría las cuestiones éticas era, y es, un principio difícil de mantener. Schumacher comenta en el contexto de la cita anterior cómo Gandhi acostumbraba a hablar con desprecio de "soñar con sistemas tan perfectos, que nadie necesita ser bueno". ¡Un mundo para nuestros nietos! Según la propuesta de Keynes, un economista no extremadamente liberal, parece que al menos debemos esperar hasta el 2030, o más, para poder decir que lo bello es bello y que lo sucio es sucio, y que lo útil, no es necesariamente la piedra central de lo ético ni de lo estético. Así como la avaricia, la usura y la precaución, no representan la única economía. Lo bello, lo bueno y lo justo, siempre han sido condición necesaria para la consecución de la felicidad o del bien común.

¿Cómo debemos entender la felicidad? Esta ha sido la preocupación central de la corriente utópica, aunque quizás debemos precisar que utópico no es sinónimo de irrealizable: su etimología es "mundo que está más allá del nuestro".<sup>3</sup> Vamos pues a situarnos en los inicios del utopismo, en la Grecia Clásica, en Epicuro, filósofo griego que definía así la felicidad, en el siglo IV a.C.: "*La voz de la carne pide no tener hambre, no tener sed, no tener frío, porque quien tiene estas cosas y espera tenerlas, podría competir con Zeus en Felicidad*" (Epicuro, 1994: 32). Por lo tanto, añadía: "*Es necesario entonces cuidar de las cosas que nos causan la Felicidad, porque si está presente lo poseemos todo y en su ausencia todo lo hacemos por obtenerla*" (Epicuro, 1994: 8).

Parece que tanto la comida como la vivienda son aspectos fundamentales de la felicidad, y de la reproducción de la vida misma, y que por ser conceptualizados como de "poca importancia", y subsumirlos en el desarrollo de las fuerzas productivas, y en el caso de los marxistas en la

cuasidistribución estatal de esa riqueza generada, han tenido a generaciones de seres humanos esperando a comer cuando tenían hambre y esperando a tener una vivienda cuando tenían frío. Hoy en día, el debate sobre lo que heredarán nuestros nietos se hace en términos ecológicos, ya no es riqueza lo que les legaremos, podrán estar contentos, si pueden nacer. Véase la importancia creciente de las asociaciones para los derechos reproductivos, grupos vinculados al feminismo, pero que actúan desde una perspectiva planetaria. Teniendo en cuenta los derechos no sólo de las mujeres blancas occidentales, sino también de las mujeres de otras razas, que ven a veces cómo se les niegan todos sus derechos, incluido el de la reproducción (Strobl, 1994). Nuestros nietos bastante tendrán si, una vez sobre el planeta, éste y ellos pueden sobrevivir. Quizás la satisfacción de las necesidades sociales básicas, asuntos como el agua, la comida o la vivienda, deban comenzar a ser prioritarios universalmente y quizás para esto sea preciso hacer una revisión de lo que consideramos como una economía orientada al lucro y al beneficio, generadora de riqueza, en favor de lo que puede ser denominado como economía de la satisfacción de las necesidades, que descansaría en los tres conjuntos de ideas que esbozábamos al principio: una economía moral, una justicia ecológica y una ética de las poblaciones diversas.

La economía "virtual", la industrial primero y la financiera después, han hecho olvidar lo que realmente era economía. El extrañamiento de la población ante esta economía virtual-financiera y productiva— se produce de forma mucho más clara en la población que en la academia. Basten dos pequeñas muestras condensadas en dos pintadas callejeras. Una pude leerla en septiembre del 1998 en Madrid y hace referencia a la "economía virtual": "*Jódete, yo no he perdido en la bolsa*", firmado por una hoz y un martillo y el contexto era una de esas caídas de la bolsa. Otra data de los años posteriores a la Guerra Civil española: "*Si el trabajo es salud, viva la tuberculosis*". Es decir, ni la economía

(3) Imaz cita al investigador mexicano Julio Zavala, que estudió la influencia de la Utopía de Moro en los "hospitales" fundados por Vasco de Quiroga. Pero dice más: "*Este estudio de Zavala aporta un dato significativo: que la Utopía de Tomás Moro ha sido, además de la primera, la primera también que, con anticipación de siglos, es ensayada en la práctica y en suelo de América. Y quien la ensaya, gran amigo del erasmista franciscano padre Zumárraga, primer obispo de la Nueva España, lo hace con plena conciencia de la intención 'práctica' de Moro y con intuición fresca de que éste escribió la Utopía por haber conocido las condiciones de América*" (Imaz, 1975: 15).

financiera, ni la productiva definían un amplio grupo de actividades que siendo económicas no estaban contempladas bajo ese punto de vista. Surgía todo un mundo inexplorado e invisible al que se le denominó "economía informal", que abarcaba desde la economía sumergida, delictiva o no, a la economía doméstica.

"Economía moral", este concepto ha sido muy desarrollado por el historiador E.P. Thomson y ha sido también el que de forma más precisa ha utilizado este término; otros como Rule (1990) han trabajado también desde esta perspectiva. Thompson (1984: 239-293), en su espléndido artículo "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial", hace un lúcido análisis de lo que supuso la **medición del tiempo** en la concepción del trabajo. Partiendo de estudios antropológicos —de Evans-Pritchard, Bourdieu...— elabora una distinción entre trabajo orientado al quehacer y trabajo orientado al dinero, que implica un cambio en la percepción del tiempo. En el primero, "el tiempo pasa"; en el segundo, "el tiempo es oro" y se gasta. Pero Thompson va más allá: este tipo de trabajo orientado al quehacer, propio de la sociedad preindustrial, llega hasta nuestros días en algunas formas de vida, en general las de quienes trabajan de forma independiente, como campesinos, el trabajo en las industrias familiares y, por supuesto, el trabajo y la economía doméstica. Es decir, todo tipo de trabajo que se desarrolla con vistas a satisfacer necesidades, donde no se da una objetivación de las tareas, al convertirlas en dinero y por tanto en mercancías. Dice Thompson: "*Se pueden proponer tres puntos sobre la orientación al quehacer. El primero es que, en cierto sentido, es más comprensible humanamente que el trabajo regulado por horas. El campesino o trabajador parece ocuparse de lo que es una necesidad constatada. En segundo lugar, una comunidad donde es normal la orientación al quehacer parece mostrar una demarcación menor entre 'trabajo' y 'vida'. Las relaciones sociales y el trabajo están entremezclados [...] y no existe mayor sentido de conflicto entre el trabajo y el 'pasar el tiempo'*" (Thompson, 1984: 245).

Mientras no se da una división del trabajo muy especializada y no se requiere un alto grado de sincronización, prevalece una orientación al quehacer. Así: "*La norma de trabajo era una en que se alternaban los golpes de trabajo intenso con la ociosidad, donde quiera que los hombres controlan sus propias vidas con respecto a su trabajo*" (Thompson, 1984: 261).

La introducción del reloj, la medición del tiempo y el control del quehacer trajeron consigo normas muy distintas de trabajo. Thompson explica cómo en la Inglaterra de la Revolución Industrial, casi cada obrero disponía ya de un reloj que controlaba su tiempo. Y nos proporciona un interesante dato ya más cercano a nuestros días: Henry Ford comenzó su carrera arreglando relojes (sic).

La guerra declarada por el capitalismo industrial a los antiguos hábitos de trabajo, trajo consigo en un primer momento fenómenos de resistencia simple, y más adelante esto continuó con una de las reivindicaciones obreras más importantes, la reducción de la jornada laboral: "*Si conservamos una valoración puritana del tiempo, una valoración de mercancía, entonces se convierte en cuestión de cómo hacer ese tiempo útil, o cómo explotarlo para las industrias de ocio. Pero si la idea de finalidad en el uso del tiempo se hace menos compulsiva, los hombres tendrán que reaprender algunas de las artes de vivir perdidas con la revolución industrial: [...] cómo romper otra vez las barreras entre trabajo y vida*" (Thompson, 1984: 291).

El concepto del tiempo cíclico es el significativo en la economía moral, es un tiempo sujeto a la vida. Hace referencia a una economía de la reproducción, más que a una economía productiva. Una economía reproductiva o una "economía doméstica", *oikonomia*, como la define Aristóteles (1942), quien no sólo describe este tipo de economía reproductiva, moral, doméstica, o como queramos llamarla, sino que descubre la otra economía (Polanyi, 1973), la que generó la economía productiva compulsiva y la economía financiera. Pero oigamos a Aristóteles:<sup>4</sup> "*La primera cuestión que debe-*

(4) Este tema lo he tratado en extenso en Ruiz (1992).

mos resolver es si la ciencia de adquirir es la misma que la ciencia doméstica o si es una rama de ella, o sólo una ciencia auxiliar" (Aristóteles, 1942: 30).

Para Aristóteles, las diferentes sociedades humanas, entre las que se pueden distinguir una serie de "modos de existencia" –nómada, agricultor, bandolero, pescador o cazador–, según las formas de búsqueda y adquisición de alimentos, se caracterizan porque en ellas el hombre sólo tiene necesidad de prestar su trabajo personal, sin acudir, para atender a su subsistencia, ni al cambio ni al comercio. Aristóteles habla de la adquisición de alimentos como un rasgo cultural primordial: "Los modos de alimentación son extremadamente variados, y de aquí esta multiplicidad de géneros de vida en el hombre y en los animales, ninguno de los cuales puede subsistir sin alimentos" (Aristóteles, 1942: 31).

Así, el objeto de la oikonomía o ciencia doméstica sería la subsistencia, tanto física –adquisición de alimentos– como social –la educación y la adquisición de un papel social–, en un contexto ecológico determinado. Fijémonos en que Aristóteles habla de la satisfacción de la necesidad de alimentos tanto de hombres como de animales; no debemos olvidar que esa lectura ecológica de Aristóteles no es tan extraña, ya que era tan buen biólogo que alguna de sus descripciones zoológicas han durado hasta nuestro siglo, es decir, tenía una visión biológica mucho mayor que muchos científicos sociales antifilósofos.

La oikonomía sería el arte de la satisfacción de las necesidades básicas de una forma un tanto autárctica.<sup>5</sup> "El término oikos tiene un significado muy rico y complejo. Esta complejidad no queda suficientemente plasmada si lo traducimos como dominio o propiedad. Porque si bien es cierto que con oikos se hace referencia en primer lugar a la hacienda, unidad de producción fundamentalmente agrícola y ganadera, donde sin embargo ocupa también un lugar importante la artesanía doméstica, se utiliza además y tal vez con más frecuencia, para referirse a un

grupo humano estructurado de manera más o menos compleja, de extensión más o menos grande según las épocas. [...] La oikonomía, es el arte de administrar bien el oikos" (Mossé, 1990: 15).

Mientras que la economía, "la ciencia del adquirir", como dice Aristóteles, tiene por objeto el dinero mismo: "Y sin embargo, [dice Aristóteles], este dinero no es en sí mismo más que una cosa absolutamente vana, no teniendo otro valor que el que le da la ley, no la naturaleza, puesto que una modificación en las convenciones que tiene lugar entre los que se sirven de él, puede disminuir completamente su estimación y hacerle del todo incapaz para satisfacer ninguna de nuestras necesidades [...] y ¿no es una riqueza ridícula aquella cuya abundancia no impide que el que la posee se muera de hambre?" (Aristóteles, 1942: 34).

Parece que Aristóteles habla de inflación; sin embargo, la primacía que Aristóteles concede a la satisfacción de las necesidades básicas fuera del mercado es patente cuando compara las dos "artes" –tipos de economía–: "ciencia doméstica" y "ciencia de adquirir". Y si bien muestra que tienen cosas en común, son bien distintas, puesto que en la oikonomía la adquisición de riquezas tiene límites, más que económicos, morales, ya que: "[Los que] están firmemente persuadidos de que es preciso a todo trance conservar o aumentar hasta el infinito la suma de dinero que se posee [...] es preciso que se preocupen únicamente del cuidado del vivir, sin cuidarse de vivir como se debe" (Aristóteles, 1942: 35).

También para Polanyi, debemos recordar, el concepto de economía tiene dos significados: "El primer significado, el formal, surge del carácter lógico de la relación medios-fines, como cuando usamos 'economizar' (en su acepción de ahorrar) o económico (barato). [...] El segundo significado, el sustantivo, señala el hecho elemental de que los seres humanos como cualquier otro ser viviente, no pueden subsistir sin un entorno físico que les sustente; éste es el origen de la definición sustantiva de lo económico.

(5) Según el diccionario de María Moliner, a partir del siglo XIX se establece una confusión entre "autarcía" y "autarquía": la primera se refiere a "la capacidad de bastarse a sí mismo", en el sentido económico del término y viene de la raíz "arkeo". La segunda hace referencia a la raíz griega "arkho", que significa mandar, "gobernarse a sí mismo": "Esto trajo como consecuencia [dice María Moliner] que a 'autarquía', [que significaba valerse por sí mismo] se le acumulase un segundo significado, el de 'gobierno por sí mismo'; con lo cual resultan como acepciones de una misma palabra dos que son completamente distintas por su etimología" (María Moliner, 1989: vol. I, 306)

*Ambos significados, el formal y el sustantivo, no tienen nada en común*" (Polanyi, 1989: 91). En definitiva, Polanyi está planteando dos cuestiones que son fundamentales hoy en día: la primera, que la economía, la realidad de la economía, si es algo, no es una economía relacionada con el incremento del PIB o de los ingresos de las grandes corporaciones transnacionales, sino que tiene que ver con cómo "sustentar" a las poblaciones. Es decir, pivota en torno al cómo hacer para que la humanidad no pase hambre, y tenga satisfechas sus necesidades reproductivas básicas. La segunda gran cuestión tiene que ver con cómo "sustantivar", dar contenido al propio concepto de economía, a lo que Polanyi respondía que en términos de las economías locales. A diferencia de lo que se entiende en la definición formal, la economía parece consistir en las estrategias que se orientan a satisfacer las necesidades básicas de la población y de su ecosistema, en un contexto doméstico y local, lo cual no tiene porqué significar "gobernarse a sí mismo", en el sentido nefasto que adquiere en el siglo XIX, de "nacionalismos miistas". Población, moral y ecología: jética de las poblaciones!, esto es lo que podemos llamar "la realidad de la economía".

Sin embargo, "el paradigma de la realidad", que nos ha mostrado la economía oficial, se constituye con Adam Smith, que se apoya, primero, en la corriente histórico-religiosa luterana, que rompe con la deificación de la sociedad, consagrando el dicho de "*a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César*". Segundo, en una concepción del Estado maquiavélica y hobbesiana, fundamentada en la maldad intrínseca del ser humano, por eso el Estado tiene la legitimación de la violencia, el Estado así acaba por ocupar el lugar de Dios en la historia, un puesto que a su vez pronto le será arrebatado por el mercado (George y Sabelli, 1994). Tercero, en una ética utilitarista, Adam Smith era muy amigo de David Hume (1977). Cuarto, en una teoría de la población malthusiana, que como muestra Keynes en el prólogo que hace al **Primer ensayo sobre la población**, más allá de una

teoría, Malthus (que ocupa la primera cátedra de Economía Política que se establecía en Inglaterra) lo que tenía era una aversión a la especie humana y en concreto a la parte humana encargada prioritariamente de la reproducción. Keynes transcribe una carta de un amigo de Malthus que en 1821 escribía: "*El filósofo Malthus vino la semana pasada. Organicé para él una agradable reunión de gente soltera; sólo estuvo presente una señora que había tenido un hijo. Pero es un hombre de buen carácter, y si no hay señales de próxima fecundidad, es cortés con todas las señoras...*" (Keynes, en Malthus, 1995: 28). Lo curioso es que Keynes toma este fragmento para demostrar que Malthus no era tan malo; no era, en palabras de Keynes, "*ese monstruo depravado y cruel*" que aparecía en los panfletos que escribía.

Lo económico para el paradigma del Estado-nación-liberal trae consigo, pues, una interpretación del individuo como un agente social, sumamente racional, correctamente político, extremadamente egoísta, y perfectamente viril, añadiríamos. Pero ese perfil no parece coincidir con los sujetos que describen entre otros Marx (1977) y Engels (1979) en el comienzo de la llamada Revolución Industrial. Me detendré en el primer Marx, el de los **Manuscritos de Economía y Filosofía** de 1844, porque es ahí donde se da una importancia central al tema del "trabajo" como concepto elemental, desde el que Marx parte para hacer una crítica de la Economía Política. Para pasar más tarde a discutir cómo a pesar de que la Economía Política parte del trabajo como alma de la producción, sin embargo "*no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada*".

Marx se pregunta: "*¿Cómo se fundamenta este extrañamiento [el del trabajo] en la esencia de la evolución humana?*". Y continúa: "*Tenemos ya mucho ganado para la solución de este problema al haber transformado la cuestión del origen de la propiedad privada en la cuestión de la relación del trabajo enajenado con el proceso evolutivo de la humanidad [...] cuando se habla del trabajo nos las tenemos que haber inmedia-*

tamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución" (Marx, 1977: 118).

Sin embargo, de hecho Marx parece dar ya una contestación previa al plantear que la libertad se opone al trabajo en los siguientes términos: "Su trabajo no es así voluntario sino forzado. Pero eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. [...] De esto resulta que el hombre solamente se siente libre en funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en humano y lo humano en animal" (Marx, 1977: 109). De manera que el trabajo "libre" se convierte en forzado. Así, la condición humana –no biológica– la da la libertad.

Se ha planteado muchas veces que el tema de la reproducción no apareció con frecuencia en Marx, que éste no le prestó mucha atención. ¿Acaso se refiere con esta metáfora del mundo animal, otras veces caracterizado de naturaleza, frente a cultura, al "sector doméstico" de la economía? Es decir, aquel que atañe al comer, beber, engendrar y todo lo que toca a la habitación y al atavío. Parafraseando a Polanyi (1973), podríamos decir que dos mil años más tarde, el joven Marx redescubre la oikonomía, como algo distinto a la economía política. Desde mi punto de vista Marx, cuando discute sobre las necesidades, se inscribe en la corriente instaurada por Aristóteles, y lo hace partiendo de los problemas de la reproducción –aunque luego lo abandone–. La satisfacción de las necesidades básicas se inscribe en el contexto de la organización de la supervivencia física, social y cultural, cuestiones como la alimentación, la vivienda o el atavío no por ser básicas dejan de ser fundamentales y vitales en cualquier coalición de seres humanos en sociedad. Dice Marx: "La economía, pese a su mundana y placentera apariencia es una verdadera ciencia moral, la más moral de las ciencias. La autorrenuncia, la

renuncia a la vida y a toda humana necesidad es un dogma fundamental. Cuanto menos comas y bebas, cuantos menos licores compres, cuanto menos vayas al teatro, al baile, a la taberna, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, esgrimas, etc., tanto más ahorras, tanto mayor se hace tu tesoro al que ni polillas ni herrumbre devoran, tu capital".<sup>6</sup>

Marx, en las conferencias impartidas en Bruselas en 1849, y editadas bajo el título de **Trabajo Asalariado y Capital**, define el salario como: "La cantidad de dinero que el capitalista paga por un determinado tiempo de trabajo, o por la ejecución de una tarea determinada. [...] Pero lo que en realidad venden los obreros al capital por dinero es su fuerza de trabajo" (Marx, 1985: 9). Vemos, sin embargo, que en general el salario no satisface las necesidades de reproducción del trabajador, y mucho menos las necesidades sociales. Pero lo que parece aún más importante es lo siguiente: "El obrero recibe del capitalista una parte de los medios de vida existentes. ¿Para qué le sirven estos medios de vida? Para su consumo inmediato. Pero al consumir los medios de vida de que dispongo, los pierdo irremediablemente, a no ser que emplee el tiempo durante el cual me mantienen estos medios de vida en producir otros, en crear con mi trabajo, mientras los consumo, en vez de los valores destruidos al consumirlos, otros nuevos. Pero esta noble fuerza reproductiva del trabajo es lo que el obrero cede al capital, a cambio de los medios de vida que éste le entrega" (Marx, 1985: 19). Así vemos que lo que extrae el capital del obrero no es plusvalía, sino "quehacer", es decir, extrae el tiempo y las tareas que de otro modo el obrero dedicaría a su propia reproducción. Por lo tanto el salario, fuese cual fuese, nunca sería justo.

Siguiendo el hilo del discurso elaborado por Marx en los **Manuscritos**, vemos que no estaba tan alejado de los discursos elaborados por Lafargue o Weber, aunque continuamente se haya intentado oponerlos. El libro de Paul Lafargue **El derecho a la pereza** replantea el tema del "trabajo alienado", vinculándolo a

(6) Marx (1977: 159). Ver también –infra– sus opiniones en **Trabajo asalariado y capital**. Para Marx, el carácter de ciencia moral de la economía es evidentemente muy distinto de la moral de que habla Aristóteles y que liga a la oikonomía.

otra serie de conceptos interesantes como "producción", "progreso", "hogar doméstico"... (Lafargue, 1988: 36). En primer lugar, la represión de las necesidades del trabajador aparece para Lafargue como el ideal de la moral capitalista, y entre esas necesidades una resalta de forma fundamental, el derecho al descanso: "*Bajo el Antiguo Régimen, las leyes de la Iglesia garantizaban al trabajador 90 días de descanso (52 domingos y 38 festivos) durante los que estaba estrictamente prohibido trabajar. [...] El protestantismo, que era la religión cristiana adaptada a las nuevas necesidades industriales y comerciales de la burguesía, estaba menos preocupado por el descanso del pueblo; destronó a los santos en el cielo para abolir sus fiestas en la tierra*".<sup>7</sup> Con lo cual se anticipaba en dieciocho años a la tesis de Weber. Derecho al descanso que se supone que en el Antiguo Régimen estaba vinculado al trabajo dentro del hogar doméstico, y así Lafargue saca a colación la declaración de un manufacturero alsaciano: "*El taller capitalista [...] había arrancado a los obreros de sus hogares para así poder mejor retorcerlos y exprimir el trabajo que contenían*" (Lafargue, 1988: 29).

Por su parte Max Weber (1977) plantea el problema del trabajo, y lo sitúa en el plano de la ética y de la religión. Con la ética protestante, que vincula Weber con el auge del capitalismo: "*se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener seguridad del propio estado de gracia*" (Weber, 1977: 138). Y continúa citando a Baxter, en su **Directorio Cristiano**: "*Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio, ni el goce, sino el obrar. [...] Perder el tiempo, en la vida social, en 'cotilleo', en lujo, incluso en dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud [...] es absolutamente condenable desde el punto de vista moral*" (Weber, 1977: 213-214). De nuevo el tema económico central, "el trabajo", se retrotrae a cuestiones morales normativas. Con una oposición clara entre por un lado la "profe-

sión", legitimada por instancias religiosas, y por otro conductas "inmorales", entre las que encontramos la vida social y el "cotilleo", al margen del ocio y del goce,...

La importancia del concepto de "profesión" por la cual se puede llegar a Dios, traslada la anterior ética artesana de la "tarea bien hecha", del orgullo del producto acabado, a la ética del trabajo en sí mismo. Ya, encontramos una distinción clara entre el producto del trabajo y el proceso de trabajo, como dos cosas bien diferentes. Lo que adquiere importancia en la nueva ética protestante, no es el fruto de la tarea, sino la propia tarea convertida en "trabajo", distanciada de su propio objeto. Esto tendrá mucho que ver, más tarde, con dos fenómenos interrelacionados de la máxima importancia. Por un lado, la pérdida del control sobre el aprendizaje por parte de los gremios de artesanos, y la posterior pérdida de importancia de los contenidos del proceso de trabajo, para acabar dando prioridad exclusivamente al "tiempo record" en que una tarea puede realizarse, en detrimento del producto final y de la cualificación en el proceso de trabajo. Por otro lado, el cambio de concepción que supuso derogar las *Leyes de Pobres* inglesas, y la legislación similar en los países del continente europeo, implicó un cambio ético de la máxima importancia. Previamente, por el mismo hecho de nacer se tenía derecho a subsistir (se cumpliera o no); después, con la implantación de la ética protestante —"espíritu del capitalismo"—, la propia vida se convertía en algo que había que ganarse día a día. Así Polanyi (1989) nos dice que una condición previa a la formación de un mercado libre de trabajo fueron las hambrunas agudizadas por la derogación de esas leyes, junto con la expulsión de los campesinos de sus "hogares domésticos". Con lo que se hizo libre el Mercado, no el trabajo. Meillassoux habla en el mismo sentido sobre la pauperización, en el contexto del colonialismo (Meillassoux, 1973: 182 y ss). Por su parte, C. Coquery-Vidrovitch (1977) analiza el comportamiento del campesinado africano, orientado a la autosubsistencia,

(7) Ver, por ejemplo, la importancia del "San Lunes" entre el artesanado inglés de principios de la Revolución Industrial (Thompson, 1984: 261 y ss). La traducción es de la autora.

y su resistencia a introducirse en una economía de mercado.

La producción, al ser traspasada por el tiempo, se convierte ya en productividad. La importancia de este fenómeno hizo que no sólo se desarrollaran estudios especializados, también la literatura nos ofrece múltiples ejemplos de la degradación que supuso para el ser humano este proceso. Como ejemplo puede servir la narración "El Apóstata" de Jack London: *"Había alcanzado la perfección de una máquina. Eliminó todo movimiento superfluo. Todos y cada uno de ellos, tanto de sus flacos brazos como de los músculos de sus dedos, eran rápidos y precisos. Trabajaba en tensión y, como resultado, se sentía muy nervioso. De noche, el cuerpo le brincaba, incluso dormido, no lograba relajarse y descansar"* (London, 1977: 154).

La dicotomía entre, por un lado, el trabajo entendido como "alienación" o "mandato divino" y por otro el ocio y el goce de la vida, es recogida también en la polémica que sobre el mismo tema desarrolla Marcuse frente a las posiciones de Freud, insertándose aquél en el contexto más general de las críticas de la Escuela de Frankfurt a las posiciones del marxismo ortodoxo. Según nos dice Freud en **El Malestar en la Cultura**, la civilización empieza con la represión de la satisfacción integral de las necesidades. Siendo el trabajo y su necesidad el causante fundamental de la represión, como dice Marcuse, para Freud: *"La felicidad debe ser subordinada a la disciplina del trabajo, como una ocupación a tiempo completo, a la disciplina de la reproducción monogámica, al sistema establecido de la ley y del orden"* (Marcuse, 1968: 17).

La "obsesión" que se manifiesta a menudo por la producción y la productividad frente al "factor trabajo", favoreció como estrategia por parte de los obreros la resistencia al trabajo industrial. Sobre este tema hay diversos estudios, uno de cuyos representantes bien podría ser Chayanov (1985), cuando dice que en el momento en que hay un nivel básico de necesidades cubiertas, la unidad económica campesina

disminuye la producción. Otro puede ser el de Michael Seidman (1989) sobre la resistencia proletaria al trabajo, o el de Willis (1988).

¿Pero a qué dedican su tiempo libre los trabajadores cuando no trabajan, o los parados, más allá de buscar insistentemente trabajo como recomienda la ley? Claude Meillassoux, en su libro **Mujeres, graneros y capitales** —que es un estudio de la Economía Doméstica a lo largo de la Historia—, parte del siguiente presupuesto: *"Las relaciones domésticas constituyen la base del feudalismo, del capitalismo y del socialismo burocrático"* (Meillassoux, 1973: 9). Y defiende el concepto de "plustrabajo", que define como: *"La cantidad de energía disponible más allá de las cantidades aplicadas a la producción de las subsistencias necesarias para la reproducción simple de la comunidad. [...] Este plustrabajo es, por esencia, la renta en trabajo en una economía feudal y la plusvalía en la economía capitalista. En ambos casos es mediante la desposesión de este tiempo libre que el hombre está alienado."* La diferencia de productividad del trabajo en el contexto doméstico y en el Mercado ha producido la ilusión del beneficio del trabajo libre. Pero como bien dice Meillassoux, lo importante es que este "trabajo libre" es siempre precario —sujeto a crisis continuas— y requiere mucho más esfuerzo y tiempo de las personas. Por otro lado, la entrada en el mercado libre de trabajo trae consigo una creciente monetarización de la economía y una degradación de la economía doméstica, a la que ya no es posible recurrir en tiempos de crisis. He discutido en otros textos (Ruiz, 1993; 1995) cómo se dio una articulación, entre la reconversión económica a la que se ha visto sometida Galicia desde la década de los 70 y la reconversión del hogar que incluyó desde ejecuciones de hipotecas a formas diversas de especulación urbana, pasando por lo que llamaría parafraseando los términos de Manuel Castells, injusticias ecológicas (Ruiz, 1996b).

He argumentado hasta aquí cómo la economía también es reproducción a una escala doméstica y local. Veamos ahora brevemente cómo la

(8) Meillassoux (1973: 86). Esta renta en trabajo permanece en una economía capitalista, al lado de la plusvalía.

economía también es reproducción en una escala macro; pasamos, pues, de lo doméstico a lo terráqueo. Hemos hablado en extenso de la economía moral, planteemos ahora el tema de la justicia ecológica y la ética de las poblaciones diversas. ¿Cómo sobreviven y se reproducen las "gentes que habitan en el planeta"? Parece que habría dos niveles: uno micro, que explicitaría el modo en que esas gentes pueden gestionar los recursos y las personas con las que pueden contar para satisfacer sus necesidades básicas, como son de forma predominante la necesidad de alimento y vivienda, es decir, haría referencia a lo que he llamado economía doméstica, que en este momento se podría llamar, de manera más adecuada, domesticación de la economía.<sup>9</sup> Otro, macro, que haría referencia a las teorías de la población o la ética de las poblaciones, como me ha parecido mejor llamarlo. Sin embargo, el hecho es que hoy, con el auge de la economía financiera, la teoría malthusiana de la población no ha generado control, sino aniquilamiento de la población. La llamada revolución verde, la agricultura de mejora genética, aparte de haber producido plagas muy graves, ha precisado de un aumento constante de la cantidad de energía combustible invertida por cada caloría de energía alimentaria producida, como ha argumentado M. Harris. Antes de 1910 se obtenían de la agricultura más calorías de las que se invertían en ella. En 1970 se necesitaban 8 calorías en forma de combustible fósil para producir una caloría de alimentos. Hoy en día se usan gran cantidad de energía sólo en el procesado y envasado de los alimentos. A la vez que un número creciente de personas pasan hambre e hinchamos los números de las estadísticas de pobreza. Entre tanto, como subproductos de este proceso, el efecto invernadero o la destrucción de la capa de ozono ponen en cuestión la misma supervivencia de la vida humana en el planeta Tierra. Verena Stolken dice en el prólogo que escribe al libro de Ingrid Strobl **Fruto extraño**: "*Tres fantasmas obsesionan el imaginario europeo actual: la explosión demográfica del Tercer*

*Mundo, la invasión emigratoria desde el Sur, y la implosión demográfica y el consecuente envejecimiento de este nuestro Viejo Mundo, debido a las muy bajas tasas de fecundidad*" (Strobl, 1984: 12). Esto se manifiesta ya en la forma diferente de denominar las políticas demográficas, "de población", si hablamos del Tercer Mundo, y "familiar", si nos referimos a Occidente. Política de población y economía política tienen un origen común. Robert Malthus y David Ricardo contribuyeron a diseñar una misma teoría, que "*presupone que sólo se puede producir y sólo se dispone de una cantidad determinada de alimentos y que el número de los que necesitan alimento supera continuamente esta cantidad*" (Strobl, 1984: 30). Es decir, se establece una relación entre recursos escasos y aumento de la población. Pero la tensión entre economía y población no debe de plantearse en la esfera de la producción, sino en la capacidad de satisfacer las necesidades básicas de la población, de toda la población. Así: "*La población de los países industrializados representa escasamente una cuarta parte de la población mundial: no obstante consume más de tres cuartas partes de la producción mundial de materias primas, energía y alimentos*" (Strobl, 1984: 35). ¿Y de dónde se extrae esa superabundancia en el consumo? De los países del Tercer Mundo, llamados eufemísticamente "pobres". Gracias a este orden económico: "*800 millones de personas viven en la más absoluta pobreza; 450 millones de personas pasan hambre; 2.800 millones de personas no tienen acceso a agua potable y 2.400 millones de personas carecen de atención médica*" (Strobl, 1984: 37). Ahora bien, ¿qué medidas se toman contra la pobreza que Occidente ha generado?: "exterminio de la gente pobre en vez de eliminación de la pobreza". Exterminio que se especifica en control de los alimentos y el agua, mediante la mercantilización de la subsistencia, lo que es causa de daños ecológicos irreversibles. Y una mayor dependencia de Estados Unidos, de los bancos europeos y, sobre todo, del Banco Mundial y del FMI, produciendo lo que se

(9) Algunos textos donde he tratado este tema son Ruiz (1992; 1993; 1995; 1999a; 1999b).

conoce como "deuda externa". Pero lo que no es tan conocido son las "condiciones" que estas instituciones imponen para otorgar los créditos: los "planes de ajuste estructural", que entre otras cosas implican reducciones presupuestarias en los gastos sociales y sanitarios; y en particular la adopción de programas de esterilización masiva de las mujeres de los tres continentes. Esto ha provocado como reacción campañas masivas a favor de los derechos reproductivos y en contra de las políticas de población, por parte de grupos feministas de todo el llamado Tercer Mundo. Así, dicen: "*Las mismas fuerzas sociales que a cada oportunidad instan a las mujeres de color a renunciar a la larga a su fecundidad, son las que animan a reproducirse a las mujeres blancas de situación económica acomodada asegurada. Sin despreciar las dificultades que esto pueda entrañar para las mujeres blancas de clase media, para las mujeres pobres y oprimidas racialmente lo que está en juego es el derecho básico a la descendencia*".<sup>10</sup>

Economía moral, justicia ecológica y ética de las poblaciones diversas. La economía moral dio paso a la economía política y ésta ha degenerado en una economía de desarrollo inmoral (Ruiz, 1999a). Sin embargo, parece urgente replantear sus fundamentos; quizás una posibilidad sea profundizar en una ética de las poblaciones, de los pueblos y de las personas. La ética, a diferencia de la moral, no tiene por qué tener una fundamentación religiosa; puede basarse en ideas como bien común o justicia. Esta ética debe atender a la diversidad de las poblaciones, a la justicia para los pueblos y a la dignidad para las personas.

Diversidad de las poblaciones, ésta no es sólo una propuesta ético-política. La necesidad de la diversidad para la vida es una afirmación, una constatación, que expresa la ciencia biológica y la teoría antropológica; de una u otra manera ambas estudian el proceso de reproducción de la vida, y ambas cuentan con el paradigma teórico de la diversidad, como fundamento de sus respectivas disciplinas. En una y otra ciencia se potencia el análisis de la diversidad: de la varia-

bilidad genética o de la heterogeneidad social, diríamos desde la antropología. La diversidad es fundamental para lo que en biología se llama eficacia biológica: la capacidad de sobrevivir y dejar descendencia, y lo que desde la antropología llamamos desde Malinowski, «satisfacción de las necesidades básicas». Desde determinadas posiciones de ambas disciplinas, se está planteando el problema que supone para la necesaria diversidad, el hecho de que se esté produciendo una creciente mercantilización de la vida, llegando a sus extremos en la pretensión de mercantilizar y privatizar el propio genoma humano (VV AA, 1995; Mander, 1996). El valor se trastoca en precio. De la moral fundamentada en la religión pasamos a la economía inmoral. Por esto proponemos una ética de las poblaciones, como una reacción económica (reproductiva), a la virtualización de la vida misma, a la pérdida de valor de ésta, por su traducción-traición a precios elaborados en el mercado.

La concepción económica, política y social, y también la religiosa y moral, que arranca con Adam Smith, Hobbes y Maquiavelo, y también con Lutero y Hume, aquella que predica el egoísmo y la usura, es criticada desde la teoría de la reproducción por la corriente marxista, como hemos visto en los jóvenes Marx y Engels (no en los viejos). Sin embargo, antes de que Marx y Engels propusieran su análisis, las consecuencias, en último término, de la Revolución Francesa, ya habían sido analizadas por Proudhon. Los tres autores comienzan a discutir la relevancia del concepto de propiedad y niegan la necesidad de la propiedad privada, sin embargo, Proudhon lo que hace es devaluar la importancia de la propiedad y derivarla hacia la justicia. Lo mismo que vimos hacia el Marx de los **Manuscritos**, que devalúa la importancia de la propiedad y la deriva al trabajo, y en concreto a una cierta resistencia a éste; aunque pronto esto cambiaría en Marx y sería seguido por autores como Paul Lafargue, y más cerca de nuestros días por los estudios sobre resistencia al trabajo, abordados por Seidman (1989), por ejemplo.

(10) Davis (1982). Citado en Strobl (1984: 79).

(11) Este conjunto de cuestiones ya lo he abordado en otro artículo titulado "Lo homogéneo y lo diverso en "Pensativo". Una reflexión utópica acerca de la justicia" (Ruiz, 1999c).

Pero lo que quiero plantear ahora es en qué medida, las propuestas de Proudhon, son pertinentes para un conjunto de nuevas reivindicaciones y emergencias, que se están planteando hoy en día. Me refiero a lo que antes llamaba "justicia para los pueblos" y "dignidad para las personas".<sup>11</sup> Baste ahora decir que para Proudhon la cuestión de la justicia es prioritaria; la igualdad económica no es nada si no se plantea en relación con la justicia social. Estamos ante una propuesta de convertir la economía moral en justicia social. Esto para Proudhon es lo determinante para la consecución de la revolución, del cambio social. Dice Proudhon: "*La justicia no es obra de la ley; por el contrario, la ley no es más que una declaración y una aplicación de lo justo en todas las circunstancias... Por tanto, si la idea que concebimos de lo justo y del derecho está mal determinada, es evidente, que todas nuestras aplicaciones legislativas serán desastrosas, nuestras instituciones viciosas, nuestra política equivocada, y, por tanto, que habrá por esa causa desorden y malestar social*" (Proudhon, 1982: 19)

La justicia social y no la igualdad en el terreno de la infraestructura material, como contraargumentaba Marx, era lo vital. La posición distinta en este punto enfrentó de forma virulenta a Marx con Proudhon.

"*Justicia definida como un derecho puramente humano, como una reciprocidad de servicios que aseguran el respeto de la persona humana*" (Proudhon, en Cuvillier, 1986: 47). En la explicación proudhoniana, el concepto de justicia es el fundamental y subsume al de economía. Así lo muestra en el título de su primera y más conocida obra escrita en 1840, **¿Qué es la propiedad? o investigaciones acerca de su principio, de su derecho y de su autoridad**, donde postula su famosa frase: «*la propiedad es el robo*» (Proudhon, 1982: 10); y en la obra menos conocida aunque más importante del año 1851, **La idea general de la revolución en el siglo XIX**. En ella se mantiene la importancia del concepto de revolución y su idea matriz: la reciprocidad.

Estas teorías jurídico-económico-sociales no son tan utópicas, y se localizan en los fundamentos de la economía social; por ejemplo, en el movimiento cooperativo, sea de producción, de distribución (banco de Proudhon), de consumo, o de trueque; y en los planteamientos internacionalistas de la justicia, lo que tiene que ver con situaciones candentes hoy en día, como son los derechos humanos, la justicia ecológica o la puesta en cuestión de la legitimidad de la violencia de Estado. Pero no debemos olvidar que también tienen una ubicación en los muchos estudios empíricos de antropología económica, que analizan y describen procesos de reciprocidad y de redistribución, aparte del más corriente estudio del intercambio. Un ejemplo ampliamente citado, incluso por historiadores, el mismo E.P. Thompson o L.K. Little (1980), en su libro sobre **Pobreza voluntaria y Economía del beneficio en la Europa Medieval**, ha sido el análisis clásico de Malinowski sobre el Kula (Malinowski, 1986).

Ética de las poblaciones, justicia para los pueblos y dignidad para las personas. Para acabar pensemos en esto último, en la magnífica película **La estrategia del caracol**, de Sergio Cabrera, de la que ya he hablado en otro artículo al tratar el problema de la vivienda (Ruiz, 1999b). Se describe aquí de forma coral una "epopeya popular", dicen. Pero, por otra parte, es lo que podríamos llamar: la articulación social que implica la justicia proudhoniana, que no es otra cosa que reciprocidad. Pues bien, al final de la historia, que es relatada por uno de los participantes a un periodista de televisión, —historia que, siendo de estamentos pobres de la sociedad (los suburbios de cualquier ciudad latinoamericana), no puede ser entendida en términos de éxito o fracaso—, el periodista televisivo pregunta al relator: "*Y todo esto, ¿para qué?*" "*¿Cómo para qué?* [responde el cuentista], *¿para qué le sirve a usted la dignidad? ¿Es que esa palabra no la usan ya en televisión?... ¿Para qué?, pregunta... Pues para la dignidad*".

He pretendido mostrar en este artículo cómo paralelamente o por debajo de los paradigmas

clásicos en los que nos movemos los científicos sociales habitualmente, hay otros que oponen, la economía doméstica a la "ciencia de adquirir" en el mercado; una ética para las "gentes del planeta", frente a una depravada teoría de las poblaciones; una justicia para los pueblos frente a una irracional, pero legitimada violencia del Estado; y una dignidad para todas las personas, frente a la usurpación de esos pocos individuos sumamente racionales, correctamente políticos, extremadamente egoístas y perfectamente viriles.

- ARISTOTELES (1942): *Política*. Madrid, Espasa Calpe.
- CHAYANOV, A.V. (1985): *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires, Nueva Visión (ed. original 1925).
- CABRERA, S. (1995): *La estrategia del caracol*. Focine/Crear TV/Fotograma/CPA/EMME SRL (Roma) Caracol TV, Columbia Tristar, Home Video.
- CASTELLS, M. (1998): "El poder de la identidad". Vol. 2 de la trilogía *La era de la información*. Madrid, Alianza.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. (1977): "Recherches sur un Mode de Production Africaine". En Gutkind & Waterman (eds.). *African Social Studies*. Londres, Heineman.
- CUVILLIER, A., (1986): *Proudhon*. México, FCE (ed. original 1934).
- ENGELS, F. (1979): *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra*. Barcelona, Júcar (ed. original 1845).
- EPICURO (1994): *Máximas para una vida feliz*. Madrid, Ed. Temas de Hoy.
- FREUD, S. (1978): *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza (ed. original 1930).
- GEORGE, S. y SABELLI, F. (1994): *La religión del crédito*. Barcelona, Intermon.
- HAMMOND, J. & HAMMOND, B. (1985): *El trabajador de la ciudad*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social (ed. original 1925).
- HARRIS, M. (1996): *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza Universidad.
- HOBBS, T. (1940): *Leviathan*. México, FCE.
- HUME, D. (1977): *Tratado de la naturaleza humana*. Vol. 2. Madrid, Editora Nacional.
- IMAZ, E. (1975): "Estudio preliminar". En E. Imaz (ed.). *Utopías del Renacimiento. Moro - Campanella - Bacon*. México, Fondo de Cultura Económica.
- KEYNES, J.M. (1995): "Robert Malthus (1766-1834). El primer economista de Cambridge. En Malthus, R. *Primer ensayo sobre la población*. Madrid, Alianza, pp. 9-45 (ed. original 1933).
- LAFARGUE, P. (1988): *Le droit a la paresse (Réfutation du Droit au Travail de 1848)*. París, Spartacus (ed. original 1883).
- LITTLE, L.K. (1980): *Pobreza Voluntaria y Economía del Beneficio en la Europa Medieval*. Madrid, Taurus.
- LONDON, J. (1977): "El Apóstata". *Las Aventuras del gran norte y otros relatos*. Madrid, Reno, pp. 144-163.
- MALINOWSKI, B. (1986): *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Planeta (ed. original 1922).
- MALTHUS, R. (1995): *Primer ensayo sobre la población*. Madrid, Alianza (ed. original 1793).
- MANDER, J. (1996): *En ausencia de lo sagrado. El fracaso de las tecnologías y la supervivencia de las naciones indias*. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor.
- MAQUIAVELO, N. (1990): *El príncipe. Escritos menores sobre la milicia y el estado*. Barcelona, Ediciones B.
- MARCUSE, H. (1968): *Eros y civilización*. Barcelona, Seix Barral.
- MARX, K. (1977): *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, Alianza (ed. original 1844).
- MARX, K. (1985): *Trabajo asalariado y capital*. Barcelona, Planeta (ed. original 1849).
- MEILLASSOUX, C. (1973): *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid, s. XXI.
- MORO, T. (1976): "Utopía". En E. Imaz (ed). *Utopías del Renacimiento: Moro - Campanella - Bacon*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- MOSSE, C. (1990): *La mujer en la Grecia Clásica*. Madrid, Nerea.
- POLANYI, K. (1973): "Aristóteles descubre la Economía". En Arensberg, C., Pearson & Polanyi, K. (coords.). *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Barcelona, Ariel, pp. 111-141 (ed. original 1957).
- POLANYI, K. (1989): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid, La Piqueta (ed. original 1944).
- POLANYI, K. (1994): *El sustento del hombre*. Barcelona, Mondadori.
- PORTES, A. & CASTELLS, M. (1989): "World underneath: the origins, dyna-

- mics and effects of the informal economy". En Portes, A. & Castells, M. & Benton, L. (eds.). *The informal economy*. Baltimore, Londres, The John Hopkins University Press.
- RICARDO, D. (1973): *Principios de economía política y tributación*. Madrid, Ayuso (ed. original 1817).
- RUIZ, B. (1992): "Trabajo libre y quehaceres domésticos: reflexión sobre algunas teorías en torno al concepto de trabajo". *Historia y Crítica*, 2, pp. 151-172.
- RUIZ, B. (1993): *La domesticación de la economía. Antropología económica de la ciudad de Vigo*. Madrid, UAM. ed. en microficha de tesis doctorales.
- RUIZ, B. (1995): "A crise económica desde a industria ao fogar. Vigo, 1972-1993". *A Trabe de Ouro*, 21, pp. 85-96.
- RUIZ, B. (1996a): "Del conflicto laboral a la búsqueda del tiempo del quehacer: lucha obrera en la transición democrática". En Asociación Galega de Historiadores (ed.). *A Guerra en Galicia. O rural e o urbano na Historia de Galicia*. Santiago de Compostela, pp. 213-236.
- RUIZ, B. (1996b): "El conflicto de la empacadora de basuras de Guixar: organización comunal y manipulación política en la ciudad de Vigo". En J. Contreras (coord.). *Reciprocidad, cooperación y organización comunal: Desde Costa hasta nuestros días*. Zaragoza, Inst. Aragonés de Antropología, pp. 175-184.
- RUIZ, B. (1999a): "No me echas una mano, quitámela de encima. Sobre la economía política del desarrollo en un mundo global". En Alcina Franch (ed.). *Una ideología para el siglo XXI*. Madrid, Akal.
- RUIZ, B. (1999b): "El problema de la vivienda. Vida y vivienda en la ciudad de Vigo". En X.M. González Reboledo (coord): *Antropología Cultural*, vol. IV. A Coruña, Hércules.
- RUIZ, B. (1999c): "Lo homogéneo y lo diverso en 'Pensativo'. Una reflexión utópica acerca de la justicia". En Terradas, I. (coord.). *Antropología jurídica*. Santiago de Compostela, VIII Congreso de Antropología (FAAEE).
- RULE, J. (1990): *Clase obrera e industrialización. Historia social de la revolución industrial británica, 1750-1850*. Barcelona, Crítica.
- SCHUMACHER, E.F. (1988): *Lo pequeño es hermoso*. Barcelona, Orbis.
- SEIDMAN, M. (1989): "Resistencia proletaria al trabajo: París y Barcelona durante el Frente Popular y la Revolución Española, 1936-1938". *Historia Social*, 3, pp. 33-59.
- SMITH, A. ( ): *Ensayo sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México, Fondo de Cultura Económica (ed. original 1776).
- STROBL, I. (1994): *Fruto extraño. Sobre política demográfica y control de población*. Barcelona, Virus.
- THOMPSON, E.P. (1984): "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial". En *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Crítica, pp. 239-293.
- THOMPSON, E.P. (1984b): *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Crítica.
- THOMPSON, E.P. (1989): *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832*. Barcelona, Crítica.
- THOMPSON, E.P. (1995): *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica.
- WEBER, M. (1977): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península (ed. original 1901).
- WILLIS, P. (1988): *Aprendiendo a Trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid, Akal.
- VV.AA. (1995): *FMI, Banco Mundial, y GATT. 50 años bastan. El libro del foro alternativo. Las otras voces del planeta*. Madrid, Talasa.