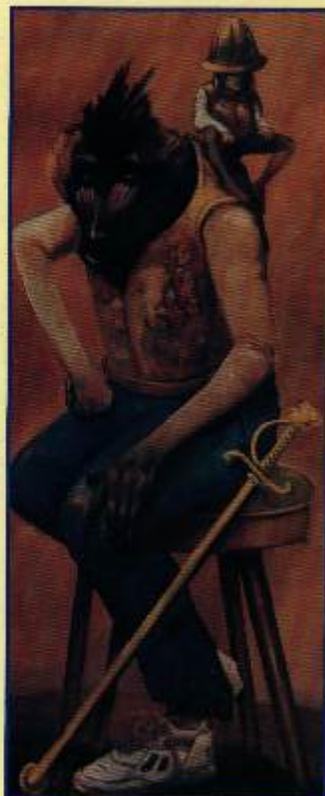
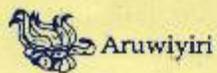


El Quid-pro-quo histórico

*El
malentendido
recíproco
entre
dos
civilizaciones
antagónicas*

DOMINIQUE TEMPLE



El Quid-pro-quo histórico

el malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas

Primera edición

Traducción al castellano : Carmen Fernandez y Nancy Arguedas

Ed. Aruwiwiri

Taller de Historia Oral Andina

THOA

I. El Quid pro quo histórico

1.

El Quid pro quo entre los caribes*

Introducción

En el encuentro de civilizaciones, llamado descubrimiento de América, los occidentales no reconocían otra razón económica que aquella del provecho y construyeron una nueva sociedad basada en el intercambio económico. Por el contrario, las comunidades autóctonas, todas sin excepción, fundaban la autoridad política sobre el valor de prestigio que engendra el don. La cuestión mayor, desde los primeros momentos del encuentro de Colón con las comunidades indígenas, fue la confrontación de dos sistemas económicos antagónicos que se engañan el uno al otro y, luego, se neutralizan mutuamente.

a. La contradicción del sistema

El 12 de octubre de 1492, la tripulación colombina avistó tierra. En la isla, Colón no encontró más que un poco de oro, pero los indios le dijeron con gestos que encontraría mayor cantidad más lejos. Enseguida, levó anclas y partió hacia el oro prometido. Y he aquí que, en la isla nueva, se produce el encuentro: los indígenas se precipitan, se lanzan al mar para saludar a los dioses que vienen del cielo, y les llevan ofrendas, ofrecen lo más precioso que poseen y se contentan con cualquier cosa que atestigüe su contacto con los extraños.

Gracias al relato de cada uno de esos encuentros, tenemos hoy en día un documento extraordinario sobre el Quid pro quo que destruirá la civilización amerindia. Colón observa, anota, pero ninguna de sus reflexiones le satisface, como si no consiguiera llegar a agotar el significado de esas ofrendas.

Colón impone a sus hombres no aceptar ningún regalo sin dar nada, porque tal acción es, aún para él, la clave de toda empresa: si se quiere que los indios estén bien dispuestos para intercambiar el oro, no hay que abusar de su confianza.

Colón no ignora el efecto característico del don. No solamente el presente regocija a aquel que lo recibe, sino que regocija al que lo da. Ahora bien, él reconoce esta dicha en el indio que da y se acostumbra a la idea que aquel pueda dar en un principio por la dicha de dar. La percepción de una nueva dinámica, además de aquella del interés, está en marcha.

Posteriormente Colón se da cuenta, que el don expresa una intención diferente para unos y para otros: para los españoles, aquella del intercambio y, para los indios, aquella de otra prestación, aún enigmática. Observa que sus propios dones son tratados de forma excepcional:

Finalmente el cacique vino con ellos, y todo el pueblo, que contaba más de dos mil hombres; se reunió en la plaza que estaba bien limpia. Ese rey colmó de honores a la gente de los navíos, y los de su pueblo llevaron algo de comer y de beber... La gente del pueblo daba a los marinos esos mismos tejidos y otros objetos de sus casas, a cambio de las más pequeñas cosas que uno les daba y de las cuales se veía, por la manera en la cual las recibían, que las tenían por reliquias.

"Reliquia". Los indios quieren probar entonces que ellos han establecido una alianza con los dioses extranjeros, del mismo modo como los españoles mismos dan significado a su relación con su propio dios, venerando las reliquias de los santos católicos. El indio da testimonio, con ostentación, de la amistad sellada con el español.

Pronto el Almirante cede a la evidencia. No hay ninguna concupiscencia, ninguna idea de provecho en el comportamiento indio; únicamente la preocupación de dar, para crear amistad. El don indio le parece tan espontáneo que no ve otra motivación en él. El don indio quiere inducir la reciprocidad, de la cual surgirá la amistad. Es al ser común, producido por el reconocimiento del otro, que está dispuesta la ofrenda.

Colón observó también que dar es el fundamento del prestigio social. No es solamente por aumentar el ser de la alianza, que interesa dar, sino para ser grande ante sus allegados. La imaginación india asocia el ser de la alianza a la calidad del don, de suerte que mientras más da uno, más acrecienta su renombre y su propio valor. Esta proporción introduce una jerarquía. La noción de "poder de prestigio" aparece cuando Colón se da cuenta que los indios no solamente buscan dar, tanto como él mismo acepte, sino que luchan entre sí para dar más.

Así, el capitalismo no nació, en Inglaterra o en Francia, por relaciones comerciales establecidas con países lejanos o de la toma del poder por la burguesía; nació en 1492, cuando hombres, sin fe ni ley, no tuvieron otro medio, para establecer un orden social mínimo y evitar el caos, que erigir, como referencia y medida de su poder, el valor de intercambio. El oro es el dios de la colonización. El encuentro de dos mundos no es la confrontación de dos civilizaciones, pues el sistema occidental, que se instaura en América, no reina aún en Europa, donde el comercio es practicado por mercaderes que no tienen ningún derecho a las decisiones políticas. Se trata, más bien, del enfrentamiento de dos sistemas económicos, de los cuales, uno: el de intercambio, aparece por primera vez en la historia humana, libre de toda obligación frente a todo valor ético o la tradición. En el continente americano, entre los colonos, el valor de intercambio se antepone a todos los demás valores: religiosos, políticos y morales.

Ahora bien, las dos economías, la del don y la de la acumulación, la del prestigio y la del provecho, son antagónicas. Valor de prestigio contra valor de intercambio: la contradicción de los dos sistemas es radical. El indio ve su imagen en la compostura del otro, cuya belleza presume ser la de la alianza nueva; el español mide su ventaja en la posesión de bienes materiales. El primero busca la expansión del ser por medio del reconocimiento del prójimo, el segundo la extensión de su poder por medio de la eliminación del otro.

Las dos sociedades, que se encuentran, son transformadas por dialécticas inversas. Para unos, el don es un gesto de reconocimiento del prójimo; esta relación genera la amistad. Para los otros, todo esto es bagatela y no tiene sentido más que para introducir su contrario: el intercambio para la acumulación, el saqueo de riquezas y la introducción de la explotación del trabajo indígena.

El descubrimiento de otras sociedades del Nuevo Mundo confirmará esta observación.

De Alaska a la Patagonia, el sistema amerindio está completamente ordenado alrededor de estos dos principios fundamentales:

1) La reciprocidad de los dones es generadora de un valor de amistad, superior al valor propio de cada una de las contrapartes.

2) Cuanto más se da al prójimo, tanto más prestigio se tiene.

Por el contrario, el sistema de los occidentales está fundado en el interés y en la propiedad. Los occidentales reciben, toman, saquean sin medida. Su objetivo es la acumulación del valor de intercambio y su ley el provecho.

El prestigio es lo contrario del provecho, puesto que se lo adquiere distribuyendo y no acumulando. Ahora bien, los dos sistemas aún sus efectos hacia un mismo resultado: la transferencia de toda la riqueza material, de manos indígenas a manos occidentales.

La colonización no se reduce a una sola dinámica, aquella del fuerte contra el débil, sino a un par de fuerzas antagónicas, que lejos de neutralizarse, se refuerzan. La colonización no estriba solamente en el hecho de que los españoles toman, sino, igualmente, en el hecho de que los indios dan. La colonización no es solamente el robo, por parte de los españoles, es también la puja del don, por parte de los mismos indios.

b. El Quid pro quo

El Quid pro quo económico

El primer español que da testimonio de una realidad india, nos ofrece inmediatamente todos los elementos para comprender el drama del Nuevo Mundo. Esta declaración es, en efecto, la primera profesión de fe del Quid pro quo histórico: el hombre que viene a tomar, se presenta bajo la máscara del don. Al don de todo, responde con un don que significa el prestigio de un gran donador. Los indios toman enseguida a los extranjeros por otros indios. Ellos les darán todo, para crear una alianza nueva, y también para aumentar su prestigio.

En ese instante, de un golpe, se desploma la civilización india. De la más humilde choza de paja a la cúspide de las pirámides aztecas, toda la indianidad se ha equivocado respecto al extranjero, porque no ha imaginado su sistema económico. La hipótesis que los españoles eran estrategias de ingenio, carece de interés. *Los indios dan para ser, los españoles toman para tener. No hay un fuerte o un débil; un conquistador, un conquistado; un ser inteligente, un ser primitivo, sino sólo dos lógicas que se encadenan la una a la otra.*

La destrucción de la economía india es independiente de la ferocidad o de la ignominia de los colonos. Esto no disculpa las atrocidades perpetradas por los occidentales, sobre aquellos a quienes incluso llegaron a cuestionar en su humanidad, pero se juzgaría mal, al no ver en el crimen de la colonización, más que un desenfreno del hombre occidental. La indianidad tampoco es inocente, por naturaleza, generosa, capaz de dar hospitalidad hasta el infinito, cual una víctima designada por el destino; no, es tributaria de un sistema, tan coherente como el sistema occidental, igualmente lógico, que la condena a muerte, en tanto dure el Quid pro quo histórico.

El Quid pro quo político

Las sociedades indias de las grandes planicies y aun de los Andes, no tienen o tienen poco poder central: cada uno puede dar más de lo que produce (él, su clan o su familia) para merecer el prestigio al cual pretende. Las familias son entonces

competidoras para dar, individualizan y tornan difícil, sino imposible, una organización estatal centralizada. El Estado es un Estado disperso; la reciprocidad remite a la responsabilidad. Las comunidades indias tienen como dimensiones aquellas que resultan del equilibrio más apropiado al despliegue de las responsabilidades personales, y a la generalización del valor de amistad, de los unos y de los otros, que Colón llamara la "simplese" india. De ello resulta una ausencia característica de Poder. Aún aquellos, que los españoles llaman jefes y caciques son, en realidad, autoridades morales, varones espontáneamente respetados por todos, por ser los más grandes donadores o los mejores guerreros.

Se da cuenta que cuando pide a uno, más bien que a otro, promueve al hombre de su elección al título de más grande donador. Este último es inmediatamente estimado por los indios como el más calificado para representar la nueva alianza, y su prestigio es realizado a los ojos de todos. De este modo se enlaza la autoridad política india a la autoridad política colonial.

Pero he aquí que aquel que da más, participa más de esta autoridad, y la competencia entre donadores se convierte en competencia para aliarse al extranjero.

El Quid pro quo militar

Los primeros en aliarse son elevados a un rango de prestigio superior. Esta promoción conlleva, no obstante, perturbaciones en la jerarquía tradicional, disensiones y enfrentamientos entre los nuevos y los antiguos detentores de la autoridad.

He aquí, me parece, la clave de la destrucción, no solamente económica, sino también política y militar de la indianidad.

Entre los caciques indios se desarrolla entonces una competencia para ser el "elegido". Cada uno rivaliza en cuanto al don y si no intenta destruir a su rival más dichoso.

La tradición histórica pretende que los españoles concibieron una estrategia militar, basada en los conflictos entre las comunidades indígenas, pero he aquí que esta tradición histórica ignora todo acerca de la lógica de esas rivalidades e ignora, asimismo, cuáles eran sus medios ocultos. Más bien son los indios los que han practicado la puja de las alianzas y, por mor de ellas, se han destruido mutuamente.

Sobre la línea de contacto, sin embargo, se desarrolla pronto una verdadera resistencia: los indios se dan cuenta, por la experiencia, que los españoles no son ni dioses ni hombres-indios, que no pertenecen a ninguna comunidad de reciprocidad. Entonces, se rebelan y toman las armas. Pero son aplastados por los españoles y aquellos de los suyos que, ignorando aún la realidad, siguen pugnando por aliarse con los extranjeros...

El Quid pro quo de parentesco

El enfrentamiento ha nacido de una confusión: para los indios, la relación de parentesco es el modelo de toda relación de reciprocidad. Esta reciprocidad de parentesco es la primera matriz de lo que es más específicamente humano. La mujer crea, por su alianza, no solamente un hogar, sino el ser de la sociedad entre los clanes, entre las tribus y, por consiguiente, entre ellos y los extranjeros.

Las mujeres indias juegan un rol esencial, porque los españoles no tienen hermanas o hijas que puedan convertirse en esposas de los indios. Las mujeres indias, únicamente ellas, son los símbolos del ser de la alianza. Ahora bien, ellas han sido utilizadas de forma bestial. Colón comprende aquello, aun si su pudor no le permite hablar sobre ello más que en términos velados.

El Quid pro quo recíproco

El Quid pro quo es recíproco. Colón ha tomado a los indios por gente parecida a comerciantes y que, a diferencia de los diablos Moros, tienen la piel casi tan blanca como la de los campesinos de España...

Pero, a medida que los indios se muestran diferentes, su sentimiento cambia y su simpatía se convierte en irritación. Su decepción crece en proporción a la importancia de la diferencia. El cambio de opinión, de su primera impresión, es total a su regreso a España; tal vez, porque vuelve a contactarse con la realidad de sus conciudadanos. Aquellos que él asimilaba a los más perfectos cristianos, se convierten entonces en lo contrario: bestias brutas. Descubriendo el fenómeno del don al intendente general de sus Altezas, el marrano Luis de Santángel, en su carta de febrero o marzo de 1493, dará una interpretación nueva. Si ellos dan, es que no saben lo que hacen, es que no conocen el valor de las cosas y que, por tanto, son como bestias...

Se hace claro, entonces, que los españoles y los indios no son idénticos. Los indios se revelan diferentes, allí donde se esperaba que fueran parecidos, y esta diferencia no será aceptada; será inclusive juzgada intolerable; se convertirá incluso en la causa de la cuestión, inimaginable en el primer contacto, pero que cobra cada vez más peso: los indios ¿son seres humanos? Será necesaria la Controversia de Valladolid para decidirlo.

En esta misma carta, Colón se sorprendía de que la propiedad privada fuese de lo más relativo, porque cada uno goza del don del prójimo y puede fácilmente tomar lo que él sabe es donado liberalmente; de ahí ciertas confusiones con los bienes, de los cuales los españoles se consideran inmediatamente propietarios y que, evidentemente, entre los indios están a la disposición de todos.

La admiración, ante el don generalizado, ha dado lugar a una interpretación ordenada por la lógica del interés: si ellos toman, no es que reciben, es que roban. Y si roban, sin saberlo, he aquí que se impone que se les enseñe en qué consiste el robo, de manera clara y pública y es, por eso, que se mutilará a los indios declarados ladrones, la nariz y las orejas, "porque son las partes del cuerpo que no pueden esconderse."

El genocidio: un antecedente al desarrollo capitalista

Se podría creer que una vez que el Quid pro quo fue develado, la rebelión debería producirse necesariamente. Ello es, sin duda, verdad hasta cierto punto, pero el fracaso de la rebelión es también sistemático. La rebelión es un fenómeno marginal. No aporta una solución histórica. La indianidad debe encontrar una solución política. Ella debe institucionalizar el Quid pro quo. ¿En qué consiste esta institucionalización? En un compromiso. En cada propiedad colonial, los indios podrán continuar viviendo entre ellos según sus leyes, pero el más prestigioso entre ellos será considerado como su jefe, y su sobreproducción

definirá la norma del tributo a pagar para que la comunidad subsista. Toda la plusvalía de la economía de reciprocidad es así recuperada por el conquistador a cambio de la supervivencia de la comunidad india.

El mismo occidental es una víctima del compromiso, porque no puede invertir nada en el país de acogida. Está atrapado en su propia trampa, porque el indio utiliza toda reciprocidad del don como un don y, en consecuencia, lo distribuye o lo consume, pero no lo invierte nunca con la intención de acumular. Por esta razón es imposible fundar la competencia capitalista, un mercado capitalista autóctono y una organización social indígena capitalista. Para los patrones, los trabajadores no son más que esclavos; no participan en la creación de empresas. Si él quiere obtener beneficios de su capital, lo hace mediante préstamos, acciones, etc... El colono no puede confiar sino en los otros colonos, en ningún caso en los indígenas y, en definitiva, está obligado a expatriar sus beneficios, a situarlos en Europa o en los Estados Unidos de Norteamérica.

Los dos sistemas económicos se bloquean mutuamente. La institución del Quid pro quo histórico, que se cree ventajosa para los occidentales, aparece más bien como un empate. El sistema capitalista se ha desarrollado en América solamente allí donde ya no quedan indios. Se puede proponer el siguiente apotegma: el genocidio de la Indianidad es la condición de posibilidad del desarrollo del sistema capitalista. En todas partes donde la Indianidad sobrevive, el desarrollo del sistema capitalista está definitivamente frenado. En cuanto a las sociedades mestizas, éstas ilustran el Quid pro quo de manera aún más típica. En la jerarquía del racismo, instaurada por los occidentales, cada cuál explota a aquél que le es inferior. El proceso de la explotación es copiado de los blancos. Pero el capital, en lugar de ser expatriado, es enseguida disipado en una redistribución gratuita para dar valor de prestigio a su autor a la manera india: el mestizo se convierte en padrino o compadre, es decir, en protector, redistribuidor, donador; de ahí su prestigio y su autoridad. De esta forma, el mestizo se monta una pequeña comunidad artificial que se superpone a las comunidades originarias, confiriendo a los signos exteriores del poder blanco un valor de prestigio de tipo indio. Cualquiera sabe, en las comunidades de América, que los mestizos quieren tomar el lugar del colono, que quieren "hacer peso", y no son odiados más que por envidia porque, en realidad, nadie ignora que utilizarán sus utilidades para adquirir, por redistribución, una posición de prestigio en una nueva comunidad, juzgada superior, injustamente o con razón, pero cuyos principios son indios.

Cuando los análisis occidentales tradicionales denuncian al mestizo, como la clavija obrera del capitalismo periférico, desconocen el doble juego de los mestizos.

Gracias a la institución del Quid pro quo, las familias indias o las familias mestizas están siempre organizadas por la reciprocidad; los mercados indios son siempre fiestas donde se distribuye y mercados donde se comparte, aún si se han convertido también en ferias donde se trueca, bolsas donde se hace también negocios.

c. El subdesarrollo en América del sur

Hemos llegado así al análisis del subdesarrollo hoy en día. Es verdad que los indios han resurgido en la historia y, en principio, utilizando las propias contradicciones del sistema económico occidental; aunque la mayor parte de las teorías revolucionarias, tomadas de los occidentales, han fracasado bajo las contradicciones mismas del sistema capitalista.

Estas teorías imaginan, en efecto, que el punto de vista de los indígenas es, o debería ser, idéntico al de los campesinos o de los obreros europeos. Detrás de esa idea, de una aparente solidaridad, se esconde una ideología de integración y de

homogenización. Los indios se convertirán, sino en carne de cañón de las "guerrillas", por lo menos en una clase social que podría ser colectivizada como el proletariado.

Ahora bien, son pueblos que han adoptado estructuras y sistemas de reciprocidad, al contrario de las sociedades occidentales que han optado por sistemas de intercambio y acumulación, aunque, a veces, sean colectivizados.

Los occidentales intentan asimilar, a los pueblos indígenas y originarios, cuyas lenguas, tradiciones, religión, arte... no traducen más que valores brotados de la reciprocidad, a una clase de productores, dentro de una sociedad colonial, de la cual el provecho es la principal ambición. Pero, como el enemigo de clase y el sistema antagónico es el mismo, es verdad que hay un paralelismo entre las luchas indias y las luchas de clases, y que ese paralelismo ha podido dar lugar a confusión. El drama estalla cada vez que la izquierda latinoamericana llega al poder, porque la solución que preconiza es fatal para las comunidades indias.

La colectivización destruye al pueblo de donadores

Conviene empezar señalando la principal dificultad que existe a este respecto y es aquella que atañe a la confusión entre colectivismo y vida comunitaria. El indígena no produce en su interés material; produce para tener prestigio en relación al prójimo y ese prestigio lo conquista a fuerza de generosidad. Cuando el Estado colectiviza y redistribuye, pensando que lo hace en interés de los indígenas amputa al donador indio de la responsabilidad y de la dignidad del don; lo aboca a convertirse en un proletario interesado de tipo occidental.

Privado de su dignidad de donador, el indígena se resigna a producir sólo para su subsistencia inmediata; ésta, empero, no es una motivación muy eficaz. Aún si ya no tiene nada, el indio da siempre. Se da nada, porque al menos queda la dignidad de dar. El don de nada puede ir hasta la muerte. Los indios prefieren no producir y morir biológicamente, a no dar: el indio no puede abandonar su arte de vivir aún cuando se le haya suprimido el idioma, se le hayan roto los vínculos comunitarios y se le haya despojado del espacio material: el territorio, donde sí le es posible vivir la reciprocidad por el don.

Ahora bien, la colectivización priva a cada cual de esta dignidad, de esta responsabilidad. Tal privación es un asesinato del ser. El indio que acepta la lucha común contra el enemigo común, se descubre traicionado por aquellos que le imponen el sistema colectivista. Se separa de los partidarios del colectivismo, desde que están en el poder e inclusive los enfrenta. Todo esto se debe a que la colectivización destruye la reciprocidad de los pueblos indígenas que son pueblos de donadores.

La interfase de sistemas

En todas las comunidades indias existen dos tipos de producción: una para dar, para establecer el mayor número de relaciones sociales, para fabricar no solamente el bienestar alrededor suyo, sino también para crear su reputación y su autoridad política. La otra producción está destinada al intercambio con el occidental, puesto que el occidental no comprende más que un tipo de economía: el comercio interesado.

Las dos producciones no son idénticas. Para que los occidentales puedan comprar los valores típicamente indios de manera leal, sería necesario prever una interfase de sistemas entre la comunidad y el extranjero. En ausencia de tal interfase, los

comunarios estarán, directa e individualmente, integrados al mercado por los compradores. Se convertirán en competidores entre sí, rompiendo de este modo los lazos de reciprocidad que anteriormente les vinculaban y en los que fundaban su cultura y sus valores. Los valores indios desaparecerán porque sus matrices serán rotas. Y las comunidades, para sobrevivir, no tendrán otro recurso que producir, en condiciones de competencia cada vez más duras. Sucede entonces la huida hacia la ciudad.

Sin esta interfase de sistemas no es posible siquiera combatir el intercambio desigual (esto es cuando los salarios no están sometidos a la regulación del mercado. Si una mercadería producida en el Tercer Mundo comprende un trabajo pagado veinte veces menos que una mercadería producida en Europa, costará mucho menos) Pero para que este análisis del intercambio desigual sea pertinente, es necesario que los unos y los otros produzcan para el intercambio. Sin embargo, Las comunidades indígenas y originarias no se empeñan en producir para el intercambio. Más aún, todo lo que producen para el consumo debe ser donado, en lo posible o, al menos, ofrecido al menor precio. La economía india busca bajar los precios por debajo de los precios de costo; con ello, paradójicamente, aumenta el intercambio desigual.

La América india y la Africa negra se resisten al desarrollo del intercambio, de la acumulación: del capital. Tienen otros valores, además del valor de intercambio; no desean perderlos en provecho de la utilidad del sistema capitalista. La rigidez de todos los pueblos de la tierra, respecto a sus valores tradicionales, a veces, incluso respecto a supuestos religiosos anticuados, puede ser interpretada en el mismo sentido.

El Quid pro quo enmascarado

El don no representa, para los occidentales, un acto de economía política, sino, al contrario, un acto antieconómico. En efecto, el don es antieconómico, en una economía de libre intercambio. A partir de este principio, es fácil para empresas, ONG o iglesias, sugerir que no tienen compromiso económico o político con el poder colonial o capitalista. Sin embargo, en función de sus dones: "ayuda al desarrollo", esos organismos de cooperación son recibidos por sus anfitriones indios o mestizos con muestras de "prestigio". De este modo, disponen entonces de un "poder" político real.

Sin embargo, en un sistema de reciprocidad, la legitimidad de la autoridad pertenece a quien produce realmente el don y los indios saben bien que no son los VSD (Voluntarios del Subdesarrollo) los que producen lo que distribuyen. La autoridad que los indios les reconocen, debe, en su espíritu, ser restituida a los "productores" del don. Los indios estiman que los VSD son tributarios de las administraciones coloniales. No ven en su poder más que una delegación de poder que remite a la sociedad occidental entera y, por lo tanto, a su sistema económico: el sistema productivista.

Así, el compromiso político de las ONG y de las iglesias, a pesar de sus protestas de autonomía, ante los ojos de los indios, es dudoso. Si el don de las misiones, de las agencias de cooperación y de las ONG depende del sistema que lo produce materialmente, esto significa, para ellos, una alianza objetiva con el sistema productivista.

El economicidio

Ahora bien, los Voluntarios del Subdesarrollo, VSD, utilizan esta denominación para sustituir las estructuras comunitarias, fundadas en la reciprocidad, por estructuras que ellos llaman comunales y que son, en realidad, "asociaciones de productores". Enseguida llamarán, a sus asociaciones de productores, "comunidad", utilizando, de preferencia, un término indígena para borrar, por la confusión del término, el antagonismo radical entre la "comunidad de reciprocidad" y la "colectividad de intereses" o la forma cooperativa.

Estas prácticas que buscan imponer los valores occidentales sobre los valores indios, mediante la sustitución de las matrices del ser por las del tener, es a lo que llamamos economicidio; tienen por objetivo la sustitución de un imaginario por otro.

El economicidio reemplaza una producción y una distribución orientada por la necesidad del otro, por una producción orientada por la oferta y la demanda de intereses privados o colectivos. Destruye las raíces de los valores éticos.

No han aprendido a distinguir lo "primitivo" de lo "primordial" y pretenden instaurar, donde los otros, lo que ellos creen que es la panacea universal: el equilibrio de los intereses. En realidad, lo único que saben hacer bien es destruir la economía de reciprocidad: el economicidio. La careta de este crimen, de lesa humanidad, es la caridad.

Teología occidental y teología indígena

Sin embargo, no son sólo los militantes de izquierda los que deben pagar la factura de esta crítica. La teología occidental lleva una pesada responsabilidad en la destrucción de las comunidades indias de América, incluida la misma Teología de la liberación.

La teología cristiana es una teología de la pobreza.

Pero ¡atención! el reinado de la pobreza pertenece sólo a aquellos que eligieron libre y voluntariamente la pobreza. La pobreza cristiana resulta de una elección.

Ahora bien, los ricos en América Latina, en África y en Asia, han llegado a ser tan poderosos que condenan a los pobres a la pobreza. Entonces la pobreza no resulta ya de una elección evangélica.

La Teología de la liberación denuncia la pobreza sufrida; porque es sufrida, es intolerable. La pobreza es soportable, sólo si es una elección de vida. La libertad de ser pobre supone la lucha no contra la riqueza pero sí contra los ricos. "La *lucha para los pobres*" es una liberación del avasallamiento de la pobreza, por el derecho de elegir el ser pobre. Esta lucha no es una lucha por la riqueza, es una lucha por la libertad.

Sea lo que fuere de este compromiso de la Teología de la liberación en la lucha contra los ricos, es toda la teología cristiana, en su conjunto, que reconoce los dos estados, pobreza y riqueza, en relación a una noción común: el "tener". Se tiene poco, entonces se es pobre; se tiene mucho, entonces se es rico. El eje de la relación social es el "tener". El pobre se define como aquel que elige el estado de propiedad mínimo. Vivir pobremente, vivir como un ermitaño, es una elección de vida. El rico es aquel que elige tener mucho, el estado de propiedad máximo.

La buena noticia de las comunidades indígenas es la buena nueva del don

Esta teología se cruza, en América del Sur, con la teología india, cuyas categorías son totalmente diferentes. Las nociones cristianas de pobre y de rico, no tienen el mismo equivalente en las teologías indias. Lo que sorprende en estas teologías, es la ausencia de tales "estados": rico, pobre. La buena noticia de las comunidades indias es la del don. La elección de vida, para las teologías indias, no es la de ser pobre, sino la de ser donador.

Por tanto, el tema no es pobres y ricos, sino donantes y donatarios. La "dinámica" india incluye dos polos sin cesar en movimiento relativo. No se puede ser donante si no se es donatario, ni donatario si no se es donante. Los indios no eligen el estado de pobreza; ellos eligen el estado de productor-donante.

El principio de propiedad es contradictorio al principio del don. El don es un movimiento continuo que irriga con su vida a todos los miembros de la comunidad, dirigiéndose siempre hacia el más débil. El don es nómada y une los seres unos con otros. La propiedad, al contrario, divide no solamente la sociedad sino también al más fuerte y al más débil.

La buena noticia india no es el valor de la pobreza, es el valor del don. La liberación india, es la lucha por el don y el don de los medios del don.

La teología indígena es una teología de la hospitalidad y de la reciprocidad

La lucha de la liberación india no enfoca al rico, sino al propietario, es decir, a aquel que impide que los otros puedan producir para dar. El marxismo ha percibido, mejor que las teologías cristianas, esta necesidad de la producción, porque producir, es producir para el prójimo, producir para dar. La fiesta puede ser rica o pobre, esto es secundario; pero la fiesta, la hospitalidad, implica la producción. Es por esto que la indianidad encontró, sobre el plan de lucha, un punto en común más importante con el marxismo que con la teología cristiana.

Con la lucha marxista o cristiana, los indios recorrieron un tramo contra los grandes latifundistas. Pero, para ellos, no se trata tanto de obtener una redistribución de "tierras", una redistribución de "propiedades", sino de liberar "territorios", donde pueda de nuevo pasar la corriente del don. No son "tierras" lo que quieren los indios, sino "territorios" en los cuales no haya más "tierras".

Para la indianidad la reciprocidad es la matriz de la humanidad

Acá tocaremos el aspecto sacramental del don. Para el guaraní, la tierra es un sacramento (Melià 1988), porque con la tierra, el hombre puede tener una relación de reciprocidad por la cual, él la humaniza. Entonces la tierra da, del mismo modo como el hombre da. El don inaugural, es el don de los víveres, del pescado, de la yuca. Pero antes, la tierra participa en el don. Ella participa de una génesis del ser en la cena primordial.

Según una gran tradición indígena, cantada por los amuesha del Perú, es una mujer quien preside la cena inaugural. Esta mujer perdió a su esposo, víctima de la reciprocidad de venganza. Ella pide al pájaro del sueño conducirla al cielo para ver a su esposo. Lo descubre festejando con sus enemigos, gracias a una extraña bebida: la sangre fermentada de sus heridas; bailan y cantan al son de flautas maravillosas. La mujer lleva el secreto de la fabricación de esa chicha; ella no la bebe, la fabrica. Distribuye la chicha de yuca a sus aliados y también a sus enemigos, y les invita a detener las muertes y las guerras.

Entonces todos descubren y aprenden los cantos sagrados y las danzas y los himnos interpretados por flauta. Pero cuando esta mujer transforma la sangre en chicha, no dice que la chicha es transformada en sangre, no transforma las especies materiales en especies sacramentales, ella hace lo opuesto, transforma lo que es de orden sacramental (la sangre que da la chicha de la alianza), en especies materiales; va de lo sagrado a la vida concreta, de la relación de amistad espiritual a la hospitalidad material y al don de las condiciones de existencia del prójimo.

Para que el valor espiritual, producido por la sola reciprocidad, permanezca para siempre, la referencia simbólica de los hombres exige inmediatamente su sacrificio, dar su vida y su sangre. Pero el sacrificio es cuidadosamente separado de la cena. La cena es la transformación de la chicha de la alianza en chicha de yuca; es dar a cada uno la alegría de devenir un sujeto de la humanidad por el acto del don.

d. El quid pro quo en la etnología

El postulado occidental del interés

Desde 1492, la idea de que los indios sean hombres inferiores, porque no fundan su economía sobre el interés, se abrió camino, pero también esta otra idea: puesto que el interés es la base de la economía occidental, debe ser postulada universalmente. Todas las sociedades humanas tendrían, al menos en su origen, el mismo motor económico.

Un siglo y medio más tarde, el razonamiento del filósofo inglés Thomas Hobbes ilustra muy bien este punto de vista. Hobbes imagina que el hombre, dotado de una manera innata de razón, se sirve de ésta para dominar la naturaleza. Como el extranjero, el otro, puede amenazar sus primeras inversiones, se sirve también de la razón para defenderse y contra atacar preventivamente. Sólo el interés habría guiado al primer hombre; si recurre al intercambio es porque quiere obtener lo que desea haciendo la economía de la guerra, por lo tanto, a un costo mínimo.

Hobbes sostiene que se puede deducir de estas observaciones una ley general, pero declara que si este principio del interés puede ser entendido en el mundo entero, no está tan vigente entre los pueblos salvajes. La idea que el interés sea el motor de toda prestación económica, para todas las sociedades humanas, ha llegado a ser un postulado.

Esta tesis no es desmentida por nadie. El siglo XVIII la erige en dogma de fe económico. Así, en el origen de las prestaciones económicas, Adam Smith sólo puede imaginar el interés y cree que el trueque, como base de todas las economías del mundo, es la primera prestación. Así como por el trato, por el trueque y por la compra, se obtiene de los otros la mayor parte de esos buenos oficios que nos son mutuamente necesarios, así también esta misma disposición a traficar dió lugar originalmente a la división del trabajo.

El redescubrimiento del don

Hay que esperar al año 1922 para que el postulado económico occidental sea invalidado por una observación científica, que no será cuestionada. El antropólogo Bronislaw Malinowski, luego de un análisis exhaustivo de las prestaciones económicas de carácter ceremonial o político de los trobriandeses, concluye que ellas son dones. El trueque se practica con aquellos que se considera "inferiores" o se tiene por pueblos "bárbaros" porque son incapaces de participar en el círculo de los dones, la *kula*.

Por tanto, no existe posibilidad alguna de interpretar el sistema de los dones como un sistema de intercambio y de interés, que sería ignorado y disfrazado por algún a priori religioso o metafísico, puesto que el sistema de trueque es perfectamente entendido, reconocido y nombrado con términos diferentes a los que se usa para designar el don. Por supuesto, está claro, por lo menos para los trobriandeses, que los dos sistemas económicos se excluyen mutuamente, porque son antagónicos, puesto que si alguien practica la *kula* (reciprocidad) de una forma parsimoniosa, se burlarán de él diciendo que la conduce como *ungimwali* (intercambio) y si los trobriandeses han desarrollado la reciprocidad, en lugar del intercambio, es porque ellos han rechazado el intercambio y no porque lo hayan ignorado.

Dos años después de la publicación de los *Argonautas del Pacífico*, Marcel Mauss publica el *Ensayo sobre el Don*. Mauss, al término de una encuesta prodigiosa en todas las sociedades del mundo, concluye que existe solamente una sola sociedad, de quien se puede decir que la economía se funda sobre el primado del intercambio: la nuestra. Todas las demás sociedades están organizadas por la reciprocidad. De repente, todo se desequilibra.

Sin embargo, Mauss intenta interpretar la reciprocidad de los dones, como la forma primitiva del intercambio. Se consagra a probar que el interés es la última competencia del don. De este modo trata de salvar la ideología occidental. Imaginará que, en las prestaciones de origen, todo está mezclado: el interés económico y espiritual, que los hombres se separaron progresivamente los unos de los otros y se opusieron, haciendo valer sus intereses propios: es el campo económico; mientras que la "preocupación por el otro" y la reciprocidad circunscriben el campo de la moral. A continuación, casi todos los etnólogos intentaron demostrar que el interés es el primer hecho, el hecho originario. Pero, debieron reconocer que la realidad no se doblega a sus presupuestos y que es, inclusive, y cada vez más rebelde.

A partir de entonces, hay que liberar la reciprocidad del intercambio, poniendo énfasis en que no es por el gozo material de los dones, que se instaure la reciprocidad, sino por el gozo del valor de ser, producida por la reciprocidad, que se recurre a la mediación de los dones.

La reciprocidad, matriz de los valores humanos

La reciprocidad es un frente a frente, en el cual los hombres se reconocen los unos a los otros como seres humanos. Pero si lo idéntico no me enseña nada, no me conduce a nada que no sepa ya, lo radicalmente extraño está fuera de mi alcance, tampoco me enseña nada. En ese instante privilegiado donde el otro está, a su vez, tan próximo que se me parece y, simultáneamente, tan diferente que no lo reconozco más, todas las soluciones unilaterales, todas las certidumbres adquiridas, son trastornadas. Todo es posible: lo que puede ser, entre nosotros, más poderoso que nosotros, nace de esta relación recíproca de dinamismo contradictorio. He aquí lo que cuenta: esta relación es la base de la cuestión del ser mismo de la humanidad.

He aquí la respuesta jubilosa a la pregunta. La reciprocidad es la estructura fundadora del lenguaje y lo que se desprende es el valor de humanidad. En ningún caso el interés privado. Estamos siempre en las Américas, hay que recordarlo; estamos siempre en el primer día del encuentro entre dos mundos y el encuentro se realiza siempre de la misma manera: el indio ofrece, dona, maravillosamente al otro. Pero, existe una formidable constante: el prejuicio occidental, que no puede extirparse, de que no hay otra economía, salvo la fundada en el interés.

1492 1992: el espejo

En 1992, el curso de la historia occidental fue quebrado por el hundimiento del comunismo, al punto que algunos se interrogaron sobre su fin. La solución propuesta por el comunismo a la insoportable desigualdad del intercambio, la colectivización (es decir, el intercambio planificado por el Estado), reveló ser una solución mortal. El comunismo ha muerto por encontrarse deshabitado de valores humanos.

Liberado del colectivismo de los intercambios, el mundo se vuelve de nuevo hacia la vieja contradicción entre el intercambio desigual y las estructuras de reciprocidad comunitarias. Como en 1492, con la diferencia de que no se trata de un intercambio "inicial" frente a una sociedad de reciprocidad "inocente", si no de un intercambio "terminal", frente a todas las sociedades del mundo, que han reconocido sus méritos y sus límites. Entonces, 1992 es el regreso de 1492 sin Quid pro quo.

A manera de epílogo: la primera comunidad de reciprocidad universal

En el transcurso del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, parece que la interdependencia de la ciencia y de la economía es tan grande que no hay el mínimo hiato entre ellas. Se puede creer que la ciencia trabaja para la economía y la economía para la ciencia, puesto que son técnicas necesarias cada vez más performantes para los científicos, para explorar lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. He ahí cómo permite, a la economía del interés, aparecer como al servicio del hombre...

Pero, cualquiera sea la complicidad o la interpenetración existente entre la economía y la ciencia, hay una frontera entre la una y la otra, como nos lo recuerda y precisa Lewis Hyde. La información, que la comunidad científica hace circular entre sus miembros para engendrar nuevos descubrimientos, no obedece ni a la economía del provecho ni siquiera al intercambio mercantil. La actividad de los investigadores científicos está, en efecto, orientada por la preocupación del conocimiento y cada descubrimiento, con mayor razón cada información, nunca es tratado como una mercancía sino como un don. Toda obra creadora es, antes que nada, un don, como nos lo enseña la comunidad de los artistas. En el descubrimiento, el investigador se une al artista: el don de la información alimenta la investigación. La investigación es organización de las informaciones entre sí. Imaginemos, nos dice L. Hyde, lo que pasaría en la comunidad de los matemáticos o de los físicos, si cada uno de sus descubrimientos fuese subastado; si cada una de sus comunicaciones fuese vendida y reservada a aquellos que pudieran adquirirla. Estos últimos deberían volverlos a vender a otros investigadores que deberían, a su turno, pagar la más mínima comunicación a los subastadores y así sucesivamente. Habría que transformar el CERN en bolsa de valores. No hay un investigador en el mundo que no sonría ante la idea de someter su creación a la ideología del provecho e inclusive a la economía mercantil.

El nuevo motor de la economía

Si la ciencia está preocupada por el bienestar del hombre, está obligada a constatar hoy que la economía del provecho pone en peligro el bienestar de la humanidad entera.

Recordemos el argumento ecológico: antiguamente el hombre consumía menos rápido de lo que la naturaleza producía. Hoy es al revés. La humanidad consume más rápido de lo que regenera la tierra. Hoy en día estamos en un sistema cerrado, que sigue su curso ineluctablemente hacia la muerte. No se puede imponer una economía de acumulación y explotación infinita, a una naturaleza cuyos recursos pueden terminar, sin aceptar el impase del caos o de la guerra. La humanidad sabe que la lógica del provecho no es viable ni para el hombre ni para la naturaleza.

Los científicos han tomado conciencia que el crecimiento sin límite del liberalismo económico, hace retroceder cada vez más e, incluso, hace desaparecer las estructuras de reciprocidad, generadoras de valores humanos. Y pese a que ellos sean, tal vez, menos sensibles que otros a esta desaparición, puesto que en su propio santuario estas estructuras están más que nunca vigentes, no pueden dejar de constatar que la sociedad se deshace de valores morales a medida que el provecho se apodera de todo.

La comunidad científica denuncia cada día más la economía de provecho. Pero ¿qué propone? En principio, el respeto de los valores en nombre de los cuales los investigadores sitúan su propio trabajo. Los valores humanos son una referencia que puede ventajosamente sustituir a aquella del provecho. Se trata, entonces, de reemplazar el motor de la competencia, que pone a la humanidad en peligro, por aquel de la emulación creadora en la reciprocidad.

Inclusive si se acepta la idea de que la comunidad científica fue, durante un siglo y medio, controlada y enfeudada por la economía de intercambio, habría que reconocer que vive de la reciprocidad y no del intercambio y que, hoy día, realiza al menos una inversión de alianza.

2

El Quid pro quo entre los guaraní

El Quid pro quo revelado

Los españoles aceptan el ofrecimiento de mujeres y el servicio de sus familias, pero no reconocen la autoridad de los jefes guaraníes. Los españoles, al casarse con mujeres guaraníes, heredan un estatuto de parentesco que les resuelve todos sus problemas pero sólo contemplan sus propios intereses y no conceden a su título de aliados el sentido de "protector" que le dan las comunidades guaraníes; muy al contrario, utilizan las obligaciones de parentesco para sus expediciones a través del Chaco, de las que aquellos ignoran las razones. Pero ante todo no respetan la autoridad de los *mburuvicha* que les han donado sus mujeres. Más grave aún: los guaraníes pronto se percatan que los españoles no tratan a sus hijas y hermanas con el respeto que merecen las esposas, sino, como piezas de ganado.

Entonces el quid pro quo está desenmascarado. De la alianza se pasa a la guerra. Las cosas se radicalizan más aún cuando los españoles se enteran que el Perú es conquistado por Pizarro. Reciben la orden de sus correligionarios de regresar su pena de muerte. Deben renunciar a los tesoros de los Andes e instalarse en las tierras que les han acogido. En adelante, para reinar como amos, van a reducir a la esclavitud a sus anfitriones o suprimirlos si se rehusan a inclinarse al nuevo poder. De este modo, deciden apropiarse del territorio; destruyen las grandes comunidades agrícolas, usurpan las tierras cultivadas, convierten el servicio de parentesco en trabajo forzado.

El encuentro "franciscano"

Cuando los franciscanos llegan al Paraguay, heredan una situación dramática. Todas las grandes comunidades agrícolas han sido destruidas. Mientras Schmidl ha sido recibido por comunidades tan grandes que las llamaban "naciones" y que cada una hubiera contado con varios miles o decenas de miles de personas (los timbus: 15,000 personas; los corondas: 12,000 personas; los quiloazas: 40,000; los mocoretas 18,000; los mapenis: ¡100,000!). Algunos años más tarde el jesuita Antonio Ruiz de Montoya se toma la molestia de buscar regiones donde poder asentar algunas decenas de familias o algunos centenares de guaraníes para fundar una reducción. Las mismas reducciones son definidas como concentración de familias dispersas en la montaña.

Pero todo puede jugarse nuevamente, pues es con una palabra religiosa que van al encuentro de los guaraníes. Su primer objetivo será detener su huida, reagruparlos y volverlos a sedentarizar, en lo que los españoles llamaban reducciones; es decir, reservas donde se debía desarrollar la "civilización", pero donde, en realidad, antes de la intervención de los misioneros franciscanos, sólo se encuentra esclavitud.

Para hacer reconocer su autoridad los franciscanos deben afrontar a los *pajé* o a los *karái* que estaban a la cabeza de comunidades que se habían vuelto muy receptivas a la palabra "religiosa o profética", que reconforte y anime su *teko* amenazado.

Podemos reconocer en el éxito de las misiones franciscanas el efecto de un dinamismo reaccional: la huida de la encomienda española (propiedad colonial en la cual los indios están reducidos al servilismo) y la búsqueda de una nueva "territorialidad", de un nuevo *tekoha*, bajo la protección de los misioneros.

Pero hay otro motivo de este éxito espectacular, una innegable ventaja económica: en las reducciones los guaraníes adquieren hachas de hierro que les permiten más fácilmente abrir en el bosque vastas huertas, crear numerosos excedentes y multiplicar las fiestas. Las reducciones ya no son sólo un refugio para la restauración de una territorialidad guaraní, sino también la oportunidad para el desarrollo del sistema de la reciprocidad de dones.

El quid pro quo enmascarado

Para los encomenderos la pacificación religiosa no es más que la ocasión de reunir a los guaraníes en vastos campos donde se hace posible procurarse mano de obra sin mantener a sus familias. Esta mano de obra está a su merced. Los misioneros son, desde su punto de vista, colaboradores de la colonización.

Es verdad que la reducción franciscana resulta de un acuerdo entre el gobernador Hernandarias y el franciscano Bolaños (1580). El punto débil de los misioneros es su dependencia de los objetos del don, gracias a los cuales adquieren su prestigio político. Esos objetos no los producen ellos. Están, pues, obligados a obtenerlos de los colonos: los colonos suministran las hachas de hierro y las otras riquezas que orientan el ciclo de la reciprocidad en beneficio de los misioneros. Pero los colonos no "dan", exigen a los misioneros una contrapartida. Los colonos suministrando los objetos del "don franciscano", se otorgan

un crédito que pretenden cobrar en fuerza de trabajo. La reducción reproduce el quid pro quo bajo la máscara misionera: el precio del don es el servicio personal.

En el encuentro guaraní-franciscano, el extranjero se acerca bajo la máscara del don. Los franciscanos dependen de la autoridad administrativa de Asunción. Ellos dependen sobre todo de la riqueza colonial. La "pobreza" de los franciscanos se vuelve aquí contra su finalidad, pues para guardar su título de grandes donadores, con respecto a los guaraníes, se ven obligados de pasar bajo el yugo colonial. Aún queriendo evangelizar fuera del contexto de la encomienda, deben aceptar que los colonos tomen servidores, obreros e incluso mujeres de las comunidades que se amparan bajo su tutela.

Las reducciones jesuitas

Son los jesuitas, quienes fortalecidos por su sujeción directa a la corona de España, que van a poder afrontar el poder colonial y negar a los encomenderos el acceso a las reducciones. Ellos van a crear un Estado dentro del Estado y definir las condiciones de un nuevo sistema de reciprocidad, condiciones que serán aceptadas por los guaraníes. La defensa del indio contra el servicio personal que exigían los encomenderos consistía un principio básico del plan jesuítico de reducción.

La reducción jesuita es constituida a partir de la distinción de dos sectores, inapropiadamente llamados "sector privado" y "sector común". El sector "privado" es el de la producción familiar guaraníe, tradicionalmente comunitaria, fundada en el don y en la reciprocidad, pero aquí reducida a la esfera familiar nuclear y que hasta ahora tiene vigor en las familias de los campesinos paraguayos.

El sector llamado "común" agrupa las actividades del servicio público. A partir de entonces, los guaraníes trabajan colectivamente bajo la autoridad, ya no de los mejores de entre ellos, sino de los misioneros.

Entre los guaraníes, el trabajo es trabajo-para-el-otro, trabajo-para-el-don. El don del trabajo es responsabilidad del productor. La razón es la dignidad o el prestigio del donador. Fuera de esta relación entre don y prestigio, el trabajo no tiene sentido.

La substitución del imaginario

A la salida de los jesuitas (1767) ningún guaraní podrá dar prueba de suficiente autonomía e iniciativa para asegurar la sucesión de éstos. Si los guaraníes supieron defender sus reducciones contra los ataques armados de los españoles y de los portugueses, sin embargo se vieron en la imposibilidad de afrontar la privatización de las tierras por la administración colonial. Este derrumbamiento muestra a qué punto los guaraníes habían perdido el control político de sus instituciones. En realidad habían sido puestos bajo "tutela".

Entre 1517 y 1518, la expedición de Hernández de Córdoba y la de Juan de Grijalva, a la búsqueda de las ciudades del oro, reconocieron las costas de México.

En esos tiempos, los aztecas creían en el retorno de Quetzalcoatl, Dios de las artes y de la cultura que protegía a la antigua ciudad de Tula cuando los hombres sacrificaban frutos y animales y fue expulsado por Tezcatlipoca, Dios de los guerreros que le exigía el sacrificio de prisioneros.

Ellos ven acercarse desde más allá de las puertas del cielo, sobre colinas flotantes, a seres desconocidos. Unos son totalmente negros, los otros blancos. Rodeados de jaguares celestes, y llevados por corzos gigantes, esos seres matan con una muerte que nadie ve venir, una muerte a distancia. Dominan el rayo y el relámpago. Están protegidos por mantas de hierro invulnerables.

Aztecas intrépidos montan, sin embargo, a bordo de las naves y, luego, van a informar de su descubrimiento al emperador Moctezuma. Inmediatamente Moctezuma ordena preparar la recepción de los Dioses. Cuando a su vez Fernando Cortés se acerca a las tierras de México, recibe a bordo a altos dignatarios encargados de las ofrendas de Moctezuma: los adornos y los sellos de los Dioses del nuevo mundo.

Entonces comienza lo que llamo el Quid pro quo Histórico. Del lado azteca frente al extranjero, la hospitalidad, el don. Del lado occidental, la obsesión por el oro, la acumulación. Por una parte se asegura su dignidad, su valor, mostrándose generoso. Por el otro, se ignora todo de ese valor creado por el don, se busca, se toma, se acumula el oro.

Apenas en tierra, los hombres de Cortés se lanzan sobre las obras de arte o de culto, sacan el oro que sólo cuenta por su peso. Masacran inmediatamente a los primeros pobladores aztecas que encuentran para quitarles el oro o las vestimentas.

Moctezuma, ante esas nuevas ¿deduce que el dios Tezcatlipoca estaba ávido de sangre humana? Envía otra embajada con prisioneros para inmolarlos a los pies de Cortés, pero este también mata a los sacrificadores. Y el "Dios" alcanza la ciudad de Cholula, ciudad santa del Imperio en la que los dignatarios religiosos se reunieron en gran ceremonia. Pero cuando todos los sacerdotes están reunidos, prosternados, los españoles cierran las puertas del templo y masacran. Luego reúnen el oro y se fugan.

El Emperador está perplejo, los comentarios traicionan su desconcierto. Por consejo de Cacama, rey de Texcoco, Moctezuma propone una entrevista para establecer la paz. Su embajada aporta ricos presentes en oro que dispone bajo los estandartes imperiales decorados con oro.

El historiador describe la sorpresa de los aztecas ante el comportamiento de los españoles: *"Y cuando les dieron esto o aquello, es como si hubiesen sonreído, como si se hubieran alegrado, como si tuvieran un placer ardiente. Es como monos de cola larga que cogieron de todo lado el oro. Es como si, allá, se sentaran, como si se aclarara blanco, como si se refrescara su corazón. Ya que es muy cierto que tenían mucha sed, que se atiboraban, que morían de hambre, que querían, como puercos, el oro" (7).*

De un lado como del otro, la ideología se transforma en fetichismo: para los occidentales, no hay otro valor que el oro; para los amerindios, las plumas de quetzal...

Entonces, como los adornos de los Dioses, efigies y talismanes no tienen ningún efecto sobre los recién venidos, el Emperador se dirige hacia los magos que detentan el poder de embrujar al enemigo.

Pero en ninguna parte hicieron nada, en ninguna parte vieron nada, no llegaron a nada de nada, no hicieron nada de lo que sea, no fueron competentes. Entonces los sacerdotes predicen el fin del mundo.

La leyenda colonial, a la gloria de los españoles, dice que el español tuvo la habilidad de explotar las divisiones fraticidas de los aztecas aliándose a poblaciones fronterizas hartas de llevar tributos a México. Que los españoles hayan dispuesto de ejércitos aztecas se explica menos por el genio estratégico de Cortés que por la lógica del quid pro quo: cada ciudad azteca rivaliza con las otras por ofrecer más a los extranjeros. Los unos eligen honrarlos, porque esperan de ellos protección y redistribución. Los otros a través de dones considerables, tratan de someterlos a sus dioses. Pero todos ofrecen la alianza a los españoles.

Informado de lo que ocurría, Moctezuma hizo venir a su sobrino Cacama, a su hermano Cuitlahucatzin y los otros señores y les propuso una larga discusión para saber si había que recibir a los cristianos y de qué manera. Cuitlahucatzin respondió que de ninguna manera, Cacama fue de la opinión contraria.

Revestidos con sus trajes reales, Ixtlilxochitl y su hermano Cohuanacotzin recibieron las premisas de la ley evangélica. El primero tuvo a Cortés como padrino y fue bautizado Hernando como nuestro rey católico. La conquista es una revolución religiosa, una pasión para los que tienen la tradición azteca, la muerte de una teocracia de la que Moctezuma será el mártir. Moctezuma va, además, por delante al sacrificio. Ofrece a los conquistadores el reino de México.

Los saqueadores quemaron los valores aztecas para sacar sus propios valores. Los aztecas continúan ofreciendo hasta el sacrificio. Entonces comienza el sacrificio. Moctezuma acepta celebrar la fiesta de Uitzilpochtli que Cortés le pide. Este espera que todo el oro de los adornos aztecas sea reunido para esta celebración. Pero aun no es la época del ritual. Cortés suplica, Moctezuma consiente. Le es imposible rehusarse. Asume el desafío del don, aunque éste deba conducirlo hasta la muerte. Ordena que se construya la estatua de su dios. El pueblo vacila, refunfuña, luego se somete. Los sobrevivientes de Cholula interpelan al Emperador. Él responde que, ya que ofrece la paz, una nueva masacre es imposible, ya que es el garante supremo. Pero:

... ya cuando se celebraba la fiesta, ya cuando se danzaba y se cantaba, ya cuando canto y danza se mezclaban y que el canto era como un estruendo de vagas brisas, entonces cuando les pareció a los españoles que había llegado el momento de matar, entonces aparecieron. Estaban preparados para la guerra. Llegaron a cerrar todas las partes por donde se podía salir, por donde se podía entrar: la puerta del águila, el costado al pie del palacio, el costado del Puente de Caña y la Puerta del espejo de serpientes. Y cuando los encerraron, por todas partes se apostaron. Nadie más podría salir.

Y hecho eso, entonces, entraron en el patio del templo para matar a la gente. Aquellos que tenían la necesidad venían simplemente a pie, con su escudo de cuero, otro con su escudo tachonado y su espada de metal; enseguida, entonces, rodearon a los que danzaban, enseguida, entonces, fueron donde estaban los tamborilleros, enseguida golpearon las manos de los tocadores de tambor, vinieron a cortar las palmas de sus manos, las dos; luego, cortaron sus cuellos, y sus cuellos cayeron lejos. Enseguida, entonces, todos ellos asaltaron a la gente con lanzas de metal. Algunos fueron lanceados por la espalda, y sus tripas se dispersaron. A algunos les rompieron la cabeza en pedazos, les trituraron la cabeza, redujeron su cabeza a polvo. A otros los golpearon en los hombros, vinieron a agujerear, vinieron a hendir los cuerpos. A otros los golpearon varias veces en las piernas, a otros los golpearon en el vientre e inmediatamente sus tripas se dispersaron. Y es vano que corran. No

hacían más que andar de cuatro patas, agarrando sus entrañas. Era como si los tomaron de los pies si querían huir. No se podía ir a ninguna parte. Y a algunos querían salir, venían a golpearlos, venían a acribillarlos a golpes...

Los españoles, con el botín amasado, se hacen fuertes en el palacio. En las puertas, emboscan sus arcabuses y llaman a su auxilio a Ixtlilxochitl, que no puede imaginar la realidad. Pero como ellos no podrían impedir que su liberador se entere pronto de la realidad, aprovechando de una noche lluviosa, se fugan. Antes de abandonar México, ejecutan a Moctezuma.

Viéndose con más novecientos españoles y numerosos amigos, Cortés decidió algo que se ha tratado de travestir, pero Dios conoce bien la verdad y fue que en el cuarto de la mañana se encontró muerto al desgraciado Moctezuma, que en la víspera se había hecho salir a una terraza baja para que hable a los hombres, detrás de un pequeño parapeto y se cuenta que comenzaron a tirarle piedras, y que uno lo alcanzó. Pero aunque todo eso sea cierto, esta piedra no podía hacerle ningún mal porque hace ya cinco horas que estaba muerto. Algunos precisan incluso que, para que no se pueda ver la herida, se le había hundido la espada por el fundamento.

Durante más de un año, México resistirá un sitio despiadado. Pero la ciudad será diezmada por las epidemias. Utilizando piezas de tejido que mojan con el humores y sangre de los hombres enfermos, las ofrecen a sus adversarios mediante embajadas. Los españoles utilizan las primeras armas bacteriológicas.

El Codex Ramírez dice que, en el último asalto, Don Hernando (Ixtlilxochitl) subió las escaleras del palacio, llegó a la estatua de Uitzilipochtli y la decapitó.

Los españoles están tan apurados por convertir su victoria en oro que despojan a los cadáveres protegiéndose *"con telas muy finas, ya que tenían náuseas a causa de los muertos que olían mal"* Arrancan los ornamentos labiales, los aretes de las orejas, los collares, los pectorales, recogen mitras y cascos, brazaletes.

Luego torturan a los sobrevivientes con la esperanza de que revelen el escondite de un oro secreto. Cortés forzó a Cuauhtemoc, el último emperador azteca, a caminar con los pies quemados para que indique eventuales subterráneos en lo que se ocultaría el oro. Los aztecas, que esperaban que su sangre se metamorfosearía un día en el calor del sol, son colgados o devorados por los perros.

Numerosas son las sociedades de Nuevo Mundo que, ellas mismas, precipitaron la ruina de sus ciudades porque creían poder contar con el extranjero para denunciar el fetichismo religioso. Desencadenaron, sin embargo, fuerzas imprevistas que llevaron al caos hasta los fundamentos mismos de su civilización.

Etnólogos, historiadores y economistas se preguntan todavía por qué imperios tan potentes, los aztecas, incas, se hundieron en algunas horas ante pequeñas bandas de aventureros. Pero el enigma se desvanece si uno se da cuenta de que los amerindios ignoraban que el Dios extranjero no practicara el don recíproco y únicamente el intercambio interesado. En cuanto a los extranjeros, ignoran el principio de reciprocidad. Como uno dona, mientras el otro recibe, la caída de las ciudades es inmediata y total. Uno ofrece para establecer o aumentar su prestigio o acrecentar su autoridad, mientras que el otro toma, acumula, privatiza para asegurar su ganancia y su poder. Pero cada uno imagina que el otro pertenece a su sistema; cada uno se ilusiona sobre la humanidad del otro, la que nace del don, para los unos, y que, para los otros, nace de la propiedad. El buscador de oro ignora que el don crea la autoridad de quien dona. A sus ojos la gratuidad del don no engendra ningún valor. Interpreta el don del azteca como un gesto de simplicidad. O, asimismo, ve en el don la propuesta de un

trueque. Se felicita, en ese caso, de recibir mucho al menor costo, y concluye en la incompetencia del amerindio. El amerindio no imagina que el extranjero no participa de ninguna humanidad fundada en la reciprocidad. Cree que el otro respetará su prestigio e incluso que redistribuirá las riquezas, cuando le llegue el turno de merecer la gloria a la que pretende. Los dos mecanismos, del don y de la acumulación pertenecen a sistemas antagónicos; pero, articulados uno sobre el otro, aumentan sus efectos en un solo sentido: todas las riquezas materiales pasan, sin retorno, de una sociedad a la otra.

5

El Quid pro quo hoy en día

El postulado occidental del interés

Desde 1492, los amerindios son tratados como sub hombres por la única razón de que no fundan su economía en su interés. Un siglo y medio más tarde, el filósofo inglés Thomas Hobbes sostiene que el interés es el principio universal de la economía. Hobbes imagina que el hombre, dotado de forma innata de razón, se sirve de ella enseguida para dominar la naturaleza. La razón ordena, entonces, defenderse de ello y atacar preventivamente. Es la guerra de todos contra todos. Pero la guerra es costosa y tiene riesgos. La razón aconseja entonces recurrir al intercambio para obtener lo que se desea sin guerra. Hobbes reconoce que no se puede deducir de esas observaciones una ley general, pero declara que si el principio del interés no puede ser extendido al mundo entero, por lo menos está en vigor en los pueblos salvajes: ¡y en particular en las Américas!

En el siglo XVIII, Adam Smith, a su vez, no puede concebir otro motor económico que el interés. Smith creía que el trueque era la base de todas las economías del mundo. Imagina que, en las comunidades primitivas, el cazador hábil para confeccionar arcos se da cuenta de que escaparía a las contingencias de la caza intercambiando arcos por presas.

Como resulta que es por tratado, trueque o compra que obtenemos de los otros la mayor parte de los buenos oficios que nos son mutuamente necesarios, es esta misma disposición para traficar la que originalmente habrá dado origen a la división del trabajo.

El redescubrimiento del don

Hay que esperar hasta 1922 para que el postulado de los occidentales sea invalidado. El antropólogo Bronislaw Malinowski, después de un análisis exhaustivo de las prestaciones económicas con carácter ceremonial y político de los trobriandeses, concluye que ellas son dones. Además, los trobriandeses conocen perfectamente el interés, el trueque e incluso la ganancia, en todo, caso el comerciar. El trueque es utilizado con aquellos que consideran como hombres "inferiores", o pueblos calificados de "bárbaros". No hay, pues, ninguna posibilidad de interpretar el sistema de los dones como un sistema de intercambio y de interés, que sería ignorado y enmascarado por a priori religiosos o metafísicos. El sistema del trueque es,

por otra parte, perfectamente percibido, reconocido y llamado con términos diferentes a los del don. Es incluso claro, para los trobriandeses por lo menos, que los dos sistemas se excluyen el uno al otro, ya que son antagónicos; así si alguien practica el *kula* (reciprocidad) de una forma parsimoniosa, se harán la burla de él diciéndole que lo practica como un *gimwali*(intercambio). Si los trobriandeses han desarrollado un sistema de reciprocidad en vez de uno de intercambio, es que lo han rechazado y no es que lo ignoraran.

Dos años después de la aparición de *Los Argonautas del Pacífico*, Marcel Mauss publicó *El Ensayo sobre el don*, al término de una investigación prodigiosa en todas las sociedades del mundo o casi, para concluir que existe una sola sociedad de la que se pueda decir que la economía se funda sobre la primacía del intercambio: la sociedad occidental. Todas las otras sociedades están organizadas por la reciprocidad.

Mauss, sin embargo, trata de interpretar la reciprocidad de los dones como la forma primitiva del intercambio. Observa que, en las primeras prestaciones de las sociedades arcaicas, todo está mezclado, la economía y lo espiritual. Los hombres originalmente están ligados por la reciprocidad de cuerpo y alma. Es con los dones que se transgredió este compromiso físico. Los dones no son sino una parte de sí mismo. Y, sin embargo, al donar se adquiere prestigio, es decir, un sí-mismo. Para resolver esta contradicción, Mauss propone la idea de que el ser del donador no puede alienarse, exige su vuelta, y que los dones, símbolos de un valor espiritual propio al donador, vuelvan bajo la obligación de esta fuerza espiritual.

El Quid pro quo antropológico

Casi todos los etnólogos, siguiendo a Mauss, tratarán de demostrar que el interés es el hecho primero, el hecho originario. Por ejemplo, C. Lévi-Strauss, en la principal experiencia etnográfica de su carrera, describe el encuentro de dos bandas de nambikwara. Hay, en esa narración de referencia, extrañas disonancias entre los hechos y su interpretación. Los nambikwara miraban a lo lejos las humaredas que subían al cielo: ¿amigos o enemigos? Las humaredas se desvanecían, reaparecían. Cuando al fin los hombres de las dos comunidades deciden encontrarse, se dirigen, durante una noche entera, y con una emoción intensa, testimonios de hostilidad inmediatamente transformados en testimonios de amistad o a la inversa. Los unos dicen: "Somos vuestros amigos" y los otros dicen: "Somos vuestros enemigos", y si los primeros dicen, a su vez, "Somos vuestros enemigos" y desafían a sus asociados, he ahí qué estos hacen protestas de amistad. Y de las protestas ambiguas se pasa a los regalos, "regalos recibidos, regalos donados, pero silenciosamente, sin regateos", que van de los unos a los otros, vuelven y pasan muchas veces entre las mismas manos. ¿Qué pueden ser los regalos cuya naturaleza no se regatea, pero que procuran una alegría tan grande?

Cuando las comunidades de los nambikwara se hayan encontrado varias veces, instituirán relaciones ficticias de parentesco: los unos serán llamados los cuñados de los otros, como si sus mujeres hubieran sido las hermanas de los otros y viceversa.

He aquí cómo lo interpreta Lévi-Strauss: Se manifiesta la paz mediante regalos y, luego, si las relaciones de cordialidad se hacen duraderas se pueden llamar cuñados, lo que tendrá como consecuencia, en el sistema de parentesco de los nambikwara, que los hijos de un grupo se conviertan en las parejas potenciales de los hijos del otro grupo.

La estructura de reciprocidad crea la amistad. Pero he aquí que la primacía del interés es un postulado tan profundamente anclado en la psicología occidental, que incluso Lévi-Strauss no puede desprenderse de él. Los dones vienen solamente para

desarmar al adversario, instaurar un clima propicio para el intercambio, y la estructura de parentesco ficticia está ordenada según el intercambio bien comprendido de las mujeres.

Conciencia objetiva y conciencia afectiva

Es interesante comparar los dos enfoques de Colón y de Lévi-Strauss. Ambos reconocen que los dones recíprocos fundan la amistad, pero, a sus ojos, los dones son prestaciones que preceden a los intercambios, ya que están ordenados según ellos.

Sin embargo, los dones recíprocos crean un clima de amistad en el cual los intercambios serán estables y más interesantes que en el caso de los encuentros salvajes y aleatorios. Los intercambios están destinados a procurarse riquezas. Sería, para procurarse bienes que no se tienen, que se querría entrar en contacto amigable con el otro y desarmarlo mediante los dones.

Hasta el presente, la naturaleza había provisto a las sociedades humanas de una especie de eje de referencia, a menudo llamado destino, que constantemente devolvía a la sociedad a ciertos equilibrios, como la quilla del velero. Esta fuerza era inconsciente. Lévi-Strauss las puso de manifiesto en las comunidades primitivas: cuando el marca todas las actitudes afectivas con un signo positivo o negativo; según se asemejen a la afección o al respeto a la autoridad, observa que, en todas las sociedades consideradas, la suma de esos signos es algebraicamente nula. Una sociedad se construye de modo natural sobre el equilibrio de cargas afectivas, positivas o negativas. Un análisis más fino permite reconocer, aparte de esas afectividades calificadas de pena o alegría, una afectividad no calificada sobre el eje de lo que llama la mutualidad (y que nosotros llamamos reciprocidad): la *philia* aristotélica. La mutualidad implica el arte de la buena distancia y de la justa medida.

El intercambio desigual y el *quid pro quo* histórico

Numerosas comunidades de América o África son reticentes al desarrollo del interés y del capital, ya que tienen otros valores de referencia que defender que los de la libertad, la propiedad, la individualidad.

Es incluso posible que esas comunidades traten de consolidar e institucionalizar el intercambio desigual: las mercaderías pueden franquear las fronteras, no los trabajadores. Los asalariados no están sometidos a la regulación del mercado. En un lugar, el precio del trabajo puede ser muy elevado, en otro insignificante. El intercambio exigirá más mercancías producidas en una comunidad en la que el precio del trabajo es insignificante, que mercancías producidas en un país occidental. La teoría del intercambio desigual admite, a priori, que las producciones de los unos y los otros están destinadas al intercambio. Pero las comunidades de reciprocidad no se contentan con producir para el intercambio. Lo que ellas producen, para su consumo, deber ser donado en cuanto sea posible o, por lo menos, ofrecido al menor precio. La comunidad trata de bajar los precios lo más posible, incluso por debajo de los precios de reventa y, entonces, en la medida en la que sus productos se ponen en el mercado exterior, esta tendencia aumenta los efectos del intercambio desigual.

No es sólo el capitalista el que está cuestionado, cuando se atribuye una plusvalía fácil, adquiriendo un producto en el cual hay diez o veinte veces más trabajo que en el producto occidental, sino también está el productor-donador que, con el objeto

de realzar su prestigio entre los suyos, dona a sabiendas lo más posible por el precio más bajo posible ya que, para él, se juega en el valor específico de la producción comunitaria, el lazo social.

El intercambio desigual podría ser entonces un medio para paralizar el desarrollo del sistema capitalista, al interior de la sociedad de reciprocidad, mediante su refuerzo en el exterior; un compromiso, por tanto, con los occidentales para preservar sus valores de humanidad.

La rigidez de muchos pueblos en torno a sus valores tradicionales, a veces incluso, en sus imaginarios religiosos anticuados, puede interpretarse en el mismo sentido. Se adivina hasta qué punto ciertas iniciativas benévolas, para iniciar a cualquier costo un desarrollo productivista en el Tercer Mundo, están a contra corriente de los objetivos de las comunidades. Ellas se presentan bajo la máscara del don y se apropian, como en el pasado, de la autoridad política y espiritual que, en las comunidades, se reconoce a los donadores. Y ya que el don unilateral, sin reciprocidad, le permite al donador dominar al donatario, esta dominación es utilizada para sustituir las estructuras comunitarias fundadas en la reciprocidad, por las estructuras de producción fundadas en el intercambio; lo que yo he llamado economicidio.

El triunfo del intercambio sobre la reciprocidad

Todas las sociedades humanas supieron reconocer dos tipos de producción muy diferentes: una para el don y otra para el intercambio. Hoy, el intercambio ejerce una tiranía tal, que no deja espacio para vivir a quien quisiera sustraerse a su imperativo. Todas las sociedades de hoy en día eligen, unas tras otras, el libre intercambio.

El intercambio conduce a la objetivización del valor, en el trabajo social abstracto, que permite toda suerte de manipulaciones y de cálculos imposibles si el valor es indisoluble de su autor. El libre intercambio ofrece dos ventajas: la libertad de cada uno y la eficacia de una razón instrumental, lo que se traduce en democracia liberal y progreso científico y técnico. Pero, al aceptar la definición de lo que es don a la humanidad en términos de intercambio, cada uno acepta que su trabajo sea juzgado en función de criterios que hacen imposible la producción de valores éticos.

En ausencia de interfase, los miembros de toda comunidad de reciprocidad están forzados a integrarse al mercado. La moral está sometida, ella misma, al interés, ya que basta tener que ver con alguien, para quien sólo cuenta su propio interés, para verse obligado a defenderse. Los seres humanos se convierten así todos en competidores entre sí; quiebran los lazos de reciprocidad que engendraron los valores y sus culturas.

El retorno de la reciprocidad

El desarrollo de las potencias que dominan la técnica, puede llevar, en efecto, a que una parte de la humanidad sea sacrificada a la otra; una opción que insulta a la noción misma de humanidad.

En un mundo infinito, el crecimiento engendrado por el libre intercambio, a pesar de sus excesos y sus defectos, podría beneficiar a todo el mundo, con nada que impida a los vencidos por la competencia, en una rama dada de la actividad humana, invertir en otra, y nadie podría impedir a nadie que funde relaciones de reciprocidad y producir valores éticos. Pero

la finitud pone en duda una producción de bienes materiales, que no tendría otro objeto que el de engendrar siempre más valor de intercambio, ya que es imposible imponer una producción infinita a un mundo finito.

La humanidad puede utilizar las máquinas productoras de riquezas para dar el máximo a todos. Puede dejar de producir objetos materiales si son dañinos o superfluos. ¿Pero cómo respetar la más fundamental de las condiciones de su propia existencia, la vida, que es producción, generación? ¿Cómo conciliar la vida procreadora de bienes y esta obligación de dejar de producir con la única lógica de la ganancia?