

Resumen del libro “En Deuda- Una Historia Alternativa de la Economía”, de David Graeber.

Inspiración para escribir el libro

[En una conversación en una fiesta entre el autor y una joven abogada activista pro-derechos humanos]: Resultó que ella desconocía lo que era el FMI, de modo que le expliqué que el Fondo Monetario Internacional actuaba básicamente como el ejecutor de la deuda mundial: «Se puede decir que es el equivalente, en las altas finanzas, a los tipos que vienen a romperte las dos piernas». Me lancé a ofrecerle un contexto histórico, explicándole cómo, durante la crisis del petróleo de los 70, los países de la OPEP acabaron colocando una parte tan grande de sus recién descubiertas ganancias en los bancos occidentales que éstos no sabían en qué invertir el dinero; de cómo, por tanto, Citibank y Chase comenzaron a enviar agentes por todo el mundo para convencer a dictadores y políticos del Tercer Mundo de acceder a préstamos (en aquella época lo llamaban *go-go banking*); cómo estos préstamos comenzaron a tipos de interés extraordinariamente bajos sólo para dispararse casi inmediatamente a tipos de más del 20 por ciento por las estrictas políticas de EEUU a principios de los 80; cómo esto llevó, durante los años 80 y 90, a la gran deuda de los países del Tercer Mundo; cómo apareció entonces el FMI para insistir en que, a fin de obtener refinanciación de la deuda, los países pobres deberían abandonar las subvenciones a los alimentos básicos, o incluso sus políticas de mantener reservas de alimentos; así como la sanidad y la educación gratuitas; y cómo todo esto había llevado al colapso y abandono de algunas de las poblaciones más desfavorecidas y vulnerables del planeta. Hablé de pobreza, del saqueo de los recursos públicos, del colapso de las sociedades, de violencia y desnutrición endémicas, de falta de esperanzas y de vidas rotas.

«Pero ¿cuál era *tu* posición?», preguntó la abogada.

«¿Acerca del FMI? Queríamos abolirlo».

«No, acerca de la deuda del Tercer Mundo».

«También la queríamos abolir. La exigencia inmediata era que el FMI dejara de imponer políticas de ajuste estructural, que eran las que causaban el daño inmediato, pero resultó que lo conseguimos sorprendentemente rápido. El objetivo a largo plazo era la condonación. Algo al estilo del Jubileo bíblico. Por lo que a nosotros concernía, treinta años de dinero fluyendo de los países más pobres a los ricos era más que suficiente».

«Pero», objetó ella, como si fuera lo más evidente del mundo, «¡habían pedido prestado el dinero! Uno debe pagar sus deudas».

Podría haber comenzado explicando que estos préstamos los habían tomado dictadores no elegidos que habían puesto la mayor parte del dinero en sus bancos suizos, y pedirle que contemplara la injusticia que suponía insistir en que los préstamos se pagaran no por el dictador, o incluso sus compinches, sino directamente sacando la comida de las bocas de niños hambrientos. O que me dijera cuántos de esos países ya habían devuelto dos o tres veces la cantidad que les habían prestado, pero que por ese milagro de los intereses compuestos no habían conseguido siquiera reducir significativamente su deuda. Podría también decirle que había una diferencia entre refinanciar préstamos y exigir, para tal refinanciación, que los países tengan que seguir ciertas reglas del más ortodoxo mercado diseñadas en Zúrich o en Washington por personas que los ciudadanos de aquellos países no habían escogido ni lo harían nunca, y que era deshonesto pedir que los países adopten un sistema democrático para impedir que, salga quien salga elegido, tenga control sobre la política económica de su país. O que las políticas impuestas por el FMI no funcionaban. Pero había un problema aún más básico: la asunción de que las deudas *se han* de pagar.

En realidad, lo más notorio de la frase «uno ha de pagar sus deudas» es que, incluso de acuerdo a la teoría económica estándar, es mentira. Se supone que quien presta acepta un cierto grado de riesgo. Si todos los préstamos, incluso los más estúpidos, se tuvieran que cobrar (por ejemplo, si no hubiera leyes de bancarrota) los resultados serían desastrosos. ¿Por qué razón deberían abstenerse los prestamistas de hacer un préstamo estúpido?

“Bueno, sé que eso parece de sentido común, pero lo curioso es que, en términos económicos, no es así como se supone que funcionan los préstamos. Se supone que las instituciones financieras son maneras de redirigir recursos hacia inversiones provechosas.

Si un banco siempre tuviera garantizada la devolución de su dinero más intereses, sin importar lo que hiciera, el sistema no funcionaría. Imagina que yo entrara en la sucursal más próxima del Banco Real de Escocia y les dijera: “Sabéis, me han dado un buen soplo para las carreras. ¿Creéis que me podríais prestar un par de millones de libras?”. Evidentemente se reirían de mí. Pero eso es porque saben que si mi caballo no gana no tendrían manera de recuperar su dinero. Pero imagina que hubiera alguna ley que les garantizara recuperar su dinero sin importar qué pasara, incluso si ello significara, no sé, vender a mi hija como esclava o mis órganos para trasplantes. Bueno, en tal caso, ¿por qué no? ¿Para qué molestarse en esperar que aparezca alguien con un plan viable para fundar una lavandería o algo similar? Básicamente ésa es la situación

que creó el FMI a escala mundial, y es la razón de que todos esos bancos estuvieran deseosos de prestar miles de millones de dólares a esos criminales, en primer lugar”.

«Uno debe pagar sus deudas». La razón por la que [esa afirmación] es tan poderosa es que no se trata de una declaración económica: es una declaración moral. Al fin y al cabo, ¿no trata la moral, esencialmente, de pagar las propias deudas? Dar a la gente lo que le toca. Aceptar las propias responsabilidades. Cumplir con las obligaciones con respecto a los demás como esperaríamos que los demás las cumplieran hacia nosotros. ¿Qué mejor ejemplo de eludir las propias responsabilidades que renegar de una promesa, o rehusar pagar una deuda? Me di cuenta de que era esa aparente evidencia la que la hacía tan insidiosa. Era el tipo de frase que hacía parecer blandas y poco importantes cosas terribles.

Durante casi dos años viví en las tierras altas de Madagascar. Poco antes de que yo llegara había habido un brote de malaria. Se trataba de un estallido especialmente virulento, porque muchos años atrás la malaria se había erradicado de las tierras altas de Madagascar, de modo que, tras un par de generaciones, la gente había perdido su inmunidad. El problema era que costaba dinero mantener el programa de erradicación del mosquito, pues exigía pruebas periódicas para comprobar que el mosquito no comenzaba a reproducirse de nuevo, así como campañas de fumigación si se descubría que lo hacía. No mucho dinero, pero debido a los programas de austeridad impuestos por el FMI, el gobierno había tenido que recortar el programa de monitorización. Murieron diez mil personas. Me encontré con madres llorando por la muerte de sus hijos. Uno puede pensar que es difícil argumentar que la pérdida de diez mil vidas humanas está realmente justificada para asegurarse de que Citibank no tuviera pérdidas por un préstamo irresponsable que, de todas maneras, ni siquiera era importante en su balance final. Pero he aquí a una mujer perfectamente decente, una mujer que trabajaba en una fundación caritativa, nada menos, que pensaba que era evidente. Al fin y al cabo, debían el dinero, y uno ha de pagar sus deudas.

Durante miles de años los violentos han sabido convencer a sus víctimas de que les deben algo. Como mínimo, que «les deben sus vidas», una frase hecha, por no haberlos matado.

Alemania tuvo que pagar enormes indemnizaciones tras la Primera Guerra Mundial, e Irak aún está pagando a Kuwait por la invasión militar de Saddam Hussein en 1990. Sin embargo, la deuda del Tercer Mundo, la de países como Madagascar, Bolivia y Filipinas, parece funcionar de manera exactamente opuesta. Los países

deudores del Tercer Mundo son casi exclusivamente naciones que en algún momento fueron atacadas y conquistadas por las potencias europeas, a menudo las potencias a las que deben el dinero. En 1895, por ejemplo, Francia invadió Madagascar, depuso el gobierno de la entonces reina Ranavalona III y declaró el país colonia francesa. Una de las primeras cosas que hizo el general Gallieni tras la «pacificación», como les gustaba llamarla, fue imponer pesados impuestos a la población malgache, en parte para poder pagar los gastos generados por haber sido invadidos, pero también, dado que las colonias tenían que ser autosuficientes, para sufragar los costes de la construcción de vías férreas, carreteras, puentes, plantaciones y demás infraestructuras que el régimen francés deseaba construir.

A los contribuyentes malgaches nunca se les preguntó si querían aquellas vías férreas, carreteras, puentes, y plantaciones, ni se les permitió opinar acerca de cómo y dónde se construían. Al contrario: durante el siguiente medio siglo, la policía y el ejército francés masacraron a un buen número de malgaches que se opusieron con demasiada fuerza al acuerdo (más de medio millón, según algunos informes, durante una revuelta en 1947).

Madagascar nunca ha causado un daño comparable a Francia. Pese a ello, desde el principio se dijo a los malgaches que debían dinero a Francia, y hasta hoy en día se mantiene a los malgaches en deuda con Francia, y el resto del mundo acepta este acuerdo como algo justo. Cuando la «comunidad internacional» percibe algún problema moral es cuando el gobierno de Madagascar se muestra lento en el pago de sus deudas.

Pero la deuda no es sólo la justicia del vencedor; puede ser también una manera de castigar a ganadores que no se suponía que debieran ganar. El ejemplo más espectacular de esto es la historia de la República de Haití, el primer país pobre al que se colocó en un estado de esclavitud mediante deuda. Haití era una nación fundada por antiguos esclavos de plantaciones que cometieron la temeridad no sólo de rebelarse, entre grandes declaraciones de derechos y libertades individuales, sino también de derrotar a los ejércitos que Napoleón envió para devolverlos a la esclavitud. Francia clamó de inmediato que la nueva república le debía 150 millones de francos en daños por las plantaciones expropiadas, así como los gastos de las fallidas expediciones militares, y todas las demás naciones, incluido Estados Unidos, acordaron imponer un embargo al país hasta que pagase la deuda. La suma era deliberadamente imposible (equivalente a unos 18.000 millones de dólares actuales) y el posterior embargo consiguió que el nombre de Haití se convirtiera en sinónimo de deuda, pobreza y miseria humana desde entonces.

Si uno estudia la historia de la deuda, lo primero que advierte es una profunda confusión moral. Su manifestación más evidente es que casi en todas partes uno se encuentra con que la mayoría de los seres humanos sostiene simultáneamente que 1) devolver un dinero prestado es simplemente un asunto de moralidad, y que 2) todo aquel que tenga por costumbre prestar dinero es malvado.

Cierto es que las opiniones en torno a este punto suelen ir variando en un sentido y otro. Una posibilidad extrema puede ser la situación que encontró el antropólogo francés Jean-Claude Galey en una región oriental de la cordillera del Himalaya, donde hasta hace tan poco como la década de 1970 las personas de las castas inferiores («los vencidos», pues se los creía descendientes de una población siglos atrás conquistada por la casta entonces propietaria de las tierras) vivían en una situación de dependencia permanente basada en la deuda. Sin tierras y sin dinero, se veían obligados a pedir préstamos de los terratenientes simplemente para poder comer (no gracias al dinero, pues las sumas eran mínimas, sino porque se suponía que los deudores pobres debían pagar los intereses en forma de trabajo, lo que significaba que al menos se les proporcionaba comida y abrigo mientras limpiaban las letrinas de sus acreedores y rehacían los tejados de sus casas).

Para los «vencidos» (como para la mayor parte del mundo, en realidad) los mayores gastos de su vida eran los casamientos y los funerales. Requerían una buena cantidad de dinero, que siempre debía pedirse prestado. En tales casos era una práctica habitual, explica Galey, que los acreedores de clase alta exigieran a una hija como garantía. A menudo, cuando un hombre pobre pedía dinero prestado para la boda de su hija, la novia misma pasaba a ser la garantía. Se esperaba que tras la noche de bodas la novia fuera a la casa del prestamista, pasara allí con él algunos meses como su concubina y, una vez él se hubiera aburrido de ella, fuese enviada a un campamento minero cercano, donde pasaría uno o dos años trabajando como prostituta para pagar la deuda contraída por su padre. Una vez pagada ésta, regresaría a casa de su esposo y comenzaría su vida de casada.

Este sistema parece chocante, incluso un ultraje, pero Galey no informa de que hubiera un sentimiento de injusticia extendido. Todos parecían creer que era simplemente como funcionaban las cosas. Tampoco había mucha preocupación entre los brahmanes locales, que eran los jueces definitivos en temas de moralidad (aunque esto no es muy sorprendente, pues muy a menudo los propios prestamistas eran los brahmanes).

La deuda

La diferencia entre una «deuda» y una mera obligación moral no es la presencia o ausencia de hombres armados que puedan ejecutar la obligación confiscando las posesiones del deudor o amenazar con romperle las piernas. Es sencillamente que un acreedor posee los medios para especificar numéricamente y con precisión cuánto se le debe.

Sin embargo, cuando uno mira un poco más de cerca, descubre que ambos elementos (la violencia y la cuantificación) están íntimamente ligados. Lo cierto es que es casi imposible hallar uno sin el otro.

Este libro es una historia de la deuda, pero emplea también esa historia para preguntarse cuestiones fundamentales acerca de cómo son o cómo podrían ser el ser humano y la sociedad, qué debemos a los demás y qué significa realmente esa pregunta. Como resultado, el libro comienza con un intento de desinflar algunos mitos (no sólo el mito del trueque, que se trata en el primer capítulo, sino también mitos rivales acerca de deudas primordiales con los dioses o con el Estado) que de una manera u otra forman la espina dorsal de nuestras concepciones acerca de la naturaleza de la economía y de la sociedad. Desde ese punto de vista de sentido común, Estado y mercado se erigen sobre todo lo demás como principios diametralmente opuestos. La realidad histórica revela, sin embargo, que nacieron juntos y siempre se han encontrado entrelazados. Lo que todas estas concepciones fallidas tienen en común, como veremos, es que tienden a reducir todas las relaciones humanas a intercambios, como si nuestros lazos con la sociedad, e incluso con el cosmos, se pudieran imaginar en los mismos términos que un contrato. Esto lleva a otra cuestión: si no intercambio, ¿qué? En el capítulo 5 comenzaré a contestar esta pregunta a partir de los frutos de la antropología para trazar un esbozo de la base moral de la vida económica; para luego regresar a la cuestión de los orígenes del dinero y demostrar que el principio de intercambio surgió en gran medida como efecto de la violencia: que los orígenes reales del dinero hay que buscarlos en crímenes y recompensas, en guerras y esclavitud, honor, deuda y redención. A su vez, esto nos da la oportunidad de comenzar, en el capítulo 8, una historia de los últimos cinco mil años de deuda y crédito, con sus grandes alternancias entre épocas de dinero virtual y físico. Muchos de nuestros descubrimientos son completamente inesperados: de los orígenes de las modernas concepciones de los derechos y libertades en antiguas leyes de

esclavitud a los orígenes del capital inversor en el budismo de la China medieval, al hecho de que muchos de los argumentos más famosos de Adam Smith parecen haber sido plagiados de las obras de teóricos del libre mercado de la Persia medieval (una historia, por cierto, que posee implicaciones muy interesantes de cara a comprender el atractivo del islam político). Todo esto prepara el escenario para un enfoque nuevo a los últimos quinientos años, dominados por imperios capitalistas, y nos permite al menos comenzar a preguntarnos qué está en juego hoy en día.

El mito del trueque

¿Qué diferencia hay entre una mera obligación, el sentimiento de que uno debe comportarse de una determinada manera, o incluso que uno debe algo a alguien, y una deuda, hablando correctamente?

La respuesta es sencilla: dinero. La diferencia entre una deuda y una obligación es que la deuda se puede cuantificar con precisión. Esto requiere dinero. No sólo es el dinero lo que hace que esto sea posible: dinero y deuda aparecen en escena exactamente al mismo tiempo. Algunos de los primeros documentos escritos que han llegado hasta nosotros son tablillas mesopotámicas con registros de créditos y débitos, raciones entregadas por templos, dinero adeudado por el arrendamiento de tierras de los templos, todos con valores especificados con precisión en cereales y plata.

Para los economistas, la historia del dinero siempre empieza con el mundo fantástico del trueque. El problema es localizar este mundo en el espacio y el tiempo: ¿hablamos de los hombres de las cavernas, de los isleños del Pacífico, de la frontera americana? Un libro, escrito por los economistas Joseph Stiglitz y John Driffill, nos lleva a la que parece una imaginaria ciudad de Nueva Inglaterra o del Medio Oeste estadounidense. Puede uno imaginar al antiguo granjero trocando con el herrero, el sastre, el dueño del colmado y el médico de la pequeña ciudad. Sin embargo, para que el trueque funcione ha de haber una doble coincidencia de necesidades... Enrique tiene patatas y quiere zapatos; Josué tiene un par de zapatos de sobras y quiere patatas. El intercambio los puede hacer más felices a ambos. Pero si Enrique tiene leña y Josué no la necesita, el trueque para conseguir los zapatos de Josué exigirá ir a buscar más gente con la esperanza de hacer un intercambio multilateral. El dinero proporciona una

manera mucho más sencilla de hacer el intercambio multilateral. Enrique vende su leña a alguien más por dinero y emplea ese dinero en comprarle los zapatos a Josué.

Es este impulso por intercambiar, a su vez, el que da lugar a la división del trabajo, responsable de todos los logros y civilización humanos. Aquí la escena se desplaza a otra de esas lejanas tierras de fantasía de los economistas: parece una mezcla entre la de los indios americanos y la de los pastores nómadas de Asia Central: En una tribu de cazadores o pastores una persona fabrica arcos y flechas, por ejemplo, más rápido y con más destreza que los demás. Con frecuencia los intercambia por ganado o por caza con sus compañeros, y al fin se da cuenta de que de esta manera consigue más ganado y carne de venado que si tuviera que ir a cazarlos al campo. Por su propio interés, por tanto, la fabricación de arcos y flechas pasa a ser su principal actividad, y se convierte en algo parecido a un armero. Otro destaca fabricando los marcos y cubiertas de sus tiendas de campaña. Se acostumbra a ser útil a sus compañeros de esa manera, que lo recompensan de la misma manera, con ganado y carne de caza, hasta que al final se da cuenta de que le interesa más dedicarse por completo a este empleo, y convertirse en un carpintero de casas. De igual manera un tercero se convierte en herrero o fundidor; un cuarto, en peletero o curtidor de pieles, parte principal de las ropas de los salvajes...

Economistas como Karl Menger y Stanley Jevons perfeccionaron, posteriormente, detalles de la historia, sobre todo añadiendo varias ecuaciones matemáticas para demostrar que un grupo aleatorio de personas con deseos igualmente aleatorios podía, en teoría, no sólo producir una sola mercancía que emplear como dinero, sino un sistema de precios uniforme. En el proceso también cambiaron todo tipo de impresionante vocabulario técnico (por ejemplo, las «incomodidades» se convirtieron en «costes de transacción»). Lo más importante, sin embargo, es que en este punto la historia se ha convertido en algo de sencillo sentido común para la mayoría de las personas. Se la enseñamos a los niños en las escuelas y museos. Todo el mundo la conoce. «Hace mucho tiempo había el trueque. Era difícil, de modo que la gente inventó el dinero. Luego se desarrollaron los bancos y los créditos.» Conforman, toda ella, una progresión perfectamente sencilla y directa, un proceso de creciente sofisticación y abstracción que ha llevado a la humanidad, de manera lógica e inexorable, del intercambio de colmillos de mastodonte de la Edad de

Piedra a la Bolsa, los fondos de inversión libre y los derivados titulizados.

El problema es que no hay pruebas de que alguna vez ocurriera así, y sí un montón de pruebas que sugieren que no.

Hasta el día de hoy nadie ha sido capaz de señalar una parte del mundo en que el modo habitual de transacción económica entre vecinos tome la forma de «te doy veinte gallinas por esa vaca». La obra antropológica definitiva acerca del trueque, de Caroline Humphrey, de Cambridge, no puede ser más explícita en sus conclusiones: «Nunca se ha descrito un solo ejemplo de economía de trueque, sencillamente, y mucho menos la emergencia de él del dinero; toda la etnografía disponible sugiere que jamás ha habido tal cosa».16 Todo esto no quiere decir que el trueque no exista, o que nunca haya sido practicado por el tipo de gente que Smith llamaría «salvajes». Tan sólo significa que casi nunca se ha empleado entre miembros de la misma aldea, como lo imaginó Smith. Suele darse entre pueblos diferentes, incluso entre enemigos.

Por ejemplo, entre los nambikwara de Brasil, si un grupo detecta las hogueras de otro grupo en sus proximidades, suele enviar emisarios para acordar un encuentro con fines de negociación. Si se acepta la oferta, primero esconden a sus mujeres y niños en los bosques, y luego invitan a los hombres del otro grupo a su campamento. Cada grupo tiene un jefe; cuando todos están ya reunidos, cada jefe pronuncia un discurso formal alabando a la otra parte y menospreciando la suya; todos dejan sus armas para cantar y bailar juntos –aunque se trata de una danza que imita una confrontación armada–. Entonces los individuos de cada grupo se acercan a los del otro para negociar: Si un individuo quiere un objeto lo toma alabando lo bonito o bueno que es. Si un hombre valora un objeto y pide mucho a cambio, en lugar de decir que es muy valioso dice que no es bueno, expresando así su deseo de quedárselo. «Esta hacha no es buena, es vieja y está mellada», dirá refiriéndose a su hacha, que el otro desea. Esta discusión se realiza en un tono de voz airado hasta que se llega a un acuerdo. Cuando se llega al acuerdo, cada uno arranca el objeto de las manos del otro. Si un hombre ha trocado su collar, en lugar de quitárselo y dárselo al otro, es aquél el que ha de quitárselo con una exhibición de fuerza. Las discusiones, que suelen acabar en pelea, surgen cuando una de las partes se adelanta y se apropia del objeto antes de que el otro haya acabado de discutir.17 Todo el asunto concluye con un gran festín en que las

mujeres reaparecen, aunque esto también puede causar problemas, pues entre la música y la alegría se dan amplias oportunidades para la seducción.¹⁸ Esto lleva a veces a peleas por celos. A veces muere gente.

Entre los gunwinggu de Australia esa amenaza de violencia es amortiguada de un modo muy curioso en el trueque ceremonial llamado dzamalag.

La ceremonia comienza con los extranjeros, tras unas negociaciones iniciales, invitados al campamento de los huéspedes. En este ejemplo, los visitantes eran famosos por sus «muy preciadas lanzas dentadas», y sus huéspedes tenían acceso a telas europeas. La negociación comienza cuando la parte visitante, que consiste en hombres y mujeres, penetra en la zona de danzas o «anillo» del campamento, y tres de ellos comienzan a agasajar a sus huéspedes con música. Dos hombres comienzan a cantar mientras un tercero acompaña con su didjeridu. Al poco tiempo acuden mujeres del grupo de los huéspedes y atacan a los músicos: Hombres y mujeres se levantan y comienzan a bailar. El dzamalag comienza cuando dos mujeres gunwinggu del grupo opuesto a los músicos «dan dzamalag» a éstos.

Regalan a cada uno una pieza de tela, y lo golpean o tocan tirándolo al suelo, arrastrándolo y llamándolo «marido de dzamalag», y bromeando con él de forma erótica. Luego otra mujer de la mitad opuesta al músico le da tela, lo golpea y bromea con él. Esto da inicio al trueque dzamalag. Los hombres del grupo visitante se quedan sentados en silencio mientras las mujeres de la mitad opuesta acuden, les dan tela, los golpean y les invitan a copular; se toman todo tipo de libertades con los hombres, entre risas y aplausos, mientras continúan el canto y la danza. Las mujeres intentan desatar los taparrabos o tocar los penes de los hombres, y sacarlos del «anillo» para el coito. Los hombres se van con sus parejas de dzamalag, simulando reticencia, para copular en los matorrales, lejos de las hogueras que iluminan a los bailarines. Pueden dar tabaco o cuentas a las mujeres. Cuando las mujeres regresan dan parte del tabaco o cuentas a sus maridos, que las han animado a participar en el dzamalag. Los maridos, a su vez, usan el tabaco para pagar a sus propias compañeras de dzamalag...¹⁹ Aparecen nuevos cantantes y músicos, que nuevamente son atacados y arrastrados a los matorrales; los hombres animan a sus mujeres a «no ser tímidas», a fin de mantener la reputación de hospitalidad de

los gunwinggu; finalmente los mismos hombres toman la iniciativa con las mujeres de los visitantes, ofreciéndoles telas, golpeándolas y llevándolas a los matorrales. Las cuentas y el tabaco circulan. Finalmente, cuando todos los participantes se han apareado al menos una vez, y los invitados se muestran satisfechos con las telas obtenidas, las mujeres dejan de bailar y forman en dos filas, y los visitantes se alinean para recompensarlas. Entonces los hombres visitantes de una mitad danzan hacia las mujeres de la mitad opuesta, para «darles dzamalag». Blanden lanzas con punta en forma de pala, como si fueran a ensartarlas, pero en su lugar las golpean con el plano de la hoja. «No os vamos a ensartar, pues ya os hemos ensartado con nuestros penes.» Entonces regalan sus lanzas a las mujeres. Luego los hombres visitantes de la otra mitad realizan las mismas acciones con las mujeres huéspedes de la otra mitad, dándoles lanzas con las puntas serradas. Así acaba la ceremonia, a la que sigue una generosa distribución de alimentos.²⁰ Se trata de un caso dramático, pero los casos dramáticos son reveladores. Lo que los gunwinggu parecen haber conseguido en este caso, gracias a las relaciones amigables entre los pueblos vecinos de la Tierra Occidental de Arnhem, es tomar todos los elementos del trueque de los nambikwara (la música y danzas, la potencial hostilidad, la intriga sexual...) y convertirlo todo en un juego festivo, no sin sus peligros, ciertamente, pero sí, como enfatiza el etnógrafo, uno que todos los implicados consideran tremendamente divertido.

Lo que todos estos casos de comercio mediante trueque tienen en común es que se trata de encuentros con extranjeros que posiblemente no volverán a verse, y con los que uno no entrará, con toda seguridad, en relaciones. Es por ello por lo que el intercambio de un objeto por otro es posible: cada parte hace su negocio y se marcha. Se hace posible extendiendo un manto inicial de sociabilidad en forma de placeres compartidos, música y danzas, la base habitual de jovialidad compartida sobre la que se ha de construir siempre el comercio. Luego viene el intercambio en sí, en que ambas partes exhiben sin pudor la hostilidad latente que existe inevitablemente en cualquier intercambio de bienes materiales entre extraños (en que ninguna parte tiene ninguna razón en particular para no querer aprovecharse de la otra) mediante un juego de falsa agresión, aunque en el caso de los nambikwara, en que el manto de sociabilidad es extremadamente fino, el juego está siempre a punto de convertirse en hostilidad real. Con su actitud más relajada hacia la sexualidad, los gunwinggu han conseguido, ingeniosamente, convertir

los placeres compartidos y la agresión en una única y misma cosa. Recordemos aquí el lenguaje de los libros de texto de economía: «Imagine una sociedad sin dinero». «Imagine una economía de trueque.» Si hay algo que estos ejemplos dejan bastante claro es lo limitado de la imaginación de esos economistas.

¿Por qué? La respuesta más sencilla sería: para que siquiera exista una disciplina llamada «Economía», que se ocupa principalmente de cómo los individuos buscan el mejor arreglo para intercambiar zapatos por patatas, o ropas por lanzas, hay que asumir que el intercambio de estos bienes no tiene nada que ver con la guerra, las pasiones, aventuras, misterios, sexo o muerte. La economía da por sentada una división entre diferentes esferas de la conducta humana que, entre pueblos como los gunwinggu y los nambikwara, simplemente no existe. Estas divisiones, a su vez, son posibles gracias a arreglos institucionales muy específicos: la existencia de abogados, prisiones y policías, para asegurarse de que incluso personas que no se gustan demasiado, que no tienen el menor interés en desarrollar una relación continuada, y que están sólo interesados en echar mano de tantas posesiones del otro como sea posible, se abstengan de la acción más obvia (el robo). Esto, a su vez, nos permite asumir que la vida se divide limpiamente entre el mercado, donde hacemos nuestras compras, y la «zona de consumo», donde nos ocupamos de cosas como los banquetes, la música y la seducción. En otras palabras: la visión del mundo que forma la base de los libros de texto de economía, en cuya promulgación Adam Smith tomó tanta parte, ha acabado convirtiéndose en parte tan integrante de nuestro sentido común que nos parece imposible imaginar otro arreglo. De estos ejemplos se deduce claramente por qué no hay ninguna sociedad basada en el trueque. Una sociedad tal sería una en que todo el mundo estuviese a punto de saltar a la yugular de su vecino; pero sin embargo permaneciendo allí, siempre dispuesto a atacar pero sin atacar nunca, para siempre.

En una comunidad antropológicamente real, en la que todos se conocen, las cosas no pasan así nunca. Si Enrique viviera en una casa comunal de los seneca, y necesitara zapatos, Josué ni siquiera se metería en el asunto: se lo comentaría a su mujer, que sacaría el tema ante las demás matronas, extraería materiales de la casa comunal y le fabricaría unos. También podemos, para emplear un escenario que se adapte bien a un imaginario libro de texto de

economía, poner a Josué y Enrique juntos en una comunidad pequeña y unida como una tribu nambikwara o gunwinggu.

ESCENARIO 1

Enrique se acerca a Josué y le dice: –¡Bonitos zapatos! Josué responde: –¡Oh, no son gran cosa! Pero como parecen gustarte, por favor, cógelos.

Enrique coge los zapatos.

Las patatas de Enrique ni siquiera entran en el asunto, puesto que ambos saben que, si Josué alguna vez necesitara patatas, Enrique le daría algunas. Y eso es todo. Por supuesto, en este caso no queda claro cuánto tiempo se quedará Enrique los zapatos. Probablemente dependa de lo bonitos que sean. Si se trata de unos zapatos normales, aquí podría acabar el asunto. Si fueran en algún aspecto únicos o bonitos, podrían acabar pasando por muchas personas. Una famosa historia cuenta que John y Lorna Marshall, que llevaron a cabo un estudio acerca de los bosquimanos del Kalahari en la década de 1960, regalaron una vez un cuchillo a uno de sus mejores informadores. Se fueron y regresaron un año después, sólo para descubrir que, entre tanto, prácticamente todo el pueblo había poseído en algún momento el cuchillo. Amigos árabes me confirman que, en contextos menos estrictamente igualitarios, hay un modo oportuno. Si un amigo alaba un brazalete o bolso, se espera de uno que diga inmediatamente: «quédatelo»..., pero si realmente estás decidido a quedártelo, siempre puedes responder: «sí, ¿verdad que es bonito? Es un regalo».

Sin embargo, está claro que los autores del libro de texto piensan en una transacción más impersonal. Parecen imaginar a ambos hombres como jefes patriarcales de sus casas, en buenos términos uno con el otro, pero cada uno con su propio suministro de bienes. Quizá vivan en una de esas aldeas escocesas, con el carnicero y el cocinero de los ejemplos de Adam Smith, o en un asentamiento colonial en Nueva Inglaterra. Excepto que, por alguna razón, nunca han oído hablar del dinero. Es una fantasía extraña, pero veamos lo que podemos hacer.

ESCENARIO 2 Enrique se acerca a Josué y le dice: –¡Bonitos zapatos! O, quizá (hagamos esto un poco más realista), la mujer de Enrique está charlando con la de Josué y deja caer estratégicamente que los zapatos de Enrique están en tan mal estado que se queja de los callos. El mensaje se entrega, y al día siguiente Josué viene a ofrecer

su par de zapatos de más a Enrique como un regalo, insistiendo en que sólo se trata de un gesto entre vecinos. Ni se le ocurriría aceptar nada a cambio. No importa si Josué dice la verdad. Al hacerlo, Josué se anota un crédito. Enrique le debe una. ¿Cómo puede Enrique devolver el favor? Hay ilimitadas posibilidades. Quizá Josué quiere patatas. Enrique espera un tiempo prudencial y luego se las regala, insistiendo en que también son un regalo. O Josué no necesita patatas, pero Enrique espera a que las necesite. O quizá, un año después, Josué esté planeando un banquete, de modo que se acerca paseando hasta el establo de Enrique y le dice: –¡Bonito cerdo! En cualquiera de estos escenarios, el problema de la «doble coincidencia de intereses», tan incesantemente invocado en los libros de texto de economía, sencillamente desaparece. Puede que Enrique no tenga nada que Josué quiera en este momento, pero si son vecinos, es tan sólo cuestión de tiempo que lo tenga.

Esto, a su vez, significa que la necesidad de acumular objetos comúnmente aceptables, como sugería Smith, también desaparece. Y con ella, la necesidad de desarrollar una moneda. Al igual que con tantas pequeñas comunidades de hoy en día, cada uno sencillamente sabe quién debe qué a quién.

De hecho, la historia estándar de la moneda está completamente trastocada. No comenzamos con trueques para descubrir el dinero y finalizar con sistemas de créditos. Primero vino lo que hoy llamamos dinero virtual. Las monedas aparecieron mucho más tarde, y su uso sólo se extendió de manera irregular, sin reemplazar nunca los sistemas de crédito. El trueque, a su vez, parece ser, en gran parte, un subproducto colateral del uso de monedas o papel moneda; históricamente ha sido lo que han practicado personas acostumbradas a transacciones en metálico cuando por una u otra razón no tenían acceso a moneda.

Origen del préstamo con interés

No sabemos exactamente cómo y cuándo se originaron los préstamos con interés, puesto que parecen ser anteriores a la escritura. Muy posiblemente los administradores del Templo inventaran la idea como un medio de financiar el comercio caravanero. Este comercio era crucial porque, aunque el valle fluvial de la antigua Mesopotamia era extraordinariamente fértil, y producía enormes excedentes de cereal

y otros alimentos, que a su vez soportaban una vasta industria de la lana y el cuero, carecía de casi todo lo demás. Piedra, madera, metal, incluso la plata que se empleaba como dinero, todo ello debía importarse. Desde tiempos muy remotos, pues, los administradores del Templo desarrollaron la costumbre de avanzar bienes a los mercaderes locales (algunos, privados; otros, funcionarios del templo) que zarpaban a venderlas por mar. El interés tan sólo era un modo de que el Templo obtuviera su porción de los beneficios resultantes.⁵⁴ Sin embargo, una vez establecido el principio parece haberse extendido con rapidez. Al cabo de poco tiempo hallamos no sólo préstamos comerciales, sino préstamos de consumo: usura en el sentido clásico del término. Hacia el 2400 a.C. parece haber sido una práctica habitual de oficiales locales o mercaderes ricos, conceder préstamos con seguridad colateral a campesinos en problemas económicos y comenzar a apropiarse de sus tierras si eran incapaces de pagar. Solía comenzar con cereal, ovejas, cabras y herramientas; luego pasaron a campos y casas; o, de manera alternativa (y definitiva), miembros de la familia. Si había sirvientes eran los primeros, seguidos por los niños, la mujer y, en ocasiones extremas, el propio deudor. Éstos quedaban reducidos a peones por deuda: no exactamente esclavos, pero muy cerca, forzados a perpetuidad a trabajar en las posesiones del prestamista (o, a veces, en los propios templos o palacios). En teoría, por supuesto, cualquiera de ellos se podía redimir (recuperar) cuando el deudor pagara el dinero debido, pero, por razones obvias, cuantos más recursos le eran arrebatados, más difícil le resultaba. Los efectos eran tan graves que más de una vez amenazaron con desgarrar la sociedad. Si por alguna razón había una mala cosecha, amplias partes del campesinado caían en el peonaje por deuda; las familias quedaban rotas. Al cabo de poco tiempo, las tierras quedaban abandonadas cuando los campesinos endeudados, por miedo a la esclavitud, huían de sus casas y se unían a bandas seminómadas que vivían en los desérticos márgenes de la civilización. Enfrentados a un potencial descalabro social total, los reyes sumerios, y posteriormente los babilonios, anunciaban periódicamente amnistías generales: «pizarras limpias», como las llama el historiador económico Michael Hudson. Estos decretos solían declarar nulo y sin efecto todo crédito al consumo (no afectaban al crédito comercial), devolver todas las tierras a sus dueños originales y permitir a todos los peones por deuda el regreso con sus familias. No tardó mucho en convertirse en un hábito de todo rey al asumir el poder hacer una declaración de este tipo, y muchos se vieron

forzados a repetirlas periódicamente a lo largo de sus reinados. En Sumeria se las llamaba «declaraciones de libertad», y es significativo que la palabra sumeria amargi, la primera palabra registrada con el significado de «libertad» en ningún idioma, signifique literalmente «regreso a la madre», pues se trataba de lo que los peones liberados finalmente podían hacer.

El dinero es dual

Evidentemente el dinero no se inventó para superar las incomodidades del trueque entre vecinos, puesto que no hay razón alguna, en primer lugar, para que vecinos se enzarcen en un trueque. Aun así, un sistema de dinero crédito puro también presentaría serios inconvenientes. El dinero crédito se basa en la confianza, y en mercados competitivos la confianza es, en sí misma, una mercancía escasa.

Esto es especialmente cierto en los tratos entre extraños. En el Imperio romano, una moneda de plata acuñada con la efigie del emperador Tiberio seguramente circulaba a un valor considerablemente más elevado que la propia plata que contenía. Las monedas antiguas, de manera invariable, solían tener un valor mucho mayor que su contenido de metal.² Esto se debía, sobre todo, a que el gobierno de Tiberio estaba muy dispuesto a aceptarlas a su valor facial. El gobierno persa, sin embargo, probablemente no estaba tan dispuesto, y los gobiernos mauria y chino no lo estaban en absoluto. Grandes cantidades de monedas romanas de oro y plata acabaron en la India e incluso China; para empezar, ésta es muy probablemente la razón de que fueran de oro y plata.

Por lo tanto, el dinero es siempre algo que oscila entre una mercancía y un pagaré de deuda en forma de ficha.

¿Somos máquinas racionales de calcular?

Que somos máquinas racionales de calcular, que el interés egoísta y comercial precede a la sociedad, que la propia «sociedad» no es sino una manera de poner una protección temporal sobre el conflicto resultante. Todo eso no son más que prejuicios burgueses típicos generalizados a toda la sociedad.

Como ejemplo antropológico opuesto se puede citar las palabras de un verdadero cazador-recolector, un inuit de Groenlandia al que hizo famoso el escritor Peter Freuchen en su libro *Book of the Eskimos*. Freuchen cuenta cómo un día, tras regresar, hambriento, de una infructuosa expedición de caza de morsas, un cazador que sí había tenido éxito le dio varios kilos de carne. Él se lo agradeció profusamente, pero el hombre, indignado, objetó: «¡En nuestro país somos humanos!», dijo el cazador. «Y como somos humanos nos ayudamos. No nos gusta que nos den las gracias por eso. Lo que hoy consigo yo puede que mañana lo obtengas tú. Por aquí decimos que con los regalos se hacen esclavos, y con los látigos, perros.»

Comunismo

En realidad, el «comunismo» no es ninguna utopía mágica, ni tiene nada que ver con la propiedad de los medios de producción. Es algo que existe hoy en día, que se da en mayor o menor grado en toda sociedad humana, aunque nunca ha habido ninguna sociedad *completamente* organizada de esta manera, y sería difícil imaginar cómo podría ser. Todos actuamos como comunistas gran parte de nuestro tiempo. Ninguno de nosotros actúa como comunista constantemente.

Una «sociedad comunista», en el sentido de una sociedad organizada exclusivamente en torno a este principio, nunca podría existir. Pero todos los sistemas sociales, incluso los sistemas económicos como el capitalismo, se han construido siempre sobre los cimientos de un comunismo ya existente.

Comenzar, como ya he escrito, por el principio de «cada cual según sus posibilidades; a cada cual, según sus necesidades», nos permite mirar más allá de la cuestión de propiedad colectiva o propiedad individual (que a menudo no son más que una mera formalidad legal, en cualquier caso) y fijarnos en cuestiones mucho más inmediatas y prácticas, como quién tiene acceso a qué tipo de cosas y con qué condiciones[9]. Allá donde se encuentre el principio operativo, incluso si se trata de dos personas interactuando, podemos decir que estamos en presencia de algún tipo de comunismo.

Casi todo el mundo sigue este principio si colabora en algún proyecto común[10]. Si alguien que está arreglando una tubería rota dice «pásame la llave», su compañero no le preguntará, por norma

general, «¿y yo qué obtengo a cambio?»... incluso si están trabajando para Exxon-Mobil, Burger King o Goldman Sachs. La razón es de simple eficacia (irónico, teniendo en cuenta la creencia popular de que «el comunismo no funciona»): si realmente quieres hacer las cosas bien, la manera más eficaz de lograrlo es repartir tareas según habilidades y dar a la gente lo que necesita para llevarlas a cabo[11]. Se podría decir, incluso, que uno de los escándalos del capitalismo es que la mayoría de las empresas capitalistas trabajan, internamente, de manera comunista. Ciertamente, no tienden a trabajar de manera muy democrática. La mayoría de las veces se organizan en torno a cadenas de mando de tipo militar y jerárquico. Pero a menudo hay aquí una interesante tensión, porque las cadenas de mando jerárquicas no son especialmente eficaces: tienden a promover la estupidez entre quienes se encuentran arriba, y un resentido arrastrar de pies entre quienes se encuentran abajo. Cuanto mayor es la necesidad de improvisar, más democrática tiende a ser la cooperación.

Los inventores siempre han sabido esto; los emprendedores lo intuyen con frecuencia, y los ingenieros informáticos han descubierto recientemente el principio, no sólo en cosas como el *freeware*, de las que todo el mundo habla, sino incluso en la organización de sus empresas.

Es posiblemente por esto, también, por lo que en los momentos inmediatamente posteriores a un gran desastre (una inundación, un gran apagón o un colapso económico) la gente tiende a comportarse de la misma manera, regresando a un improvisado comunismo. Aunque sea por poco tiempo, las jerarquías, mercados y similares se convierten en lujos que nadie se puede permitir. Cualquiera que haya experimentado un momento así puede dar fe de sus especiales cualidades, de la manera en que perfectos extraños se convierten en hermanos y de la manera en que la propia sociedad humana parece renacer.

Esto es importante, porque demuestra que no estamos hablando sólo de cooperación. En realidad, *el comunismo es la base de toda sociabilidad humana*. Es lo que hace posible la sociedad. Existe siempre la noción de que, de cualquiera que no sea un enemigo, se puede esperar que actúe según el principio de «cada cual según sus posibilidades», al menos hasta cierto punto: por ejemplo, si uno necesita saber cómo llegar a un lugar y el otro conoce el camino.

Lo denominaré «comunismo de base»: el acuerdo en que, a menos que se consideren enemigos, si la necesidad es suficientemente grande o el coste suficientemente razonable, se entiende que se aplica el principio de «cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades». Por supuesto, comunidades diferentes aplicarán estándares muy diferentes. En las grandes comunidades urbanas impersonales, ese estándar puede no ir más allá de pedir una cerilla o una dirección. Puede no parecer mucho, pero establece la base para relaciones sociales más amplias. En comunidades más pequeñas y menos impersonales (especialmente en las que no tienen división de clases) la misma lógica llegará mucho más lejos: por ejemplo, a menudo es realmente imposible denegar una petición de tabaco, o incluso de comida, a veces incluso de un extraño, y desde luego, por parte de alguien considerado miembro de la comunidad.

Se puede considerar al comunismo de base como la materia prima de la socialización, un reconocimiento de nuestra mutua interdependencia, la sustancia misma de la paz social. Aun así, en la mayoría de las circunstancias, esta mínima base no es suficiente. Siempre se actúa con más espíritu de solidaridad hacia unas personas que hacia otras, y ciertas instituciones se basan específicamente en principios de solidaridad y ayuda mutua. Entre éstos, los primeros son aquellos a quienes amamos, con las madres como paradigma de amor desinteresado. Entre otros están los parientes, maridos y mujeres, amantes, los amigos más cercanos. Éstas son las personas con las que compartimos todo, o al menos aquellas a las que sabemos que podemos recurrir en caso de necesidad, que es la definición universal de un amigo verdadero. Tales amistades pueden formalizarse ritualmente, en forma de «hermanos de sangre», que no pueden negarse nada uno al otro. Por tanto, cualquier comunidad se puede ver atravesada por relaciones de «comunismo individualista», relaciones individuales que operan, en diferentes grados e intensidades, sobre la base de «cada cual según sus posibilidades; a cada cual, según sus necesidades»[19].

La misma lógica puede extenderse, y se extiende, a grupos: no sólo los grupos de trabajo cooperativo, sino casi todo grupo se define al crear su propio tipo de comunismo de base. Dentro del grupo se compartirán ciertas cosas, o serán gratuitas dentro del grupo; de otras se esperará que los miembros del grupo las proporcionen si se les piden, pero nunca se compartirán o proporcionarán a extranjeros: ayuda para reparar las redes en una asociación de pescadores,

consumibles en una oficina, ciertos tipos de información entre comerciantes, etcétera. También hay ciertas categorías de personas a las que podemos llamar en determinadas situaciones, como para la cosecha o en una mudanza[20]. Desde aquí se puede llegar a diferentes maneras de compartir, hacer fondo común, o incluso quién pide ayuda a quién para determinadas tareas: mudarse, cosechar o, en caso de estar en dificultades, obtener un préstamo sin intereses. Por último, están los diferentes tipos de «comunes», la administración colectiva de los recursos compartidos.

En lugar de intentar delimitar el fenómeno del comunismo, me ceñiré a tres puntos finales.

Primero: aquí no tratamos realmente con actos de reciprocidad, o, como mucho, sólo en su sentido más amplio[21]. Lo que es igual por ambas partes es la seguridad de que la otra persona *haría* lo mismo por uno, no que necesariamente *lo hará*. Los iroqueses ejemplifican perfectamente lo que hace que esto sea posible: que tales relaciones se basan en una presunción de eternidad. La sociedad siempre existirá. Por tanto, siempre habrá un lado norte y un lado sur de la aldea. Por eso no se necesita llevar cuentas. De manera similar, las personas suelen tratar a sus madres y a sus mejores amigos como si siempre fueran a existir, pese a saber que no es verdad.

El segundo punto tiene que ver con la famosa «ley de la hospitalidad». Aquí hallamos una especial tensión entre un estereotipo común de lo que llamamos «sociedades primitivas» (personas sin mercados ni Estados) como sociedades en las que quien no forma parte de la comunidad se asume que es un enemigo, y los frecuentes informes de los primeros viajeros europeos, sorprendidos ante la extraordinaria generosidad demostrada por los «salvajes». Ciertamente, hay algo de verdad en ambas partes. Allá donde un extranjero es un potencial enemigo peligroso, la manera normal de superar el peligro es mediante algún dramático gesto de generosidad cuya misma magnificencia catapulte a ambas partes hacia esa sociabilidad mutua que es la base de todas las relaciones sociales pacíficas. Y es cierto que cuando uno trata con cantidades completamente desconocidas, hay a menudo un proceso de prueba. Tanto Cristóbal Colón, en La Española, como James Cook en la Polinesia, ofrecieron informes similares de isleños que o huían, o atacaban, o bien ofrecían todo lo que tenían, pero que después entraban en los barcos y tomaban cuanto les apetecía, provocando amenazas de violencia por parte de las tripulaciones, que se

esforzaron por establecer el principio de que las relaciones entre pueblos extraños se atuvieran, en lugar de ello, a los «normales» intercambios comerciales.

Es comprensible que los tratos con extraños potencialmente hostiles provoquen una lógica del «todo o nada», una tensión que se conserva incluso en la etimología inglesa de las palabras *host* (anfitrión o huésped), *hostile* (hostil), *hostage* (rehén) y *hospitality* (hospitalidad), todas las cuales derivan de la misma raíz latina[22]. Lo que quiero subrayar aquí es que todos estos gestos no son sino exageraciones de este mismo «comunismo de base», del que ya he dicho que es la base de toda sociabilidad humana. Es por esto por lo que, por ejemplo, la diferencia entre amigos y enemigos se articula tantas veces en torno a la comida, y a menudo en torno a los tipos de comida más comunes, humildes y cotidianos: como en el principio tan conocido (tanto en Europa como en Oriente Medio) de que quienes han compartido pan y sal nunca deben hacerse daño. En realidad, las cosas que existen, sobre todo, para compartirlas, a menudo se convierten en aquellas que *no se pueden* compartir con enemigos. Entre los nuer, tan liberales con la comida y las posesiones cotidianas, si un hombre mata a otro, se desata una enemistad entre familias.

Todos los vecinos se ven obligados a escoger entre un bando y otro, y ambos bandos tienen estrictamente prohibido comer con los del otro, o incluso comer o beber de un vaso o cuenco que alguien del otro bando haya empleado previamente; de lo contrario, habría terribles consecuencias[23]. La tremenda incomodidad que causa todo esto suele constituir un gran incentivo para negociar algún tipo de acuerdo. Por eso mismo se dice que dos personas que hayan compartido comida, o el tipo correcto de comida, tienen prohibido hacerse daño, no importa cuán inclinados estén, por otra parte, a ello. A veces esto puede tomar una forma casi cómica, como en la historia árabe del ladrón que, mientras saqueaba una casa, metió un dedo en una jarra para ver si estaba llena de azúcar, pero halló que estaba llena de sal. Al darse cuenta de que había ingerido sal en la mesa del propietario, devolvió cuidadosamente todo lo que había robado.

Finalmente, una vez comenzamos a pensar en el comunismo como un principio moral en lugar de como una cuestión de propiedad, se hace evidente que este tipo de moralidad está presente en mayor o menor grado en toda transacción, incluso comercial. Si uno se encuentra en

términos amistosos con alguien, es difícil ignorar por completo su situación. Los comerciantes a menudo bajan precios para los necesitados. Ésta es una de las razones principales por las que los tenderos, en los barrios pobres, casi nunca son del mismo grupo étnico que sus clientes; sería casi imposible, para alguien que creciera en el barrio, ganar dinero, pues constantemente le presionarían para que perdonara deudas, o al menos fuera flexible con los créditos, para con sus parientes y amigos de la escuela. Al revés, también se cumple: una antropóloga que había vivido un tiempo en la Java rural me dijo una vez que medía sus aptitudes lingüísticas por la facilidad con que conseguía regatear en el bazar. Se sentía frustrada porque nunca conseguía que le rebajaran los precios tanto como a la gente del lugar. «Bueno», le dijo finalmente un amigo javanés, «también cobran más a los javaneses ricos».

El intercambio

El comunismo, pues, no se basa ni en el intercambio ni en la reciprocidad. Podríamos llamarlo "mutualismo", para enfatizar que opera sobre principios morales diferentes.

El intercambio se basa en la equivalencia. Es un proceso de ida y vuelta que implica a dos partes, cada una de las cuales da tanto como recibe.

Es por esto por lo que se puede hablar de gente intercambiando palabras (si hay una discusión), golpes o incluso disparos[25]. No es que en estos ejemplos haya una equivalencia perfecta (suponiendo que hubiera alguna manera de medir una equivalencia perfecta) sino más bien un constante proceso de interacción tendente a la equivalencia.

A menudo hay un elemento de competición; al menos, siempre existe la posibilidad. Pero al mismo tiempo existe el sentimiento de que ambas partes mantienen cuentas, y de que, a diferencia de lo que ocurre en el comunismo, que siempre parte de una cierta noción de eternidad, la relación entera se puede cancelar y cualquiera de ambas partes puede darla por finalizada en cualquier momento.

Este elemento de competición puede obrar de maneras muy diferentes. En los casos de trueque o de intercambio comercial, cuando ambas partes de la transacción están interesadas solamente

en el valor de los bienes a intercambiar, ambas partes pueden (y los economistas insisten en que deben) intentar obtener la máxima ventaja material. Por otra parte, como los antropólogos han señalado desde hace mucho, cuando el intercambio es de regalos, los objetos intercambiados sólo son interesantes en función de cómo reflejan y cómo reconstruyen las relaciones entre las personas que realizan la transacción; por lo tanto, en cuanto se refiere a la competición, es muy posible que funcione de manera completamente opuesta: convirtiéndose en una competición de generosidad, de rivalidad por ver quién puede regalar más.

Lo que caracteriza el intercambio comercial es que es «impersonal»: en principio, quién nos vende o compra algo debería ser completamente irrelevante. Simplemente comparamos el valor de dos objetos.

En aras de la creación de lazos sociales, uno puede preferir *no cancelar* las deudas con los vecinos. Laura Bohannan describe su llegada a una comunidad tiv, en la Nigeria rural; las vecinas comenzaron a llegar inmediatamente con pequeños regalos: «dos mazorcas de maíz, un calabacín, un pollo, cinco tomates, un puñado de cacahuetes.»[27]. Como no tenía ni idea de lo que se esperaba de ella, les dio las gracias y anotó en un cuaderno sus nombres y lo que le habían traído. Finalmente, dos mujeres la adoptaron y le explicaron que todos aquellos regalos, en efecto, tenía que devolverlos. Sería tremendamente inapropiado aceptar simplemente tres huevos de un vecino y no devolverle nada. No era necesario devolver huevos, sino que se podía llevar algo de un valor similar. Uno podía incluso llevar dinero (no había nada de malo en ello) siempre que lo hiciera pasado un cierto tiempo, y, sobre todo, que no llevase el precio exacto de los huevos. Tenía que ser un poco más o un poco menos. No devolver nada sería como admitir que es uno un explotador o un parásito; llevar el equivalente exacto sería sugerir que ya no quería tener nada que ver con la vecina.

Las mujeres tiv, como aprendió, pasaban gran parte del día caminando kilómetros hacia casas distantes, para devolver un manojo de oca o un puñado de monedas, «en un interminable círculo de regalos en el que nadie devolvía el valor preciso de lo último que se le había prestado», y al hacerlo se encontraban creando continuamente su sociedad.

Existen ilimitadas variantes de este intercambio de regalos en forma de toma y daca, o casi tanto toma como daca. La más familiar es el intercambio de regalos: le pago a alguien una cerveza y él me paga la siguiente. Una perfecta equivalencia implica igualdad. Pero consideremos un ejemplo ligeramente más complicado: llevo a un amigo a un restaurante elegante para comer; tras un discreto intervalo de tiempo, él hace lo mismo. Como los antropólogos han venido señalando desde hace tiempo, la mera existencia de tales costumbres, especialmente el sentimiento de que uno debe devolver el favor, no se puede explicar mediante la teoría económica estándar, según la cual toda interacción humana se reduce al final a un trato comercial y todos somos individuos egoístas que intentamos conseguir el máximo posible con el mínimo esfuerzo o inversión[28]. Pero este sentimiento es real, y puede causar verdadero estrés a aquellos con recursos limitados que quieren mantener las apariencias. De modo que, ¿por qué, si invito a un teórico del libre mercado a una cara comida, se sentirá un tanto en deuda (en este caso, a mi favor) o menoscabado hasta que haya sido capaz de devolverme el favor? ¿Por qué, si se sintiera en competición conmigo, me llevaría a un lugar incluso más caro?

En algunas sociedades, estos juegos están formalizados, pero es importante subrayar que este tipo de juegos sólo tiene lugar realmente entre personas o grupos que se perciben en un estatus más o menos similar. Si fuera Bill Gates o George Soros el que nos invitara a comer, seguramente llegaría a la conclusión de que había recibido algo a cambio de nada, y lo dejaría así. Si algún colega de menor edad, con ganas de congraciarse, o un estudiante aplicado hiciera lo mismo, concluiría que estaba haciéndole un favor aceptando su invitación, en el caso de que aceptase, y probablemente no lo haría.

Dar un regalo es a la vez un honor y una provocación. Responder a uno requiere una infinita maestría. Calcular el tiempo es de la máxima importancia. También lo es que el regalo a devolver sea suficientemente diferente, pero también ligeramente más importante. Por encima de todo planea el principio moral tácito de que uno debe escoger como adversario a alguien de su misma talla.

Desafiar a alguien notoriamente más viejo, rico y honorable es arriesgarse a ser desairado, y por tanto, humillado; abrumar a un hombre pobre pero respetable con un regalo que jamás podrá

devolver es simplemente cruel y dañará de igual manera tu reputación.

También hay una historia indonesia acerca de esto: acerca de un hombre rico que sacrificó un magnífico buey para humillar a un rival pobre; éste lo acabó humillando por completo, y ganó la competición, limitándose a sacrificar, tranquilamente, una gallina.

Hacer regalos a reyes suele ser un asunto complicado y arriesgado. El problema aquí es que nadie puede ofrecer un regalo adecuado a un rey (excepto, quizá, otro rey) dado que los reyes, por definición, ya lo tienen todo.

En un intercambio, los objetos que cambian de manos se ven como equivalentes. Por tanto, y por implicación, también lo son las personas: al menos cuando se cruzan regalos, o cuando el dinero cambia de manos: cuando no hay más deudas ni obligaciones y ambas partes son libres de marchar. Esto, a su vez, implica autonomía. Ambos principios resultan incómodos a los monarcas, y ésta es la razón por la que a los reyes no suele gustarles el intercambio de ningún tipo.

Todo esto, a su vez, puede disfrazarse de algo muy parecido al trueque, intercambiando directamente una cosa por otra, lo que, como hemos visto, ocurre incluso en las que Marcel Mauss llamaba «economías de regalos», aunque, en su mayor parte, entre extraños[36]. Dentro de comunidades suele haber ciertas reticencias, como ilustra el ejemplo de los tiv, a cancelar completamente las deudas, una de las razones por las que, de existir dinero, suele rechazarse su uso entre amigos y parientes (lo que, en la sociedad de una aldea, incluye a casi todo el mundo).

Jerarquía

El intercambio, pues, implica una igualdad formal, o al menos potencial para ella. Es precisamente por ello por lo que a los reyes les da tantos problemas.

En contraste, las relaciones de jerarquía explícita (es decir, las relaciones entre al menos dos partes, en que una se considera superior a la otra) no tienden en absoluto a operar mediante reciprocidad.

Allá donde las líneas de superioridad e inferioridad están claramente dibujadas y todas las partes las aceptan como marco de una relación, y siempre que las relaciones lleven funcionando el tiempo suficiente como para no tratarse simplemente de la aplicación de fuerza arbitraria, estas mismas relaciones se percibirán como reguladas por el hábito o la costumbre.

A veces se supone que un acto fundacional de conquista está en el origen de la situación. O puede que se vea como una costumbre ancestral que no necesita explicación.

Esto introduce una nueva complicación al acto de hacer regalos a los reyes, o a cualquier superior: siempre existe el peligro de que se lo considere un precedente, se sume a la red de tradiciones y costumbres y acabe considerándose obligatorio desde ese momento. Jenofonte asegura que en los primeros tiempos del Imperio persa cada provincia porfiaba por enviar al Gran Rey presentes de sus productos más preciados y caros. Esto se habría convertido en la base de su sistema tributario: con el tiempo se esperaba que cada provincia proporcionara el mismo regalo cada año.

Podemos resumirlo aquí en una sencilla fórmula: toda acción, si se repite, se vuelve costumbre; como resultado, pasa a describir la naturaleza esencial de quien la realiza. A la inversa, la naturaleza de una persona se puede definir por cómo han actuado hacia ella los demás en el pasado. Ser un aristócrata es, en gran medida, insistir en que en el pasado los demás te han *tratado* como a un aristócrata. O ser un vasallo es pertenecer a la clase social que ha suministrado tradicionalmente productos y diezmos al noble.

En gran parte de Papúa-Nueva Guinea, la vida social gira en torno a los «grandes hombres», carismáticos individuos que pasan gran parte de su tiempo adulando, coaccionando y manipulando para conseguir grandes sumas de dinero que después entregan en un gran banquete.

De aquí podríamos pasar, en teoría, a los jefes amazónicos o de las tribus indígenas norteamericanas. A diferencia de los «grandes hombres», su rol se encuentra más formalizado, pero en realidad estos jefes no poseen poder alguno para obligar a nadie a hacer nada que no quiera: de aquí la famosa habilidad de oratoria de los jefes indígenas norteamericanos, y sus grandes dotes de persuasión. Como consecuencia, tendían a dar más de lo que recibían. Los observadores

solían notar que, en términos de posesiones personales, los jefes de una aldea solían ser los más pobres, a causa de la presión a que se veían sometidos para que fueran generosos.

En efecto, se puede juzgar cuán igualitaria es una sociedad por este aspecto: si quienes se encuentran en posiciones de poder son meramente vehículos de redistribución o si utilizan su posición para acumular riquezas.

Estos últimos son más habituales en sociedades aristocráticas que añaden un nuevo elemento: guerra y pillaje. Al fin y al cabo, casi todo aquél que amasa una gran cantidad de riquezas, en algún momento acaba dando al menos parte de ellas, frecuentemente de manera grandiosa y espectacular, a grandes cantidades de personas. Cuanto más se obtienen estas riquezas por medio de saqueo o extorsión, más espectacular y dada al auto-engrandecimiento será la manera en que las dé[44]. Y lo que es cierto para las aristocracias guerreras lo es aún más para los Estados antiguos, en que los gobernantes casi siempre se presentan como protectores de los débiles, de las viudas y huérfanos, y campeones de los pobres. La genealogía del Estado moderno redistributivo, con su notoria tendencia a impulsar políticas identitarias, se puede trazar, no hasta un «comunismo primitivo», sino hasta violencia y guerras.

Alternando entre principios morales

No estamos hablando de diferentes tipos de sociedad (la propia idea de que alguna vez nos hayamos organizado en «sociedades» separadas es dudosa), sino de principios morales que coexisten en todas partes.

Todos somos comunistas con nuestros amigos más cercanos, y señores feudales cuando tratamos con niños pequeños. Es muy difícil imaginar una sociedad en la que la gente no sea ambas cosas.

Las relaciones de tipo comunista pueden convertirse en relaciones de desigualdad jerárquica, a menudo sin que nadie se dé cuenta. No es difícil ver por qué ocurre esto. A veces las «habilidades» y «necesidades» de diferentes personas son enormemente desproporcionadas.

Las sociedades verdaderamente igualitarias son muy conscientes de esto y tienden a desarrollar elaboradas salvaguardas alrededor de los

peligros de que alguien (pongamos por caso, los buenos cazadores en una sociedad de cazadores) se eleve demasiado por encima de los demás. De igual manera se vuelven extraordinariamente suspicaces de todo aquello que pueda hacer que un miembro de la sociedad se sienta genuinamente en deuda con otro.

Cualquier miembro que haga ostentación de sus méritos se verá convertido en objeto de burlas por parte de los demás.

A menudo lo único correcto que se puede hacer, si se ha logrado algo de gran mérito, es reírse de uno mismo. El escritor danés Peter Freuchen, en su libro *Book of the Eskimos*, cuenta que se puede saber lo refinado de los manjares que se ofrece a un invitado por la manera en que el anfitrión los menosprecia antes:

El anciano rió. «Alguna gente no sabe mucho. Soy muy mal cazador, y mi mujer es tan mala cocinera que lo arruina todo. No tengo mucho, pero creo que hay un corte de carne afuera. Aún debe estar allí, porque los perros lo han rechazado ya varias veces».

A la manera de jactarse a la inversa de los esquimales, era un elogio tan bueno que las bocas de todos comenzaron a hacerse agua.

No es que la tendencia del comunismo a convertirse en jerarquía sea inevitable (sociedades como los inuit la han mantenido a raya durante miles de años), sino que hay que mantenerse en guardia ante ella.

En la Antigüedad, la ley de la hospitalidad insistía en que se debía alimentar, dar cobijo y tratar como un invitado de honor a todo viajero... pero sólo durante un cierto tiempo. Si el invitado no se iba, acababa convirtiéndose en un mero subordinado. Los estudiosos de la historia de la humanidad no han investigado suficientemente el rol de estos tipos de «parásitos». En muchas épocas (de la Roma imperial a la China medieval), las relaciones probablemente más importantes, al menos en villas y ciudades, fueron las de patronazgo.

Quien fuera rico e importante se vería rodeado de aduladores, sicofantes, eternos invitados a comer y demás tipos de dependientes voluntarios. De igual manera, durante gran parte de la historia de la humanidad, ser respetable y de clase media significó pasarse las mañanas yendo de puerta en puerta presentando los respetos a los patrones importantes del lugar. Incluso hoy en día siguen surgiendo sistemas informales de patronazgo, cada vez que personas relativamente ricas y poderosas sienten la necesidad de crear redes

de partidarios —una práctica documentada en gran parte del Mediterráneo, Oriente Medio y Latinoamérica—. Estas relaciones parecen consistir en una precipitada mezcla de los tres principios que he estado describiendo a lo largo de este capítulo.

En una colección titulada *Gifts and Spoils* («regalos y despojos»), publicada en 1971, hallamos un breve ensayo de la antropóloga Lorraine Blaxter acerca de una región rural de los Pirineos franceses, la mayoría de cuyos habitantes son granjeros. Todo el mundo pone gran énfasis en la importancia de la ayuda mutua (la frase del lugar, *rendre service*, significa «prestar servicio»).

Quienes viven en la misma comunidad deberían cuidar unos de otros y echar una mano a sus vecinos cuando se encuentren en problemas. Ésta es la esencia de la moralidad común; de hecho, es lo que hace que nos demos cuenta de que existe una comunidad.

Hasta aquí perfecto. Sin embargo, resalta, cuando alguien le hace a otro un favor especialmente grande, la ayuda mutua puede convertirse en algo más:

Si un hombre fuera al jefe de una fábrica y le pidiera trabajo, y éste se lo consiguiera, sería un ejemplo de alguien prestando un servicio. El hombre que consiguiera el trabajo nunca podría devolverle el favor al jefe, pero le podría mostrar respeto, o quizá hacerle simbólicos regalos de productos de su huerta. Si un regalo o favor exige una devolución, pero ésta no es posible, el pago se haría mediante apoyo o estima.

Así es como el apoyo mutuo se convierte en desigualdad. Así nacen las relaciones patrón-cliente.

¿Qué es la deuda?

Entonces, ¿qué es la deuda?

La deuda es algo muy específico, y surge de situaciones muy específicas. En primer lugar requiere una relación entre dos personas que no se consideren seres fundamentalmente diferentes, que sean al menos potencialmente iguales, que *son* iguales en las cosas que en realidad importan y que no se encuentran en ese momento en un estado de igualdad, pero para los que hay alguna manera de arreglar las cosas.

En el caso de los regalos, como hemos visto, esto requiere una cierta igualdad de estatus.

Las deudas legales (más que las morales) tienen otras cualidades únicas. Por ejemplo, pueden perdonarse, lo que no siempre es posible con una deuda moral.

Esto significa que no existe deuda impagable ni nada que se le parezca. Si no hubiera manera concebible de salvar la situación, no lo llamaríamos «deuda».

Mientras la deuda permanece sin cancelarse, la lógica de la jerarquía se hace cargo. No hay reciprocidad. Acreedor y deudor se enfrentan como un señor feudal y un campesino en la Edad Media. La ley de los precedentes manda.

Esto es lo que hace tan difíciles y tan dolorosas las situaciones en que una deuda es imposible de pagar. Dado que acreedor y deudor son, en definitiva, iguales, si el deudor no puede hacer lo que se necesita para restaurar su igualdad, es porque obviamente hay algo mal en él, ha de ser su culpa.

Esta conexión se ve claramente si buscamos la etimología de la palabra «deuda» en los lenguajes europeos. Muchas son sinónimos de «falta», «pecado» o «culpa»; así como un criminal tiene una deuda con la sociedad, un deudor es siempre una especie de criminal.

Una deuda, por consiguiente, es sólo un intercambio que no se ha completado.

Se deduce, por tanto, que la deuda es hija exclusiva de la reciprocidad y que tiene poco que ver con otros tipos de moralidad (comunismo, con sus necesidades y habilidades; jerarquía, con sus costumbres y cualidades).

No todas las interacciones humanas son formas de intercambio. Sólo algunas lo son. El intercambio genera una manera peculiar de concebir las relaciones humanas. Esto se debe a que el intercambio implica igualdad, pero también implica separación. Es precisamente cuando el dinero cambia de manos, cuando se cancela la deuda, que se restaura la igualdad y ambas partes pueden separarse y no tener nada más que ver una con la otra.

La deuda es lo que ocurre entre tanto: cuando ambas partes no pueden separarse todavía, porque aún no son iguales. Pero se la

trata a la sombra de una eventual igualdad. Sin embargo, como conseguir esa igualdad deshace la razón misma de esa relación, casi todo lo interesante ocurre entre tanto[61]. De hecho, casi todo aquello que es humano ocurre entre tanto, incluso si esto significa que toda relación humana acarrea al menos un pequeño elemento de criminalidad, culpa o vergüenza.

Para las mujeres tiv que mencioné antes en este mismo capítulo, eso no suponía un gran problema. Asegurándose de que todo el mundo estaba al menos un poquito endeudado con todo el mundo, creaban su sociedad, aunque se tratara de una sociedad humana muy frágil: una delicada red de obligaciones de devolver tres huevos o una cesta de oca, lazos renovados y recreados, dado que cualquiera de ellos se podía cancelar en cualquier momento.

Nuestros propios hábitos de civismo no difieren mucho. Tengamos en cuenta la costumbre, en la sociedad estadounidense, de decir constantemente «por favor» y «gracias». A menudo se lo califica de moralidad básica: constantemente reñimos a los niños por no hacerlo, así como los guardianes morales de nuestra sociedad (maestros y sacerdotes, por ejemplo) lo hacen con todos los demás. A menudo damos por sentado que es un hábito universal, pero, como dejó claro el cazador inuit, no lo es[62]. Como tantas de nuestras cortesías cotidianas, se trata de la democratización de lo que una vez fue un hábito de deferencia feudal: la insistencia en tratar a absolutamente todo el mundo de la manera en que sólo se trataba a un señor o superior jerárquico similar.

Quizá no sea así en todos los casos. Imaginemos que vamos en un autobús atestado y buscamos un asiento. Una pasajera cambia de sitio su bolso para dejar un sitio libre; le sonreímos, o asentimos, o realizamos cualquier otro gesto de reconocimiento. O quizá decimos realmente «gracias». Un gesto así es tan sólo un reconocimiento de humanidad: estamos reconociendo que aquella mujer que había estado bloqueando el asiento no es tan sólo un obstáculo físico, sino un ser humano, y que sentimos auténtica gratitud hacia alguien a quien seguramente no volveremos a ver nunca más.

Generalmente nada de esto es cierto cuando pedimos a alguien al otro lado de la mesa si «por favor, me pasa la sal», cuando el cartero te da las gracias por firmar una entrega. Pensamos en estos gestos a la vez como meras formalidades y como la base moral de nuestra sociedad. Su aparente carencia de importancia se puede medir por el

hecho de que casi nadie se negaría, en principio, a decir «gracias» o «por favor» en casi ninguna situación... incluso aquellos a los que resulta casi imposible decir «lo siento» o «te pido perdón».

La palabra inglesa para pedir por favor (*please*, complacer) es una abreviación de *if you please* (si le complace hacerlo) y es la misma en casi todas las lenguas europeas (el francés *s'il vous plait*, el español *por favor*). Su significado literal es «no estás obligado a hacerlo». «Pásame la sal. ¡No estás obligado a hacerlo!». Esto no es cierto. Sí que hay una obligación social, y sería casi imposible no obedecerla. Pero la etiqueta consiste, en gran parte, en el intercambio de ficciones elegantes, o, para usar un lenguaje menos formal, mentiras. Cuando le pides a alguien que te pase la sal, también le estás dando una orden; al añadir la frase «por favor» le estás diciendo que no es una orden, pero en realidad lo es.

En inglés, *thank you* («gracias») proviene de *think* («pensar»); en su origen significaba «recordaré lo que has hecho por mí» (lo que tampoco suele ser nunca cierto), pero en otros idiomas (el portugués *obrigado* es un buen ejemplo) el término estándar sigue la forma del inglés *much obliged* («me siento obligado»), y en realidad significa «estoy en deuda contigo». El francés *merci* es incluso más gráfico: proviene de *mercy*, «piedad», como cuando se suplica piedad. Al decirlo, uno se coloca simbólicamente a merced de su benefactor, dado que un deudor es, al fin y al cabo, un criminal[63]. Al responder *you are welcome*, o *it's nothing* —en francés, *de rien*; en español, «de nada»: esta última forma tiene al menos la ventaja de ser a menudo literalmente cierto— estás tranquilizando a quien has pasado la sal diciéndole que no estás inscribiendo su deuda en tu imaginario cuaderno de cuentas morales. Otro tanto *con my pie asure*: estás diciendo «no, en realidad es un crédito, no un débito; eres tú quien me ha hecho un favor porque al pedirme que te pase la sal me has dado la oportunidad de hacer algo que en sí mismo es gratificante»[64].

Descodificar el implícito cálculo de la deuda («te debo una», «no, no me debes nada», «si alguien debe algo, soy yo quien te debe a ti»), como si inscribiéramos y luego tacháramos otras tantas entradas infinitesimales en un ilimitado libro de cuentas, permite comprender por qué se considera este tipo de acciones no como la quintaesencia de la moral, sino como la quintaesencia de la moral *de la clase media*.

Cierto es que hoy en día las sensibilidades de la clase media dominan en la sociedad. Pero aún hay quien considera extraña esta práctica. Quienes se encuentran en el extremo superior de la sociedad a menudo piensan que la deferencia es algo que se debe, sobre todo, a los superiores jerárquicos, y les parece estúpido ver al cartero y al pastelero pretender tratarse, por turnos, como pequeños señores feudales. En el otro extremo de la sociedad, quienes han crecido en lo que en Europa se denomina entornos «populares» —ciudades pequeñas, barrios pobres, cualquier lugar en el que se asuma que las personas, a menos que sean enemigas, cuidan unas de otras— considerarán un insulto que se les esté diciendo continuamente que, en efecto, hay alguna posibilidad de que no realicen correctamente su trabajo de taxista, o de que olviden preparar el té para sus huéspedes.

En otras palabras, la etiqueta de la clase media insiste en que todos somos iguales, pero lo hace de manera muy peculiar. Por otra parte, simula que nadie da órdenes a nadie (pensemos ahora en el fornido guarda de seguridad del centro comercial, que se planta delante de alguien a punto de entrar en una zona restringida y pregunta: «¿Puedo ayudarle?»). Por otra parte, trata cada gesto de lo que he estado llamando «comunismo de base» como si se tratara realmente de una forma de intercambio. El resultado es que, al igual que las vecindades de los *tiv*, la clase media ha de estar continuamente recreándose, en una especie de continuo juego de sombras chinescas, el tráfico constante de una infinidad de relaciones de deuda momentáneas, todas y cada una de ellas cancelada casi al instante.

Todo esto es una innovación relativamente reciente. El hábito de decir siempre «gracias» y «por favor» apenas comenzó a extenderse durante la revolución comercial de los siglos XVI y XVII, y entre esas clases medias directamente responsables de la revolución. Es el lenguaje de las agencias, tiendas y oficinas, y a lo largo de los últimos quinientos años se ha extendido, junto a ellas, por todo el mundo. Es también un mero exponente de una filosofía mucho más amplia, un juego de lo que los humanos son y se deben mutuamente, que ha arraigado tan profundamente que no somos capaces de verla.

Rabelais, un crítico de esta mentalidad, en su *Elogio de la Deuda de Gargantúa y pantagruel*, pone en boca de Panurgo una irónica crítica de llevar esa mentalidad a abarcarlo todo, que es lo que empieza a ocurrir cuando escribe, en la década de 1540.

Lo que viene a decir es que si insistimos en definir todas las interacciones humanas como personas dando cosas a cambio de otras, ninguna relación humana queda exenta de tomar forma de deuda. Sin ellas, nadie debería nada a nadie. Un mundo sin deuda regresaría al caos primordial, a una guerra de todos contra todos. Nadie se sentiría en absoluto responsable de los demás; el simple hecho de ser humano no revestiría el menor significado; seríamos todos como planetas aislados de los que ni siquiera se podría esperar que mantuvieran una órbita regular.

Pantagrúel no acepta nada de todo esto. Sus opiniones al respecto, asegura, se pueden resumir en una frase del apóstol Pablo: «No debas nada a nadie, salvo amor mutuo y afecto»[67]. Y entonces, en un gesto bíblico poco apropiado, añade: «De tus pasadas deudas yo te libero».

El llamado dinero primitivo y las economías humanas

Reducir toda la existencia humana al intercambio no sólo significa dejar de lado todas las demás formas de experiencia económica (comunismo, jerarquía...), sino asegurarse también de que la gran mayoría de la raza humana que no son machos adultos, y cuya existencia cotidiana, por lo tanto, es difícil de reducir a un intercambio de cosas en busca de la máxima ventaja material, se diluyen con el entorno.

Cuando se busca literatura antropológica sobre el llamado “dinero primitivo”, esto es, el tipo de dinero que uno espera encontrar en lugares en que no hay mercados ni Estados— ya sea el *wampum* iroqués, el dinero en telas africano o el dinero-plumas de las islas Salomón, uno descubre que este tipo de dinero se empleaba casi exclusivamente para el tipo de transacciones del que los economistas no quieren hablar.

La frase «dinero primitivo» es, por esta misma razón, fraudulenta, al sugerir que tratamos con una versión grosera del tipo de monedas que empleamos hoy en día.

Pero es esto, precisamente, lo que no hallamos. A menudo estos tipos de dinero no se emplean para comprar ni vender nada en absoluto[9]. En lugar de ello se emplean en crear, mantener y reorganizar relaciones entre personas: para concertar matrimonios,

establecer la paternidad de hijos, impedir peleas, consolar a los parientes en un funeral, pedir perdón en el caso de los crímenes, negociar tratados, adquirir seguidores... casi cualquier cosa excepto comerciar con boniatos, palas, cerdos o joyas.

A menudo este tipo de monedas eran muy importantes, tanto que se puede decir que la vida social giraba, al completo, en torno a su posesión y disponibilidad. Sin embargo, es evidente que marcan una concepción totalmente diferente de lo que es el dinero (y por tanto, la economía). He decidido, por consiguiente, referirme a ellas como «monedas sociales», y a las economías que las emplean, como «economías humanas». Al hacerlo no quiero decir que estas sociedades sean de ninguna manera más humanas: algunas son muy humanas; otras son extraordinariamente brutales, sino sólo que se trata de sistemas económicos basados principalmente no en la acumulación de riquezas, sino en la creación, redistribución y destrucción de los seres humanos.

Históricamente, las economías comerciales (economías de mercado, como gustan de llamarlas hoy en día) son relativamente recientes. Durante la mayor parte de la historia del ser humano predominaron las economías humanas.

¿Y qué ocurre cuando las economías humanas comienzan a ceder, o son engullidas por economías comerciales?

Se trata de otra manera de responder a la pregunta «¿cómo se convierte una mera obligación en una deuda?», pero implica no sólo responder a la pregunta de manera abstracta, sino examinar el registro histórico para intentar reconstruir lo que realmente ocurrió.

En la mayoría de las sociedades humanas, el dinero se emplea sobre todo y en primer lugar para concertar matrimonios. Se trata de “el precio de la novia”: la familia de un pretendiente fiyiano regala un diente de ballena para pedir la mano de una mujer.

O, como en el caso de los tiv, que empleaban manojos de varillas de latón como el modo más prestigioso de moneda. Sólo los hombres los empleaban, y nunca los usaban para comprar cosas en los mercados (que estaban dominados por las mujeres); en lugar de ello, los empleaban solamente para intercambiarlos por cosas consideradas de la máxima importancia: ganado, caballos, marfil, títulos rituales, tratamiento médico, encantamientos mágicos. También se usaban, aunque en gran cantidad, para pagar el precio de la novia.

El pretendiente que ofrece el *excrex*, o precio de la novia, no pagaba realmente por la mujer, ni siquiera por el derecho a arrogarse sus hijos. Eso implicaría que las varillas de latón, o los dientes de ballena, o cauríes, o incluso ganado, son equivalentes a una vida humana, lo que, a la lógica de una economía humana, resulta obviamente absurdo. Sólo un humano podría considerarse el equivalente a otro humano. Más aún cuando, en el caso del matrimonio, hablamos de algo incluso más valioso que la vida humana: una vida humana capaz de generar nuevas vidas.

Ciertamente, muchos de los que pagan el *excrex* o riqueza de la novia son muy explícitos a este respecto, como los tiv. La riqueza de la novia no se proporciona para saldar una deuda, sino a modo de reconocimiento de que existe una deuda que *no se puede* pagar con dinero. A menudo ambas partes mantienen al menos la elegante ficción de que algún día habrá una recompensa en especie: que el clan del pretendiente proporcionará una de sus propias mujeres, quizá incluso la hija o la nieta de esta mujer, para que se case con un hombre del clan de la esposa. O quizá se dé algún arreglo con respecto a los hijos: posiblemente el clan de ella se quede un hijo.

El dinero, pues, comienza, en palabras de Rospabé, como «un sustituto de la vida»[14]. Se lo puede denominar como el reconocimiento de una deuda de vida. Esto, a su vez, explica también por qué invariablemente el mismo tipo de dinero que se emplea para acordar matrimonios es el que se usa para pagar el *wergeld*, o «dinero de sangre», como a veces se lo llama: dinero ofrecido a la familia de una víctima de asesinato para evitar o dar por finalizada una enemistad entre familias. Este dinero, una cierta cantidad de caballos por ejemplo, no elimina la deuda de sangre, que en última instancia sólo podría saldarse con una vida de la familia del agresor, pero cediendo ese dinero la familia del agresor admite que desearían pagarla, aunque saben que es imposible, y consiguen poner el asunto en una especie de *impasse* permanente.

En todos los casos, La ofrenda del *dinero de sangre* no era, en esencia, una compensación por la vida del asesinado, sino una confesión llena de arrepentimiento por el crimen, con una petición de perdón. Era una ofrenda de paz, por cuya aceptación presionaban los amigos mutuos.

El dinero se puede considerar, en las economías humanas, ante todo como el reconocimiento de la existencia de una deuda que *no se puede pagar*.

Regresemos una vez más a los tiv. El lector recordará que si un hombre no poseía una hermana o una pupila para dar a cambio de su esposa, era posible aplacar a sus padres y a su guardián regalándoles dinero. Sin embargo, una esposa de ese tipo nunca se consideraría del todo suya. Aquí, también, había una dramática excepción.

Un hombre podía comprar una esclava, una mujer secuestrada en una campaña en un país lejano[41]. Las esclavas, al fin y al cabo, no tenían padres, o se las podía tratar como si no los tuvieran; se las había arrancado por la fuerza de todas aquellas redes de obligación y deuda mutua en que la gente normal adquiría sus identidades. Era por eso por lo que se las podía comprar y vender.

Una vez desposada, sin embargo, una mujer comprada desarrollaba rápidamente nuevos lazos. Ya no era una esclava, y sus hijos eran perfectamente legítimos, incluso más que los de una mujer a la que se había adquirido con un pago continuado de varillas de latón.

Quizá tengamos un principio general: para poder vender algo, en una economía humana, primero hay que arrancarlo de su contexto. Eso es lo que son las esclavas: gente secuestrada de la comunidad que las hizo lo que son.

Como extrañas en sus nuevas comunidades, las esclavas ya no tenían padres, madres ni parientes de ningún tipo. Es por esto por lo que se las podía comprar, vender o incluso matar: porque la *única* relación que tenían era con sus amos. La capacidad de una aldea lele de organizar partidas para secuestrar a una mujer de otra comunidad parece haber sido la clave de su capacidad para comenzar a intercambiar mujeres por dinero.

La esclavitud

Hablemos de la historia de un hombre que sobrevivió a la Ruta del Esclavo: Olaudah Equiano, nacido alrededor de 1745 en una comunidad rural situada en algún lugar dentro de los confines del reino de Benín. Secuestrado a la edad de once años, Equiano acabó siendo vendido a esclavistas británicos que operaban en la Bahía de Biafra, desde donde lo trasladaron primero a Barbados y luego a una

plantación en la Virginia colonial. Equiano narró sus posteriores aventuras (y son muchas) en su autobiografía, La interesante historia de la vida de Olaudah Equiano, o Gustavus Vassa, el africano, publicada en 1789.

Siete Años acarreando sacos de pólvora en una fragata británica, se le prometió su libertad, se le denegó su libertad, se lo vendió a varios propietarios (que de manera regular le mentían, prometiéndole la libertad, para luego romper su palabra) hasta acabar en manos de un mercader cuáquero de Pennsylvania, quien finalmente le permitió comprar su libertad. Durante sus últimos años fue un próspero comerciante, autor inmensamente vendido, explorador del Ártico y una de las voces más importantes del abolicionismo. Su elocuencia y el poder de la historia de su vida jugaron un papel importante en el movimiento que llevó a los británicos a abolir el comercio de esclavos en 1807. A los lectores de Equiano les suele perturbar un aspecto de la historia: que durante la mayor parte de su juventud no se opuso a la institución de la esclavitud. En cierto momento, mientras ahorrraba dinero para comprar su libertad, trabajó brevemente en un puesto que implicaba la compra de esclavos en África. Equiano sólo llegó al abolicionismo tras convertirse al metodismo e implicarse en actividades religiosas contra el comercio de esclavos. Muchos se han preguntado: ¿por qué tardó tanto? Si había alguien capaz de comprender la maldad de la esclavitud, era él. La respuesta parece residir, por extraño que parezca, en la misma integridad de aquel hombre. Si algo se desprende de manera clara en el libro es que no sólo se trataba de un hombre de infinita iniciativa y determinación, sino, por encima de todo, de un hombre de honor. Pero esto creaba un terrible dilema. Ser hecho esclavo implica ser despojado de cualquier posible honor. Equiano deseaba, por encima de todo, recuperar aquello que le había sido robado. El problema es que el honor es, por definición, algo que existe a ojos de los demás. Por tanto, para ser capaz de recuperarlo, un esclavo debe, ineludiblemente, adoptar las normas y estándares de la sociedad que le rodea, y esto significa que, al menos en la práctica, no puede rechazar de plano las instituciones que le privan de su honor.

Lo que me choca de esta experiencia (sólo ser capaz de recuperar el propio honor, la capacidad de actuar con integridad, haciéndolo en los términos de un sistema que uno sabe, a través de una traumática experiencia personal, que es completamente injusto) es que es en sí misma uno de los aspectos más profundamente violentos de la

esclavitud. Es, quizá, otro ejemplo de la necesidad de debatir en el lenguaje del amo, llevado aquí a extremos insidiosos.

¿qué es la esclavitud? Ya he comenzado a sugerir una respuesta en el último capítulo. La esclavitud es la manera definitiva de arrancar a alguien de su contexto, y, por lo tanto, de las relaciones sociales que lo convierten en un ser humano.

El primer académico en llevar a cabo una amplia investigación histórica de la institución fue un sociólogo egipcio llamado Ali `Abd al-Wahid Wafi, en París, en 1931. En todas partes, observa, desde la Antigüedad hasta la Sudamérica actual, se halla la misma lista de posibles maneras por las que una persona libre puede ser reducida a la esclavitud:

- 1) Por medio de la fuerza
 - a. Capturado en la guerra
 - b. Víctima de ataques o secuestros
- 2) Como castigo legal por crímenes (deudas incluidas)
- 3) Por la autoridad paterna (venta de los propios hijos)
- 4) Por la venta voluntaria de uno mismo.

Asimismo, por todas partes la captura en guerra se considera la única manera absolutamente legítima. Todas las demás se ven rodeadas de problemas morales.

La aportación más duradera del libro reside simplemente en preguntarse: ¿qué tienen en común todas estas circunstancias? La respuesta de Al-Wahid es demoledora en su simplicidad: uno se convierte en esclavo en situaciones en que, de otra manera, habría muerto.

Tras el momento de su esclavización, un esclavo no podía tener deudas, porque en casi todos los sentidos importantes, un esclavo estaba muerto. En la ley romana esto quedaba bastante explicitado. Si un soldado romano era capturado y perdía su libertad, se esperaba que su familia leyera el testamento y dispusiera de sus posesiones. Si posteriormente recuperaba su libertad, tenía que volver a empezar, incluso hasta el punto de tener que volver a casarse con la mujer a la que ahora se consideraba su viuda.⁹ En África Occidental, según un antropólogo francés, se aplicaban los mismos principios: Una vez

arrancado de su entorno mediante captura, se consideraba al esclavo socialmente muerto, como si hubiera sido vencido y muerto en combate. Entre los mande, durante una época, a los prisioneros de guerra que eran transportados por los vencedores se les ofrecía *dege* (una papilla de mijo y leche) porque se suponía que ningún hombre debía morir con el estómago vacío, y luego se les ofrecían sus propias armas para que pudieran quitarse la vida. A quienes se negaban, su captor les abofeteaba y se los quedaba como cautivos: habían aceptado el desprecio que les privaba de su personalidad.

Estar socialmente muerto implica que un esclavo no tiene relaciones sociales vinculantes con nadie más: se lo enajena de sus ancestros, comunidad, familia, clan, ciudad; no puede realizar contratos ni promesas de valor, excepto a voluntad de su amo; incluso si adquiere una familia, ésta puede disolverse en cualquier momento. La relación de pura fuerza que lo unía a su amo era, así, la única relación humana que, en definitiva, importaba. Por consecuencia (y éste es el tercer elemento esencial) la situación del esclavo era la de total degradación. De aquí la bofetada del guerrero mande: el cautivo, al rechazar su última oportunidad de salvar su honor suicidándose, debía reconocer que desde ese momento era una cosa completamente despreciable.

El “dinero” antiguo como “precio del honor”

El honor es un excedente de dignidad. Es esa aumentada conciencia del poder, y de sus peligros, que proviene de haber quitado su poder y su dignidad a otros; o, por lo menos, de saber que uno es capaz de hacerlo. En su acepción más sencilla, el honor es ese exceso de dignidad que ha de defenderse con la daga o la espada (los hombres violentos, como sabemos, están casi invariablemente obsesionados con el honor). De aquí la moral del guerrero, en que casi todo lo que se pueda ver como una falta de respeto (una palabra o una mirada inapropiada) se considera un desafío o puede tratarse como tal.

(En Irlanda) el honor de una persona era la estima a ojos de los demás, la honestidad, integridad y carácter de uno, pero también el propio poder, en su acepción de capacidad para defenderse, y defender a la propia familia y seguidores, de cualquier tipo de degradación o insulto.

Toda persona libre tenía su «precio del honor»: el precio que uno debía pagar si insultaba su dignidad. Estos precios variaban. El precio del honor de un rey, por ejemplo, era siete *cumal*, o siete jóvenes esclavas: éste era el precio de honor estándar para cualquier ser sagrado, como un obispo o un maestro poeta. Dado que (como todas las fuentes se apresuran a decir) no se solían pagar las esclavas como tales, esto significaría que, en el caso de insultar la dignidad de una persona de este rango, había que pagar veintiuna vacas lecheras o veintiuna onzas de plata.²⁰ El precio del honor de un campesino rico era de dos vacas y media; el de un señor menor, el mismo más media vaca adicional por cada persona libre que dependiera de él. Y dado que un señor, para seguir siendo señor, debía tener al menos cinco de estas personas, elevaba el total a un mínimo de cinco vacas.²¹ No hay que confundir el precio del honor con el *wergeld*, el precio real de la vida de un hombre o mujer. Si alguien mataba a un hombre, se ofrecían bienes por valor de siete *cumal* como recompensa por matarlo, a lo que se añadía el precio del honor por haber atentado contra su dignidad (al matarlo). Es interesante que tan sólo en el caso del rey el precio de su sangre y el de su honor sean iguales.

De igual manera, si uno robaba, digamos, un broche o un cerdo, se lo multaba con tres broches o tres cerdos, más el precio del honor del perjudicado, por haber violado el santuario de su casa. Atacar a una persona que se encontraba bajo la protección de un señor era lo mismo que violar a la mujer o hija de un hombre: una violación no del honor de la víctima, sino de quien debería haber sido capaz de defenderla.

Debería subrayar que, si bien veintiuna vacas pueden no parecer gran cosa cuando se trata con un rey, en Irlanda, en aquella época, había unos 150 reyes. La mayoría sólo tenían un par de miles de súbditos, aunque había también reyes de más alto rango, de carácter provincial, cuyo precio de honor era el doble.

El precio del honor de una mujer libre era exactamente la mitad que el de su pariente masculino más cercano: su padre, si vivía; si no, su marido. Si era deshonrada, el precio se debía pagar a ese pariente. A menos, por supuesto, que se tratara de una terrateniente independiente. En tal caso, el precio de su honor era el mismo que el de un hombre. Y a menos que se tratase de una mujer de virtud fácil, en cuyo caso era cero, pues no tenía honor que ultrajar.

El principio q parece regir es que la unidad de contabilidad “una esclava” significa “el honor que se le ha extraído a esa mujer al esclavizarla”.

En estas sociedades antiguas este “dinero” o sistema de contabilidad medía dignidad u honor que se debe o se acredita.

El patriarcado

Podemos definir «patriarcado» en su sentido bíblico más específico: el gobierno de los padres, con toda la conocida imaginería de tozudos señores barbudos en túnicas, vigilando de cerca a sus mujeres e hijas secuestradas, incluso mientras sus hijos vigilaban de cerca sus rebaños. Esta imagen es típica del libro de Génesis. Los lectores de la Biblia siempre han dado por sentado que había algo primordial en todo esto; que era sencillamente la manera en que se comportaban los habitantes del desierto, y, por tanto, también los antiguos habitantes de Oriente Medio.

Es por ello por lo que la traducción del sumerio, durante la primera mitad del siglo XX, causó tanta sorpresa. En los más primitivos textos sumerios, especialmente entre los que databan aproximadamente del 3000 al 2500 a.C., las mujeres son omnipresentes. Las primeras historias no sólo registran los nombres de numerosas mujeres gobernantes, sino que dejan claro que las mujeres abundaban entre los doctores, mercaderes, escribas y funcionariado, y que eran, en general, libres para tomar parte en todos los asuntos de la vida pública.

No se puede hablar de plena igualdad de género: los hombres seguían superando en número a las mujeres en todas estas áreas. Aun así, uno obtiene la impresión de que se trataba de una sociedad no muy diferente de la que prevalece hoy en día en gran parte del mundo civilizado. A lo largo de los siguientes mil años, todo esto cambia. El lugar de la mujer en la vida cívica se va erosionando; gradualmente toma forma un patrón patriarcal más conocido, con su énfasis en la castidad y la virginidad prematrimonial, un debilitamiento y eventual desaparición de la mujer con respecto al gobierno y a las profesiones liberales y la pérdida de su estatus legal de independencia, que las relega a protegidas de sus maridos. Hacia el final de la Edad de Bronce, hacia el 1200 a.C., comenzamos a ver numerosos grupos de mujeres secuestradas en harenes y (en algunos

lugares, al menos) sujetas al velo obligatorio. En realidad esto parece reflejar un patrón mucho más amplio a escala mundial.

Los estudios feministas han tendido a enfatizar la creciente escala e importancia social de la guerra, así como a la creciente centralización estatal que la acompañó. Esto es convincente. Ciertamente, cuanto más militarista el Estado, más duras las leyes suelen ser para con la mujer. Pero añadiría otro argumento complementario. Como he subrayado, históricamente la guerra, los Estados y los mercados tienden a alimentarse unos a otros. Las conquistas implican impuestos. Los impuestos son maneras de crear mercados, que son convenientes tanto para soldados como para administradores. En el caso específico de Mesopotamia, todo esto se relacionó de manera muy compleja con una explosión de deuda que amenazó con convertir todas las relaciones humanas, y por extensión, los cuerpos de las mujeres, en potenciales mercancías. Al mismo tiempo dio lugar a una horrorizada reacción por parte de los ganadores (masculinos) del juego económico, que con el tiempo se vieron forzados a tomar más y más medidas para dejar claro que a sus mujeres no se las podía comprar ni vender de ninguna manera.

La prostitución en Sumer

En realidad no queda claro, atendiendo a las fuentes más antiguas, que siquiera se pueda hablar de «prostitución». Los templos sumerios parecen haber albergado a menudo cierta variedad de prácticas sexuales. Se consideraba a algunas sacerdotisas, por ejemplo, casadas o dedicadas de alguna otra manera a los dioses. Lo que esto significara en la práctica parece que varió de manera considerable. De manera similar a las posteriores *devadasis*, o «bailarinas del templo» de la India hindú, algunas permanecían célibes; a otras se les permitía casarse pero no tener hijos; de otras se esperaba que encontraran ricos mecenas, convirtiéndose en realidad en cortesanas para la élite. Otras vivían en los templos y tenían la responsabilidad de estar sexualmente disponibles para los fieles en ciertas ocasiones rituales.⁴⁴ Algo que todos los textos resaltan es que a todas estas mujeres se las consideraba extraordinariamente importantes. En un sentido muy real, eran la encarnación definitiva de la civilización. Al fin y al cabo, toda la maquinaria de la economía sumeria existía para mantener los templos, considerados la morada de los dioses. Como tales, representaban el refinamiento definitivo en todo: de la música

a la danza y al arte, la cocina y la gracia de vivir. Las sacerdotisas y esposas de los dioses, en los templos, eran las más elevadas encarnaciones de esta vida perfecta. Es también importante subrayar que no parece que a los hombres sumerios, al menos en esta temprana época, les presentara ningún problema el que sus hermanas tuviesen sexo a cambio de dinero. Al contrario, en tanto la prostitución existía (y, recordemos, en una economía de crédito, no podía haber sido algo tan impersonal como sexo a cambio de billetes) los textos religiosos sumerios la identifican como uno de los principales rasgos de la civilización humana, un regalo otorgado por los dioses en el alba de los tiempos. El sexo, para procrear, se consideraba natural (al fin y al cabo, los animales lo hacían); el sexo como placer, y no para procrear, se consideraba divino.

Desde el principio los complejos de templos sumerios y babilonios estaban rodeados por proveedoras mucho menos glamurosas de servicios sexuales: hacia la época más documentada eran el centro de auténticos barrios rojos llenos de tabernas con bailarinas, travestidos (algunos, esclavos; otros, fugitivos) y una variedad casi infinita de prostitutas. Existe una terminología increíblemente elaborada cuyas sutilezas se perdieron hace mucho tiempo. La mayoría parece haber trabajado también en el entretenimiento: las taberneras tocaban música; los travestidos no eran sólo cantantes y bailarines, sino que actuaban también como lanzadores de cuchillos. Muchos eran esclavos que trabajaban para sus amos, o mujeres que trabajaban por votos religiosos o por deudas, o que eran peones de deuda, o, incluso, fugitivas de la servidumbre por deudas que no tenían ningún otro lugar al que ir. Con el tiempo, muchas de las mujeres de menor rango de los templos acabaron como esclavas o como peones de deuda, y es posible que a menudo se difuminara la línea divisoria entre las sacerdotisas que realizaban rituales eróticos y las prostitutas en posesión del templo (y, en principio, del dios), a veces alojadas en el propio complejo, y cuyas ganancias se añadían al tesoro del templo.⁴⁷ Dado que la mayoría de las transacciones cotidianas, en Mesopotamia, no se realizaban con pago en metálico, es lógico asumir que otro tanto ocurría con las prostitutas (al igual que las taberneras, muchas de las cuales parecen haber sido ex prostitutas, desarrollaban relaciones de crédito con sus clientes) y esto significa que en su mayor parte no ejercían tanto la prostitución callejera como un estilo similar a las cortesanas.⁴⁸ Aun así, los orígenes de la prostitución comercial parecen enmarañados en una

peculiar mezcla de práctica sagrada (o antaño sagrada), comercio, esclavitud y deuda.

La historiadora feminista Gerda Lerner, en un ensayo acerca de los orígenes de la prostitución, observó: Otra fuente para la prostitución comercial fue la pauperización de granjeros y su cada vez mayor dependencia de préstamos a fin de sobrevivir a épocas de hambruna, y que llevaban a la esclavitud por deudas. Se entregaban niños de ambos sexos como avales por deudas, o se los entregaban para «adopción». A partir de estas prácticas fue fácil que se desarrollase la prostitución de los miembros femeninos de la familia para beneficio del cabeza de familia. Las mujeres podían acabar como prostitutas porque sus padres las hubieran tenido que vender como esclavas o debido a que sus maridos, empobrecidos, las emplearan como tales. O podían emplearse de manera autónoma como última alternativa a la esclavitud. En esta profesión, con suerte, podían subir de escalafón hasta convertirse en concubinas. A mediados del segundo milenio a.C., la prostitución se encontraba bien establecida como una posible ocupación para las hijas de los pobres. Conforme la regulación sexual de las mujeres de la clase dominante se hacía más fuerte, la virginidad de las hijas de los ricos se convertía en una baza de la familia. Así, la prostitución comercial se acabó viendo como una necesidad social para hacer frente a la necesidad sexual de los hombres. Lo que siguió siendo problemático fue cómo distinguir clara y permanentemente entre mujeres respetables y no respetables.

El intento más dramático de resolver este problema (de la respetabilidad), observa Lerner, se puede hallar en un código legal del periodo medio asirio, que data de entre 1400 y 1100 a.C.

El código distingue cuidadosamente entre cinco tipos de mujer. Las mujeres respetables (ya fueran mujeres casadas o concubinas), las viudas y las hijas de asirios libres «han de cubrirse con el velo» cuando salen a la calle. A las prostitutas y a las esclavas (y ahora se incluye en la acepción de prostitutas a las bailarinas solteras del templo y a las prostitutas callejeras) no se les permite emplear el velo.

El hábito asirio del velo nunca se adoptó de manera generalizada en Oriente Medio, pero sí que se adoptó en Grecia (mucho más tarde, cuando el mercado llegó a esa región). Por mucho que parezca contradecir nuestros estereotipos acerca de los orígenes de nuestras

libertades «occidentales», las mujeres de Atenas, a diferencia de las de Persia o Siria, debían llevar velo cuando se exhibían en público.

El código nos proporciona una visión de los acontecimientos que se estaban desarrollando, aun de manera irregular, diríamos que espasmódica, por toda la región, propulsados por la intersección de comercio, clase, desafiantes afirmaciones del honor masculino y la constante amenaza de defección de los pobres (...) la dinámica llevó, con el paso de los milenios, a una sistemática degradación de la sexualidad en sí misma, de don divino y encarnación de lo más refinado de la civilización a una de sus asociaciones más familiares: envilecimiento, corrupción y culpa.

La mercantilización en Grecia clásica

Entre el empuje de la mercantilización, que recaía de manera desproporcionada sobre las hijas, y la resistencia de quienes trataban de reafirmar los derechos paternos para «proteger» a las mujeres de cualquier sugerencia de que se las podía mercantilizar, las libertades prácticas y formales de las mujeres parecen haberse visto restringidas y borradas de manera gradual pero creciente. Como consecuencia también cambiaron los conceptos de honor, convirtiéndose en una especie de protesta contra las implicaciones del mercado.

El dinero, por tanto, había pasado de ser una medida del honor a una medida de todo lo que el honor no era. Sugerir que el honor de un hombre se podía comprar con dinero se convirtió en un terrible insulto, y esto pese a que a menudo caían prisioneros en guerra, o incluso de piratas y bandidos, que los retenían para exigir recompensa, y debían experimentar dramas de servidumbre y redención no muy diferentes de los experimentados por tantas mujeres de Oriente Medio.

Que los pobres acabaran «esclavizados por los ricos», en el amplio sentido que parece emplear Aristóteles, no era precisamente nuevo. Incluso en la sociedad homérica se asumía que los hombres ricos vivían rodeados de criados y empleados, surgidos de las clases pobres y dependientes. Lo realmente crucial, sin embargo, de tales relaciones de patronazgo, era que implicaban responsabilidades por ambas partes. Se asumía que un noble guerrero y su humilde cliente eran dos tipos de personas fundamentalmente diferentes, pero de

ambos se esperaba que tomaran nota de las necesidades del otro (también fundamentalmente diferentes). Transformar el patronazgo en relaciones de deuda (tratar, por ejemplo, una entrega de semillas de trigo como un préstamo, y aún más, como un préstamo con intereses) lo cambió todo.⁷⁶ Es más: lo hizo en dos aspectos totalmente contradictorios. Por una parte, un préstamo implica ninguna responsabilidad posterior por parte del acreedor. Por la otra, y como ya he subrayado continuamente, un préstamo asume una cierta igualdad formal, legal, entre contratante y contratado. Supone que son, al menos de cierta manera, a cierto nivel, fundamentalmente el mismo tipo de persona. Se trata, ciertamente, de la forma más despiadada y violenta de igualdad imaginable.

En un sistema heroico, tan sólo son las deudas de honor (la necesidad de devolver regalos, de vengarse, de rescatar o redimir amigos o parientes hechos prisioneros) las que operan completamente bajo una lógica de toma y daca. El honor y el crédito son una misma cosa: la capacidad de mantener las promesas, pero también, en caso de ser perjudicado, de «obtener compensación». Como la frase implica, se trataba de una lógica monetaria, pero el dinero, o, en cualquier caso, relaciones en forma de dinero, quedaba confinado a esto. Gradualmente, con sutileza, sin que nadie comprendiera completamente todas las implicaciones de lo que estaba ocurriendo, aquello que había sido la esencia de las relaciones morales se convirtió en el medio para realizar todo tipo de estratagemas deshonestas.

Mientras que las transacciones cotidianas, en tiendas o en tenderetes en el ágora, se realizaban, como en cualquier otro sitio, a crédito, la acuñación masiva de monedas permitió un grado de anonimato en las transacciones que, en un sistema exclusivamente de crédito, sencillamente no existiría. Piratas y secuestradores efectúan sus negocios en metálico, pero los prestamistas del mercado de Egina no podrían haber operado sin ellos. Es gracias a esta misma combinación de negocios ilegales en metálico, generalmente con un grado de violencia, y términos de créditos extraordinariamente duros, también respaldados por la violencia, que se han construido innumerables submundos criminales por todas partes.

La esclavitud romana y el concepto liberal de libertad

Los romanos trasladaron el concepto de poder obtenido sobre los objetos y vencidos (convertidos en esclavos) en una guerra al ámbito doméstico, en la idea de propiedad privada del paterfamilias.

El efecto más insidioso de la esclavitud romana, sin embargo, es que a través del derecho romano ha causado desastres en nuestra concepción de la libertad. El significado de la palabra latina *libertas* cambió dramáticamente con el paso del tiempo. Como en todas partes en la Antigüedad, ser «libre» significaba no ser un esclavo. Dado que la esclavitud significa, por encima de todo, la destrucción de los lazos sociales y de toda posibilidad de establecerlos, libertad significaba la capacidad de crear y mantener compromisos morales con otras personas. La palabra inglesa *free* («libre»), por ejemplo, deriva de una raíz germánica que significa «amigo» (*friend*, en inglés) puesto que ser libre implicaba ser capaz de hacer amigos, mantener promesas, vivir dentro de una comunidad de iguales. Es por ello por lo que los esclavos libertos se convertían, en Roma, en ciudadanos: ser libres, por definición, significa encajarse en una comunidad cívica, con todos los derechos y responsabilidades que esto comportaba.

Sin embargo, hacia el siglo II esto había comenzado a cambiar. Gradualmente los juristas redefinieron el significado de *libertas* hasta que resultó prácticamente indistinguible del poder del amo. Era el derecho a hacer absolutamente cualquier cosa con la excepción, evidentemente, de aquellas cosas que no podían hacer.

Las modernas ideas acerca de los derechos y libertades se basan en lo que –cuando Jean Gerson, rector de la Universidad de París, comenzó a delinearlos (hacia 1400, a partir de conceptos de derecho romano)– se dio en llamar «teoría del derecho natural».

«Para un gersoniano, la libertad es una propiedad y se la puede intercambiar de la misma manera y en los mismos términos que cualquier otra propiedad»: vendida, intercambiada, en préstamo, o cedida voluntariamente de cualquier otra manera.¹¹⁹ De ello se desprendía que no podía haber nada intrínsecamente perverso en, digamos, la servidumbre por deudas, o incluso la esclavitud. Y esto es exactamente lo que afirmaban los defensores del derecho natural. Durante los siglos siguientes, estas teorías se desarrollaron en Amberes y Lisboa, ciudades situadas en el centro mismo del comercio de esclavos.

No pasó mucho tiempo antes de que se emplearan argumentos similares para justificar el poder absoluto del Estado. Thomas Hobbes fue el primero en desarrollar este argumento en el siglo XVII, pero pronto se convirtió en algo habitual. El gobierno era en esencia un contrato, un tipo de arreglo por el cual los ciudadanos habían cedido voluntariamente parte de sus libertades naturales al soberano. Por último, ideas similares se han convertido en el cimiento de la institución más básica y dominante de nuestra vida económica cotidiana: el trabajo remunerado, que es, de facto, alquilar nuestra libertad de la misma manera en que se puede concebir la esclavitud como su venta.

No son sólo nuestras libertades las que poseemos; se ha acabado aplicando la misma lógica a nuestros cuerpos, que en tales formulaciones reciben un tratamiento no muy diferente de las casas, coches o muebles. Somos nuestros dueños; por lo tanto, nadie tiene el derecho a allanarnos.¹²² Esto puede parecer una noción inocua, o incluso positiva, pero se ve de manera diferente al examinar la tradición de propiedad romana en que se basa. Decir que nos poseemos es, por extraño que resulte, decir que somos a la vez nuestro amo y nuestro esclavo. «Nosotros» somos propietarios (y ejercemos un poder absoluto sobre nuestra propiedad) pero, a la vez, aquello que es poseído (sujeto del poder absoluto). La antigua propiedad romana, lejos de haberse perdido en las nieblas de la historia, se conserva en nuestra percepción más íntima de nosotros mismos, y nuevamente, como en el caso del derecho de propiedad, el resultado es tan extraño e incoherente que se ve abocado a infinitas paradojas en cuanto uno intenta averiguar qué implica en la práctica.

Así como los abogados han pasado mil años intentando que los conceptos romanos de propiedad tengan sentido, de igual manera los filósofos han pasado siglos intentando comprender cómo es posible que tengamos una relación de dominación sobre nosotros mismos. La solución más popular (sostener que todos poseemos algo llamado «mente» y que ésta está completamente separada de lo que llamamos «cuerpo», y que la primera ejerce el dominio sobre el segundo) contradice todo lo que sabemos acerca de ciencia cognitiva. Es evidentemente falso, pero en cualquier caso seguimos aferrándonos a ello, por la sencilla razón de que ninguna de nuestras nociones cotidianas de propiedad, ley y libertad tendría el menor sentido sin ello.

(Esa forma nueva de vernos a nosotros mismos) es la única manera en que nos podemos ver como cosas completamente aisladas. Hay una línea que discurre directamente desde la nueva concepción romana de libertad (no como la capacidad para formar relaciones mutuas con los otros, sino como el tipo de poder absoluto de «uso y abuso» sobre la propiedad conquistada que constituía la mayoría en una casa romana rica) hasta las extrañas fantasías de filósofos liberales como Hobbes, Locke y Smith acerca de los orígenes de la sociedad humana en forma de grupos de hombres de entre treinta y cuarenta años que parecen haber surgido de la tierra completamente formados y haberse enfrentado al dilema de matarse unos a otros o comenzar a intercambiar pieles de castor.

Alternancia histórica entre el dinero-crédito y el dinero-moneda

Si analizamos la historia euroasiática a lo largo de los últimos cinco mil años, lo que vemos es a grandes rasgos una alternancia entre periodos dominados por el dinero crédito y periodos en que son el oro y la plata los que dominan, es decir: aquellos periodos en que al menos una gran parte de las transacciones se realizaban con piezas de metales valiosos que pasaban de mano en mano.

¿Por qué? El factor más importante parece haber sido la guerra. El lingote predomina, sobre todo, en periodos de violencia generalizada. Hay una razón muy sencilla para explicar esto. Las monedas de oro y plata se distinguen de los contratos de crédito por una característica espectacular: se pueden robar. Una deuda es, por definición, un registro, así como una relación de confianza. Por otra parte, quien acepta oro o plata a cambio de mercancías, sólo necesita confiar en la precisión de las escalas, la calidad del metal y la posibilidad de que alguien más quiera aceptarlo. En un mundo en el que la guerra y la amenaza de violencia están por todas partes (y ésta parece haber sido una descripción bastante precisa tanto de la China de los Reinos Combatientes como de la Grecia de la Edad de Hierro y de la India pre-mauria) las ventajas de realizar transacciones sencillas son obvias.

Esto es aún más cierto cuando se trata con soldados. Por una parte, los soldados tienden a tener acceso a gran cantidad de botines, gran parte de los cuales consisten en oro y plata, y siempre están

dispuestos a intercambiarlos por los placeres de la vida. Por otra parte, un soldado itinerante y fuertemente armado es la definición misma de un mal riesgo crediticio. El escenario de trueque de los economistas puede resultar absurdo si se aplica a transacciones entre vecinos de la misma comunidad rural, pero cuando se trata de la transacción entre un residente de esa comunidad y un mercenario de paso, comienza de repente a cobrar mucho sentido.

Durante gran parte de la historia humana, pues, un lingote de oro o de plata, acuñado o no, ha tenido el mismo papel que el maletín de un narcotraficante, lleno de billetes sin marcar: un objeto sin historia, valioso porque se sabe que en casi cualquier parte lo aceptarán a cambio de bienes y sin hacer preguntas. En consecuencia, mientras que los sistemas de crédito tienden a predominar en periodos de relativa paz social, o entre redes de confianza (ya sean éstas creadas por los Estados o, en la mayoría de los periodos, instituciones transnacionales como gremios de mercaderes o comunidades de creyentes), en periodos caracterizados por violencia y pillaje generalizados tienden a ser reemplazados por los metales preciosos. Es más: mientras que el crédito depredador aparece en todos los periodos de la historia humana, las crisis de deuda resultantes parecen tener los efectos más dañinos en épocas en que el dinero es más fácilmente convertible en metálico.

El ciclo comienza con la Era de los Primeros Imperios Agrarios (3500-800 a.C.) dominada por el dinero virtual o crédito. La sigue la Era Axial (800 a.C.-600 d.C.), que presencia el surgimiento de la acuñación y un desplazamiento generalizado hacia el lingote de metal. De la Edad Media (600-1450), que registra un retorno al crédito, y la siguiente vuelta del ciclo, la Era de los Imperios Capitalistas, que comienza hacia 1450 con un masivo regreso al lingote de metal, y de la que sólo se puede decir que acaba realmente en 1971, cuando Richard Nixon anunció que el dólar dejaba de ser redimible en oro. Esto marcó el inicio de una nueva fase de dinero virtual, que tan sólo ha comenzado, y cuya silueta definitiva es, necesariamente, invisible.

La era axial

Las guerras y el saqueo no eran nada nuevo. Los poemas épicos de Homero, por ejemplo, muestran un interés casi obsesivo en el reparto

de botines. Y es cierto, pero lo que también presencié la Era Axial (y de nuevo simultáneamente en la India, China y el Egeo) fue el surgimiento de un nuevo tipo de ejército, compuesto no de guerreros aristocráticos con sus séquitos, sino por profesionales entrenados. El mismo periodo en que los griegos comenzaron a emplear la acuñación fue también el periodo en que desarrollaron las famosas tácticas de falange, que requerían una instrucción y entrenamiento constantes de sus hoplitas. Los resultados fueron tan extraordinariamente efectivos que pronto se buscaban mercenarios griegos desde Egipto hasta Crimea.

Una teoría es que las primeras monedas lidias se crearon explícitamente para pagar a mercenarios. Esto explicaría por qué el empleo de la acuñación se extendió tan rápidamente por el mundo helénico, a pesar de que ninguna de las grandes naciones comerciantes del Mediterráneo había mostrado aún el más mínimo interés en ello. Los Fenicios, por ejemplo, durante siglos después de la invención de la acuñación, siguieron prefiriendo negociar sus tratos como siempre lo habían hecho, mediante lingotes en bruto y letras de cambio. Si Cartago lo hizo un poco antes que otras colonias fenicias, fue tan sólo porque se vio «forzada a hacerlo para pagar a los mercenarios de Sicilia, y sus piezas estaban marcadas en púnico, “para la gente del campamento”».

Por otra parte, dentro de la extraordinaria violencia de la Era Axial, ser una «gran nación comerciante» (en lugar de, digamos, una agresiva potencia militar como Persia, Atenas o Roma) no resultó ser una propuesta ganadora. El destino de las ciudades fenicias resulta instructivo. El emperador persa Artajerjes III destruyó Sidón, la más rica. Diecinueve años después Alejandro destruyó Tiro tras un prolongado asedio: murieron diez mil de sus ciudadanos en batalla y los treinta mil restantes acabaron vendidos como esclavos. Cartago duró más tiempo, pero cuando los ejércitos romanos destruyeron finalmente la ciudad en 146 a.C. se dice que cientos de miles de cartagineses fueron violados y masacrados, y cincuenta mil cautivos, vendidos en subasta.

Pocas ciudades de la Antigüedad llegaron a prohibir completamente el préstamo con intereses, o incluso la servidumbre por deudas. En lugar de ello, lo que hacían era arrojar dinero al problema. El oro, y especialmente la plata, se adquirían en la guerra, o lo excavaban, en minas, esclavos capturados en guerras. Las fábricas de moneda se situaban en los templos (el lugar donde tradicionalmente se

colocaban los botines de guerra) y las ciudades estado desarrollaron infinitas maneras de distribuir monedas, no sólo a soldados, navegantes y a quienes fabricaban armas o equipaban barcos, sino también, de manera general, al pueblo llano, en forma de pagos por formar parte de jurados, pagos por asistencia a la asamblea pública o, incluso, a veces meras distribuciones, como ocurriera en Atenas cuando se descubrió una nueva veta de plata en Laurión, en 483 a.C. Al mismo tiempo, insistir en que las mismas monedas servían para efectuar todos los pagos al Estado garantizaba suficiente demanda como para que los mercados prosperasen.

La datación tradicional de la primera acuñación romana (338 a.C.) es casi exactamente la misma en que se abolió la servidumbre por deudas (326 a.C.).²⁶ Una vez más, la acuñación de monedas a partir de botines de guerra no causó la crisis: se empleó como solución.

Hacia el año 100, Plutarco escribía sobre su propio país como si se encontrara bajo una invasión extranjera.*

"Y así como el rey Darío envió a la ciudad de Atenas a sus dos lugartenientes, Datis y Artafernes, con cadenas y cuerdas, para atar a los prisioneros que hicieran, así estos usureros, que trajeron a Grecia cajas llenas de pagarés, notas y obligaciones como si se tratara de cadenas y grilletes para aprisionar a criminales pobres... Pues en cuanto entregan su dinero, al momento lo piden de regreso, recuperándolo en cuanto lo prestan; y tan sólo lo vuelven a prestar con intereses, que se cobran por el uso de lo que antes han prestado. De modo que se ríen de aquellos filósofos naturales que afirman que nada se puede hacer de la nada, ni de lo que no tiene existencia; pero con ellos aparece la usura a partir de no es ni fue nunca".³⁰

De igual manera, en las obras de los padres del cristianismo resuenan los ecos de incontables descripciones de la miseria y desesperación de aquellos que habían caído en las telarañas de los prestamistas. Finalmente, y de esta manera, aquella pequeña ventana de esperanza creada por la plebe se cerró, y el campesinado libre prácticamente desapareció. Hacia el final del imperio, la mayoría de los habitantes del campo que no eran directamente esclavos eran peones en servidumbre por deudas hacia algún terrateniente rico; una situación que acabaría formalizándose legalmente mediante decretos imperiales que ligaban a las personas a la tierra.³¹ Sin un campesinado libre que formara la columna vertebral del ejército, el imperio tuvo que confiar cada vez más en armar y emplear bárbaros germánicos de más allá de las fronteras imperiales, con consecuencias que no es necesario relatar.

En India gangética, es útil contemplar las reformas de Aśoka porque nos ayudan a comprender lo equivocadas de muchas de nuestras asunciones: en especial, que el dinero equivale a monedas, y que más monedas en circulación significan más comercio y un papel mayor para la iniciativa privada. En realidad, el Estado de Magadha impulsó los mercados pero siempre sospechó de los mercaderes privados, y los vio, sobre todo, como competidores.

En las economías humanas se asume que las motivaciones son complejas. Cuando un señor hace un regalo a un vasallo, no hay razón alguna para dudar de que le inspira un genuino deseo de beneficiar a ese vasallo, incluso si también se trata de un movimiento estratégico para asegurarse su lealtad y un acto de magnificencia para recordar a todo el mundo que él es grande y el vasallo, pequeño. No hay aquí ningún sentimiento de contradicción. De igual manera los regalos entre iguales están repletos de capas de amor, envidia, orgullo, rencor, solidaridad común y docenas de otros sentimientos. Especular acerca de estos asuntos es una forma importante de entretenimiento cotidiano. Lo que no aparece, sin embargo, es ese sentimiento de que el motivo más egoísta («el interés propio») sea necesariamente el verdadero: quienes especulan acerca de motivos ocultos tanto pueden asumir que alguien está intentando ayudar en secreto a un amigo como dañar a un enemigo o adquirir alguna ventaja para sí mismo.

Las transacciones en metálico entre desconocidos eran diferentes, y aún más si se da el intercambio en un trasfondo de guerra, del que emerge como manera de colocar el botín y aprovisionar soldados; un escenario en que es más conveniente no preguntar de dónde provienen los objetos intercambiados, y en el que nadie está muy interesado en establecer relaciones personales duraderas. En este caso, las transacciones se convierten realmente en un cálculo de cuántas unidades de X a cambio de tantas de Y, de calcular proporciones, de estimar calidades e intentar obtener el mejor trato. La consecuencia, durante la Era Axial, fue una nueva manera de pensar en la motivación humana, una radical simplificación de motivos que hizo posible que se comenzara a hablar de conceptos como «provecho» y «ventaja»... e imaginar que esto era realmente aquello que se perseguía, en cada aspecto de la existencia, como si la violencia de la guerra o lo impersonal del mercado les hubiera permitido, sencillamente, deshacerse de la pretensión de que alguna vez les importara alguna otra cosa. Fue esto, a su vez, lo que

permitió que pareciera que se podía reducir la vida humana a un concepto de cálculo de medios y fines.

Las dualidades filosóficas de la era axial y la acuñación de monedas

La filosofía griega comienza con tres hombres: Tales de Mileto (c. 624-c. 546 a.C.), Anaximandro de Mileto (c. 610-c. 546 a.C.) y Anaxímenes de Mileto (c. 585-c. 525 a.C.); en otras palabras, hombres que vivían en la ciudad [griega que inventó la acuñación] en la época exacta en que se introdujo la acuñación. A los tres se los recuerda principalmente por su especulación sobre la naturaleza de la sustancia física de la que surgió el mundo. Tales proponía el agua; Anaxímenes, el aire. Anaximandro acuñó un nuevo término, *apeiron*, «lo ilimitado», un tipo de sustancia pura y abstracta que no podía percibirse pero que era la base material de todo lo que podía ser. En todos los casos, la idea era que esta sustancia primigenia, al calentarse, enfriarse, combinarse, dividirse, comprimirse, expandirse o ponerse en movimiento, daba lugar a ilimitadas sustancias y materias que los humanos encontraban en el mundo, que componían los objetos físicos y que era la sustancia en la que todo acababa disolviéndose finalmente.

Las monedas según Seaford tenían una doble condición: siempre eran valoradas por la cantidad de metal precioso (oro, plata o bronce) que contenían, pero, al menos en la propia ciudad, eran algo más que eso, y valían más que la cantidad de metal que contenían. Los gobiernos de la Antigüedad podían a menudo insertar metales no valiosos en sus monedas sin llevar a una inflación inmediata; una moneda devaluada podía perder valor cuando se la empleaba en ultramar, pero en casa valía lo mismo cuando se la empleaba para obtener una licencia o entrar al teatro público.

En toda filosofía materialista tratamos con una oposición entre forma y contenido, sustancia y forma; un choque entre la idea, signo, emblema o modelo en la mente del creador y las cualidades físicas del material en que se ha de estampar, construir o imponer, oposición de la que la cosa surgirá a la realidad. Esta doble naturaleza, de sustancia [material] y forma, la comparte la moneda.

El problema es que ese poder colectivo no es ilimitado. Sólo se aplica realmente dentro de la ciudad. Cuanto más se aleja uno hacia lugares

dominados por la violencia, la esclavitud y la guerra (el tipo de lugares en que incluso un filósofo de viaje podía acabar siendo subastado) más se convierte en tan sólo mero trozo de metal.⁷⁸ La guerra entre Espíritu y Carne, pues, entre la noble Idea y la fea Realidad, el intelecto racional contra los tercos deseos corporales que resisten contra él; incluso la idea de que la paz y la comunidad no son cosas que emergen espontáneamente, sino que necesitan ser estampadas contra nuestros viles materiales naturales; todas esas ideas que obsesionan a las tradiciones religiosas y filosóficas de la Era Axial, y que desde entonces han continuado sorprendiendo a gente como Boesou, ya se pueden hallar inscritas en la naturaleza de este nuevo tipo de dinero.

Creo que Seaford tiene razón cuando dice que se trata de un punto de partida crítico, una de las razones por las que los filósofos presocráticos comenzaron a enmarcar sus preguntas en la peculiar manera en que lo hicieron, preguntando (por ejemplo): «¿Qué son las ideas? ¿Son tan sólo convenciones colectivas? ¿Existen, como decía Platón, en algún tipo de dominio divino, más allá de la existencia material? ¿O sólo existen en nuestras mentes? ¿O, quizá, nuestras mentes toman parte de ese dominio divino e inmaterial? Y si así lo hacen, ¿qué dice eso de nuestra relación con nuestros cuerpos?».

La consecuencia final fue una especie de división ideal de esferas de actividad humana que ha perdurado hasta nuestros días: por una parte, el mercado; por la otra, la religión. Por decirlo crudamente: si uno relega cierto espacio social simplemente a la adquisición egoísta de bienes materiales, es casi inevitable que pronto alguien coloque a su lado otro espacio en el que predicar que, desde el punto de vista de los valores absolutos, las cosas materiales no son importantes; que el egoísmo (o incluso el ego) son ilusorios; y que dar es mejor que recibir. Como mínimo es significativo que todas las religiones de la Era Axial dieran tanta importancia a la caridad, un concepto que apenas había existido con anterioridad. La avaricia pura y la pura generosidad son conceptos complementarios; ninguno se puede imaginar, realmente, sin el otro; ambos tan sólo pueden surgir en contextos institucionales que insisten en conductas puras y resueltas; y ambos parecen haber aparecido juntos allá donde el dinero impersonal, físico, en metálico, hizo su aparición.

Con respecto a los movimientos religiosos: sería fácil tildarlos de escapismo, de prometer a las víctimas de los imperios de la Era Axial la liberación en el Otro Mundo como manera de que acepten su

suerte en éste; de convencer a los ricos de que lo único que deben a los pobres eran ocasionales donaciones de caridad. Pero el tema es más complicado. En primer lugar, hay que decir algo con respecto al escapismo. En la Antigüedad, los alzamientos populares casi siempre acababan con la masacre de los rebeldes. Como ya he subrayado, la huida física, ya sea mediante el éxodo o mediante la defección, ha sido siempre la respuesta más eficaz a condiciones opresivas desde que se tiene noticia. Allí donde no es posible la huida física, ¿qué se supone exactamente que ha de hacer el campesino oprimido? ¿Sentarse y contemplar su miseria? Al menos, las religiones salvíficas proporcionan destellos de alternativas radicales. A menudo permiten a las personas crear otros mundos en este mundo, espacios libres de algún tipo. Seguramente es significativo que los únicos que tuvieron éxito en abolir la esclavitud en la Antigüedad fueran sectas religiosas como los esenios (que lo consiguieron, de hecho, mediante la defección del orden social establecido y formando sus propias comunidades utópicas).

Por último, los grandes logros históricos de estos movimientos no son, precisamente, insignificantes. Conforme los movimientos arraigaban, las cosas comenzaban a cambiar. Las guerras fueron menos brutales y menos frecuentes. La esclavitud como institución se fue desvaneciendo, hasta tal punto que, para la Edad Media, era ya insignificante o inexistente en la mayor parte de Eurasia. Por todas partes, también, las nuevas autoridades religiosas comenzaron a encarar seriamente las fracturas sociales causadas por la deuda.

La Edad Media

Si la Era Axial presencié el surgimiento de los ideales complementarios de los mercados de mercancías y las religiones universalistas mundiales, la Edad Media fue el periodo en que ambas instituciones comenzaron a fundirse.

La época comenzó, en todas partes, con el derrumbamiento de imperios. Eventualmente se formarían nuevos Estados, pero en estos estados el nexo entre guerra, lingote y esclavitud estaba roto; la conquista y adquisición ya no se contemplaban como la finalidad de toda vida política. Al mismo tiempo, la organización de la vida económica, desde el comercio internacional hasta los mercados locales, comenzó a quedar en manos de las autoridades religiosas.

Una consecuencia fue un extenso movimiento de control, o incluso prohibición, del préstamo depredador. Otra consecuencia fue un regreso, por toda Eurasia, a varias formas de dinero crédito virtual.

[En Europa occidental] A partir del año 400, aproximadamente, la población de las ciudades declinó drásticamente, pero también las plantaciones desaparecieron. Durante los siglos siguientes, muchas de estas plantaciones acabaron siendo sustituidas por señoríos, iglesias e, incluso más tarde, castillos, en que nuevos señores feudales recaudaban sus impuestos de los granjeros que los rodeaban. Pero sólo es necesario hacer números: teniendo en cuenta que la agricultura medieval no era menos eficiente que la de la Antigüedad (en realidad, pronto fue mucho más eficiente) el trabajo necesario para alimentar a un puñado de guerreros a caballo y sacerdotes no podía ser siquiera similar al necesario para alimentar ciudades enteras. Por muy oprimidos que estuvieran los siervos de la Edad Media, su situación no era nada en comparación con la de sus equivalentes de la Era Axial. Aun así, lo correcto es considerar que la Edad Media comienza no en Europa Occidental, sino en la India y China, entre los años 400 y 600, y pasando desde ahí a gran parte de la Eurasia Occidental gracias al impulso del islam. Tan sólo llegó a Europa cien años después.

India medieval

[En India del Norte] mientras que el embajador griego Megástenes describió Patna, la capital del imperio de Ásoka, como la ciudad más grande del mundo en su época, los viajeros árabes y chinos de la Edad Media describieron la India como una tierra de multitud de pequeñas aldeas.

Aparece de nuevo como dominante el crédito. Como ejemplo, si un fiel quería financiar a un monasterio, donaba algo extremadamente valioso para luego ofrecerlo en préstamo en nombre del monasterio, siempre con el 15 por ciento habitual de interés, que quedaría destinado a este propósito indefinidamente.

Desaparecida la circulación de monedas, el oro y la plata tomaron la forma de esculturas de budas, luego de dioses hinduistas, etc., en los altares y tesoros de los templos.

La distancia y debilidad cada vez mayor del poder central permitió a los brahmanes locales reformar la nueva (y eminentemente rural) sociedad de acuerdo a principios estrictamente jerárquicos. Resucitaron viejas ideas como la concepción védica de una deuda con los dioses, los sabios y los ancestros, pero ahora aplicada sólo y especialmente a los brahmanes, cuyo deber y privilegio era responder por toda la humanidad ante las fuerzas que controlaban el universo. En connivencia con representantes de la vieja casta guerrera, consiguieron también hacerse con el control de la mayor parte de las tierras de las antiguas aldeas.

Proporcionaban protección y justicia, recaudaban impuestos sobre el trabajo, etcétera, y a la vez protegían a las comunidades locales de los auténticos representantes del rey. Esta última función es crucial. Posteriormente, los visitantes extranjeros se maravillaban por la autosuficiencia de las aldeas indias, con su elaborado sistema de castas de propietarios, granjeros y castas «de servicios» (barberos, herreros, peleteros, toneleros, lavanderos...) dispuestos en orden jerárquico, cada uno de ellos realizando su contribución única y necesaria a su pequeña sociedad, y todos operando, casi siempre, completamente al margen del empleo de dinero en metálico. Lo único que hacía aceptable, a aquéllos reducidos al estatus de súdras o intocables, su posición era que la recaudación de impuestos por parte del terrateniente no era comparable, ni siquiera estaba en la misma escala, a las recaudaciones de gobiernos previos (bajo los cuales los aldeanos debían sostener ciudades de un millón de personas) y porque la comunidad de la aldea se convirtió en una manera eficaz de mantener al Estado y a sus representantes a una distancia prudencial.

Allí donde los primeros códigos habían establecido un tipo de interés anual del 15 por ciento, con excepciones para los préstamos comerciales, los nuevos códigos organizaban los intereses según la casta: sólo se podía cargar hasta un 2 por ciento mensual a un brahmán; un 3 por ciento a un chatria (guerrero); un 4 por ciento a un vaisía (comerciante) y un 5 por ciento a un súdrá,

Las leyes también identificaban cinco maneras diferentes de pagar los intereses, de las que la más interesante, para nuestros propósitos, es el «interés corporal»: el trabajo físico en la casa o campos del acreedor, que debe realizarse hasta que se haya pagado el monto fijo.

Tales estipulaciones «nos remiten a la práctica actual según la cual numerosas generaciones de la misma familia se han visto reducidas a la condición hereditaria de labradores debido a alguna insignificante suma que se les prestó». En efecto, la India se ha hecho famosa por ser un país en que una gran parte de la población en activo trabaja en condiciones de servidumbre por deuda para un terrateniente o algún acreedor.

La ley hinduista de la época era mucho más humana que cualquier cosa que pudiéramos hallar en la Antigüedad. Por norma general, a los deudores no se los reducía a la esclavitud, ni hay evidencias de la compraventa generalizada de mujeres y niños. En realidad, hacia aquella época, la esclavitud como tal había desaparecido del medio rural. Y tampoco los peones por deudas eran exactamente peones: por ley tan sólo pagaban los intereses de un acuerdo libremente firmado. Incluso en el caso de que se tardasen varias generaciones, la ley estipulaba que, si el monto fijo nunca quedaba pagado, en la tercera generación quedaban liberados.

La deuda y los créditos pueden haber jugado un papel crucial en la creación del sistema de aldeas indio, pero es imposible que fueran su base.

Cuando los bienes y servicios subían y bajaban por la escala jerárquica no seguían en absoluto principios de intercambio sino (como en todos los sistemas jerárquicos) de costumbre y precedente. El antropólogo francés Louis Dumont realizó su famosa observación de que aquí ni siquiera se podía hablar con propiedad de «desigualdad», pues emplear esa palabra implica que uno cree que todo el mundo debería o podría ser igual, y esta idea era completamente ajena a las concepciones hindúes.¹⁸ Para ellos, imaginar sus responsabilidades como deudas debería resultar extraordinariamente subversivo, puesto que, por definición, las deudas son acuerdos entre iguales (al menos en el sentido de que son iguales ante el contrato) que se pueden y deben pagar.

Políticamente nunca es buena idea decir a la gente que son tus iguales para después humillarlos y degradarlos. Con toda seguridad ésta es la razón por la que las insurrecciones campesinas, desde Chiapas a Japón, siempre han intentado eliminar las deudas en lugar de centrarse en temas más estructurales, como el sistema de castas o incluso la esclavitud.

China medieval

La China de la era medieval comenzó con el declive del estado y las grandes luchas de reinos combatientes, pero la religión emergente, el Confucianismo, se alió al final con el estado burocrático central emergente de esas luchas. El mercado interno chino era tan grande que el comercio exterior nunca fue especialmente importante; por tanto, quienes gobernaban eran perfectamente conscientes de que podían convertir en dinero la mercancía que quisieran simplemente insistiendo en que los impuestos se debían pagar con ella.

Las dos grandes amenazas a las autoridades fueron siempre las mismas: los pueblos nómadas del norte (a los que sistemáticamente sobornaban, pero que sin embargo con cierta frecuencia arrasaban y conquistaban regiones de China) y el descontento y rebeliones populares. Esto último era casi constante, y a una escala nunca antes vista en la historia humana. Hubo décadas, en la historia de China, en que se llegó a registrar un promedio de 1,8 revueltas campesinas por hora.²¹ Es más: tales rebeliones a menudo triunfaban. La mayor parte de las dinastías chinas más famosas que no procedieron de invasiones bárbaras (Yuan o Qing) fueron originalmente insurrecciones campesinas (las Han, Tang, Sung y Ming). En consecuencia, el concepto chino de Estado pronto se vio reducido a canalizar suficientes recursos a las ciudades para alimentar a la población urbana y mantener a los nómadas a raya, sin provocar un levantamiento de armas en una población rural notablemente contumaz. La ideología confucianista oficial de autoridad patriarcal, igualdad de oportunidades, impulso a la agricultura, impuestos bajos y estrecha vigilancia del gobierno sobre los mercaderes parece expresamente diseñada para proteger los intereses del (potencialmente rebelde) patriarca rural.

El Estado confucianista puede haber constituido la burocracia más grande y duradera del mundo, pero promovió activamente los mercados y, en consecuencia, la vida comercial en China pronto fue mucho más sofisticada, y sus mercados mucho más desarrollados, que en cualquier otro lugar del mundo. Y esto pese a que la ortodoxia confucianista era abiertamente hostil a los mercaderes y al propio concepto de ganancia. Se consideraba que la ganancia comercial era sólo legítima en cuanto compensación por el trabajo realizado por los mercaderes para transportar bienes de un lugar a

otro, pero nunca como fruto de la especulación. Lo que esto significaba, en la práctica, es que era pro-mercado pero anticapitalista.

Solemos considerar que mercados y capitalismo son una misma cosa, pero como apunta el historiador francés Fernand Braudel, se los podría concebir de igual manera como opuestos. Mientras que los mercados son medios para intercambiar bienes mediante dinero (históricamente, medios para que aquéllos con excedente de cereales adquiriesen velas, y viceversa, o, en acrónimos económicos, MA-D-MB, por Mercancía A-Dinero-Mercancía B), el capitalismo es ante todo el arte de emplear el dinero para obtener más dinero (D-M-D').* Habitualmente la manera de hacerlo es establecer algún tipo de monopolio, formal o de facto. Es por esto por lo que los capitalistas, ya se trate de ricos mercaderes, financieros o industriales, invariablemente acaban intentando aliarse con las autoridades políticas para limitar la libertad del mercado, a fin de poder hacerlo.

Desde esta perspectiva, China fue, durante la mayor parte de su historia, el Estado de libre mercado y anticapitalista definitivo.²⁸ A diferencia de posteriores príncipes europeos, los gobernantes chinos rehusaron sistemáticamente asociarse con los «capitalistas» chinos (que siempre existieron). En lugar de ello, y de manera semejante a sus funcionarios, los vieron como parásitos destructivos cuyas motivaciones egoístas y antisociales, a diferencia de las de los usureros, podían ser útiles en cierta medida. En términos confucianistas, los comerciantes eran como los soldados. A quienes prosperaban en la carrera militar se los suponía motivados, en gran parte, por el amor a la violencia. A nivel individual no eran buenas personas, pero eran necesarios para defender las fronteras. De manera similar, a los mercaderes los motivaba la codicia y eran inmorales, pero si se los mantenía bajo una estrecha supervisión administrativa, podían servir al bien común.²⁹ Se puede opinar lo que se quiera acerca de estos principios, pero es difícil negar sus resultados. Durante la mayor parte de su historia China mantuvo los estándares de vida más altos del mundo: ni siquiera Inglaterra los sobrepasó hasta quizá la década de 1820, bien entrada la época de la Revolución industrial.

Los comerciantes budistas más ricos a menudo redimían su “deuda de leche” con sus padres y su deuda kármica [por sus engaños comerciales de la vida presente y sus actos impuros de otras vidas pasadas] llevando sus fortunas enteras a los monasterios, en forma

de carros tirados por bueyes cargados con millones de cuerdas de monedas: una especie de autoinmolación económica paralela a los espectaculares suicidios monásticos. Sus contribuciones engrosaban los Tesoros Inagotables. Una parte se daría a los necesitados, sobre todo en épocas difíciles. Otra parte se prestaría. Una práctica que oscilaba entre la caridad y el negocio era dar al campesino una alternativa al prestamista local. Casi todos los monasterios poseían casa de empeño donde el campesino podía dejar alguna posesión valiosa (una prenda, un cojín, un espejo) a cambio de préstamos a bajo interés.⁴⁰ Finalmente estaba el propio negocio del monasterio: la parte del Tesoro Inagotable para cuya gestión se confiaba en laicos, y que se prestaba o se invertía.

Como no se permitía a los monjes comer los frutos de sus propios campos, había que llevar la fruta o cereal al mercado, lo que engrosaba aún más las ganancias del monasterio. La mayor parte de los monasterios acabaron rodeados no sólo por granjas comerciales, sino también por auténticos complejos industriales de molinos de aceite y de harina, tiendas y hostales, a menudo con miles de obreros trabajando en ellos.⁴¹ Al mismo tiempo, los propios Tesoros se convirtieron, como Gernet quizá haya sido el primero en apuntar, en las primeras formas genuinas de capital financiero acumulado. Al fin y al cabo eran enormes acumulaciones de riquezas gestionadas por lo que de facto se trataba de corporaciones monacales, que buscaban constantemente nuevas oportunidades para inversiones provechosas. Incluso compartían el imperativo, quintaesencia del capitalismo, del crecimiento continuo: el Tesoro Inagotable debía crecer, pues, según la doctrina Mahayana, no se conseguiría la auténtica liberación hasta que todo el mundo abrazara el dharma.

Se trataba exactamente de la situación (grandes concentraciones de capital sin más interés que la ganancia) que la política económica confucianista se suponía que debía evitar. Ya en 511 hubo decretos que condenaban a monjes por haber desviado cereal que se suponía destinado a obras de caridad a préstamos con intereses y por alterar contratos de deuda.

Fueran cuales fueran las auténticas razones tras las olas de represión (y hubo muchas entre el 574 y el 955), la razón oficial era siempre la misma: la necesidad de restaurar el suministro de moneda. Los monasterios estaban creciendo tanto, y se hacían tan ricos, insistían los administradores, que China se estaba quedando sin metal.

Una razón es que los monjes parecen haberse dedicado a fundir sistemáticamente cuerdas de monedas, a veces cientos de miles cada vez, para construir colosales estatuas de cobre (y a veces de cobre bañado en oro) del Buda, así como otros objetos tales como campanas y carillones de cobre, o incluso extravagancias como salas de espejos o incluso tejados de cobre bañado en oro.

Con todo aquello que consideramos eterno, que asumimos que siempre estará ahí (el amor de nuestra madre, la verdadera amistad, la sociabilidad, la humanidad, la pertenencia a algo, la existencia del cosmos...) calcular no es necesario ni, en definitiva, posible; allá donde hay un toma y daca se siguen principios completamente diferentes. ¿Qué pasa, pues, con fenómenos tan absolutos e ilimitados cuando uno intenta imaginar el mundo como un cúmulo de transacciones, es decir, como intercambio? Por lo general, una de dos cosas. O bien los ignoramos o bien los deificamos (las madres y las mujeres que proporcionan cuidados en general son un ejemplo clásico). O hacemos ambas cosas. Lo que tratamos como eterno en nuestras relaciones con los demás desaparece y reaparece en forma de abstracción, de absoluto.⁴⁷ En el caso del budismo, esto se enmarcó en el inagotable mérito de los bodhisattvas, que existen, en cierta manera, fuera del tiempo. Fueron a la vez el modelo para los Tesoros Inagotables y su fundamento práctico: sólo podemos devolver la infinita deuda kármica, o la propia infinita deuda de leche, aportando a esta igualmente infinita reserva de redención que, a su vez, se convierte en la base de las ganancias materiales de los monasterios, que son también eternos (una pragmática forma de comunismo, a decir verdad, dado que eran grandes reservas de riquezas de propiedad y gestión colectiva; los centros de vastos proyectos de cooperación humana que se asumía igualmente eterna). Pero al mismo tiempo este comunismo se convirtió, a su vez, en la base de algo muy parecido al capitalismo. La razón fue, sobre todo, la constante necesidad de expansión. Todo, incluso la caridad, era una oportunidad para el proselitismo; al fin y al cabo el dharma tenía que crecer hasta englobarlo todo, para poder salvar a todos los seres vivos.

La Edad Media está señalada por un movimiento general hacia la abstracción: el oro y la plata reales acabaron sobre todo en iglesias, monasterios y templos; el dinero volvió a ser virtual, y al mismo tiempo la tendencia, en todo el mundo, fue fundar instituciones morales globales que debían regular el proceso y establecer ciertas

protecciones hacia los deudores. China fue diferente porque fue el lugar en que un imperio de la Era Axial consiguió sobrevivir, aunque, al principio, a duras penas. Los gobiernos chinos consiguieron mantener las monedas en circulación en casi todas partes casi todo el tiempo. Que confiaran casi exclusivamente en monedas de poco valor, hechas de bronce, facilitó esto.

Islam medieval

Para hacernos una idea de comparación económica entre distintas civilizaciones, Graeber muestra la siguiente comparación entre economías históricas:

	Población Millones	Ingresos Toneladas de plata	Ingreso, Gramos de plata per cápita
Persia, c. 350 a.C.	17	697	41
Egipto, c. 200 a.C.	7	384	55
Roma, c. 1 d.C.	50	825	17
Roma, c. 150	50	1.050	21
Bizancio, c. 850	10	150	15
Califato abásida, c. 850	26	1.260	48
Dinastía Tang, c. 850	50	2.145	43
Francia, 1221	8,5	20,3	2,4
Inglaterra, 1203	2,5	11,5	4,6

La ley islámica se dirigía contra todos los abusos más notables de las sociedades previas de la Era Axial. La esclavitud como consecuencia de secuestro, castigo judicial o deuda y el abandono y venta de niños, o incluso la venta de uno mismo... todo eso quedaba prohibido o era imposible de hacer efectivo.⁶⁷ Otro tanto con las demás formas de servidumbre por deuda que habían pendido sobre las cabezas de los campesinos pobres de Oriente Medio y sus familias desde el inicio de la historia escrita. Por último, el islam prohibía estrictamente la usura.

En cierta manera podemos ver el establecimiento de las cortes islámicas como el triunfo definitivo de la rebelión patriarcal que había comenzado tantos miles de años atrás: de la moral del desierto o de la estepa, real o imaginaria, incluso a pesar de que los fieles hicieron todo lo que pudieron para mantener a los descendientes, fuertemente armados, de los auténticos nómadas confinados en sus campos y palacios. Esto fue posible gracias a un profundo cambio en las

alianzas sociales. Las grandes civilizaciones urbanas de Oriente Medio habían estado siempre bajo el dominio de una alianza de facto entre administradores y mercaderes, clases ambas que mantenían a todo el resto de la población en servidumbre por deuda o en constante peligro de caer en ella. Al convertirse al islam, las clases comerciales, que durante tanto tiempo habían sido los villanos a ojos de los campesinos comunes y de la población de las ciudades, cambiaron realmente de bando, abandonaron sus prácticas más impopulares y se convirtieron en los líderes de una sociedad que ahora se definía contra el Estado.

En lugar de las inversiones con intereses, el enfoque preferido eran las sociedades, en que (a menudo) una parte ponía el capital y la otra llevaba a cabo el negocio. En lugar de una ganancia fija, el inversor obtenía un porcentaje de las ganancias. Incluso los contratos laborales se realizaban sobre una base de porcentaje de ganancias.

En muchas ciudades árabes, como Malaca (İndico), sus mercaderes despreciaban los contratos legales y preferían cerrar sus transacciones «con un apretón de manos y una mirada al Cielo». En la sociedad islámica, el mercader se convirtió no sólo en una figura respetada, sino en una especie de ejemplo: como el guerrero, era un hombre de honor capaz de acometer empresas de largo alcance; a diferencia del guerrero, era capaz de hacerlo sin hacer daño a nadie.

Una vez liberado de sus antiguas plagas de deuda y esclavitud, el bazar local se había convertido, para la mayoría, no en un lugar de peligros morales, sino en exactamente lo opuesto: la más alta expresión de libertad humana y solidaridad comunal, y que debía ser protegido asiduamente, por lo tanto, de la intrusión estatal.

Al igual que Smith, Al-Tusi comienza su tratado económico con un debate acerca de la división del trabajo, pero mientras que para Smith se trata de «una consecuencia natural de la propensión a intercambiar» en búsqueda del beneficio individual, para Al-Tusi era una consecuencia de la ayuda mutua (...) es una extensión natural de ese tipo de comunismo de base en que debe basarse, en definitiva, toda sociedad.

Al abandonar las prácticas de usura que les habían hecho tan aborrecibles para sus vecinos unos siglos antes, consiguieron convertirse, junto con los maestros religiosos, en líderes de sus comunidades; comunidades que aun hoy se consideran organizadas,

en gran medida, alrededor de dos polos: la mezquita y el bazar.⁹⁴ La extensión del islam permitió que el mercado se convirtiera en un fenómeno global, que operaba en gran medida independientemente de los gobiernos, de acuerdo a sus propias leyes internas. Pero el hecho de que se tratara, en cierta manera, de un mercado genuinamente libre, no uno creado por el gobierno y respaldado por su policía y sus prisiones (un mundo de tratos sellados con un apretón de manos y promesas de papel sólo respaldadas por la integridad del firmante), significa que nunca pudo ser, en realidad, el mundo imaginado por quienes posteriormente adoptaron muchas de las mismas ideas y argumentos: el de individuos solamente interesados en su propia ganancia, compitiendo, por cualquier medio a su alcance, por obtener una ventaja material.

El Occidente Lejano Medieval

Europa llegó más bien tarde a la Edad Media, y durante gran parte de la misma fue tan sólo una especie de periferia. Aun así, el periodo comenzó como en todos los demás lugares, con la desaparición de la moneda acuñada. El dinero regresó a la virtualidad. La gente siguió calculando precios en la moneda romana, y luego en el «dinero imaginario» carolingio: el sistema, puramente conceptual, de libras, chelines y peniques, empleado por toda Europa Occidental.

Gradualmente las fábricas de moneda volvieron a funcionar, pero la gran mayoría de las transacciones cotidianas se prescindía por completo de las monedas, empleando palos de conteo, fichas, libros de cuentas o transacciones en especie.

Al principio, la actitud cristiana era, como en el Islam, hostil a la usura. Para Ambrosio, el comunismo de los Apóstoles (que pusieron en común todas sus riquezas, y tomaban libremente lo que necesitaban) era el único modelo correcto de conducta para una sociedad verdaderamente cristiana. Pocos de los primeros patriarcas cristianos estaban dispuestos a llevar las cosas tan lejos. El comunismo era lo ideal, pero en este mundo corrupto y temporal, decían, era sencillamente poco realista. La Iglesia debe aceptar los acuerdos económicos existentes, pero también proporcionar argumentos espirituales para animar a los ricos a la caridad cristiana.

Mientras que Mahoma declaraba que un mercader honesto merecía un lugar en el cielo junto a Dios, hombres como Ambrosio se

preguntaban si siquiera existía algún «mercader honesto». Muchos afirmaban que sencillamente no se podía ser a la vez mercader y cristiano. Durante la Alta Edad Media esto no constituyó un asunto urgente, sobre todo teniendo en cuenta que una parte tan grande del comercio estaba en manos de extranjeros. Los problemas conceptuales, sin embargo, nunca se resolvieron. ¿Qué significaba que uno sólo podía prestar con intereses «a extraños»? ¿Se trataba sólo de la usura o era el comercio un equivalente de la guerra?

El capitalismo mercantil que se estilaba hacía ya mucho en los Estados musulmanes del Occidente Cercano sólo consiguió establecerse (muy tarde, en comparación con el resto del mundo medieval) cuando capitalistas mercaderes consiguieron asegurar una base política en los Estados independientes del norte de Italia (especialmente Venecia, Florencia, Génova y Milán) seguidas por las ciudades alemanas de la Liga Hanseática. Los banqueros italianos consiguieron librarse de la amenaza de expropiación tomando ellos mismos los gobiernos, y, al hacerlo, pudieron adquirir sus propios sistemas judiciales (capaces de obligar el cumplimiento de contratos) e, incluso más importante, sus propios ejércitos.

Mientras que los pensadores persas y árabes asumían que los mercados surgían como extensión de la cooperación mutua, los cristianos nunca superaron del todo la sospecha de que el comercio era en realidad una extensión de la usura, una forma de fraude sólo realmente legítima cuando se dirigía contra los enemigos mortales. La deuda era, en efecto, pecado, para ambas partes de la transacción. La competición era esencial a la naturaleza del mercado, pero era (habitualmente) una guerra no violenta. Hay una razón por la que, como ya he señalado, las palabras que definen «intercambio» en casi todos los idiomas europeos proceden de términos para «estafar», «embaucar» y «engañar». Había quienes desdeñaban el comercio por esta razón. Otros lo abrazaron.

La introducción de la abstracción financiera no era un signo de que Europa abandonara la Edad Media, sino de que, finalmente, con retraso, entraba en ella. Wagner no tiene la culpa en este caso. Casi todo el mundo se equivoca, porque las instituciones e ideas más características de la Edad Media llegaron tan tarde a Europa que tendemos a tomarlas por los primeros signos de modernidad. Ya hemos visto esto con las letras de cambio, que se empleaban en Oriente ya entre los años 700 y 800, pero que llegaron a Europa siglos más tarde. La universidad independiente (quizá la institución

medieval por excelencia) es otro caso similar. Nalanda se fundó en 427, y hubo instituciones independientes de enseñanza superior por toda China y Oriente Medio (de El Cairo a Constantinopla) siglos antes de que se crearan instituciones semejantes en Oxford, París y Bolonia. Si la Era Axial fue la era del materialismo, la Edad Media fue, ante todo, la era de la trascendencia. El derrumbe de los antiguos imperios no llevó, en su mayor parte, al surgimiento de otros nuevos.¹⁴⁵ En lugar de ello, movimientos religiosos otrora subversivos acabaron catapultados a la posición de instituciones dominantes. La esclavitud entró en declive o desapareció, al igual que el nivel general de violencia. Conforme el comercio volvió a despegar, también lo hizo el ritmo de innovaciones tecnológicas; la paz más duradera trajo mayores posibilidades no tan sólo para el movimiento de especias y sedas, sino también de gente e ideas. El hecho de que los monjes de la China medieval pudieran dedicarse a traducir antiguos tratados en sánscrito, o que los estudiantes de las madrasas de la Indonesia medieval pudieran debatir acerca de términos legales en árabe da fe del profundo cosmopolitismo de la época. Nuestra imagen de la Edad Media como una «época de fe» (y, por tanto, de obediencia ciega a la autoridad) es un legado de la Ilustración francesa. Sólo tiene sentido si se piensa en la Edad Media como algo que sólo se dio en Europa. El Lejano Occidente no sólo era un lugar inusualmente violento para los estándares del mundo, sino que la Iglesia católica era extraordinariamente intolerante. Es difícil encontrar muchos paralelismos medievales chinos, indios o islámicos, por ejemplo, para la «quema de brujas» o las masacres contra herejes. Más típico era el patrón que predominaba en China en ciertos periodos de su historia, en que era perfectamente aceptable que un estudioso se interesara por el taoísmo en su juventud, se hiciera confucianista en su edad adulta y se convirtiera al budismo al jubilarse. Si hay algo esencial al pensamiento medieval, no es la obediencia ciega a la autoridad, sino la tenaz insistencia en que los valores que rigen nuestra vida cotidiana (especialmente en la corte y el mercado) son confusos, erróneos, ilusorios o perversos. La verdad se encuentra en otro lugar, en un dominio que no se puede percibir directamente sino al que hay que aproximarse a través del estudio o la contemplación. Pero, a su vez, esto convirtió las facultades de la contemplación, y toda la cuestión del conocimiento, en un problema infinito. Pongamos por ejemplo la gran paradoja, debatida por filósofos musulmanes, judíos y cristianos: ¿qué significa decir, a la vez, que sólo podemos conocer a Dios mediante las facultades de la

Razón, pero que esa misma Razón procede de Dios? Los filósofos chinos luchaban contra paradojas similares cuando se preguntaban «¿leemos los clásicos, o los clásicos nos leen?». Casi todos los grandes debates intelectuales de la época giraban en torno a esta cuestión, de una u otra manera. ¿Crea nuestra mente el mundo o el mundo crea nuestra mente?

Los símbolos (y el dinero) como acuerdos arbitrarios entre dos partes

El que el dinero medieval tomara formas tan abstractas y virtuales (cheques, palos de conteo, papel moneda) implicaba que preguntas como ésta («¿qué quiere decir que el dinero es un símbolo?») afectaban a la naturaleza fundamental de las cuestiones filosóficas de la época. En ningún lugar es esto tan cierto como en la propia palabra «símbolo». Hallamos aquí paralelismos tan extraordinarios que sólo se los puede calificar de sorprendentes. Cuando Aristóteles sostuvo que las monedas son sólo convenciones sociales, empleó el término *symbolon*, del que procede nuestra palabra «símbolo». *Symbolon* era la palabra original para designar una tésera, un palo de conteo: un objeto que se parte por la mitad para indicar un acuerdo, o en el que se hace una marca y se rompe para registrar una deuda. De modo que nuestra palabra «símbolo» procede de objetos que se partían para registrar deudas contractuales de un tipo u otro. Eso ya es bastante sorprendente. Sin embargo, lo que es realmente notable es que la actual palabra china para decir símbolo, *fu* o *fu hao*, tiene exactamente el mismo origen.

Comencemos por la palabra griega *symbolon*. Dos amigos pueden crear una tésera durante una cena tomando cualquier objeto (un anillo, un astrágalo, una pieza de alfarería) y rompiéndolo por la mitad. En el futuro, cuando alguno de ellos necesite la ayuda del otro, puede presentar su mitad como recordatorio de su amistad. Los arqueólogos han encontrado cientos de pequeñas tablillas de amistad de este tipo, rotas, en Atenas, a menudo hechas de arcilla. Posteriormente se convirtieron en la manera de cerrar un contrato, tomando el lugar de los testigos.¹⁴⁹ La palabra se empleaba también para fichas de todo tipo: las que se daba a los jurados atenienses, que les permitía votar, o las que facilitaban la entrada al teatro. También se podía emplear refiriéndose a dinero, pero sólo si éste no tenía un valor intrínseco: monedas de bronce cuyo valor sólo se fijaba

por convención local.¹⁵⁰ Utilizada para documentos escritos, symbolon podía ser un pasaporte, un contrato, una comisión o un recibo. Por extensión pasó a significar augurio, portento, síntoma o finalmente, en el sentido actual, símbolo. El camino hasta este último significado parece haber tenido dos caras. Aristóteles dejó claro que un palo de conteo podía significar cualquier cosa: no importaba qué fuera el objeto, sólo importaba que hubiera una manera de partirlo por la mitad. Pasa exactamente lo mismo con el lenguaje: las palabras son sonidos que empleamos para referirnos a objetos o ideas, pero la relación es arbitraria: no hay ninguna razón en especial para que, por ejemplo, los angloparlantes escogieran dog («perro») para referirse a un animal y god («dios») para referirse a una deidad, en lugar de hacerlo al revés. La única razón es la convención social: un acuerdo entre todos los que hablan un lenguaje de que ese sonido se referirá a esa cosa. En este sentido, todas las palabras son fichas arbitrarias de acuerdo. Lo mismo, por supuesto, es el dinero. Para Aristóteles, no sólo las despreciables monedas de bronce que acordamos en tratar como si valieran cierta cantidad, sino todo el dinero, incluso el oro, es tan sólo un symbolon, una tésera, una convención social.

Para los académicos chinos, por supuesto, la aseveración de Aristóteles de que el dinero era simplemente una convención social no tenía nada de radical: lo asumían como evidente. El dinero era lo que el emperador ordenara que fuera. Aunque incluso en este caso había una ligera salvedad, como prueba la entrada arriba mencionada, pues *fu* podía referirse al «Acuerdo mutuo entre los dictámenes del Cielo y los asuntos humanos».

Al no haber énfasis alguno en un abismo que separara nuestro mundo del mundo superior, las relaciones contractuales con los dioses no quedaban de ningún modo excluidas. Esto fue especialmente cierto en el taoísmo medieval.

Lo mismo pasaba con los talismanes mágicos, también llamados fu, que un adepto podía recibir de su maestro. Se trataba literalmente de palos de conteo: el adepto se quedaba una mitad; se decía que la otra se la quedaban los dioses. Estos talismanes fu tomaban forma de diagramas, que, se decía, representaban una forma de escritura celestial, sólo comprensible para los dioses, que se comprometían a ayudar al portador, a menudo dándole el derecho a llamar ejércitos celestiales de protectores divinos.

Muchos de los símbolos visuales más poderosos que surgieron de la China medieval se remontan a este tipo de talismanes: el símbolo del río, o el mismo yin-yang que parece ser un desarrollo de aquél.¹⁶⁴ Con sólo ver un yin-yang es posible imaginar las mitades derecha e izquierda (a veces también llamadas «macho» y «hembra») de un palo de conteo.

La era de los grandes imperios capitalistas (1450-1971)

Era de la exploración en Europa tras 1450. Abandono de las monedas virtuales y regreso al oro y la plata, acompañado por la vuelta de toda una plétora de condiciones que, durante la Edad Media, habían sido en gran parte suprimidas o mantenidas bajo mínimos: vastos imperios y ejércitos profesionales, grandes guerras de depredación, usura y servidumbre por deudas sin trabas... pero también filosofías materialistas, una nueva explosión de creatividad científica y filosófica... e incluso el regreso de la esclavitud. Todas las piezas de la Era Axial reaparecieron, pero se unieron de una manera completamente diferente.

La primera clave del cambio fue el abandono del estado Chino del papel moneda en favor del metal precioso. Ello fue debido a que la política económica del estado chino, basado en antiguos impuestos agrícolas de origen mongol, forzó a muchos granjeros a abandonar el campo y formar una clase flotante de población desempleada, muchos de los cuales se hicieron buscadores de plata o bandoleros.

Al final el gobierno renunció a acabar con la economía informal. En lugar de ello, osciló hacia el extremo opuesto: dejó de emitir papel moneda, legalizó las minas, reconoció el lingote de plata como modo de pago para grandes transacciones e incluso dio permiso a fábricas de moneda privadas para emitir tiras de dinero.

Si China no hubiera tenido una economía tan dinámica como para, cambiando su base a metálico, absorber las ingentes cantidades de plata extraída del Nuevo Mundo a lo largo de tres siglos, las minas americanas se habrían vuelto deficitarias en pocas décadas. La brutal inflación de precios (con denominación plata) en Europa entre 1500 y 1640 señala una devaluación del metal, incluso con Asia absorbiendo gran parte del suministro.

El mercado de sedas y objetos preciosos necesarios para pagar esa plata se convirtió por sí solo en el factor más importante de la emergente economía global, y quienes en última instancia lo controlaban (sobre todo banqueros mercaderes holandeses, italianos y alemanes) se hicieron fantásticamente ricos.

Pese a la masiva entrada de metales de América, la mayoría de las familias poseían tan poco dinero en metálico que de manera regular se veían obligadas a fundir la cubertería familiar para pagar sus impuestos. Esto se debía a que los impuestos se debían pagar en metal. Los negocios cotidianos, sin embargo, se conducían igual que en la Edad Media, mediante varias formas de dinero virtual: palos de conteo, letras de cambio o, en comunidades más pequeñas, simplemente llevando la cuenta de quién debía cuánto a quién.

El choque entre el racionalismo capitalista y las instituciones sociales

Tomar el que puede parecer un enfoque «objetivo», macroeconómico, sobre los orígenes de la economía mundial podría implicar tratar el comportamiento de los primeros exploradores, mercaderes y conquistadores europeos como si se tratara sencillamente de respuestas racionales a oportunidades... como si fuera lo mismo que haría cualquiera en esa situación. Esto es lo que pasa a menudo con el empleo de ecuaciones: hace que parezca perfectamente normal asumir que, si el precio de la plata es el doble en China que en Sevilla, y los habitantes de Sevilla son capaces de hacerse con grandes cantidades de plata y transportarla a China, lo harán sin dudas, incluso si ello implica la destrucción de civilizaciones enteras. O que si hay una demanda de azúcar en Inglaterra y esclavizar a millones de personas es la manera más rápida y segura de adquirir mano de obra para producirla, alguien inevitablemente los esclavizará. En realidad, la historia indica que no es en absoluto el caso. Probablemente un gran número de civilizaciones estuvo en posición de provocar el caos y la destrucción que causaron las potencias europeas en los siglos XVI y XVII (la China de la dinastía Ming es una candidata obvia), pero en realidad casi ninguna lo hizo.

Los soldados que participaron junto a Cortés y otros conquistadores en la conquista de América tenían que pagar por la cura de sus heridas, la reparación de sus espadas y armaduras, sus caballos

muertos, avituallamiento, etc. Por lo que sus ganancias procedentes de la división (asimétrica en favor de los oficiales) de los botines de guerra y expolios, era sistemáticamente insuficiente para pagar sus deudas. Estos soldados fueron los que luego regentaron las administraciones locales de América y esclavizaron a millones de indios para que trabajaran en las minas que administraban.

Todo esto ayuda a comprender por qué la Iglesia era tan intransigente en su actitud con respecto a la usura. No se trataba tan sólo de una cuestión filosófica; era una cuestión de rivalidad moral. El dinero siempre tiene potencial para convertirse en un imperativo moral por sí mismo. Permitid que se expanda y puede convertirse rápidamente en una moralidad tan imperiosa que hace que las demás, en comparación, parezcan frívolas. Para el deudor, el mundo se reduce a una serie de peligros potenciales, herramientas potenciales y potencial comercialización.²³ Incluso las relaciones humanas se convierten en un cálculo de coste-beneficio. Ésta era, evidentemente, la manera en que los conquistadores veían el mundo que se disponían a conquistar.

Es un rasgo característico del capitalismo moderno crear arreglos sociales que, básicamente, nos obligan a pensar de esta manera. La estructura de las corporaciones es un caso ejemplar, y no es casualidad que las primeras grandes corporaciones con accionariado fueran las Compañías de las Indias Orientales inglesas y holandesas, compañías que exhibían la misma combinación de exploración, conquista y extracción que los conquistadores. Se trata de una estructura destinada a eliminar todo imperativo moral excepto la ganancia. Los ejecutivos que toman decisiones pueden argüir (y suelen hacerlo habitualmente) que, si se tratara de su propio dinero, no despedirían a personas que han estado empleadas en la compañía toda la vida una semana antes de su jubilación, ni realizarían vertidos tóxicos carcinógenos cerca de escuelas. Sin embargo, se encuentran moralmente obligados a ignorar tales consideraciones, pues tan sólo son empleados cuya obligación es proporcionar el máximo beneficio a los accionistas de la empresa a cambio de su inversión.

Ocurriendo cosas como las matanzas (perpetradas por el príncipe Casimiro y otros) de campesinos y artesanos sublevados contra los nobles en Alemania, apenas es de extrañar que hombres como Thomas Hobbes vieran la naturaleza básica de la sociedad como una guerra de todos contra todos, de la que sólo el poder absoluto de los monarcas podía salvarnos. Al mismo tiempo, la conducta de Casimiro,

que combina una actitud general calculadora y sin escrúpulos con estallidos de crueldad casi inexplicablemente vengativa, parece, junto con la de los furiosos soldados de Cortés cuando se los dejó hacer a sus anchas en las provincias aztecas, encarnar algo esencial de la psicología de la deuda. O, quizá con más precisión, del deudor que cree que no ha hecho nada para merecer estar en tal posición: la urgencia frenética de tener que convertir todo cuanto le rodea en dinero, y rabia e indignación por haberse visto reducido al tipo de persona que actúa así.

Las visiones de hermandad comunista de los campesinos [alemanes] no surgieron de la nada. Estaban arraigadas en la experiencia diaria: del mantenimiento de campos y bosques comunales, de la cooperación cotidiana y de la solidaridad entre vecinos. Es a partir de estas experiencias de comunismo cotidiano que se construyen las grandes visiones míticas.³⁸ Como es lógico, las comunidades rurales también eran espacios divididos, llenos de rencillas, como lo son todas las comunidades, pero en tanto son siquiera comunidades, se basan necesariamente en cimientos de cooperación mutua. Lo mismo, por cierto, se puede decir de los miembros de la aristocracia, que pueden haber luchado entre sí sin parar por amor, tierras, honor y religión, pero que aun así cooperaban entre sí de manera notable cuando realmente importaba (es decir, sobre todo cuando su posición como aristócratas estaba amenazada); y también de los banqueros y mercaderes, que pese a competir unos con los otros, se las arreglaban para cerrar filas cuando era necesario. Es a esto a lo que me refiero con la frase «comunismo de los ricos», y es una fuerza poderosa en la historia de la humanidad.

En las pequeñas aldeas y villas rurales de Europa, en que el Estado quedaba muy lejos, los estándares medievales sobrevivieron intactos, y el «crédito» seguía siendo una cuestión de honor y reputación. La gran historia nunca contada de nuestra época actual es cómo fueron destruidos, finalmente, esos antiguos sistemas de crédito.

Muy poco del oro y plata americanos que llegaron a Europa acabó en manos de granjeros, talabarteros o merceros comunes. La parte del león se quedó en las arcas de la aristocracia o de los grandes mercaderes de Londres, o en el tesoro real. Las monedas de baja denominación, el cambio, eran casi inexistentes. Como ya he señalado, en los barrios más pobres de las grandes ciudades, los tenderos emitían su propio dinero de cuero, madera o plomo; en el siglo XVI esto se convirtió casi en una moda, con artesanos e incluso

viudas pobres emitiendo su propia moneda a fin de llegar a fin de mes. En todos los demás sitios, quienes acudían al carnicero, panadero o zapatero locales sencillamente compraban anotando en su cuenta. Lo mismo pasaba con quienes acudían a los mercados semanales, o vendían leche o cera de velas a sus vecinos. En una aldea típica, los únicos que pagaban en metálico eran los viajeros ocasionales y aquellos considerados chusma o gentuza: los pobres y los fracasados, aquellos tan desafortunados que nadie les daba crédito.

Los ingresos familiares solían tener forma de promesas de otras familias; todo el mundo sabía y llevaba la cuenta de lo que sus vecinos se debían entre sí, y de manera semestral o anual las comunidades celebraban un día de «pasar cuentas», en que se cancelaban las deudas que unos tenían con otros en un gran círculo, y tan sólo se cancelaban con monedas o bienes las diferencias que quedaban al final, una vez acabada la reunión.

Los aldeanos ingleses no parecen haber apreciado ninguna contradicción entre los mercados y la ayuda mutua y la solidaridad. Por una parte, creían firmemente en la administración colectiva de campos, arroyos y bosques, y en la necesidad de ayudar a los vecinos con problemas. Por otra parte, veían el mercado como una versión atenuada del mismo principio, dado que estaban basados por completo en la confianza.

La mayoría del dinero era literalmente confianza, dado que la mayoría de tratos de crédito eran apretones de manos. Cuando la gente empleaba la palabra «crédito», se refería por encima de todo a una reputación de integridad y honestidad; y también al honor, virtud y respetabilidad de un hombre o mujer. Pero también una reputación de generosidad, decencia y sociabilidad o buena disposición era tan importante, a la hora de suscribir un préstamo, como un informe de ingresos.⁴⁶ En consecuencia, los términos financieros y los morales se volvieron indistinguibles. Uno podía calificar a los demás como «valiosos»,* como «una mujer de la más alta estimación» o «un hombre de poca consideración», y de igual manera, se hablaba de «dar crédito» a las palabras de alguien para decir que se le creía («crédito» procede de la misma raíz latina que «credo» o «credibilidad») o de «extender crédito» cuando uno confía en su palabra de que devolverá lo prestado.

No se debería idealizar la situación. Se trataba de un mundo muy patriarcal: la reputación de castidad de la mujer o hija de un hombre formaba parte de su crédito tanto como su reputación de amable o piadoso. Es más: casi todos aquellos de menos de treinta años de edad, hombres o mujeres, se encontraban empleados como sirvientes en las posesiones de alguien (como peones de granja, lecheras, aprendices) y, como tales, eran «de poca o ninguna consideración».⁴⁷ Por último, aquellos que perdían su reputación a ojos de la comunidad se convertían de facto en parias, y descendían a las clases criminales o cercanas a la criminalidad de los trabajadores desarraigados, mendigos, prostitutas, carteristas, vendedores ambulantes, adivinos, actores y demás «hombres sin amo» y «mujeres de mala reputación».

Las monedas se empleaban sobre todo entre extranjeros, o a la hora de pagar rentas, diezmos e impuestos a los terratenientes, alguaciles, sacerdotes y demás superiores. Los propietarios de tierras y los mercaderes ricos, que desdeñaban el apretón de manos, a menudo empleaban dinero entre sí, especialmente para pagar letras de cambio sacadas de los mercados de Londres.⁴⁹ Por encima de todo, el oro y la plata los empleaba el gobierno para comprar armas y pagar soldados, y los empleaba también la propia clase criminal.

Con el tiempo esto llevó a una cada vez mayor separación de universos morales. Para la mayoría de las personas, que evitaban verse enredadas en el sistema legal tanto como evitaban verse implicadas en asuntos de soldados y criminales, la deuda siguió siendo parte integrante del tejido de sociabilidad. Pero aquellos que pasaban su vida laboral en los salones de palacios gubernamentales y en grandes casas comerciales comenzaron a desarrollar, gradualmente, una nueva perspectiva, en la que el intercambio en metálico era normal y era la deuda la que se veía manchada de criminalidad.

Cada una de estas perspectivas giraba en torno a cierta teoría implícita acerca de la naturaleza de la sociedad. Para la mayoría de los aldeanos ingleses, la fuente y foco real de vida social y moral no era tanto la iglesia como la taberna, y la comunidad se encarnaba sobre todo en la convivencia desarrollada en festividades populares como la Navidad o las Fiestas de Mayo, con todo lo que tales celebraciones implicaban: los placeres compartidos, la comunión de sensibilidades, la encarnación física de lo que se llamaba «la buena vecindad». La sociedad se cimentaba sobre el «amor y amistad»

hacia vecinos y parientes, y hallaba su expresión en todas aquellas formas de comunismo cotidiano (ayudar al vecino con sus tareas, proporcionar leche y queso a las viudas ancianas) que surgían de él. Los mercados no se percibían en contradicción con esta ética de la ayuda mutua. Era, tanto como lo fue para Al-Tusi, una extensión de la cooperación mutua, y en gran parte por la misma razón: porque operaban completamente en base a la confianza y el crédito.

Puede que Inglaterra no produjera un intelectual del calibre de Al-Tusi, pero podemos hallar las mismas nociones reflejadas en la mayoría de los escritores de la escolástica medieval, por ejemplo en Los seis libros de la República, de Jean Bodin, que circuló ampliamente en Inglaterra gracias a una traducción de 1605. «La cordialidad y la amistad», escribió Bodin, «son la base de toda sociedad civil y humana»: constituyen «la justicia natural, verdadera» sobre la que debe construirse toda la estructura legal de contratos, tribunales e incluso gobierno.

Se puede considerar a Hobbes como la primera andanada (una andanada devastadora) de la nueva perspectiva moral [contraria a ésta]. Si el amor, la amistad y la confianza son fuerzas tan poderosas, preguntaba, ¿cómo es que incluso dentro de la familia guardamos nuestras posesiones más valiosas en cajas fuertes? El concepto de «propio interés» es la clave de la nueva filosofía. Cuando se introdujo por vez primera, la mayoría de los autores ingleses consideraron que la idea de que toda la vida humana se puede explicar mediante la búsqueda del propio interés era cínica, maquiavélica, foránea, que no encajaba con facilidad en las costumbres y tradiciones inglesas. Hacia el siglo XVIII, la gran mayoría de la clase cultivada la consideraba sentido común.

[Según esta nueva perspectiva] la mayor parte de las decisiones realmente importantes se basan en un cálculo racional de ventaja material, lo que significa también que son bastante predecibles. «Así como el mundo físico se rige por las leyes del movimiento», decía Helvecio, en un párrafo que nos retrotrae a Shang Yang, «no menos se rige el universo moral por las leyes del interés».57 En esta afirmación iba incluido que todas las ecuaciones cuadráticas de la teoría económica a la larga se podrían construir.

Pero el origen de la palabra interés no es inocua: se trata del dinero empleado en la perpetua búsqueda de beneficios. Búsqueda

insaciable que deriva, según Agustín, de la naturaleza caída e imperfecta del hombre.

La legalización de los intereses comenzó a cambiar las reglas del juego. En la década de 1580, cuando los préstamos con intereses comenzaron a ser comunes entre los aldeanos, los acreedores empezaron a insistir en el empleo de garantías legales firmadas. Esto llevó a tal explosión de apelaciones a los tribunales que en muchas ciudades pequeñas casi todas las casas parecían estar en algún litigio por deudas de un tipo u otro. Sólo una pequeña proporción de estos pleitos llegó alguna vez a juicio, sin embargo: la solución habitual era confiar en la sencilla amenaza de castigo para animar a los deudores a buscar un arreglo extrajudicial. Aun así, la consecuencia fue que el miedo a la cárcel por deudas (o a algo peor) comenzó a pender sobre todo el mundo y acabó tiñendo la propia sociabilidad con el color del crimen.

Puede que no resulte muy sorprendente si uno consulta fuentes de la época que explican cómo eran esas prisiones, especialmente para quienes no eran de orígenes aristocráticos. Con toda seguridad el señor Coward sabía de las condiciones de algunas de las más notables, como Fleet y Marshalsea, que causaban periódicos escándalos cuando se exponían en el Parlamento o en la prensa, llenando los diarios de historias de deudores en grilletes, «cubiertos de mugre y parásitos, que agonizaban, sin que nadie se apiadase de ellos, de hambre y de tifus», mientras los aristócratas libertinos, alojados en las secciones de élite de las mismas cárceles, vivían una vida de lujo, con visitas de manicuras y prostitutas.⁶⁵ La criminalización de la deuda, pues, supuso la criminalización de la misma base de la sociedad humana.

Lo repentinamente accesible de la violencia realmente amenazó con transformar aquello que había sido la esencia de la sociabilidad en una guerra de todos contra todos. No resulta sorprendente, pues, que hacia el siglo XVIII, la propia noción de crédito personal hubiera adquirido una connotación negativa, con prestamistas y deudores considerados sospechosos por igual. El empleo de monedas (al menos entre quienes tenían acceso a ellas) había acabado pareciendo moral.

Escribe Adam Smith:

“No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero de lo que esperamos nuestra cena, sino de su preocupación por su

propio interés. No nos dirigimos a su humanidad sino a su amor por sí mismos, y no les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas.”

Es paradójico que Smith emplee tal imagen utópica en un tiempo en que la mayoría de los tenderos ingleses aún gestionaban sus negocios a crédito, lo cual significa que sus clientes dependían en todo momento de su benevolencia. Sin embargo, parece usar esa imagen utópica para lanzar un argumento de importancia: que si todos los negocios obraran como las grandes compañías comerciales, cuidándose tan sólo de su propio interés, no habría ningún problema. Incluso «la natural rapacidad y egoísmo» de los ricos, con todos sus «vanos e insaciables deseos», conduciría, mediante la lógica de la mano invisible, al beneficio común.

En cuanto la codicia se sancionó y el provecho sin límites se consideró un fin en sí mismo perfectamente lícito, este elemento mágico, político, se convirtió en un auténtico problema, porque implicaba que incluso aquellos actores (agentes de bolsa, especuladores, mercaderes) que permitían, de facto, que el sistema funcionase, no guardaban una lealtad convincente hacia nadie ni nada, ni siquiera hacia el propio sistema.

Hobbes, el primero en desarrollar esta visión de la naturaleza humana como una teoría social, conocía perfectamente este dilema de la codicia. Formaba la base de su filosofía política.

Argumentaba que incluso si somos suficientemente racionales como para comprender que, a largo plazo, nos conviene vivir en paz y seguridad, nuestros intereses a corto plazo nos indican que el asesinato y el saqueo son las opciones más rentables que se pueden adoptar, y que todo lo que se necesita para crear el caos y la inseguridad absolutos es que unos cuantos dejen de lado sus escrúpulos. Es por ello por lo que creía que los mercados sólo pueden existir bajo el dominio de los Estados absolutistas, capaces de obligarnos a mantener nuestras promesas y respetar las propiedades ajenas. Pero ¿qué ocurre cuando tenemos un mercado en el que lo que se negocia son las propias deudas del Estado y sus obligaciones; cuando no se puede realmente hablar del monopolio estatal de la fuerza porque se opera en un mercado internacional en el que la moneda principal son los bonos de deuda pública de los que depende la propia capacidad del Estado para reunir una fuerza militar?

Tras la incesante guerra contra todas las formas previas de comunismo entre los pobres, incluso hasta el punto de criminalizar el crédito, los amos del nuevo sistema mercantil descubrieron que no les quedaba ninguna justificación para mantener siquiera el

comunismo de los ricos, ese nivel de cooperación y solidaridad necesario para mantener en funcionamiento el sistema económico.

Ciertamente, pese a todas las tensiones y periódicos fracasos, el sistema sigue funcionando. Pero, como los recientes eventos han puesto dramáticamente de relieve, el problema nunca se ha resuelto.

En la historia del capitalismo, la imagen dominante es la del obrero inglés trabajando en las fábricas de la Revolución industrial, una imagen que se puede extrapolar a Silicon Valley simplemente trazando una línea recta entre ambas. Todos aquellos millones de esclavos, siervos, culis y peones por deudas desaparecen o, si hemos de hablar de ellos, los consideramos baches temporales en el camino. Como aquellos talleres en que se explota a obreros y niños, asumimos que se trata de una fase que toda nación en proceso de industrialización ha de pasar, de la misma manera en que asumimos que los millones de peones por deudas, trabajadores con contratos precarios y obreros explotados en talleres vivirán para ver a sus hijos convertidos en trabajadores asalariados ordinarios, con seguro sanitario y pensiones, y a los hijos de éstos, convertidos en doctores, abogados y emprendedores.

Cuando se examina la verdadera historia del trabajo asalariado, incluso en países como Inglaterra, esa bonita imagen comienza a desvanecerse. En la mayor parte de la Europa septentrional, durante la Edad Media, el trabajo asalariado había sido, sobre todo, un modo de vida. Se esperaba que todo el mundo, desde aproximadamente los doce o catorce años de edad y hasta aproximadamente los veintiocho o treinta, se empleara como sirviente en casa de alguien, generalmente con un contrato anual por el que recibían cama, comida, aprendizaje profesional y, habitualmente, algún tipo de salario, hasta que acumulaban suficientes recursos para casarse y fundar su propia casa. Lo primero que implicó la «proletarización» para millones de hombres y mujeres jóvenes de toda Europa fue que se encontraron de repente atrapados en una especie de perpetua adolescencia. Aprendices y oficiales nunca se convertían en «maestros» y, por tanto, nunca crecían. Finalmente, muchos comenzaron a darse por vencidos y a casarse muy pronto, para gran escándalo de los moralistas, que insistían en que el nuevo proletariado comenzaba familias a las que no podía mantener.

Hay, y siempre ha habido, una curiosa afinidad entre trabajo salariado y esclavitud. No tan sólo porque fueran esclavos de las plantaciones de azúcar del Caribe los que proporcionaban los productos con alto contenido energético que facilitaban el trabajo de gran parte de los primeros obreros, ni porque gran parte de las nuevas técnicas científicas de gestión del trabajo aplicadas en las fábricas de la Revolución industrial se pudieran rastrear hasta aquellas mismas plantaciones de azúcar, sino también porque tanto

la relación entre amo y esclavo como entre empleador y empleado son, en principio, impersonales: hayas sido vendido o seas tú mismo quien se alquila, en el momento en que el dinero cambia de manos *quién* seas deja de tener importancia; lo único importante es que seas capaz de comprender las órdenes y hacer lo que se te diga.

Immanuel Wallerstein suele señalar que la Revolución francesa introdujo unas cuantas ideas profundamente nuevas en la política; ideas que, cincuenta años antes de la Revolución, la gran mayoría de los europeos cultivados hubieran tildado de locuras, pero que cincuenta años más tarde prácticamente todo el mundo sintió que, al menos, debía aparentar aceptar como ciertas. La primera de ellas es que el cambio social es inevitable y deseable: que la tendencia natural de la historia es que las civilizaciones mejoren gradualmente. La segunda idea es que el agente adecuado para gestionar este cambio es el gobierno. La tercera es que el gobierno obtiene su legitimidad de una entidad llamada «el pueblo». Es fácil ver cómo la misma idea de una deuda nacional (la promesa de una continua mejora en el futuro; al menos, un 5 por ciento de mejora anual) puede haber jugado un papel importante a la hora de inspirar una perspectiva tan novedosa y revolucionaria.

Los más inclinados hacia la democracia creían que la situación era un oprobio. «La moderna teoría de la perpetuación de la deuda», escribía hacia la misma época Thomas Jefferson, «ha empapado la tierra de sangre y ha aplastado a sus habitantes bajo cargas que no cesan de acumularse». La mayoría de los intelectuales de la Ilustración temían que la situación sería aún peor.

Todos los ilustrados estaban preocupados por la posibilidad de una bancarrota nacional, que nadie sabía qué significaría en la práctica. Más que nadie, compartían la noción cuasi universal de que el capitalismo no duraría para siempre. La insurrección parecía inminente. Muchos capitalistas de la era victoriana operaban bajo la sincera creencia de que en cualquier momento podían acabar colgando de las ramas de un árbol. Casi ninguno de los grandes pensadores acerca del capitalismo, a uno y otro lado del espectro, desde Marx a Weber, desde Schumpeter a Von Mises, creía que el capitalismo fuera a durar más de una o dos generaciones, a lo sumo.

Pero en épocas históricas en que las alternativas al capitalismo dejan de ser creíbles (con el descrédito de la alternativa “comunista”, por ejemplo), ante la perspectiva de su propia eternidad, el capitalismo (o, en cualquier caso, el capitalismo financiero) simplemente explota. Dado que carece de final, no hay absolutamente ninguna razón para no generar crédito (es decir, dinero futuro) de manera infinita. Los recientes acontecimientos parecerían corroborar esto. El periodo que lleva hasta 2008 fue uno en el que muchos comenzaron a creer realmente que el capitalismo duraría para siempre; como mínimo,

nadie parecía capaz de imaginar una alternativa. El efecto inmediato fueron series de burbujas cada vez más arriesgadas que llevaron al aparato entero a estrellarse.

De 1971 a la actualidad

El 15 de agosto de 1971, Richard Nixon, presidente de Estados Unidos, anunció que los dólares en el extranjero ya no serían redimibles en oro, acabando así con el último vestigio del patrón oro internacional. Se trataba del final de una política que había estado en vigencia desde 1931, y confirmada por los acuerdos de Bretton Woods, al final de la Segunda Guerra Mundial.

El moderno dinero se basa en la deuda, y los gobiernos se endeudan a fin de financiar guerras. Esto es tan cierto hoy en día como lo fue durante el reinado de Felipe II. La creación de los bancos centrales representó la institucionalización de este matrimonio entre los intereses de los financieros y los guerreros, que ya había comenzado a surgir en la Italia del Renacimiento y que acabaría siendo la base del capitalismo financiero.

Nixon pasó el dólar al cambio flotante para pagar el coste de una guerra.

En una variación del esquema originalmente introducido por el Banco de Inglaterra, la Reserva Federal «presta» dinero al gobierno de Estados Unidos comprando bonos del tesoro, y monetiza la deuda de Estados Unidos prestando [los pagarés de] el dinero que debe el gobierno a otros bancos. La diferencia es que, mientras que el Banco de Inglaterra prestaba el oro al rey, la Reserva Federal simplemente otorga existencia al dinero diciendo que está allí.

El resultado, aparentemente paradójico, de que Nixon pasara el dólar a cambio flotante fue que estos mismos dólares creados por los bancos [y respaldados por el ejército USA] reemplazaron al oro como reserva mundial de moneda, es decir, como la reserva definitiva de valor en el mundo, lo que proporcionó a Estados Unidos enormes ventajas económicas.

La clave del predominio militar de Estados Unidos a escala mundial es, en definitiva, que puede dejar caer bombas, en pocas horas, en cualquier lugar del planeta, a partir de sus 800 bases militares en cualquier lugar del planeta. Su ejército de tierra es raramente empleado.

Su deuda nacional se ha convertido en bonos mundiales que todas las naciones saben que nunca se pagarán y que compran, sobre todo, las

naciones bajo su protección militar, como Kuwait, Corea del Sur, Japón, o Arabia Saudí.

También desde 1971, el dólar es la única divisa empleada para comprar y vender petróleo. Cuando Saddam Hussein tuvo la osadía de pasar, unilateralmente, del dólar al euro, en 2000 (le siguió Irán en 2001), fue rápidamente bombardeado y ocupado militarmente.

[Tras la II Guerra Mundial] a las clases trabajadoras y blancas de los países del Atlántico Norte, de Estados Unidos a Alemania, les ofrecieron un trato. Si acordaban dejar de lado las fantasías de cambiar radicalmente la naturaleza del sistema, se les permitiría mantener sus sindicatos, disfrutar de una amplia gama de ventajas sociales (pensiones, vacaciones, sanidad...) y, quizá lo más importante, gracias a instituciones educativas públicas bien dotadas económicamente, y en expansión, saber que sus hijos tenían una posibilidad razonable de abandonar por completo la clase obrera. Un elemento clave fue la garantía implícita de que a un aumento de productividad por parte de los trabajadores le correspondería un aumento de salario. Esta garantía se mantuvo en pie hasta finales de los años 70. En gran parte, la consecuencia fue que durante la época hubo un rápido crecimiento de la productividad y de los salarios, que sentaron las bases para la actual economía de consumo. Los economistas llaman a esto «la época keynesiana».

Keynes abogó por la desaparición de los capitalistas rentistas, o gente que vive de la deuda de otros. "Veo, por tanto, el aspecto rentista del capitalismo como una fase transicional que desaparecerá cuando haya cumplido su propósito. Y con la desaparición de su aspecto rentista, gran parte de lo que éste conlleva sufrirá un cambio radical. Será, además, una gran ventaja para el orden de acontecimientos por el que abogo, que la eutanasia de rentistas, o de inversores sin utilidad, no sea algo repentino. (...) Y no requerirá ninguna Revolución".

Cuando finalmente la disposición keynesiana se hizo efectiva, tras la Segunda Guerra Mundial, se le ofreció tan sólo a una pequeña capa de la población mundial. Conforme pasaba el tiempo, más y más gente quería entrar en el trato. Casi todos los movimientos populares del periodo 1945-1975, incluso, quizá, los movimientos revolucionarios, pueden verse como peticiones de inclusión: peticiones de igualdad política que asumían que esa igualdad no significaba nada sin un cierto nivel de seguridad económica.

Esto era así no tan sólo en los movimientos de minorías de los países del Atlántico Norte, los primeros en formar parte del trato (minorías como aquellas de las que hablaba King), sino que se los pasó a llamar «movimientos de liberación nacional» desde Argelia hasta Chile o

finalmente, quizá de manera más dramática, el feminismo en las décadas de 1960 y 1970. En algún momento, durante los años 70, las cosas llegaron a su punto de ruptura. Parecería que el capitalismo, como sistema, sencillamente no puede extender un trato así a todo el mundo. Es muy posible, incluso, que no pudiera ser viable si todos sus trabajadores fueran libres y asalariados; ciertamente nunca será capaz de proporcionar a todo el mundo el tipo de vida de, digamos, un trabajador de la industria automovilística en Turín o en Michigan en los años 60, con su propia casa con garaje y los niños en el colegio, y esto fue cierto incluso mucho antes de que tantos de esos niños comenzaran a exigir una vida menos asfixiante.

Se puede calificar el resultado de «crisis de inclusión». A finales de los años 70, el orden existente estaba colapsándose de manera evidente, bajo el ataque simultáneo del caos financiero, los disturbios por comida, la crisis de petróleo, extendidas profecías milenaristas acerca del fin del crecimiento y de crisis ecológica, todo lo cual resultó formar parte de la manera de comunicar al populacho que el trato quedaba deshecho.

Cuando Ronald Reagan, en Estados Unidos, y Margaret Thatcher, en Gran Bretaña, lanzaron un ataque sistemático contra el poder de los sindicatos, así como contra el legado de Keynes, fue una manera de declarar explícitamente que todos los tratos previos quedaban anulados. Ahora todo el mundo podía tener derechos políticos (incluso, hacia los años 90, casi todo el mundo en Latinoamérica y África), pero los derechos políticos, desde ese momento, no iban a significar económicamente nada.

La última vez que pasamos de una economía en metálico a una economía de dinero crédito virtual, con el fin de la Era Axial y el paso a la Edad Media, este cambio se experimentó, en el entorno inmediato, como una serie de grandes catástrofes.

¿Ocurrirá lo mismo esta vez? Es de suponer que en gran parte dependerá de cuán conscientemente nos movamos para evitarlo. ¿Nos llevará el retorno al dinero virtual a un alejamiento con respecto a imperios y vastos ejércitos, y a la creación de grandes estructuras que limiten las depredaciones de los acreedores? Hay buenas razones para creer que todo esto ocurrirá (y si la humanidad ha de sobrevivir, probablemente sea necesario), pero no sabemos cuánto se tardará, ni, si ocurre, qué aspecto tendrá.

Es digno de mención que el principal grupo de oposición del islamismo de clase trabajadora a la ocupación estadounidense, el Bloque Sadar, toma su nombre de uno de los fundadores de la economía islámica contemporánea, Mohamed Baqir al-Sadar. Ciertamente es que mucho de lo que ha pasado por economía islámica en estos días es poco convincente. No supone una seria amenaza al

capitalismo. Aun así, podemos dar por seguro que entre movimientos populares de este tipo se deben dar interesantes debates acerca de, por ejemplo, el trabajo asalariado. O quizá sea un poco iluso esperar una innovación del legado de la puritana rebelión patriarcal. Quizá surja del feminismo. O del feminismo islámico. O de cualquier procedencia completamente inesperada. ¿Cómo saberlo? Lo que sí sabemos es que la historia no ha acabado y que surgirán, con total seguridad, nuevas y sorprendentes ideas.

Lo que sí está claro es que estas nuevas ideas no podrán surgir sin antes arrojar por la borda muchas de nuestras concepciones y categorías, que en gran parte se han convertido tan sólo en un lastre, si no en partes intrínsecas del aparato de desesperanza, y formular otras nuevas. Por eso he pasado una parte tan grande del libro hablando del mercado, pero también acerca de la falsa elección entre Estado y mercado, que monopolizó hasta tal punto las ideologías políticas durante los últimos siglos que hizo casi imposible discutir acerca de cualquier otra cosa.

La verdadera historia de los mercados no tiene nada que ver con lo que nos enseñaron. Los primeros mercados que hemos podido observar parecen haber sido excedentes, efectos colaterales de los elaborados sistemas administrativos de la antigua Mesopotamia. Operaban sobre todo con crédito. Los mercados en metálico surgieron como consecuencia de la guerra: debido a políticas tributarias y de impuestos que se diseñaron originalmente para aprovisionar a los soldados, pero que posteriormente resultaron útiles en muchos otros aspectos. Tan solo en la Edad Media, con el regreso a los sistemas de crédito, surgen las primeras manifestaciones de lo que podemos llamar populismo de mercado: la idea de que los mercados podrían existir independientemente de (y enfrentados a) los Estados, como ocurrió en el océano Índico de los musulmanes. Una idea que reaparecerá posteriormente en China con las grandes revueltas por la plata del siglo XV.

Parece surgir, por norma general, en situaciones en que los mercaderes, por la razón que sea, se encuentran alineados con el pueblo contra la maquinaria administrativa de algún gran Estado. Pero el populismo de mercado suele estar preñado de paradojas, porque aún depende, hasta cierto grado, de la existencia del Estado y, sobre todo, porque requiere fundar las relaciones del mercado, al fin y al cabo, en algo más que el frío cálculo: en los códigos de honor, confianza y, en definitiva, ayuda y cooperación comunitarias típicas de las economías humanas. Esto implica, a su vez, relegar la competición a un papel de elemento menor. A la luz de todo esto podemos ver que lo que hizo Adam Smith, al crear su utopía de mercados libres de deudas, fue fundir elementos de este insólito legado con la noción, inusualmente militarista, del comportamiento

de los mercados típica del Occidente cristiano. Al hacerlo fue posiblemente profético. Pero, como todos los autores extraordinariamente influyentes, también captó algo del emergente espíritu de su época. Lo que hemos presenciado desde entonces es una continua pugna política entre dos tipos de populismo (el de Estado y el de mercado) sin que nadie se diera cuenta de que estaban hablando de los flancos derecho e izquierdo del mismo animal.

Niall Ferguson, autor de *The Ascent of Money* («El ascenso del dinero»), publicado en 2009, puede anunciar como uno de sus mayores descubrimientos que:

“La pobreza no es consecuencia de rapaces financieros explotando a los pobres. Tiene mucho más que ver con la carencia de instituciones financieras, con la ausencia de bancos, no con su presencia. Sólo cuando quien se endeuda tiene acceso a redes de crédito eficaces, puede escapar de las garras de los usureros, y sólo cuando los ahorradores pueden depositar su dinero en bancos fiables, éste se puede canalizar de los perezosos ricos a los industriosos pobres.”

¿Qué dice realmente Ferguson en esta afirmación? Que la pobreza está causada por una falta de crédito. Sólo si los industriosos pobres tienen acceso a préstamos por parte de bancos estables y respetables (y no por parte de prestamistas usureros, o, es de suponer, compañías de tarjetas de crédito, o de operaciones de crédito fácil, que hoy en día cobran tipos de intereses dignos de prestamistas usureros) podrán salir de la pobreza. De modo que a Ferguson no le preocupa en absoluto la «pobreza», sino tan sólo la de algunas personas, aquellas que son trabajadoras y que, por tanto, no merecen ser pobres.

¿Y qué pasa con los pobres que no son industriosos? Es de suponer que pueden irse al infierno (de manera bastante literal, según varias ramas del cristianismo). O quizá vean su situación mejorar gracias a la mejora generalizada. En cualquier caso, evidentemente es secundario. Como no son industriosos, no merecen nada y, por tanto, lo que les ocurra queda claramente fuera de la cuestión.

Esto es exactamente, me parece, lo realmente pernicioso de la moralidad de la deuda: la manera en que los imperativos financieros intentan constantemente reducirnos a todos, pese a nosotros mismos, al equivalente de los saqueadores, observando el mundo en busca simplemente de lo que se pueda convertir en dinero, para decirnos luego que son tan sólo quienes quieran ver el mundo como saqueadores los que merecen acceso a los recursos necesarios para perseguir cualquier otra cosa en la vida aparte del dinero. Esto introduce perversiones morales en casi todos los niveles.

[Por ejemplo]: «¿Cancelar todos los préstamos estudiantiles? ¡Pero eso sería injusto para con quienes han luchado durante años para devolver los suyos!». Déjeme el lector asegurarle, como alguien que ha luchado durante años para pagar sus préstamos estudiantiles y finalmente lo consiguió, que este argumento tiene tanto sentido como decir que sería injusto hacia las víctimas de los atracos no atracar a sus vecinos.

Esta argumentación podría quizá tener sentido si uno está de acuerdo con su noción subyacente (que el trabajo es, por definición, virtuoso, dado que la medida definitiva del éxito de la humanidad como especie es aumentar la producción global de bienes y servicios al menos un 5 por ciento anual). El problema es que se hace cada vez más evidente que si continuamos a este ritmo mucho más tiempo, acabaremos destruyéndolo todo. La gigantesca maquinaria de deuda que durante los últimos cinco siglos ha reducido a cada vez más partes del mundo al equivalente moral de los conquistadores parece estar llegando a sus límites sociales y ecológicos.

Los pobres no Industriales al menos no están haciendo daño a nadie. En tanto el tiempo que están restando al trabajo lo pasan con sus amigos y familia, disfrutando y cuidando de aquellos a quienes aman, probablemente están haciendo mucho más por mejorar el mundo de lo que solemos aceptar. Quizá deberíamos pensar en ellos como pioneros de un nuevo orden económico que no comparta la tendencia autodestructiva del actual.

Creo que hace mucho tiempo que necesitamos algún tipo de Jubileo al estilo bíblico: uno que afecte tanto a la deuda internacional como a la de los consumidores. Sería conveniente y saludable no sólo porque aliviaría tanto sufrimiento humano, sino también porque sería una manera de recordarnos que el dinero no es infame, que pagar las propias deudas no es la esencia de la moralidad, que todo eso no son sino disposiciones humanas y que si algo significa la democracia es, precisamente, la capacidad para ponernos de acuerdo y disponer de las cosas de otra manera. [Por otra parte] se ha demostrado que el principio es una flagrante mentira. Resulta que no «todos» hemos de pagar nuestras deudas, sólo algunos.

¿Qué es una deuda, al fin y al cabo? Una deuda es tan sólo la perversión de una promesa. Una promesa corrompida por la matemática y por la violencia. Si la libertad (la auténtica libertad) es nuestra capacidad para hacer amigos, también es, por tanto, nuestra capacidad para hacer promesas. ¿Qué tipo de promesas se hacen, unos a otros, los hombres y mujeres realmente libres? En este momento no podemos responder. Se trata más bien de cómo llegar a un punto que nos permita buscar esa respuesta. Y el primer paso de ese viaje, a su vez, es aceptar que en el gran esquema de las cosas,

así como nadie tiene derecho a decirnos cuánto valemos realmente,
nadie tiene derecho a decirnos realmente cuánto debemos.