

Para citaciones: Austin, S. (2022). BRIAN OWENSBY: “Lo que hoy llamamos economía fue parte íntegra de la vida social y moral. Hoy día tomamos por dado la idea de que lo económico es una cosa y lo moral otra. Pero no era así en aquella época, ni entre los guaraníes, cuya idea de sociedad no se basaba sobre la competencia universal sino sobre el don y la reciprocidad, ni entre los mismos colonos europeos...”. *Visitas al Patio*, 16(1), 521-536. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.16-num.2-2022-4086>

Editora: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2022. Austin, S. Este es una entrevista de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el original, el autor y la fuente sean acreditados.

BRIAN OWENSBY: “Lo que hoy llamamos economía fue parte íntegra de la vida social y moral. Hoy día tomamos por dado la idea de que lo económico es una cosa y lo moral otra. Pero no era así en aquella época, ni entre los guaraníes, cuya idea de sociedad no se basaba sobre la competencia universal sino sobre el don y la reciprocidad, ni entre los mismos colonos europeos...”

Shawn Austin¹
University of Arkansas



Brian Owensby es profesor en el Departamento de Historia Corcoran de la Universidad de Virginia, donde también dirige el Center for Global Inquiry and Innovation. Estudió economía en Oberlin College, Es abogado (juris doctor) de la Universidad de Michigan y Doctor en Historia de la Universidad de Princeton. Ha publicado *Intimate Ironies: Making Middle-Class Lives in Modern Brazil* (Stanford UP 1999), y *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*

¹ Profesor Asociado de Historia en la Universidad de Arkansas especializado en el periodo colonial latinoamericano. Autor de *Colonial Kinship: Guaraní Spaniards, and Africans in Paraguay* (2020). E-mail: saustin1@uark.edu

(Stanford UP 2008). Este último ganó el premio Murdo J. McLeod de la sección de Latin America and Caribbean Section de la Southern Historical Association. También es coeditor con Richard Ross del libro *Justice in a New World: Negotiating Legal Intelligibility in British, Iberian and Indigenous America* (NYU Press, 2018), una comparación de regímenes legales en la América imperial antes de 1800.

En esta entrevista, el profesor Owensby comenta sobre su más reciente libro, *New World of Gain Europeans, Guaraní, and the Global Origins of Modern Economy* (Stanford UP 2021) que traza la introducción de la ganancia como eje de la vida cotidiana entre los europeos y revela las respuestas de los guaraníes a la imposición de una economía de mercado.

Brian, usted es uno de los raros historiadores que no se contenta con quedarse en un nicho historiográfico; al contrario, ha estudiado una variedad de culturas y temporalidades. Su primer libro es un estudio de la clase media en el Brasil y su segundo libro se concentra en la justicia y jurisprudencia, en particular en cuestión de litigantes indígenas en el México central colonial. Ahora con su tercer libro, New World of Gain Europeans, Guaraní, and the Global Origins of Modern (Stanford 2021), retoma el tema de economía o más bien la economía moral, pero en una región relativamente poco estudiada. Esta trayectoria, que incluye otros artículos y antologías, es impresionante no solo por la vasta preparación que requería, sino también por la sofisticación y profunda sutileza del análisis. ¿Cómo entiende usted las conexiones entre sus distintos proyectos o más bien la trayectoria de su carrera?

Muchísimas gracias por la pregunta, Shawn. Es cierto que mis intereses han sido heterogéneos. Creo que se explica por dos hechos de mi vida. Uno es personal y tiene que ver con mi crianza, porque pasé gran parte de mi niñez en América Latina. Mi familia se trasladó a México durante los años 60 cuando tenía cinco años. Vivimos en Villahermosa, Tabasco, durante una época cuando no había extranjeros por esas partes. De ahí pasamos a Bogotá, Colombia, hasta regresar a EE. UU años después. Aunque era gringo de nacimiento, por decirlo así, llegué a EE.UU en el umbral de la adolescencia desconociendo la vida cotidiana estadounidense. Fuimos a Wisconsin, un estado norteno, donde por lo general no se distinguía entre México y Colombia, que se entendían simplemente como partes de "América Latina," un lugar, supuestamente, atrasado y exótico. Algo en esto me chocó. Y como a menudo pasa con los inmigrantes, o en mi caso "retrogrante", quería revelar con más nitidez toda esa parte del mundo. Muchos años después, cuando cursaba mis estudios doctorales como historiador "latinoamericanista," tomé muy en serio la amplitud de ese término, porque aunque reconozco las diferencias entre países de América Latina, quería hablar desde la posibilidad de una cultura e historia más amplia y compartida.

La segunda razón por la cual he seguido mi rumbo algo idiosincrático es intelectual. He estado siempre motivado principalmente por los límites

conceptuales que imponen las "verdades" aceptadas. En el caso de América Latina, siempre ha dominado una perspectiva anglo-sajona sobre el mundo, por falta de mejor término, a veces entre los mismos latinoamericanos. Así, por ejemplo, el libro sobre la clase media brasileña surgió de mis lecturas sobre la cuestión de clase en América Latina. En la época de mis estudios, se hablaba mucho de las clases dominantes o burguesas y las trabajadoras o pobres, pero casi nada sobre lo que en EE. UU se daba por incuestionable, la existencia de una "clase media." Se decía que en América Latina no existía clase media. Pero en Colombia yo había vivido entre gente de medio pelo y me parecía que había mucho por decir sobre sus vidas. El enfoque sobre Brasil fue resultado de querer aprender otro idioma de América Latina. El segundo libro sobre el litigio indígena en el México colonial también resultó de una inquietud sobre cómo se conceptualizaba el derecho y la justicia –se daba más o menos por sentado que en comparación con EE. UU, América Latina nunca había tenido "rule of law" o "imperio de la ley," y así no había mucho por decir sobre la situación del derecho durante la época virreinal. También me había formado en leyes y ejercido como abogado durante los años 80, y eso me dio la confianza para ahondar en las maravillosas fuentes del Archivo General de la Nación en la Ciudad de México. De esa inquietud también salió un volumen comparando los regímenes legales imperiales ingleses y españoles con un colega de la facultad de derecho de la Universidad de Illinois. El libro más reciente sobre el encuentro entre europeos y guaraníes expresó mi deseo de plantear una cuestión amplia y general desde una perspectiva latinoamericana. Es decir, buscaba encontrar una manera de reflexionar a partir de América Latina sobre una de las grandes cuestiones históricas. En este caso, se trataba de reconocer que las enormes transformaciones económicas que resultaron en la "economía moderna de mercado" tienen sus raíces no sólo en Europa, sino simultáneamente en todos los lugares que sufrieron la expansión europea a partir del siglo XVI. En los siglos XVI a XIX, lo que hoy llamamos *economía* fue parte íntegra de la vida social y moral. Hoy día tomamos por dado la idea de que lo económico es una cosa y lo moral otra. Pero no fue así en aquella época, ni entre los guaraníes, cuya idea de sociedad no se basaba sobre la competencia universal sino sobre el don y la reciprocidad, ni entre los mismos colonos europeos, a pesar de que tempranamente comenzaron estos a actuar como si la moral que limitaba la ganancia a expensas de otros ya no pesara en la vida cotidiana, por lo menos en relación con los indígenas.

New World of Gain no es un estudio típico de los guaraníes debido a su énfasis en la economía moral. En resumen, el argumento es que los guaraníes, con apoyo de los jesuitas (aunque fuese irregular) pudieron mantener valores comunales de reciprocidad que rechazaron el concepto de ganancia que los conquistadores introdujeron en la cuenca rioplatense a lo largo del reino de los habsburgos, que se caracterizaba por la descentralización y un vasallaje de mutabilidad. Pero esta "reciprocidad sustantiva" iba perdiéndose en la época de los borbones o sea cuando se enfrentó con el despotismo ilustrado. Con este libro usted quiere que miremos la práctica de ganancia desde la perspectiva

de los guaraníes: algo "extraño e inquietante". ¿Qué agregarías a este resumen?

Su descripción del libro es excelente, sucinto y preciso, y se lo agradezco. Ampliamente, quería enfrentar la cuestión de la *ganancia* no como una simple y natural evolución económica, sino como un punto de inflexión en la vida moral y social. Dicho de otra manera, quería rechazar un discurso exclusivamente interno a la historia intelectual y política europea, y en su lugar proponer una historia compartida e intercultural. Los guaraníes han tenido ideas propias sobre cómo han de vivir los hombres en sociedad, cosa que la historia intelectual europea se ha rehusado a reconocer. Esto ha permitido que se entienda a la economía moderna de mercado como verdad transhistórica e inevitable, y por ende incuestionable. Y por eso no se nos ocurre preguntar hasta qué punto se puede describir como *sociedad* un arreglo colectivo dominado por una noción de competencia universal entre sus miembros. Toda vida colectiva depende de la sociabilidad, es decir, de cómo y con qué atención sus miembros se concientizan en relación con lo que Karl Polanyi denominó "la realidad de la sociedad."

El modo *económico* contemporáneo de pensar y actuar toma por cierto que ningún individuo tiene obligación de reflexionar sobre lo que los jesuitas llamaban el *bien común*, porque se supone que la competencia económica universal de por sí ejercerá el control necesario para prevenir el caos social. Esta visión llevó siglos en desarrollarse, y encontró su más sucinta expresión a fines del siglo XVIII con el símil de Adam Smith sobre "la mano invisible"—frase que hasta nuestros días se toma por sentido común e irrefutable. La reciente literatura sobre la historia del capitalismo ha posibilitado nuevas formas de concebir este gran sistema. Pero hay que recordar que antes que pudiéramos hablar de efectos sistémicos de la economía de mercado, hubo que darse una transformación en las relaciones humanas—de cómo las personas podían y debían tratarse entre sí. Claro está, la idea de que unos pocos podían aprovecharse a expensas de otros no era nada nuevo en los anales de la humanidad. Pero la idea de que *todos* pudieran y debieran pensar y actuar de esta manera sí era cosa extraordinaria. Como aseveró Karl Polanyi, la *ganancia*, reconocida como peligro moral entre los humanos, nunca había asumido un papel justificativo y legitimador en la vida social. Había sido siempre uno entre otros valores que orientaban la vida humana —la virtud, la justicia, la amistad, el estatus, el don, la reciprocidad, la subsistencia, el honor y la honra— y no uno dominante. Yo quería contar una historia de cómo llegamos a este extremo no como resultado simple de acciones europeas, sino como una historia compartida por europeos y todas las demás personas del mundo que tuvieron que enfrentar esta cuestión en carne viva.

Se supone que otra gente indígena en las Américas juzgaron a los españoles como gente extraña debido a sus prácticas de intercambio, lo que solemos llamar "economía". Entonces, ¿le ocurrió a usted hacer un análisis de la

economía moral en los andes o en Mesoamérica? ¿Por qué Paraguay? ¿Por qué los guaraníes?

Hasta cierto punto, los indígenas no hallaron tan extraña la conducta de los europeos. El trueque era cosa aceptada entre los indios, como se puede ver en los primeros contactos entre guaraníes y españoles –comida por herramientas de metal, en particular hachas, cuchillos, anzuelos. Ambos partidos también entendían el don como forma básica de intercambio. De hecho, aunque en Europa iba extendiéndose el campo del canje, el don y la reciprocidad, algo debilitados, todavía fundamentaban las relaciones sociales como principio legítimo de las relaciones entre miembros de una sociedad. Parte de mi argumento es que las condiciones del Nuevo Mundo, y el estado novedoso e irresuelto de los indígenas, permitió que los europeos comenzaran a tratar a los guaraníes de modo oportuno.

En esta relación, y a grandes rasgos, aciertas en decir que podía haber contado tal historia en los Andes o en Mesoamérica –o en África o muchas otras partes del globo a partir de 1500. Espero que otros lo hagan, porque a final de cuentas, es una historia global pero matizada por la circunstancias y especificidades locales. No digo que falten del todo trabajos importantes en este sentido. Por ejemplo, y considerando sólo América Latina, los libros de John Tutino sobre el Bajío en México hablan de temas similares, aunque con diferentes inflexiones a las mías –en particular, yo identifico una visión guaraní sobre la competencia como una especie de *depredación*, sobre lo cual espero elaborar más en adelante. Lo que me atrajo de Paraguay, y específicamente del encuentro europeo-guaraní, fue el largo arco de resistencia guaraní a la nueva idea de ganancia y su insistencia en la *reciprocidad* como base de la vida social. Fue crucial también el largo encuentro entre guaraníes y jesuitas a partir del siglo XVII, que resultó en una tregua productiva e intercultural que permitió a los guaraníes mantener y aún repensar la reciprocidad en relación con la idea jesuita del bien común, realizada concretamente en las famosas misiones del Paraguay a través de siglo y medio. De esta manera, he podido contar una historia de tres siglos, entre la fundación de Asunción en 1537 y el desmantelamiento del mundo de las misiones ante reformas dieciochescas explícitamente orientadas a las emergentes nociones de economía de mercado. Me atrajo también una cosa casi única de los guaraníes en Paraguay: las misiones guaraní-jesuitas dejaron trazos en el firmamento intelectual europeo. El mundo de las misiones sirvió como punto de referencia y comparación en relación con los debates entre los europeos mismos sobre la nueva economía que parecía amenazar la vida social en sí después de 1750. Así, como bien apuntas, esperaba recordar que la idea de la *ganancia* como eje orientador de la vida social –la depredación como punto de partida de las relaciones sociales– es cosa "extraña e inquietante," y no sólo para los guaraníes sino también para muchos europeos a través de siglos. Es decir, se puede entender como una preocupación ampliamente humana que todavía está con nosotros.

Entonces, ¿además de esbozar cómo los guaraníes rechazaron relaciones imbricadas con ganancia, usted espera relatar cómo el encuentro entre los conquistadores y los guaraníes creó las condiciones de ganancia? Si las "relaciones económicas" no son naturales, tuvieron que crearse en la sociedad española criolla.

Lo ha expresado nítidamente. No es que los guaraníes hayan simplemente sufrido los efectos de la ganancia perpetrados por españoles totalmente conscientes de lo que hacían. Más bien, como dice, el encuentro, y las reacciones tanto de los europeos como de los guaraníes, fueron creando las condiciones de la ganancia. En este punto, hay que aclarar una cosa. Las relaciones económicas sí son "naturales," si por "natural" se entiende el intercambiar objetos o bienes, o por trueque, por don y reciprocidad, o hasta por violencia. Es decir, el intercambio de cosas ha sido parte de la experiencia humana desde siempre. Durante gran parte, tal vez la mayoría, de la historia humana esto no fue nada controversial. El intercambio era expansivo y abigarrado, diferentes modos operando simultáneamente. La economía, se puede decir, era el engranaje de múltiples modos de intercambio, y en este sentido no se diferenciaba de la vida social en sí. A partir de la época en cuestión —entre 1500 y 1800, especial pero no exclusivamente en Europa— el intercambio, o por lo menos lo que se entendía por ello, paulatinamente se fue estrechando, favoreciendo la idea de trueque directo por interés y llegando a la transacción individual e instantánea de la economía de mercado. Vale notar que la idea de mercado tampoco era nada nuevo. Tiene larga historia entre los seres humanos. Pero sólo a partir de los siglos XVI a XIX se puede decir que *el mercado*, y con él las transacciones mediadas por el dinero, se volvió expresión dominante, casi única en el imperio de economía. Si antes lo económico se entrelazaba con lo social, y también lo moral, ahora se entendía como cosa separada, dejando de lado otras formas de intercambio, en particular el don y la reciprocidad. Es en esta tensión, expresada concretamente en el encuentro entre europeos y guaraníes a través de tres siglos, que está concentrado el libro. Ahora bien, quiero dejar claro que los europeos que llegaron a la región platense en el siglo XVI no sabían nada de esto y no actuaban respecto de una *ideología* de ganancia. A esas alturas, los cambios económicos que se daban en Europa aún carecían de fundamento teórico. En su mayoría, los colonos españoles que llegaron al Paraguay eran hombres con pocas esperanzas en el Viejo Mundo. Vinieron al Nuevo Mundo para superar, o por lo menos lograr una cierta libertad. En los cuerpos guaraníes, cuyo estado legal y social aún no se definía, vieron un recurso, el único en este lugar sin oro y plata o cualquier producto explotable. Los guaraníes, por su parte, trataron de aliarse con los europeos, ofreciendo mujeres —hijas, sobrinas, hermanas— como signos de mutualidad, para convertir a los colonos en *cuñados -tobaya*, decían- y así crear un equilibrio interétnico fundamentado en la dependencia mutua. Los colonos rechazaron la interdependencia y comenzaron a tratar a los indígenas, y en particular a las mujeres, como mercancía y hasta "moneda," como comentó un sacerdote asunceño en carta al rey en los 1540s. A través del siglo XVI, tanto el

proyecto guaraní de incorporar a los europeos a la vida guaraní, como los esfuerzos reales de conservarlos por vías de la justicia real, fracasaron. Fue en estas circunstancias que muchos guaraníes optaron por aceptar a los jesuitas y unirse a las misiones.

La depredación que usted mencionó es un tema interesante que elabora en New World of Gain, especialmente a la luz del trabajo antropológico como el de Viveiros de Castro y otros. La idea nace de una joya lingüística que usted explota en un documento guaraní del año 1630 en el cual el líder de un pueblo guaraní se dirige al rey pidiendo protección de encomenderos rapaces y se refiere a los españoles como depredadores que persiguen a los guaraníes como si fuesen animales. ¿Podría resumir esta idea? Es un punto importante porque revela la distancia, desde el punto de vista guaraní, entre la sociabilidad española y la sociabilidad guaraní o, por lo menos una "crítica indígena" en contra de un modo de relacionarse en un contexto de sumo dinamismo en la frontera de Paraguay.

El documento a que se refiere en su pregunta es una carta escrita por el cabildo de un pueblo misionero llamado San Ignacio, dirigida directamente al rey, Felipe IV. Como a menudo pasaba, la misiva fue primero un discurso dado en guaraní ante dos padres jesuitas, que acababan de leer en voz alta dos decretos reales sobre los deberes y límites de los encomenderos para con los guaraníes de las misiones. El discurso del cabildo fue anotado por un notario local (probablemente guaraní) y luego traducido al castellano por un padre jesuita. Las dos provisiones leídas por los padres hablaron de las condiciones bajo las cuales los guaraníes de San Ignacio debían mandar hombres a cosechar yerba mate en la selva circundante al pueblo de Mbaracayú, un lugar que había sido habitado por guaraníes mucho antes de la llegada de europeos a la región. Durante los años 1620, la yerba, una hoja de la cual se producía (y aún se produce) un té amargo e hiper cafeinado que usaban los indígenas en ceremonias y en la caza, se había vuelto un cultivo exportable entre españoles, quizás el primer producto comercial de Paraguay con proyección externa. Respondiendo a una creciente demanda—en Santiago (Chile), Potosí, Lima y Buenos Aires— la yerba incitó una fiebre de oro entre los colonos. En un momento dado, la corona declaró que los yerbales eran "minas," permitiendo así a la Real Hacienda exigir el quinto del rey. En pocos años, Mbaracayú se convirtió en el epicentro de la industria yerbatera. Encomenderos de Asunción, Villa Rica, Ontiveros, Corrientes, y pueblos españoles más pequeños mandaban sus encomendados indígenas a Mbaracayú a cosechar la yerba. El trabajo en los yerbales era brutal. El cabildo de San Ignacio, dirigiéndose a "nuestro Rey," contó que sus vasallos y amados iban a Mbaracayú y ahí morían por el trabajo y los abusos de los colonos. Tantos perecían que el lugar se había vuelto un "cementerio de indios," dijo el cabildo. Los españoles nos persiguen, declararon, "como animales (que se cazan)." Y por eso ya no podemos hacer casas para vivir o rozas para alimentarnos. Le pidieron al rey ordenar que no fueran a Mbaracayú, porque si Su Majestad dice que podemos ir si queremos,

nos forzarán y dirán que lo hemos hecho por nuestra voluntad, lo que es falso y una mentira.

Se destacan varios puntos en esta petición al rey. El primero es que además de quejarse de los abusos y las muertes, dijeron que no podían hacer casas y rozas. Su lamento no era simplemente que no tenían donde vivir o de qué alimentarse. Levantar casas y abrir nuevas rozas en la selva eran faenas colectivas que afirmaban el don y la reciprocidad en las comunidades. El no poderlo hacer representaba una profunda herida al espíritu colectivo que arraigaba la vida colectiva. El segundo punto es que el cabildo demostró nítida comprensión de los peligros de la supuesta "libertad" de decidir ir o no ir a las minas de yerba. Entendían que el "ir si querían" era una trampa, porque los españoles se aprovecharían de esta "libertad" para forzarlos ir. Y por esta razón, le pidieron al rey mandar que *no fueran* a Mbaracayú, porque sólo así se salvarían de los colonos.

El más intrigante de estos puntos –la joya lingüística a la cual se refiere– es la acusación de que los españoles trataban a los habitantes de San Ignacio como *animales que son cazados*. Esta descripción es reveladora. Los guaraníes entendían lo que era cazar a otros seres de la selva. También entendían que la selva era peligrosa, un lugar donde en cualquier momento un hombre podía ser atacado por el depredador máximo, el jaguar. Al declarar que los colonos los trataban como animales que son cazados, el cabildo decía, en efecto, que los europeos representaban un nuevo tipo de depredador –y los guaraníes su presa. El rey, la ley, y la religión insistían en que todos los hombres formaban parte de una sola sociedad. Al tratar a los guaraníes como presas, los españoles minaban la idea de la sociedad en sí y ponían en peligro el proyecto de crear una sociedad íntegra, como Dios mandaba.

Es muy interesante que los autores guaraníes usaran una categoría específica de animal, un animal que es cazado (hebae) versus uno que es casero o doméstico (mymba), para apuntar que los españoles no actuaban como los humanos deberían actuar, lo cual hace caer la repetida acusación de los europeos de que las Américas estaban llenas de "salvajes." ¿Tiene algo que ver esta elocuente petición de San Ignacio con la crítica social que se hacía en Europa?

Bueno, como sugiere, el cabildo y común de San Ignacio no fueron los únicos en esta época en preocuparse por la viabilidad de la sociedad ante las nuevas presiones gananciales del momento. Vale recordar que Thomas Hobbes, reaccionando a la guerra civil inglesa que había estallado en una sociedad en plena vía de comercialización en los 1640, insistió que en el estado de naturaleza los hombres se encontraban en una perpetua guerra de todos contra todos. Es decir, hasta cierto punto, los habitantes de San Ignacio respondían al mismo problema que Hobbes –el desafío a la sociabilidad humana que representaba el nuevo impulso universal de la ganancia comercial a expensas

de otros. Pero también hay una diferencia entre estos dos puntos de vista. Para salvarse de la guerra universal, decía Hobbes, los hombres debían rendir su libertad al estado –el Leviatán– que mantendría la paz por la fuerza y así aseguraría la vida social. Esta visión de la sociedad como resultado de la coerción del estado ha sido la piedra de toque para la filosofía política (y económica) occidental desde ese entonces. Pero esta perspectiva contiene una contradicción. Si en el estado de naturaleza los hombres se encuentran en guerra de todos contra todos, la sociedad es nada más que un estado de guerra en suspensión, es decir la sociedad es también un campo de batalla, creando una "sociedad" fundamentada no en la sociabilidad, sino en el combate y en la fuerza del estado como contrapeso. En efecto, la visión de Hobbes es una teoría de sociedad sin base en la sociabilidad.

Al insistir que los españoles trataban a los guaraníes como animales que son cazados, la petición del pueblo de San Ignacio avanzaba un punto distinto. La sociedad, por definición y por sentido común, era el lugar donde los hombres vivían sociablemente. Por ende, la sociedad era el lugar donde era impensable que los hombres se depredaran entre sí y trataran a otros hombres como si fueran presas. La vida social, lejos de ser un campo de batalla, era un sitio de libertad; no la libertad de andar por la selva, o la libertad del antojo individual, sino la libertad de vivir en tranquilidad con otros. En términos guaraníes, la vida sociable era el *tecó aguīyeí*, el lugar y condición de bondad, buena salud, buenas costumbres, y buenas relaciones, el lugar donde regía la sociabilidad y la reciprocidad. No sin contrariedades, claro, ya que la vida social dominada por la reciprocidad también tenía sus desencuentros. Por su parte, los españoles en general, pero en particular en las minas de yerba, buscaban la ventaja propia y la libertad del avance individual a costa de los guaraníes. Estas dos visiones de la libertad y de lo que deben o pueden ser las relaciones entre los hombres persisten hasta hoy día, aunque sólo la segunda se acepta como verdad filosófica.

Quiero concluir esta parte en apuntar que la perspectiva guaraní –ampliamente compartida con comunidades indígenas en muchas otras partes del mundo– representa una "crítica indígena" a las nociones políticas occidentales sobre cómo, por qué y de qué manera los humanos viven en colectividades sociables. Esta visión fue suprimida al comenzar el siglo XIX, olvidada por más de un siglo, como discutiré en adelante.

La figura del rey y el rol del vasallaje se destacan en este libro. Usted entiende el vasallaje como una relación política que, dentro de ciertos límites, protegía a los guaraníes de lo peor de la avaricia de los españoles hasta que las reformas borbónicas llegaron a las misiones en 1750 y de allí fueron forzosamente abiertos a la lógica del estado y de la ganancia. Elabore por favor la evolución de estas ideas y qué nos enseña acerca del imperio español por un lado y la implantación de una "economía" moderna por otro.

Son dos enormes preguntas, y tiene toda la razón que están entrelazadas. En lo que tiene que ver con el vasallaje, sostengo que los guaraníes pudieron responder a circunstancias difíciles con creatividad y flexibilidad política. A medida que avanzaba el siglo XVI, la corona española entendió que las condiciones bajo las cuales vivían los indígenas amenazaban acabar con ellos – por la guerra, las invasiones, el trabajo, los abusos, y la enfermedad. La obligación primordial del rey era conservar sus vasallos, principio que se encuentra en Aquino y en *Las siete partidas* del siglo XIII. En esta relación, vale recordar que a partir de la emisión de las Nuevas Leyes de 1542 todos los indígenas eran vasallos (que significaba que no se podían esclavizar). Lo curioso del Nuevo Mundo, en comparación con la península, era que el monarca se encontraba en la posición de tener que defender a sus vasallos indígenas de sus otros vasallos españoles. Por incontables cédulas y edictos, la corona trató de “conservar” a los guaraníes contra los malos tratamientos de los colonos, encomenderos y otros. En lugares como el valle central de México, con mayor población y más profunda penetración administrativa, el derecho sí sirvió como un freno a los peores abusos de los españoles

Pero en Paraguay, sin riqueza alguna que interesara a la Real Hacienda, la administración era mínima y los colonos gozaban de amplia libertad –casi la licencia– para con los vasallos guaraníes, la ley fue siempre un proyecto frágil. Hacia 1600 quedaba claro que el derecho por sí solo no salvaría a los guaraníes. Fue precisamente en ese momento que los jesuitas comenzaron a explorar las selvas y fundar misiones. Para muchos guaraníes, las misiones representaban una oportunidad para recuperar la vida social trastornada por décadas de *avaricia* ganancial, dado que los misioneros predicaban sin violencia y ayudaban con cosas prácticas y materiales como la comida y la vivienda. Pero esto no quiere decir que los guaraníes simplemente se rindieron a los jesuitas sin más. Por ejemplo, en 1612, un emisario del gran cacique Tayaoba le dijo a uno de los misioneros: “Padre, no te espantes que con todo cuidado te mire ... [vine] para ver por mis ojos si es verdad lo que los magos nos predicaban de vosotros, dicen que sois diversos de los hombres, que sois monstruos, y que teneis cuernos en la cabeza, y que es vuestra fiereza tanta, que vuestro comun sustento es carne humana, y que vuestro modo de proceder es intratable.” Tanto los guaraníes como los jesuitas eran circunspectos en su acercamiento al otro.

Establecida una base relacional, los padres se dedicaron a proteger a los habitantes de las misiones de los colonos europeos. Aunque el proceso llevó hasta mediados del siglo XVII, los jesuitas lograron un arreglo con la corona, bajo el cual los guaraníes de las misiones serían vasallos *cabeza del rey*, es decir, directamente bajo la jurisdicción del monarca en vez de indirectamente a través de los encomenderos. Insisto en que esto no fue simplemente una gesta de los jesuitas, sino también un proyecto diplomático, político, filosófico, social, y moral de los guaraníes con los jesuitas pero también con el estado español. En efecto, los guaraníes de las misiones se arriesgaron a modificar su modo de vivir para asegurar su capacidad no sólo de sobrevivir, sino también prosperar y

resguardar sus más primordiales valores. Esto implicó cambios profundos en su día a día, pero les permitió resistir la ganancia como eje central de las relaciones cotidianas entre los hombres y restablecer la sociabilidad hasta cierto punto en el trabajo, en las relaciones interpersonales e intercomunitarias, y como ideal para estructurar y guiar la vida colectiva.

Este arreglo duró casi siglo y medio. En su auge, entre 1690 y 1735, el mundo de las misiones consistió en treinta magníficos pueblos, con sus casas, iglesias, plazas, campos, y manadas abrigando una población de 140,000 personas. Aquí no circulaba moneda (aunque no se desconocían las equivalencias de trueque), todo el mundo trabajaba (pero por lo parecido, menos intensamente que los que vivían afuera de las misiones a merced de los españoles y el mercado del conchabo), se cuidaban los que no podían trabajar, y nadie se dejaba atrás. Aunque sería un error llamarlo utopía (como muchos a través de la historia han querido), vale notar que gran parte de los guaraníes eligieron unirse a las misiones, cuando podían haber tomado otra decisión. Este mundo llegó a su fin cuando los reyes borbones, que habían triunfado en la guerra de la sucesión entre 1700 y 1714, gradualmente fueron abandonando el modelo de vasallaje reinante durante la época de los habsburgos. La visión habsburguesa, centrada en la justicia y anclada en la posibilidad de resultados ambiguos, se desvaneció ante una nueva teoría borbónica del estado basada en la prosperidad económica, con su expresión dominante el comercio y los mercados. Durante esos años, más o menos entre 1750 y 1810, la corona decidió reformar la maquinaria del estado para promover el comercio y el interés particular.

Sobre todo, la corona quería que los "indios" fuesen "útiles" a través de la labor, la propiedad privada, el interés personal, y la desigualdad social que, se decía, motivaría a los guaraníes a una emulación que les permitiría superarse. Estas reformas fallaron tajantemente, por dos razones. Primero, porque los administradores no se percataron de que la gran mayoría de los guaraníes no ambicionaban una vida organizada alrededor de la competencia individual y desprovista del espíritu de la reciprocidad que habían defendido desde el siglo XVI. O, como declaró la comunidad de San Luis en 1768 después de la expulsión de los jesuitas, no les gustaba el modo de vivir de los españoles, que no se ayudaban en la labor y la comida porque cada quien trabajaba por cuenta propia. Además, desde la perspectiva de la experiencia indígena, la ganancia, siempre de otros, no dejaba mucho que esperar. No obstante, las declaraciones oficiales daban por sentado que la destrucción del "sistema de comunidad" (como se etiquetaba al sistema de las misiones) a favor del "sistema de libertad" comercial resultaría benéfica para los guaraníes. Además, el afán español por la ganancia, tanto de los colonos y administradores como de los nuevos padres que sustituyeron a los jesuitas, fue tal que sólo se produjo un caos que no benefició sino a unos cuantos, principalmente aquellos ya en posición de aprovecharse por tener capital o conexiones, y dejó atrás y en mayor miseria a la gran mayoría de los guaraníes, que habían sido vasallos leales del rey.

Entonces, si los borbones y proponentes de una economía de "libertad" iban desenredando el "sistema de comunidad", ¿qué pasó con los guaraníes de las misiones con la llegada de los varios proyectos de la independencia y nuevas repúblicas del siglo XIX?

Esta es una buena pregunta y representa una coda a la historia que relato. Claro, la época de la independencia trastornó de nuevo a las comunidades indígenas, estuvieran o no asociadas al mundo de las misiones. Conflictos entre realistas en Asunción e independistas en Buenos Aires dejaron a los guaraníes suspendidos entre los dos contrincantes. Para ellos, el vasallaje todavía representaba una expresión de reciprocidad política con el imperio español y el rey, una relación ahora quebradiza en comparación con la época habsburguesa, pero aún reinante a pesar de todo. En las contiendas fratricidas entre los europeos, los guaraníes respondieron de varias maneras, y casi siempre a base de condiciones locales. En esta época, las misiones habían entrado en pleno declive, proceso que se aceleró con el caos de la independencia.

No hay tiempo para alargar el asunto, así que sólo comentaré un aspecto del período. Lo que más me interesó en esta conexión es la turbidez del lenguaje político que se desplegaba para convencer a los guaraníes a alinearse con los que buscaban independizarse de España. Por ejemplo, el General Manuel Belgrano, por orden de la Junta bonaerense en 1813, prometió que los guaraníes serían tratados como *ciudadanos*, por lo cual entendió un individuo, miembro de la nación (aún inexistente), portador de derechos poco claros, y sujeto a obligaciones mal definidas. Hay que recordar que la *ciudadanía* era, en ese momento, una nueva idea política, emanante del Siglo de las Luces. Para los guaraníes, orientados por siglos al *vasallaje* y anclados en sus comunidades, la noción de un *ciudadano* individual como miembro de un territorio todavía sin definición y sin cualquier reconocimiento de la reciprocidad tenía poco sentido. Esto se ve en el torpe neologismo guaraní que propuso Belgrano para fundamentar su retórica dirigida a los guaraníes: literalmente, por *ciudadano* se entendía aquella persona que era igual a los españoles de la ciudad. Es decir, según los revolucionarios de Buenos Aires, los guaraníes eran ciudadanos no de por sí, sino a medida que Belgrano les otorgaba una igualdad siempre dependiente del poder soberano que se arrogaba como representante de la nueva nación de Argentina. Además, dado que la palabra *ciudadano* en castellano todavía se mezclaba con la idea virreinal del *vecino* –persona que votaba como miembro de una comunidad, con derechos y obligaciones, tal como hacían los cabildantes guaraníes de los pueblos de las misiones– no sorprendería que los guaraníes hayan mantenido una discreta distancia de estas ideas hasta que se aclararan las cosas. Vale notar que tal como los oficiales reales habían querido convertir a los indígenas en *vasallos útiles*, los independentistas añoraban transformar a los guaraníes en *ciudadanos productivos*, para así construir modernas naciones comerciales y responder al poder económico de los británicos. En resumidas cuentas, la política de la

ciudadanía, tal como la concebía la nueva élite independiente, figuraba inherentemente entre las cuestiones económicas que dominaban la época.

Volvamos al tema de la sociabilidad y la economía en la filosofía occidental que usted iba explicando con el pensamiento de Hobbes. En su último capítulo, usted revisa varios textos de filósofos que escribieron sobre las "relaciones económicas" y cómo estos escritores usaron (o abusaron) el ejemplo de los guaraníes en las misiones. Usted indica que Jean Jacques Rousseau y Adam Smith ignoraron a los guaraníes porque su ejemplo histórico contradijo sus argumentos. ¿Cómo están situados los guaraníes en el pensamiento económico durante el "Siglo de las Luces"?

Sí, esta conexión fue inesperada. De hecho, ocurrió bastante temprano en la investigación y fue uno de los ímpetus para seguir con el tema del libro. Claro, bien se sabe que Voltaire se burló de las misiones en su pieza *Candide*. Pero resulta que esta referencia fue solo una de muchas durante un período de más de medio siglo. Letrados de Francia, Inglaterra, e Italia se refirieron con frecuencia al mundo de las misiones. Entre otros: Montesquieu, Raynal, Burke, Grimm, D’Alambert, Mably, Kames, Robertson, varios jesuitas y una falange de amadores en revistas de público medio. Lo interesante para mí fue que estas referencias aparecieron principalmente en debates sobre las ideas económicas, en particular en relación con la ganancia y el interés individual como principios ordenadores de la sociedad. A pesar (o tal vez a causa) de los cambios que se daban en el ámbito económico en Europa, la república de las letras se preguntaba cómo se sostendría la sociedad si se universalizara la competencia económica en la vida cotidiana. Teólogos católicos habían lidiado con esta cuestión en el siglo XVI. Ahora en el XVIII, en la víspera del triunfo de la nueva visión económica del mercado, muchos todavía no se convencían de que una orden social podía perdurar faltando un principio del bien común y un compromiso moral explícito. Para estos, el mundo de las misiones parecía probar que los hombres podían vivir en armonía, sin circulación de moneda, sin el sufrimiento diario a que se exponían tantos en las emergentes economías europeas, sin dejar atrás a nadie, y con gran prosperidad. Claro, veían lo que querían ver: los jesuitas, por algún genio habían logrado gobernar a “salvajes” sin violencia y por su propio bien. Con una sola excepción, nunca se les ocurrió a estos escritores e intelectuales que los guaraníes hayan tenido mucho que ver con la forma que tomó la vida social en las misiones. De cierta manera, uno de los propósitos del libro es alentar la agencia de los guaraníes, y así exponer la ceguera europea en pleno Siglo de las Luces.

Como apuntas, ni Rousseau ni Adam Smith dijeron una sola palabra sobre las misiones o los guaraníes en relación con la vida económica. No hay tiempo para elaborar, pero este silencio tonante no fue por desconocer las misiones. Entre 1750 y 1800 las Misiones del Paraguay eran cosa sabida. En resumidas cuentas, sostengo que Rousseau no hizo referencia a las misiones porque él quería establecer una nueva sociedad sin base en la religión, una nueva vida moral

dentro de la sociedad; la presencia jesuita no convenía a su argumento (además, al momento en que escribía, a mediados del XVIII, los jesuitas se volvían *personae non gratae* por toda Europa, y nada se ganaba en entrar en esa batalla). Algo semejante se puede decir de Adam Smith. Su *La riqueza de las naciones* (1776, publicada en castellano en 1794) era un plano para una sociedad comercial basada precisamente en la idea de la ganancia y la competencia universal—era un proyecto ideológico. El mundo de las misiones, con su falta de dinero, propiedad privada, y competencia, contravenía la suposición de que la transacción comercial por sí sola, la famosa *mano invisible*, era suficiente para ordenar las relaciones sociales.

Aunque no tiene que ver directamente con Smith, es notable que William Godwin, filósofo inglés de las primeras décadas del siglo XIX, observó que Thomas Malthus, reconocido como uno de los primeros economistas, guardó un silencio casi absoluto sobre el mundo de las misiones —Malthus, comentó Godwin, “pasó por encima del asunto de Paraguay de una manera suave y callado.” No por ignorarlo, según Godwin, sino porque el ejemplo de las misiones “por sí sólo bastaría para decidir la cuestión de [su] teoría.” Lo que había ofendido a Malthus no fue tanto la falta de dinero o propiedad privada en los pueblos, sino que las misiones se hubieran colapsado “sin la asistencia de sus vecinos” entre sí. En otras palabras, Godwin insistía que para Malthus el problema fue precisamente que en las misiones, bastante prósperas por más de siglo y medio, la reciprocidad en vez de la competencia económica dominaba la vida social. Para Malthus, y otros que iban formulando las premisas de la nueva “ciencia” económica, esto era incompatible con la insistencia individualista de la ganancia como expresión de la naturaleza humana.

Dado que este libro desafía a mucho entendimiento tradicional e "iluminado" sobre la sociabilidad y economía ¿qué piensa usted que el ejemplo de los guaraníes nos ofrece para poder mejorar nuestras relaciones sociales hoy en día?

Ahora sí llegamos al meollo del asunto. Lo que interesa del capítulo sobre el pensamiento iluminista es que hasta 1800 todavía se tomaba en serio la cuestión de la relación entre el canje, la sociabilidad y la moral como bases de la vida colectiva. Ante el desafío de la ganancia, los guaraníes reforzaron la reciprocidad como modo de vivir. Muchos se adhirieron a las misiones, percibiendo una oportunidad de reasentar los valores sociales que habían definido sus vidas antes de la llegada de los europeos. Suponemos que ya en el siglo XVI los europeos, o tal vez antes, habían aceptado la idea de que la vida social humana consistía fundamentalmente en la competencia económica. Esto es un error histórico. Como muestro en el libro, el discurso moral europeo de la época no daba por sentado esta noción. Al contrario. Se debatía con vigor hasta qué punto la sociedad debía dejarse dominar por la ganancia. Y todavía se discutía en el siglo XVIII, en el umbral de la nueva época de la economía de mercado. Con esto insisto en que al lado de la violenta apropiación de cuerpos

y territorios que dio lugar al capitalismo, hubo otra contienda relevante para entender la historia de la economía moderna –una disputa sobre los términos de la sociabilidad humana, un debate que ahora nos toca retomar.

El mayor límite de nuestra imaginación social ha sido aceptar la idea de que la sociedad es inexorablemente una arena de combate (económico) –una apenas controlada guerra de todos contra todos (o de tratar a los demás como si fueran presas). Esto porque suponemos que la ganancia es, simplemente, expresión de una inalterable naturaleza humana con una sola faceta. Claro está que los seres humanos han siempre competido y buscado la ganancia –precisamente por eso se ha debatido la cuestión. Lo que nos recuerda la historia de los guaraníes en Paraguay, y los debates entre europeos, es que los seres humanos también han tomado como “natural” la reciprocidad entre sí y han insistido en que en la sociedad es donde la mutualidad ha de dominar sobre la rapiña y la depredación. O como entendían los guaraníes, la vida social es el lugar donde no hay jaguares sino hombres que viven juntos en *tecó agūiyéí*, el estado de buen vivir. Si hoy día parece pintoresco hablar de esta manera, vale recordar que a fines del siglo XVIII el mundo de las misiones –y cualquier referencia a las ideas indígenas sobre la vida social– se consignaron al olvido precisamente porque su mero ejemplo contradecía a la nueva ideología económica europea. No sugiero que se pueda simplemente adoptar el *tecó agūiyéí* en sí como principio de vivir. Más bien, busco ampliar los bordes de la imaginación social ante un mundo contemporáneo que carece de modos de pensar y hablar sobre cómo los seres humanos han de vivir juntos y en relación con el mundo más amplio. Esto es de sumo interés en la cuestión del cambio climático, ya que más y más se reconoce la necesidad de promover una economía que premie (o por lo menos reconozca) a la “reciprocidad social” anclada en una “sociabilidad cosmopolita.” Sólo en abrir nuevas posibilidades sociales podemos desarraigar el supuesto de que el interés individual competitivo representa “el estado natural y la estrategia óptima del hombre para el suceso económico,” como ha dicho la economista británica Kate Raworth.

Gracias, Brian, por resumir su trabajo en este formato; ha sido iluminador. A modo de conclusión, ¿tiene usted intención escribir más sobre la economía moral? ¿Cuáles son los proyectos que piensa realizar en el futuro?

Shawn, se lo agradezco a usted y a *Visitas de patio* por darme la oportunidad de elaborar un poco sobre el libro. Espero continuar con este tema, en gran medida porque creo que el haber borrado a los indígenas de la historia de las ideas a comienzos del siglo XIX ha minado la capacidad de imaginar nuevas posibilidades sociales en un momento crítico de la historia humana. Me parece que un proyecto basado en la colaboración y la mutualidad intercultural tiene enormes posibilidades para ampliar los horizontes de la sociabilidad como fuerza en el mundo.

Estoy también en los primeros días de un proyecto mirando hacia una historia moral de la riqueza y de los ricos. En el discurso económico, y en cuanto a sus implicaciones para la vida colectiva, solemos suponer la neutralidad moral de la riqueza porque de cierta manera representa el *sine que non* de la sociedad de mercado. Al mismo tiempo, en la cultura popular, *los ricos* son objeto de críticas a veces bastante fuertes, especialmente cuando exageran (o logran esconder) el poder que tienen de manipular el dinero y el capital. Es decir, nuestras sociedades son esquizofrénicas: la riqueza se trata como si fuera allende cualquier obligación moral o social, mientras un debilitado sentido común busca constreñir los peores abusos de los ricos. Este desacoplamiento entre la riqueza y los ricos representa un profundo cambio del discurso teológico y moral de antaño, que veía la riqueza no como abstracción sino como instrumento manejado por sus detentores, los ricos, cuyo campo de acción, por lo menos en principio, se limitaba por la idea del bien común y las exigencias de la conciencia. En el discurso moderno, la riqueza parece ser una fuerza casi natural en vez de una palanca movida por personas de carne y hueso motivadas por intereses concretos. Y por esta razón, ha sido difícil reglamentar la riqueza en la sociedad de mercado, o hasta hablar de la posibilidad —como si los que manejan la riqueza operaran más allá del poder humano. Thomas Piketty, economista francés, ha argumentado últimamente que las persistentes desigualdades del capitalismo, en particular de la riqueza, están en la raíz de muchos de los problemas sociales que hoy enfrentamos. Esto no ha de sorprender. Lo que me interesa es explorar cómo hemos llegado a este punto en que nos veamos desprovistos de un sentido común moral y social que nos permita articular una penetrante y eficaz crítica a la acción de la riqueza en relación con la sociedad.