

Latinoamérica y la gente sin capital¹



por **Andrés Dapuez**

Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Entre Ríos/
CONICET.

orcid.org/0000-0003-0253-9619

afdapuez@gmail.com

RESUMEN

En este ensayo propongo la identificación y análisis de una de las mayores expresiones de xenofobia y racismo euro-americano, la negación socio-antropológica a encontrar y/o a proyectar la existencia capital en poblaciones no occidentales. Partiendo de una lectura crítica de *Europa y la Gente sin Historia*, de Eric Wolf, y retomando varias de sus líneas de exploración, cuestiono la voluntad nostálgica de creación de un mundo sin capital en la periferia euro-americana, específicamente en Latinoamérica. Sin profundizar en las lógicas de los discursos religiosos que propugnaron la recuperación de un paraíso en la tierra, ni de la construcción de los indígenas americanos como sujetos antieconómicos o, por lo menos, aneconómicos, por ejemplo, los de la catequización franciscana, intento recordar que la antropología socio-cultural formó una parte importante de la empresa colonial. Como tal, análisis genealógicos, críticos y epistemológicos podrían precisar en la *doxa* popular para descubrir cómo la antropología coayudó a establecer a las poblaciones latinoamericanas como meros objetos de la Economía Política.

Palabras clave: *Capital, Antropología, Latinoamérica, Marxismo, Epistemología*

Latin America and the People without Capital

ABSTRACT

In this essay, I propose the identification and analysis of one of the major expressions of Euro-American xenophobia and racism, the socio-anthropological refusal to encounter and/or project the existence of capital in non-Western populations. Starting from a critical reading of Eric Wolf's *Europe and the People without History*, and following some of its lines of exploration, I question a nostalgic episteme in the creation of a world without capital in the Euro-American periphery, specifically in Latin America. Without delving into the logics of the religious discourses that advocated for the recovery of paradise on earth, nor of the construction of the American indigenous people as anti-economic

¹ Este texto fue presentado en una versión preliminar para la Charla Virtual "Invitación para una Antropología del Capital" para el CESE-CEA (Escuela IDAES UNSAM) del 11 de noviembre de 2020, cuyo principal objetivo fue propiciar el estudio antropológico del capital.



or, at least, anti-economic subjects, for example, those of Franciscan catechization, I attempt to recall that socio-cultural anthropology formed an important part of the colonial enterprise. As such, genealogical, critical, and epistemological analyses must be used to discern how anthropology helped to establish Latin American populations as mere objects of Political Economy in the popular doxa.

Keywords: *Capital, Anthropology, Latin America, Marxism, Epistemology*

RECIBIDO: 20/10/2021

ACEPTADO: 10/02/2022

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Dapuez, Andrés (2022). "Latinoamérica y la gente sin capital", *Etnografías Contemporáneas* 8 (14), pp. 224-243.

Introducción

¿Por qué sería necesario ampliar el dominio epistémico de la Antropología Socio Cultural para incorporar al capital como objeto de estudio? ¿Es un activo de capital un objeto pasible de ser estudiado antropológicamente? La Antropología Socio Cultural parece tender a disociarse, a veces, de su propia genealogía. Al proyectar a su objeto por fuera de la acción del capital, a mundos pre-capitalistas, ha especulado sobre sociedades sin estado y sin capital, al mismo tiempo que las condiciones de sus posibilidades, como empresa del conocimiento, dependían de ambos. Pero ¿puede hoy en día volver a reafirmar su particularidad europeo-céntrica encontrando, otra vez, pueblos sin escritura, sin historia, sin intereses económicos, o, en este caso, sin capital?

Algunos autores del "giro decolonial" han caracterizado al conocimiento antropológico como parte misma del encuentro colonial (Asad, 1973). Sin embargo, muy pocas reflexiones antropológicas se han producido acerca de la noción de capital, de su existencia o inexistencia en estos u otros tiempos, culturas y lugares. A pesar de las excelentes historias de larga duración de la circulación de mercancías, y de sus interconexiones globales, por ejemplo Wolf (1987 [1982]) y Mintz (1986) y mucho más recientemente Nugent (2018), el estudio antropológico de la noción misma de capital ha sido, si no evitado por inconveniente, centrado *a priori* en Europa Occidental y en los orígenes siempre míticos del Capitalismo: Inglaterra.

Jane Guyer, en un texto poco citado (1997), es una de las pocas excepciones. En él se pregunta si no sería correcto acercarse a economistas y antropólogos para hablar de capital, no solamente como activo (*asset*) o fondo fiduciario (*endowment*), sino también como concepto integrador de varias experiencias económicas a futuro.

Al intentar superar una barrera clásica, literalmente "la reluctancia (bordeando con la intransigencia) de importar a los centros de producción de teoría antropológica un vocabulario capitalista" (1997: 124), concluye:

Podría haber un límite a la elasticidad de los modelos de toma de decisiones colectivas, como un antropólogo los vería, al considerarse plenamente todas las implicaciones del “endowment”, incluyendo marcos temporales de largo plazo de inversión y procesos históricos políticos de creación y destrucción de capitales (*assets*). Y, ciertamente, hay límites al entusiasmo de la antropología cultural para abrazar implicaciones calculadoras y de medio-a-fin del concepto de inversión cuando se trata de objetos de valor multifacéticos con características polisémicas y referentes temporales múltiples. Pero al incorporar más audaz y ampliamente a la inversión, la interfaz entre tipos complementarios de estudios puede reforzarse, como debe ser, para apreciar plenamente entre las poblaciones pobres la creatividad social y cultural de la vida cotidiana (Guyer 1997: 125).

Así, y en varios sentidos, Jane Guyer trata de incorporar el concepto de inversión, de activo y de fondo fiduciario al estudio antropológico de la vida cotidiana de las poblaciones consideradas como “pobres”. Lo hace utilizando los conceptos *endowment*, *asset*, *capital*, etc., con la especificidad con la que utilizan esos términos los economistas. De esta manera, las inversiones que los pobres realizarían serían distintas en grado, pero no en clase, respecto de las que realizarían otros actores económicos. Estas hipótesis de trabajo acercan a economistas y a antropólogos económicos a una larga conversación sobre qué significa invertir y qué es un capital, tanto en una villa miseria como en los mercados financieros.

Sin embargo, esta apropiación de conceptos económicos por parte de la antropología tendrá sus resistencias. Numerosas consecuencias implícitas se deducen para variadas lógicas de la pureza, entre ellas, la cosmogonía, a veces marxista, en la cual capitalistas y trabajadores no hacen más que diferenciarse al entablar una lucha de clases por el protagonismo de la historia. Otro tipo de rechazo a las implicaciones del concepto de inversión, en un objeto conceptual prácticamente intraducible al castellano como lo es el del término *endowment*, podría aparecer en Latinoamérica. Esos fondos fiduciarios que dotan a las instituciones de Estados Unidos, Reino Unido y Canadá, principalmente, de un flujo permanente de rentas, no estarían tan bien delineados legalmente en los países latinoamericanos. Pero ¿es realmente inaplicable la noción, cuando estados e iglesias latinoamericanas dependen de las rentas que sus *endowments* territoriales e inmobiliarios les aseguran?

Un Capital profundamente latinoamericano

En un artículo del New York Times intitulado “What Jair Bolsonaro’s Victory Could Mean for the Amazon, and the Planet”, su autora resume algunos dichos del entonces candidato a presidente de Brasil. Entre otras de sus reflexiones leemos que, si él fuera electo, “...no habrá ni un centímetro cuadrado más demarcado como reserva indígena” porque, afirmaba el hoy presidente, “en donde hay tierra indígena, hay riqueza debajo de ella” (New York Times, 2018).

El diagnóstico para el desarrollo económico del exmilitar Bolsonaro parece por demás ingenuo, pero no por ello menos sintomático. Al sostener que la política ambiental de Brasil “sofoca al país”, Bolsonaro concluía que necesitaba borrar al ministerio de Medio Ambiente para subsumirlo en el ministerio de Agricultura. Así, al reducir las penas para quienes violen las leyes medioambientales,

fomentaría la explotación agropecuaria y minera. Esta apropiación de reservas indígenas y ambientales estaría justificada porque él las consideraba, entonces, como una suerte de posible reserva de capital a explotar. Algo similar sucede en la Argentina con el territorio conocido como Vaca Muerta, pero también con la idea recurrente de “territorio” como sustrato previo a cualquier socialidad. En el caso de la Iglesia católica latinoamericana, ésta parece depender económicamente de las rentas y de la valorización capitalista de sus propiedades inmobiliarias. Mucho más que Harvard University, o cualquier otra institución con *endowments* legalmente conformados, en el Norte angloparlante. Tal vez, al interior de la Iglesia, la noción de *endowment* sea utilizada en la administración económica de la misma, pero sus discursos de gratuidad, al igual que los del estado, propenden a la desmonetización y desmercantilización de bienes y servicios. Mientras que se toman o pagan deudas de capital, se ofrecen y se negocian concesiones como las de Vaca Muerta o las del Amazonas, basadas éstas en el ejercicio del dominio territorial, y se interactúa con las más variadas formas de valorización de capitales.

Entonces, si se puede aplicar las nociones de activos (*assets*), fondos (*endowments*), inversión a los “pobres”, ¿por qué no explicar cierta parte del comportamiento económico de los estados o de las iglesias por medio de esos mismos conceptos? Al practicar una antropología del capital desde Latinoamérica, las ventajas comparativas se nos aparecen, *a priori*, relacionadas a estos dos grandes sistemas de capitalización. El de la Iglesia católica y el del estado-nación. Ambas instituciones, y sus discursos de gratuidad, son fundamentales para re-traducir el discurso económico a otros términos.

Hacia adentro, estados e iglesias pretenden la distribución de los bienes y servicios, sino de manera gratuita, de un modo anti-mercantil o anti-capitalista. Sin embargo, hacia afuera de estas dos instituciones, los flujos económicos que ambos subsistemas de gratuidad interior buscan, es siempre valorizar sus capitales. En caso contrario, desaparecerían.

Es en este sentido y tratando de difuminar el prejuicio modernista, siempre nostálgico, de una gran división entre un mundo capitalista y uno no-capitalista, basado en distintas lógicas evolutivas y/o historicistas, propongo considerar al capital como objeto de estudio de la antropología latinoamericana. De la misma manera que Jane Guyer posibilitó que el estudio antropológico de los pobres con capitales (mínimos, sí, pero *assets* y *endowment* al fin), deberíamos permitirnos investigar a Latinoamérica en sus tradiciones, traducciones y re-traducciones desde el discurso económico, religioso y estatal, ida y vuelta.

Encuentros con el capital

La antropología en su encuentro con el capital no debería repetir la noción sublime, por infinita e inacabada, que nos legara Karl Marx en 1867. No solamente por extemporánea (los poderes del capital financiero estaban solamente bosquejados hace 150 años), sino porque su vocación de infinitud nos impide dar cuenta de sus bordes. Situar al capital, compararlo, evaluarlo o simplemente darle su lugar entre los otros fenómenos sociales, es imprescindible para desarrollar una antropología crítica que no quede fascinada con flujos y valorizaciones aparentemente sin límites. Por lo menos, con una antropología crítica que se familiarice con la existencia

misma de los capitales y que no intente, en vano, volver el tiempo atrás, hacia un pasado nostálgico e irreal en el que campesinos e indígenas vivían sin ningún tipo de interés económico y en perfecta armonía comunitaria.

En otras palabras, si capital e inversión son fenómenos más o menos comunes en la vida cotidiana de variados pueblos y culturas, las decisiones equivocadas deberán ser personalizadas, y no automáticamente achacadas al capital, o al factor trabajo, *in abstracto*. Investigar qué es un capital en el siglo XXI, qué entienden distintas personas o grupos de personas por tal palabra, parece ser una de las claves para entender qué esperan éstas de sus retornos de inversión. Es decir, cómo diseñan el futuro en el presente. Al respecto, mis investigaciones en dos campos muy diferentes entre sí –como un pueblo maya-hablante del este de Yucatán y un barrio precario en las afueras de Paraná, Entre Ríos–, pusieron en evidencia procesos de inversión por los cuales las personas diseñaban distintos retornos de capital.²

En un cierto momento, la palabra “capital” se me hizo necesaria para dar cuenta de un conjunto de recursos que los ritualistas de Xocén, Yucatán, invertían, en un festival bianual, para la obtención de un “renacimiento”, o regeneración vital, en sus cuerpos, en sus plantaciones, animales y familiares. Si bien la palabra en maya yucateco más relacionada con el concepto fue *Kuch*, que significa carga, y por ende cargar y encargado, la misma podría ser traducida como una subespecie de la noción de capital, siempre y cuando se considere que lo que se carga implica una cantidad de recursos invertidos, en términos de masa crítica, para el logro de prosperidad económica y renovación óptica.

En el otro contexto, en Paraná, Argentina, el término tampoco apareció inmediatamente, sino que lo fui derivando del mandato de acumulación de capital humano que las políticas de transferencias monetarias requerirían de sus beneficiarios. En pocas palabras, mi investigación atendió a los efectos esperables de esa política de transferencias monetarias. Más allá de considerar a la Asignación Universal por Hijo como una transferencia que compensa los efectos de décadas de “política neoliberal” (los términos están en el decreto del 2009), AUH para la Protección Social fue concebida desde el estado y los organismos multilaterales de crédito que la auditan y solventan parcialmente, como una transferencia que coayudaría a la acumulación de capital humano en los niños y adolescentes que la reciben. En este sentido, llegué a la conclusión de que con las transferencias monetarias condicionadas estábamos en presencia de un nuevo dinero-capital, dirigido esta vez a que se invirtiera en las niñas y niños como capital humano. Al detectar evidencias empíricas que demuestran que los beneficiarios de AUH saben qué es el capital humano, aunque evalúen sus posibilidades de acumulación de manera diferente a los economistas y los burócratas responsables de la implementación de la política, intenté contribuir al análisis de la formación de una antropología del capital desde abajo.³

2 En el pueblo maya-hablante del este del estado de Yucatán, México, realicé trabajo etnográfico por más de dos años entre 2003 y 2011, mientras que en Paraná, Entre Ríos, estoy llevando adelante un trabajo de campo que interpela funcionarios públicos y receptoras de la Asignación Universal por Hijo, en su mayoría, mujeres habitantes de un pequeño barrio precario, en las afueras de la ciudad.

3 Sobre otros obstáculos y conceptos de dinero-capital véase Dapuez (2021).

En los dos casos, en México y en Argentina, estuvieron presentes las transferencias monetarias como inversión y una cierta idea de un “futuro mejor”, en el cual el retorno de la inversión se volvía significativo.

En Yucatán, entre el 2003 y el 2011, las transferencias Procampo y Oportunidades estaban siendo bastante normalizadas en las vidas de los campesinos, de sus esposas e hijas/os. El estado mexicano se encontraba, no obstante, eclipsado en una zona de la vida cotidiana en la que los rituales de regeneración imponían sus propias lógicas al relato de ascenso, prosperidad y cambio social. En Paraná, Argentina, la AUH comenzó siendo la política pública de mayor éxito implementada por la presidencia de Cristina Fernández, al impulsar grandes expectativas de inclusión social y económica encarnadas en niñas, niños y adolescentes beneficiarios. Pero después de más de 10 años, dichas expectativas han decaído notablemente. La política se relativizó mediante otras variables socioeconómicas, como por ejemplo, los incrementos de los índices de pobreza e indigencia, las caídas recurrentes del PBI, los efectos de las crisis coyunturales y estructurales del país, y la permanente falta de trabajo. En definitiva, en ambos casos, “capital” apareció como *explanans* de un “futuro mejor” para ciertas personas, fueran éstas ritualistas y/o receptores de transferencias monetarias.

Por un lado, capital es una parte de un todo imposible, siempre en desarrollo. Por otro, capital vuelve ridículo el hablar de “capitalismo”, de “modo de producción”, o de otra forma de completud u holismo. Son estos sentidos los que me interesa explorar, alrededor una noción que, por su misma definición, parece contestar y reducir las más complejas series que proponen el “capitalismo”, o su más actual avatar, el neoliberalismo. Parafraseando a Marcel Mauss cuando dice que “el mercado es un fenómeno humano que, en nuestra opinión, no es ajeno a ninguna sociedad conocida” (Mauss 2009: 72), me gustaría arriesgar la siguiente provocación epistemológica: el capital es un fenómeno humano que, en mi opinión, no es ajeno a ninguna sociedad conocida.

Capital como fragmento

Para ganar dinero, el mismo Karl Marx ¿no compraba y vendía títulos y acciones en el mercado de capitales de Londres? Al mismo tiempo, no acuñó la poderosísima noción de dinero-capital que fuera perfeccionada por John Maynard Keynes en 1936. Este último dejó bien en claro que la “productividad” de la inversión capitalista no es más que un mito burgués (Mann, 2017: 238) y que no hay “razones intrínsecas” para que el capital deba ser escaso. Su teoría de la escasez de capital sirve acá también a fines epistémicos: ¿por qué no incorporar el capital al interior de la antropología, esta vez como objeto, como una parte a ser explicada, sin que adelantemos cómo funciona el todo?

Siempre y cuando no se caiga en la cadena metonímica de seguir encontrando el todo en alguna de sus partes, la antropología del capital deberá, por el contrario, evitar presuponer un modo de producción o un sistema totalizante. Capital, ya los sabemos, tiene que ver con cabeza, capitel, con lo más importante, con lo que manda como un capitán, o que impera como una capital de provincias. Pero el entendimiento metonímico —que siempre presupone o produce a una totalidad, sea esta una columna, una empresa náutica o militar, o un país o un cuerpo,

que la cabeza corona-, obstaculiza el hallazgo. Capital funcionaría así, en esta razón metonímica, como una de las partes, la más significativa del todo. ¿Por qué? Porque la totalidad se presupone como conocida, *a priori*, tanto en lo que se denomina como “capitalismo financiero”, “modo de producción capitalista” o simplemente “capitalismo neoliberal”. Para ponerlo al revés, si lo que pretendemos conocer no es la totalidad, sino una de sus partes, sin saber *a priori* si ésta es la más representativa, ¿no se volvería la empresa de conocimiento más viable? Ante la certeza de la perspectiva holista y/o sistemática, uno, en cambio, debería permitirse las preguntas ¿es esto un capital? ¿Puede esto o aquello ser entendido como tal? Pero, ¿para qué sirve preguntárselo, dado que su representatividad, en el caso de que lo sea, debería ser siempre bastante limitada y dudosa?

Las respuestas a estas preguntas deben necesariamente partir de una cierta ingenuidad. Lo que sea un capital, para alguien, en un momento y en un contexto determinado, no puede ser previsto de antemano. Como carencia, deseo o como un activo, el capital podrá aparecer en una villa miseria, en un barrio popular o en la boca de una madre de familia o de un bróker financiero. Un capital a veces es un auto, una casa, un monto de dinero, o un conjunto de revistas para vender, un título, según distintas personas y según distintos contextos. Sin embargo, el analista social ya posee una *doxa* difusa de los capitales de la que debe desprenderse como de un obstáculo epistemológico (Bachelard, 1988).

Obstáculo 1: La teoría de los capitales metafóricos de Pierre Bourdieu

El esbozo bourdieuano de teoría de los capitales es el primer obstáculo epistemológico a superar. Para estudiar los procesos de inversión y de capital es necesario alejarse de las metáforas. No voy a referirme aquí al tipo de capitales metafóricos que Pierre Bourdieu comenzó a elaborar en la década de 1960, como respuesta a la mejor definida noción de capital humano de la Escuela Económica de Chicago, más que como una dificultad a superar. Al multiplicar los capitales, Bourdieu no solo multiplica los problemas, entre ellos, los de la imbricación de los supuestos retornos de dichos capitales, sino que también hace que la sistemática capitalista pueda ser sublimada en otras sistemáticas preconcebidas, sin muchos anclajes empíricos de sus funcionamientos y conversiones mutuas, como certezas capitalistas. A mí modesto entender, el sistema de Bourdieu complica el estudio del capital, porque siempre entiende el término metafóricamente, desplazándolo hacia otras lógicas de la vida.

Cito extensamente a Bourdieu cuando critica a Gary Becker, más precisamente al libro *Human Capital* de 1964, en *La Nobleza del Estado*:

Los economistas tienen el aparente mérito de plantear en forma explícita la cuestión del vínculo –y de su evolución en el tiempo– entre las tasas de beneficios aseguradas por la inversión educativa y por la inversión económica. Pese a todo, además de que su medida del rendimiento de la inversión escolar no toman en cuenta más que los costos y los beneficios monetarios o directamente convertibles en dinero, como los gastos acarreados por los estudios y el equivalente en dinero del tiempo ocupado en estudiar, no pueden explicar las cuotas relativas que los diferentes agentes otorgan a la inversión económica y a la inversión cultural, porque no consideran sistemáticamente la estructura de las posibilidades

diferenciales de beneficios que los diferentes mercados les prometen, en función del volumen y de la estructura de su patrimonio. Es más, al omitir resitar las estrategias de inversión escolar en el conjunto de estrategias educativas, en el sistema de estrategias educativas y en el sistema de estrategias de reproducción, se condenan a que se les pase inadvertido, en una paradoja necesaria, lo que mejor ocultan, el aspecto socialmente más importante de las inversiones educativas: la transmisión doméstica del capital cultural.

Así se entiende que cuando Gary Becker intenta evaluar los beneficios de la inversión escolar no pueda ir más allá de los ingresos monetarios individuales, si no es para interrogarse, en una lógica típicamente funcionalista, sobre la rentabilidad de los gastos en educación para la “sociedad” en su conjunto (*social rate of return*) o el aporte que la educación hace a la “productividad nacional” (*the social gain of education as measured by its effects on national productivity*). Esta definición de las funciones de la educación que ignora el aporte del sistema de enseñanza a la reproducción de la estructura social, ratificando la transmisión hereditaria del capital cultural, está de hecho implicada, desde el origen, en una definición de “capital humano” que, a pesar de sus connotaciones “humanistas”, no rehúye al economicismo, e ignora –entre otras cosas– que el rendimiento económico y social del título escolar depende del capital social, también éste heredado, que puede ponerse a su servicio. (Bourdieu, 2013: 383-384)

De este modo, en vez de seguir el razonamiento de los economistas del capital humano que intentan cuantificar los retornos económicos de la inversión en educación incorporada en los individuos, Bourdieu pareciera reclamarles que no consideran la existencia de otros capitales incorporados a través del estado, de las familias, a través de herencias intergeneracionales, de las transferencias entre las clases sociales, etcétera. La crítica que le hace Bourdieu a Becker de “economicismo”, o sea de “economizar la vida”, como dirá luego Foucault en una de sus clases en el *Collège de France 1979*, se diluye. Bourdieu no está diciendo que Becker reduce a una sola lógica, la de la economía, las inversiones y retornos de los activos de capital humano; trabajo, por otro lado, propio del economista. Si no que se suma a esta empresa, pero corrigiendo a los economistas por desconsiderar que la economía puede positivizar a otras disciplinas como la sociología.

Bourdieu achaca a los economistas que no han considerado la “economía ampliada”, para retomar los términos de Bataille (1987), o que no han ampliado el campo de la economía del capital humano hacia los fenómenos sociológicos, por ejemplo, los de la educación y los aportes de “capital cultural”, “capital simbólico”, que él mismo está bocetando. Así, no solamente reclama para sí la capacidad de interpretar fenómenos socioculturales como fenómenos de capital, sino que suma a la sociología una tarea en la que, según él, la economía se quedaría corta. Bourdieu tampoco rehúye al economicismo, cuando sostiene que “el rendimiento económico y social del título escolar depende del capital social, también éste heredado”. ¿Es la subsunción de la transferencia económica intergeneracional (heredad) a la de capital (cultural, social, etc.) la que explica el retorno económico o se trata de una ampliación ecléctica del campo sociológico, donde a veces se explica en un sentido y otras veces en otro, según le convenga a su teoría?

La ampliación bourdieuana de la noción de capital, finalmente sublime (¿qué proceso no se puede explicar en términos de capital?), no solamente se vuelve

ineficiente, sino que por defecto, acentúa la noción primigenia, la noción económica. En ausencia, *deus ex machina*, el capital económico y su lógica vendrían a completar ámbitos completamente ajenos. Simbólico, cultural, etcétera, el capital de Bourdieu parece acumularse en sus textos proveyendo de racionalidad última a casi, sino, a todos los ámbitos de la vida social. Así, la multiplicación compensatoria y metafórica de capitales es un obstáculo epistémico a superar. En la tarea de dar cuenta de la efectividad social que poseen los activos de capital y sus finalidades específicas para asegurarnos un retorno económico, metáforas y metonimias deben ser dejadas de lado. Por lo tanto, la noción de capital no debe ser ampliada *ad nauseam* y su extensión semántica, tomada literalmente o mejor dicho, reducida.

Obstáculo 2: Los Molinos Satánicos

Otro gran obstáculo que debemos salvar es el historicista. Aquel que data la invención del capital en los orígenes del capitalismo, sean estos fijados en Génova, Florencia, o más popularmente en Inglaterra. Al tropo *Dark Satanic Mills* lo tomó prestado Karl Polanyi de William Blake, quien, en un poema titulado "*Milton. A Poem*", menciona la creación de una nueva Jerusalén entre las montañas verdes y los oscuros molinos satánicos de la Inglaterra de sus días. El contraste entre lo verde y lo oscuro que se pierde en la *Gran Transformación* (Polanyi, 1944), no deberíamos descuidarlo, ya que todavía es muy significativo para nuestra imaginación. Centremos la atención en el "molino satánico" como figura del capitalismo.

Metáforas, como por ejemplo "pájaro de metal" para referir a un avión, utilizan dos términos conocidos y antiguos para conjurar la novedad. Así, el capitalismo como gran transformación, como parteaguas universal en la historia de la humanidad, oscurece satánicamente nuestra visión de algo que quizás sea más simple: el capital, en minúsculas. Como sistema de molienda de humanos, de trabajo humano, el capitalismo en tanto y en cuanto lo entiende Polanyi es un obstáculo no solamente para pensar al capital (en tanto y en cuanto activos de capital), sino también para pensar históricamente. Al mismo tiempo que cambia para siempre a la humanidad entera, modifica nuestra visión del pasado, adscribiéndole una singularidad imposible.

Transcribo, por contraste, una cita al respecto de un libro que se embarca en la titánica tarea de ubicar al capital en perspectiva histórica, desde el año 1400 al 1950, deshaciendo la fantasía historicista. El mismo creador de los molinos satánicos ingleses, el capitalista industrial, se hace cargo, en este fragmento, de la transformación, primero de Europa y después del mundo, pero esta vez en palabras de Eric Wolf. En el mismo libro, que puede ser leído como una sutil crítica a *La Gran Transformación*, y después de describir copiosamente los variadísimos flujos globales de mercancías, previos a la revolución industrial inglesa, Wolf escribe:

El vehículo más trascendental de la transición al *modo de producción capitalista* fue la industria textil de la Inglaterra del siglo XVIII. En la producción comercial de telas *la riqueza se transformaba visiblemente en capital*, conforme

iba adquiriendo la doble función de comprar, por una parte, máquinas y materias primas, y por la otra, energía humana para impulsar su operación. En lo sucesivo, la acumulación de riqueza ya no dependería de la extracción de excedentes “por medios no económicos”, y de la comercialización de los excedentes por los mercaderes. Mediante la compra de máquinas, *la riqueza-como-capital* se apoderó de la tecnología y se apropió del aparato material con que se lograba la transformación de la naturaleza. Comprando fuerza de trabajo, *el capital se adueñó* del trabajo social y lo aplicó a la transformación de la naturaleza conforme a sus propios términos. Ciertamente es que antes del establecimiento del modo capitalista la gente había trabajado a cambio del salario, pero ahora el trabajo asalariado se convertía en la forma central de obtención del trabajo; además, la existencia de una clase de obreros, que dependían del salario, se convirtió en el factor dominante que regía la movilización y despliegue del trabajo social. La tecnología y el trabajo social dependían del deseo de crear valor excedente. El resultado fue acelerar el paso del cambio tecnológico y la sincronización de la fuerza de trabajo con los requerimientos de la tecnología. Como ha dicho Polanyi, “hasta el fin del siglo XVIII, la producción industrial en Europa Occidental no fue más que un accesorio del comercio” (1957: 74). Y ahora, en palabras de Marx, el comercio se convertía en siervo de la producción industrial (Cap. III, 1967: 330, 336). (Wolf, 1987: 323; mis subrayados)

En la genealogía establecida, Wolf-Polanyi-Marx, la riqueza se transforma en capital y, al hacerlo, éste toma el mando de la historia. Según esta narrativa, el capital se vuelve el agente de la historia, para luego animar a un modo de producción llamado capitalismo. No obstante, la cita precedente podría dejar una idea errónea, tanto del libro de Wolf, como el de Polanyi, y, sobre todo, la idea de que nada tienen para agregar o para criticar estos autores al *Capital* de Marx. En efecto, si hay algo que se puede leer desde el comienzo en el libro de Wolf, *Europa y la Gente sin Historia*, es su variada forma de probar que ningún Historicismo Eurocéntrico es suficiente para explicar el estado actual de la economía global.

Discontinuidades, obstáculos, adaptaciones y apropiaciones de instituciones locales hacen más que remitir a los ancestros ingleses del capitalismo, creadores de este modo de producción “satánico”, para calificarlo irónicamente, que no termina de ser explicado por medio del recurso a la subjetivación del capital. El trabajo de Wolf es fundamental, todavía hoy en día, para entender que la gente sin historiografía construyó también eso que nosotros todavía concebimos etnocéntricamente como “capitalismo europeo”. No me refiero únicamente a sus aportes a los oscuros molinos satánicos de Lancashire, Manchester, Ámsterdam o Londres. Esa gente sin libros de historia académica sí poseía algún tipo de idea y de práctica de capital que se *articuló* —para usar la vieja palabra de la antropología económica—, con los contratos de las metrópolis. Me refiero a los sistemas de comercio, explotación y capitalización, propios de Mesoamérica, la India, África, China, los países del Islám, ensamblados, a veces fortuitamente, para constituir a Europa y a sus ideas parroquiales de Historia y de Capital; signos éstos que se desvanecen. En definitiva, mi propuesta es forzar un poco el argumento de Eric Wolf y, retomando la ironía del título de su obra, comenzar a hablar de la “Gente sin Capital”.

El verde de las pasturas globales

El aporte de Wolf, entonces, no se reduciría así a una larga descripción de entrelazamientos entre sistemas económicos en los últimos 500 años; el tráfico de esclavos americanos y africanos, el de pieles entre los pueblos indígenas de América del Norte, el del opio entre Inglaterra y China, etc. Más allá del “efecto mariposa” (un título de capital se desmorona en Londres y produce una guerra en Indonesia), potenciar el argumento de Wolf, nos acercaría a una idea mínima de capital que existiría desde siempre y en todas partes, más allá del invento europeo y sus pretensiones etnocéntricas de parteaguas universal.

Vale la pena recordar aquí que Wolf ordena los modos de producción en tres: modo de producción de Parentesco; Tributario, y Capitalista.

Recordemos también que él descrea de la metafísica implícita del concepto y que, como dice Wolf, trata a los “modos de producción” como “herramientas intelectuales y no como verdades finales” (Wolf, 1987: 466). En este sentido, y unas líneas más adelante, sostiene que se debe “considerar a los agregados humanos interconectados en el tiempo y espacio, pero sabiendo que responden a fuerzas generadas por los diversos modos de producción”, lo que “nos lleva a pensar de un modo más procesual sobre lo que es la sociedad” (Wolf, 1987: 467).⁴ Se trate de una procesión o de un proceso, esas herramientas intelectuales denominadas “modos de producción” quedan imbricadas entre sí, en un desarrollo temporal, en el libro de Wolf.

Surge la pregunta, entonces, ¿al articular en el espacio global distintas temporalidades, la del parentesco, la del modo tributario y la del capitalismo, Eric Wolf no reproduce el historicismo marxista y sus quimeras? Sin embargo, hay otra lectura posible del libro de Wolf. Más allá de las fábricas inglesas, lugar fundamental del imaginario sobre el capitalismo, también el capital parece haberse manifestado en verdes pasturas y en verdes montañas de Asia, África, América, antes de los viajes colombinos. El comercio parece no haber sido la única de las formas en las que los mencionados modos de producción se hubieron articulado durante milenios.

Variadas modalidades de comunicación permitieron no solamente hacer el comercio, sino también agregar humanos en conjuntos interconectados en el tiempo y en el espacio, para parafrasear a Wolf. Mucho antes del encuentro colonial, la mayoría de los pueblos no solamente conocía la idea de capital, con minúsculas, sino que la practicaban intensamente como contratos a largo plazo. Numerosas modulaciones de capital ocurrieron entre las verdes plantaciones y los verdes bosques de las Américas y sus frutos, sus productos y mercancías, nunca llegaron a ser procesados por fábricas europeas. La idea central del capitalismo industrial que tomáramos como modelo, y su incorporación de trabajo serial, no le es fundamental a la práctica del capital como promesa de promesas, como contrato que tiene a su vez a otros contratos como su objeto.

Existe, por ejemplo, un creciente campo de investigación de historia económica sobre los orígenes esclavistas del capitalismo en el Caribe y Norteamérica

4 Aclaro que la traducción al castellano dice “procesional” pero debe leerse procesual, relacionado a un proceso, no a una procesión.

(Beckert, 2015; Beckert and Rothman, 2016, entre otros). Estos trabajos continúan los de Sidney Mintz, Eric Wolf, Stephen Nugent y otros que utilizaron métodos historiográficos para echar luz, no solo sobre la circulación global de las mercancías, sino también sobre las razones teleológicas más que instrumentales de la explotación, es decir, sobre los procesos de inversión que dieron sentido a los retornos de capital esperados. En todos estos casos, estas modulaciones de inversión, para llamar al proceso de alguna forma, aparecen como fenómenos mucho más interesantes que sus materias mercantiles. Estas modulaciones de inversión no terminan siendo consumidas como mercancías: opio, bananas, café, caucho, trigo, soya, etc., sino que cambian permanentemente manteniendo siempre el objetivo de una ganancia exponencial.

En otras palabras, son las modulaciones de la inversión las que dan cierta lógica a lo que se denominó “modos de producción”. Pongo un ejemplo que está directamente ligado al sistema de cargos mesoamericano que investigué en el pueblo yucateco y en libros de historia.

***Indenture systems* o El sistema de la cuerda y el enganche**

En palabras de Wolf:

...en 1807, Inglaterra abolió el tráfico de esclavos; su ejemplo lo siguieron Estados Unidos, Francia y los Países Bajos. En 1833 fue más lejos, pues declaró que en sus posesiones el trabajo esclavo estaba fuera de la ley.

No es fácil contestar por qué se abolió el comercio de esclavos y la esclavitud en los primeros decenios del siglo XIX. (Wolf, 1987: 382)

A continuación, no solamente menciona el sistema de trabajo que reemplazará al sistema esclavista, desde mediados del XIX a principios del XX, sumariamente llamado en castellano “sistema de enganche”. Se trata del *indenture system*: un avance de capital, en la forma de mercancías o de dinero, que produce como contraparte una promesa del futuro trabajador, por la cual se compromete a trabajar una determinada cantidad de tiempo, en una cierta tarea.

De lo que se trata es, en definitiva, de un recurso al que el capital echó mano para conseguir trabajadores temporarios, al mismo tiempo que el sistema esclavista de producción era declarado ilegal por Inglaterra. En su esquema de modos de producción, Wolf describe esta transición como el paso de un modo tributario de producción a uno capitalista, sin perder de vista las mercancías, como producción de granos y frutas para el comercio.

El siglo XIX presenció también, tanto en Europa como en otras partes del mundo, un incremento y perfeccionamiento de la producción de cultivos comerciales en fincas pequeñas. En términos generales se puede decir que los campesinos se volvieron agricultores[...] (Wolf, 1987: 384)

La agricultura comercial, en sus palabras, libera a los campesinos de las obligaciones tributarias hacia los antiguos señores. Sin embargo, esa liberación de gran parte de los campesinos europeos, parece haber estado guiada culturalmente por diversas formas de cristianismo, y más seguramente solventada por el

creciente flujo de riquezas que provenía del resto del mundo, en donde la liberación de los campesinos no fue tan perfecta como en Europa. Sin embargo, la perspectiva “macro” de Wolf me oculta lo que yo considero son los detalles más interesantes: la articulación religiosa entre los modos de producción tributarios y capitalistas:

La expansión capitalista fue inducida tanto por los propietarios en pequeño como por la agricultura de plantación; sin embargo, estos no fueron más que agentes sobre el terreno, por decirlo así, de tenedores de capital en corporaciones (sociedades por acciones) o actores situados en otras partes. La expansión de la agricultura comercial incluyó el desarrollo de una estructura de varias capas de flujos de capital. (Wolf, 1987: 385)

El capital casi siempre funciona en el libro de Wolf como un *deus ex machina*, dando consistencia al fin previsto en el mismo modo de producción. Sin embargo, considero que, cuando habla de “varias capas de flujos de capital”, refiere a que el capital circula por todos lados, no porque sea un invento occidental sino porque existirían lo que yo denomino “modulaciones de la inversión” en todos lados.

Lo cierto es que el complejo sistema de cargo mesoamericano (del que yo estudiara algunas de sus manifestaciones, por ejemplo la del *Kuch*, o carga/encargado, en Xocén), fue puesto a trabajar, al menos ideológicamente, para distintos capitales, tal vez porque la misma noción de capital no sea totalmente ajena al sistema ritual mesoamericano. Vale la pena recordar que los mismos cargos cívico-religiosos en Mesoamérica, se obtienen después de una inversión de trabajo, recursos y dinero por parte de los interesados en detentar esos cargos.

Desde un punto de vista moral y religioso, un complejo de obligaciones rituales aúna y simplifica las operaciones de adelantar dinero y recursos, prometer, endeudar, trabajar y redimirse. De esta manera, enormes cantidades de información son procesadas como un adelanto de capital, pero en un complejo ritual.

Siendo la mayor parte de esta información incorporada por el trabajador endeudable a través de rituales y prácticas religiosas en términos de obligaciones, el capitalista o su representante, no tienen más que activarlas mediante un bono, un conjunto de mercancías o una suma de dinero. A la modulación ritual de la deuda y de la promesa se le acopla la modulación comercial, que aprovechó el *indenture system* globalmente.

Movilizadas por una lejana inversión de capital, convertida en una suma de dinero-capital, que se paga por adelantado, las promesas de pago se entrelazan en obligaciones, lazos y acuerdos que difícilmente serán rotos porque antes que nada son palabra religiosa. En Xocén las palabras en maya para pacto y promesa son *kaxthaan* y *mookthaan*, obligaciones, palabras que atan. Y lo que atan o ligan no son solamente derechos y obligaciones comerciales, sino también jurídicos y religiosos. Es tal vez por eso que, con la velocidad de la luz o mejor dicho de la sinopsis, las cargas y los pequeños capitales atados son, en la mayoría de los casos, conducidos a buen término, es decir, a su incremento.

Esta es también la lógica del *indenture system*, sistema con el que los ingleses reemplazaron al sistema esclavista de producción. Se puede decir, de esta manera,

que se trata de adelantar una suma de “dinero-capital” (Keynes, 1936) que endeuda a los futuros trabajadores, quienes a través de sus promesas solemnes prácticamente se vuelven siervos, hasta terminar de pagar sus deudas con trabajo.

Cuerdas, cuerdos, acordar, enganchar y liberar en sentidos cuasi-literales

En el capítulo 2 del libro *Historia mínima de la migración México-Estados Unidos*, intitulado “La Era del Enganche. Sistemas de Trabajo Semiforzado, 1884-1920”, Jorge Durand (2016), analiza el papel de estos sistemas, en relación a la migración de trabajadores en el siglo XX entre los diferentes estados de México y entre México y los Estados Unidos. En este sentido, el libro de Durand nos da una pista de lo popular que eran estos sistemas de enganche en el pasado reciente. En una cita de una crónica periodística del diario *La Libertad* de Jalisco se puede leer el siguiente extracto:

Eran las 12 y media de la noche del jueves 8 de mayo de 1902. Por la calle López Cotilla y hacia el occidente se percibía un sordo y confuso rumor cuyo origen no era fácil de adivinar; momentos después, el oído percibía gritos apagados, llanto a voz en cuello, maldiciones, etc. Y a poco la luz de los focos eléctricos mostraba grupos de hombre y mujeres que se movían en desorden, avanzando hacia el centro de la ciudad. Quien de esto era espectador, no poco alarmado, retrocedió y a las primeras personas avanzadas, hombres y mujeres que encontró, preguntóles por la causa de tan inusitado movimiento y terror. Que ha de ser, señor, la cuerda, contestó uno de ellos azorado y sin detener su carrera. En efecto, segundos después el paso acompasado de mucha gente y el rumor de voces de mando anunció la presencia de un piquete de tropa que desembocaba por la avenida Colón dirigiéndose a paso de carga hacia la estación central. El grupo de soldados era del 27 Batallón que encerraba dentro de sus filas a unos 200 hombres, que sujetados con cuerdas por brazos y manos, eran conducidos como rebaño de corderos a la estación. Llegué a ese lugar, precedido de multitud de mujeres que, con niños en los brazos, lanzaban gemidos de dolor desgarradores, pretendiendo en vano ver por última vez a los que pocas horas después debía arrebatar el tren para ser trasladados a regiones ignoradas” (Durand, 2016: 56-57).

De esta crónica, podemos deducir que “la cuerda”, nombre que a veces se aplica a todo el sistema, no era una práctica tan metafórica, sino un recurso para atar a los trabajadores contratados, o mejor dicho, que habían acordado prestar sus trabajos a futuro.

Más adelante, Durand curiosamente lleva al lector desde la calle al interior de una iglesia. El pasaje de un lado a otro deja la impresión de que los pactos religiosos hicieron posible que los tratos comerciales se llevaran a cabo, y viceversa.

En sus palabras:

Versiones populares de los padecimientos que sufrían con la cuerda y el enganche han quedado inmortalizados en numerosos retablos de agradecimiento que se depositaban en los santuarios de la región. Uno de ellos reza así: “Hallándose en *compromiso* Nabor Barroso y José Barroso por habérselos llevado en cuerda invocaron a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y pronto consiguieron su libertad. Irapuato, 2 de Febrero de 1889.” (Durán 2016: 57, mi énfasis).

El retablo no dice nada acerca de quiénes eran estas personas, si eran hermanos, padre e hijo, o qué relación mantenían entre sí, pero lo que sí dice es que estos dos hombres se encontraron “en compromiso”. Una vez “comprometidos”, es decir, una vez que hubieron recibido adelantos en dinero o especie, y una vez que prometieron trabajar, tal vez fueron llevados, atados, hacia el lugar de trabajo. Entonces, en algún momento de este viaje que nosotros solo podemos imaginar, invocaron a la virgen para ser liberados de la cuerda. Finalmente, podemos concluir que ellos mismos deben haber considerado a la intervención de la virgen como milagrosa, porque le expresaron su gratitud.

La serie que puedo imaginar consiste en un acto de habla que contrarresta la promesa que ellos hicieron al empleador, con otra promesa, esta vez a la virgen, una vez que se encontraron en trabajos forzados. Debió de haber sido una promesa solemne, en la forma típica de “si nos liberas de la cuerda, prometemos respetarte con un retablo, con oraciones, velas...”, sin embargo, no podemos describirla exactamente. Lo cierto es que estamos frente a una especie de recurrencia de promesas y de compromisos, de acuerdos y de cuerdas, que a veces atan y otras, sirven para liberar, de acuerdo, valga la redundancia, de la parte del nudo en donde nos encontremos.

Estos ejemplos serían solamente interesantes para la historiografía si no nos dijeran algo sobre el presente y el futuro del capital, y de sus modulaciones. Describirlo como causa final del sistema de migraciones, desde sus mercados de capitales hasta los movimientos de trabajadores, es solamente una parte de la historia.

Capital como Promesa de promesas

La analítica del capital debe no tanto presuponer un modo de producción capitalista, o la articulación entre los modos de producción, tributario y capitalista, sino más bien atender a las modulaciones que el mismo capital produce *in situ*, cuando se convierte en dinero, cuando este dinero deviene menor, cuando se modula como promesa y cuando esta promesa se multiplica en otras promesas. El devenir menor del capital en dinero, primero, y en promesa, después, es una de sus más logradas transformaciones. No se trata de un disfraz engañoso, sino más bien de un descomponerse hasta una de sus mínimas expresiones, para modificar como promesa, la cadena de las otras promesas.

A partir de estas series de compromisos sociales, morales, políticos y económicos podemos decir que no existe gente sin capital, porque no existe la gente sin responsabilidades promisorias. La realidad moral de las mismas no agota sus cualidades religiosas. Acá estamos tratando de promesas católico-mesoamericanas, pero podríamos encontrar pactos y otros contratos, en otras partes del mundo, que de manera similar aseguraran cierta fijeza al comercio, que acá se expresó exageradamente atando con nudos a los cautivos, a las prendas y a los emprendedores.

¿No ha funcionado el dinero, en buena parte del siglo pasado como una promesa de pago?

Imagen1. Libra esterlina



¿No fue también, en cierta medida, el capital una promesa incremental de esa promesa de pago? En Mérida, capital del estado de Yucatán, un funcionario, que era un contralor del desembolso de Procampo, y que sabía perfectamente cómo funcionan las transferencias de efectivo de Oportunidades, me dijo algo que no yo esperaba de un especialista en informática. Hablándome sobre el problema más grave que tenían los beneficiarios de las transferencias monetarias para desarrollarse, y salir de la pobreza, me mencionó su religión. Según él, los campesinos y sus hijos tendrían que deshacerse primero de sus rituales y de su religión para prosperar.

El campesinado y la agricultura a pequeña escala eran actividades económicas que, para este hombre, estaban entrelazadas con ideas regenerativas que sólo podían mantenerse y reproducirse religiosamente. Así, él afirmaba que para que hubiera un cambio social positivo y para que los campesinos abandonaran las actividades agrícolas menores, como la agricultura de subsistencia del maíz, ellos debían, primero, cambiar de religión. Para este reformista radical, el éxito de los programas de transferencia de dinero se veía amenazado por las intensas relaciones que la vida religiosa de sus receptores mantenía con sus economías de subsistencia.

Supongo que la servidumbre ritual en los festivales organizados a través del sistema de cargo era también interpretada, desde esta posición, como una reflexión entre trabajo semiforzado y religión. Supongo “el atraso de estas gentes”, como él decía, estaría relacionado en su perspectiva con la experiencia de estas personas de recibir un dinero comprometedor, que solo podía capitalizarse a través del ritual de cargos. Tal vez porque en Yucatán, los adelantos de dinero le recuerdan a la gente, aún más radicalmente que en el norte de México, lo que se llama *la Era de la Esclavitud*. Una era en la que se componen las nuevas condiciones laborales precarias que les imponen, por ejemplo, migraciones permanentes o temporales entre sus pueblos y las industrias del turismo en Cancún, Playa del Carmen, etc. (Castellanos, 2010).

Sin embargo, el sistema ritual, su organización a través de cargos y cargas, no son lo mismo que el sistema de enganche. Si bien en el pueblo se compromete gente para trabajar, como en el sistema de enganche, en la organización del festival, el proceso de inversión es totalmente controlado por los encargados mayores y menores.

Una cabeza de cerdo como capital

En mi caso, creo que me resistí mucho a la utilización del concepto de capital, sobre todo porque me recordaba al marco bourdieuano en dónde capital puede ser cualquier cosa, según estén dadas las condiciones. La reducción epistemológica del obstáculo Capital, con mayúsculas, o mejor dicho su jibarización, contracción y ajuste a una noción de capital en minúsculas me costó varios años y todavía no creo que sea un proceso totalmente logrado. Me disculpo de antemano. El gasto que yo preveía, esa especie de consumación batailliana que es al mismo tiempo que consumo pura performance autoreferencial, dejó paso, desde el primer día que estuve con los organizadores del Festival de Gremios de Agricultores de Xocén, a una noción de inversión fuertemente teleológica. Comprar la vida, comprar la lluvia, pacificar o arreglar a los espíritus ancestrales fueron las reiteradas explicaciones que recibí de sus empresas rituales. Si bien el lenguaje comercial de la compra-venta no implicaba necesariamente la conceptualización de una empresa de capital, los festivales, como un complejo de ritos, entretenimientos, mercado, logística, banquetes, es decir eso que Mauss denominó *Festival-cum-Market*, sí lo hacía.

En efecto, su trama organizativa estaba constituida con promesas. Unos a otros, los organizadores menores y los mayores se van pidiendo y ofreciendo promesas solemnes de ayuda para el festival. Las promesas que unos a otros se hacen, no solamente conllevan la sanción negativa de no ser confiables en el futuro. Si bien los acuerdos a los que se llegan entre dos personas muchas veces no tienen testigos humanos, siempre está la cruz y los espíritus ancestrales para dar fe del cumplimiento o no de lo prometido. Es más, la promesa más solemne, la toma del cargo de organizador de la próxima festividad se hace solemnemente ante testigos y ante una cruz. La performance de prometer no es liviana, y no implica solamente una retro-performatividad, *à la* Judith Butler (1997), como lo sostiene Appadurai de otro tipo de promesas (2017: 103-135). Es tan ominoso el acto de prometer que la mayoría de las desgracias en el pueblo son o relacionadas con un espíritu ancestral maligno o con un acto de promesa fallida por parte del/la damnificado/a.

La noción con minúsculas de capital se me aparece, no obstante, en el análisis de las posibilidades de entender lo que hacían los patrocinadores, mayores y menores, del festival Maya-Católico de Gremios. Yo había ido a buscar una manifestación de gasto, y me encontré con todo un proceso de inversión. En el caso que estudié en varias oportunidades, en varios años, el complejo ritual se cerraba con la danza de la cabeza de cerdo.

Esta performance ha sido altamente representada como marca de autenticidad y tradición folklórica yucateca. Sin embargo, la danza de la cabeza de cerdo que observé en varias oportunidades en el pueblo, poco o nada tiene que ver con los videos que se pueden ver en YouTube. En Xocén es una danza de cierre del festival. La realizan los patrocinadores, quienes la ofrecen como un regalo al ídolo local. La cabeza que el primero de la fila porta sobre su cabeza es la de un cerdo que fue consumido en la comida ritual “relleno negro”, y cuyas partes remanentes probablemente sean repartidas, después de la danza, en ollas y otros contenedores para que los asistentes se las lleven a sus casas.

Es mucha la tentación de ver en una parte (del cerdo), en su cabeza, el todo, el animal sacrificado como ofrenda al ídolo, como signo de un capital invertido y cuyos retornos se espera fructifiquen en breve. Mucha es la tentación también de contar la historia del cerdo, que antes fue venado y antes, hombre sacrificado y decapitado. Las seis vueltas en un sentido y las siete en el otro cierran lo que fue abierto. El patrocinio de un gremio de agricultores y la confirmación de la promesa de patrocinio de otro. Quienes quieran interpretarla, en el pueblo, nos hablarán de que la danza es un signo de prosperidad, de un regalo para la cruz.

La danza circular de los patrocinadores, encargados o cargadores hace que la cabeza gire en un sentido y en otro. A cargo del *Kuch*, o encargado principal, queda lo que vendrá. Este es seguido por los patrocinadores menores, quienes en sus manos tienen botellas y hace como que estuvieran borrachos y a veces, la mayoría de las veces, también lo están. Estos últimos rocían con aguardiente al resto de la gente que los observa como si se tratara de un gran espectáculo. En el medio de los giros queda una mesa con cigarrillos y velas, que después serán encendidos como para sellar el patrocinio del festival del año próximo. Las sanciones, positivas o negativas del festival que se termina de patrocinar serán leídas en varios signos naturales por los especialistas. Las nubes, el viento y algunas plantas dirán si la inversión fructificará en efectos deseados o se tiene que esperar un año de castigo.

Concluyendo

Mis expectativas sobre este escrito eran, principalmente, extender una invitación a estudiar un fenómeno que ha sido celosamente resguardado para un solo sector de las sociedades complejas contemporáneas. Confinado como un factor de la producción, esta parte del todo no solamente ha sido fetichizada, valga la paradójica acusación, sino que también se le han adscripto las mismas prerrogativas mágicas que cualquier otro ritualista podría adjudicar a una porción de algo muy poderoso. No quiero decir con esto que el capital, tal como lo conocemos, no sea principalmente una invención anglosajona, decimonónica e industrial. Lo que intento decir es que más allá de estas características que ya son parte del pasado, el capital, con minúsculas, nos sigue hablando en un lenguaje promisorio que es altamente comprensible para todos los tiempos y para casi todos los rincones del mundo. Mi intención fue invitarlos a incorporar al interior de la disciplina antropológica esa palabra, ese concepto y esa imagen, la de un capital reducido, menor o con minúsculas. En su simpleza está, creo, su capacidad contumaz de reproducción. La mayor expresión de la xenofobia euro-americana podría consistir en la denegación de la existencia de capital entre poblaciones no occidentales.

Bibliografía

Asad, Talal (1973). Editor. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press.

Appadurai, Arjun (2017). *Hacer negocios con palabras: El fracaso del lenguaje como clave para entender el capitalismo financiero*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Bachelard, Gaston (1988) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México, Siglo XXI

Bataille, George (1987). *La parte maldita precedida de la noción de gasto*. Barcelona, Icaria.

Beckert, Sven (2015). *Empire of Cotton. A Global History y Slavery Capitalism*. New York, Vintage Books.

Beckert, Sven and Rockman, Seth (2016). Editors. *A New History of American Economic Development*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Becker, Gary (1964). *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. Chicago, The University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre (2013). *La Nobleza del estado, Los poderes y su reproducción*. México DF, Siglo XXI.

Butler, Judith (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York, Routledge

Castellanos, Bianet (2010). *A return to servitude. Maya migration and the tourist trade in Cancún*. Mineapolis, University of Minnesota Press.

Dapuez, Andrés (2021). Dinero-capital de la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social en un barrio marginal de la ciudad de Paraná, Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, 57(1): 99-124.

Durand, Jorge (2016). *Historia mínima de la migración México-Estados Unidos*. Ciudad de México, El Colegio de México

Guyer, Jane (1997). "Endowments and Assets: The Anthropology of Wealth and the Economics of Intrahousehold Allocation". En: Lawrence Haddad, John Hoddinott and Harold Alderman (Editors), *Intrahousehold Resource Allocation in Developing Countries. Models, Methods and Policy*. Baltimore. INFRI and Johns Hopkins University Press.

Keynes, John Maynard (1936). *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Cambridge, Cambridge University Press.

Mauss, Marcel (2009 [1925]). *Ensayo sobre el don: Forma y Función del intercambio en las Sociedades Arcaicas*. Buenos Aires, Katz Editores.

Mintz, Sidney (1986). *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. New York, Penguin.

New York Times (2018). *What Jair Bolsonaro's Victory Could Mean for the Amazon, and the Planet*. Documento electrónico: (<https://www.nytimes.com/2018/10/17/climate/brazil-election-amazon-environment.html>), acceso 19 de diciembre de 2018.

Nugent, Stephen L. (2018). *The Rise and Fall of Amazon Rubber Industry. An Historical Anthropology*. Abingdom, UK, Roudledge.

Polanyi, Karl (1944). *The Great Transformation*. New York, Farrar & Rinehart.

Wolf, Eric (1987). *Europa y la Gente sin Historia*. México DF, Fondo de Cultura Económica.