

COSMOLOGÍAS DEL CAPITALISMO:
EL SECTOR TRANS-PACÍFICO DEL «SISTEMA MUNDIAL» (*)

MARSHALL SAHLINS (**)

El 20 de Noviembre de 1839, el Reverendo John Williams, de la London Missionary Society, fue muerto poco después de fondear en la bahía Dillon, en Eromanga, una de las islas del archipiélago de las Nuevas Hebridas. Famoso en aquel entonces como el «Apóstol de Polinesia», Williams fue abruptamente martirizado por ciertos melanesios, supuestamente en una ciega venganza por los ultrajes que les habían infligido negociantes de sandalo blancos. Así reza la descripción piadosa del acontecimiento, la cual, calificándolo como «asesinato» y a los melanesios como «salvajes», inscribe, característicamente, las acciones de los isleños en las nociones de los occidentales.

La tradición historiográfica de tales incidentes se ha perfeccionado desde entonces, pero no al punto de deshacerse de la virtud cristiana de encender a los melanesios a partir de la premisa de que no fueron ellos quienes tiraron la primera piedra. Como si ellos no pudiesen tener sus propias razones o actuar con violencia por iniciativa propia. Poco importa que el sentido indígena de la muerte de Williams —que, en sus detalles ceremoniales, recuerda extrañamente a la caída del Capitán Cook en Hawai— parezca haber sido nada menos que el de un suicidio. En casi todos los relatos europeos de estos eventos, los isleños no tiene nada que hacer, excepto reaccionar a la presencia determinante del extranjero. El principio explicativo es, como ha dicho Dorothy Shineberg, que «debe haber un hombre blanco por detrás de todo hombre negro».

Claro está que invoco el destino del misionero de un modo metafórico, para unirme al coro antropológico de protestas contra la idea de que la expansión global del capitalismo occidental (o el llamado Sistema Mundial) hizo de los pueblos colonizados y «periféricos» objetos pasivos y no autores de su propia historia, y de que dicha expansión transformó, andlógicamente, la cultura de esos pueblos en bienes adulterados a través de relaciones económicas tributarias. En *Europe and the people without history* Eric Wolf se ve forzado a argumentar que es necesario prestar una atención mayor a estos pueblos, y que ellos son, de hecho, seres históricos, algo más que las «víctimas y testigos silenciosos» de su propia sumisión. Wolf fue

compelido a hacer tal afirmación porque, en el auge de la teoría del Sistema Mundial, parecía que solo quedaba para la antropología la tarea de hacer una etnografía global del capitalismo.

En dicha teoría se presume que las otras sociedades ya no actuarían conforme a sus propias «leyes de movimiento», y que no habría «estructuras» o «sistema algunos», excepto los dados por la dominación capitalista occidental. Mas, ¿no serán tales ideas la misma dominación bajo una forma académica?. Es como si el Occidente, habiendo invadido materialmente las vidas de los otros, les negase ahora intelectualmente cualquier integridad cultural. La teoría del Sistema Mundial se toma, así, la expresión superestructural del mismo imperialismo que desprecia el mismo imperialismo que desprecia: la auto-conciencia del propio Sistema Mundial.

Entre tanto, ¿por qué sucede lo mismo en el libro doctoral de Wolf? ¿Por qué es que apenas se menciona el modo en que los pueblos nativos trataron de organizar aquello que los afectaba en los términos de su propia cultura? Wolf nos invita a ver a los Mandarines y los Meo como agentes históricos, pero lo que en verdad muestra es como esos pueblos «fueron atráidos al sistema más amplio, para sufrir su impacto y tornarse sus agentes». Un problema evidente aquí es la nostalgia de Wolf por el utilitarismo marxista privilegiado por muchos teóricos del Sistema Mundial. Me refiero a la idea instrumental de la cultura concebida como un reflejo del «modo de producción», como un conjunto de apariencias asumidas por fuerzas materiales que, de algún modo, poseen su propia racionalidad y necesidad. De aquí surge la contradicción que neutraliza todas las buenas intenciones antropológicas. Por un lado, Wolf defiende el papel histórico activo de una sociedad, lo que debe significar el modo como tal sociedad moldea, a través de sus propias concepciones, las circunstancias materiales que le son imputadas. Por otro lado, Wolf aboga por una teoría cultural que supone que las concepciones de una sociedad son función de sus circunstancias materiales. Necesitamos considerar más seriamente la concepción de Marx de la producción como la apropiación de la

* Conferencia presentada a la XVI Reunión Brasileña de Antropología, Campiñas, 27 al 30 de marzo de 1988.

** Universidad de Chicago

naturaleza dentro y a través de una determinada forma de sociedad. Se sigue, por lo tanto, que un modo de producción, en sí mismo, no especifica a ningún orden cultural -a no ser que su propio orden, en cuanto producción, sea culturalmente especificado. Y, en lo que se refiere al encuentro intercultural, habemos de examinar como los pueblos indígenas intentan integrar la experiencia del sistema mundial en algo que es lógica y ontológicamente más inclusivo: su propio sistema del mundo.

El problema es como evitar la reducción del encuentro intercultural a una física, por un lado, y a una teleología, por el otro. Es preciso escapar de la percepción vulgar de la economía global, que la ve -simple y mecánicamente- como un conjunto de fuerzas materiales, así como de su corolario, las descripciones de historias locales presentadas invariablemente como crónicas de corrupción cultural. Es verdad que, un siglo después del descubrimiento de las islas Sandwich por el Capitán Cook, empresarios norteamericanos ocupaban la región y transformaban a los hawaianos en un proletariado rural. Pero no es verdad que el curso de la historia hawaiana, desde 1778, haya sido gobernado por esta finalidad, o que haya consistido en la mera sustitución de relaciones polinesias por relaciones burguesas. Las islas, al contrario, asistieron a un período significativo de desarrollo indígena, cuando los jefes se apropiaron de las mercaderías occidentales en favor de sus propios proyectos hegemónicos -lo que significa, en favor de concepciones tradicionales de su propia divinidad. Si, más tarde, el Hawai sucumbió rápidamente a las presiones del imperialismo, fue precisamente porque los efectos del comercio extranjero fueron ampliados por su incorporación en una competencia polinesia por poderes celestiales. Esto acontece repetidamente en la moderna historia del mundo: las fuerzas capitalistas se realizan en otras formas y finalidades, en lógicas culturales exóticas, muy distantes del fetichismo de la mercancía nativo de Europa. «En nuestros objetos [occidentales]» dice un relato de las tierras altas de Nueva Guinea «ellos perciben múltiples posibilidades de satisfacer necesidades con las que los fabricantes jamás soñaron» (Loderman). De esta manera, el sistema mundial no es una física de relaciones equilibradas entre el «impulso» económico y las «relaciones» culturales. Los efectos específicos de las fuerzas materiales globales dependen de los diversos modos en que son mediados por esquemas culturales locales.

Más que de una física planetaria, se trata de una historia del capitalismo mundial, historia que dará un doble testimonio de la autenticidad de otras formas de existencia. En primer lugar, por el hecho de que el presente orden global fue moldeado decisivamente por los llamados pueblos periféricos, a través de los diversos

modos en que ellos articularon culturalmente lo que les estaba aconteciendo. En segundo lugar, porque la diversidad, a pesar de las terribles pérdidas que viene sufriendo, no está muerta, sino que persiste en la estela de la dominación occidental. (Tal vez deberíamos agregar un «post-occidentalismo» -la corriente post-moderna de post-ismos, que constituye la moda actual). En efecto, respetables investigadores sostienen que la historia mundial, desde cerca de 1860, ha sido marcada por el desarrollo simultáneo de la integración global y la diferenciación local.

De este proceso, deseo enfocar aquí el sector del Pacífico y, en especial, el período que va de mediados del siglo XVIII a mediados del siglo XIX, con el fin de mostrar como los pueblos de las islas y de los continentes asiático y americano adyacentes organizaron el impacto del capitalismo y, consecuentemente, hicieron el curso de la historia mundial. En parte, el título «Cosmologías del Capitalismo» proviene de la observación de que, en las islas, los bienes -y hasta las personas- occidentales son frecuentemente incorporados como fuerzas indígenas, en una especie de homenaje neolítico a la Revolución Industrial. Mercaderías europeas aparecen como señales de beneficios divinos y concesiones míticas obtenidas a través de intercambios y ostentaciones ceremoniales que constituyen, también, sacrificios dictados por la oscuridad. Así, «desde el punto de vista nativo», la explotación por el sistema mundial puede representarse un enriquecimiento del sistema local. A pesar de haber una transferencia lucrativa de fuerza de trabajo para la metrópoli, a través de valores de cambio desiguales, los pueblos de las tierras remotas adquieren más bienes, de extraordinario valor social, con menos esfuerzo de lo que jamás hubieran podido en los tiempos de sus ancestros. Se sacuden entonces las mayores fiestas, intercambios y sesiones de canto que jamás hayan acontecido. Y como esto significa una acumulación máxima de beneficios divinos a través de poderes sociales humanos, el proceso es, en su totalidad, un desarrollo en los términos de la cultura en cuestión.

No se trata de «atraso», excepto desde una perspectiva burguesa occidental. Ni se trata tampoco de «conservadurismo»: hay, ciertamente, una continuidad cultural, pero la mayor continuidad puede consistir en la lógica del cambio cultural. De cualquier manera, continuidad no es lo mismo que inmovilidad. «Desarrollo neo-tradicional» podría ser el término apropiado para este caso, dadas las evidentes paradojas que implica articular la costumbre al comercio. Sin embargo, prefiero una expresión neomelanésica improvisada que escuche casualmente en la Universidad del Pacífico Sur, donde la palabra inglesa «development», desarrollo, suena en una frase en pidgin como «develop-man», desarrollo-gente. Desde la perspectiva

de aquello que los melancólicos consideran digno de los seres humanos, se trata, en efecto, de «develop-man». Es una auto-realización cultural en la escala material -y en formas materiales nunca antes conocidas-, pero no por eso es la simple instalación de relaciones de mercado capitalistas. Es claro que la dependencia de la economía mundial, que posee sus propias razones y su propio progreso, puede, con el tiempo, tornar vulnerable al «developman» local. Más, por otro lado, destino no es historia. Es posible, también, que ni siquiera sea tragedia. Los antropólogos registran algunas formas espectaculares de cambio cultural indígena convertidas, en nombre de la persistencia cultural, en modos de resistencia política. Así, por todo el Pacífico, mercados occidentales que buscaban valor de cambio, se vieron forzados a satisfacer las demandas locales por valor de prestigio. Pero esto se dio, en último análisis, por causa de ciertos valores de prestigio chinos, de los que estaba prisionero todo el comercio del mundo. Desde la apertura del comercio directo con el Occidente, a comienzos del s. XVI, los chinos no habían sido impresionados en modo alguno por las manufacturas europeas (ni siquiera por las últimas maravillas de la Revolución industrial), y habían preferido quedarse con poca, pero preciosa plata a cambio de sus propios bienes. Además, durante el s. XVIII, esa alergia china a las mercaderías europeas se asoció a la creciente «manía» del té en Gran Bretaña y en sus colonias de habla inglesa, lo que resultó en un flujo de plata en dirección al Oriente -flujo cuyos efectos repercutan en las minas de Potosí y, consecuentemente, en el tráfico de esclavos africanos. Como es sabido, Gran Bretaña fue capaz de superar esa balanza comercial desfavorable que provenía de su hábito por el té, tan sólo infligiendo a los chinos un hábito aún más pesado, en la forma del opio importado de la India -un tráfico ilegal, apoyado en 1839 por una guerra infame.

Teniendo pocos recursos de ese tipo y poca plata para ofrecer, norteamericanos y australianos recorrieron el Pacífico en busca de productos que fueran aceptables en China: en ese contexto ocurre el comercio marítimo de pieles del Noroeste americano y el de sándalo y holuoria de las islas de los Mares del Sur. Shineberg advierte que, a pesar de que los australianos «gustaban mucho de criticar la naturaleza supersticiosa de los chinos, dispuestos a comprar sándalo a precios elevados para quemarlo ante sus altares», si se consideran sus propias condiciones de comercio, «el hábito colonial de beber té no era menos singular». Sumense a ello el tabaco y los bienes de lujo con que, por su parte, los isleños se conformaban en cualquier transacción, y el comercio del Pacífico probará, como dice Shineberg, «que la fragilidad humana no conoce de razas».

Dicho de forma más positiva y antropológica, esta es también la tesis más general de esta conferencia. La idea general es que el sistema mundial es la expresión racional de lógicas culturales relativas: relativas, esto es, en los términos del valor de cambio. Un sistema de diferencias culturales organizadas como una división del trabajo es un mercado global de fragilidades humanas, donde estas últimas pueden ser lucrativamente negociadas a través de un medio pecuniario común. Así como Galileo pensaba que los números eran el lenguaje del mundo físico, la burguesía se deleitó en la creencia que el universo cultural es reducible a un discurso de precios -a despecho de que otros pueblos resistieran a una y otra idea, poblando su existencia con otras consideraciones. El fetichismo, por tanto, es una «costumbre» de la economía capitalista mundial, en la medida en que traduce, precisamente, esas cosmologías y ontologías reales e históricas, esas relaciones variadas de personas y diferentes sistemas de objetos, en un simple pídgin crematístico. Es claro que la capacidad de reducir propiedades sociales a valores de mercado es exactamente lo que permite al capitalismo dominar el orden cultural. Entretanto, por lo menos a veces, esa misma capacidad torna al capitalismo mundial esclavo de conceptos de status, medios de control del trabajo y preferencias por ciertos bienes, que son locales y que él no tiene la voluntad de eliminar puesto que no sería lucrativo. Una historia del sistema mundial debe, por lo tanto, descubrir la cultura mistificada en el capitalismo. Como famoso escenario histórico de la explotación occidental, el Pacífico parece ser un lugar para comenzar.

NEGOCIOS DE LA CHINA

En septiembre de 1793, Lord George Visconde Macartney, emisario del soberano bárbaro del Océano Occidental, Jorge III, que había venido a entregar tributos al Emperador Celestial y ser «guiado hacia la civilización» por la virtud imperial -o, desde su punto de vista, el Embajador Extraordinario y Plenipotenciario de Su Majestad Británica, encargado de establecer relaciones diplomáticas con la China con vistas a la liberación del comercio de Cantón, abriendo nuevos mercados para las manufacturas británicas, de las que trala bellos ejemplares como presentes para el Emperador Ch'ien-ling, en ocasión de su 3er aniversario en septiembre de 1793, pues, Macartney recibió la respuesta oficial al mensaje de su Rey. Dirigido a un soberano vasallo, este famoso edicto dice:

Nosotros, por Gracia del Cielo, Emperador, instruimos al Rey de Inglaterra para que se notifique de nuestro recibo. Leemos cuidadosamente el texto de su mensaje oficial... En el, su sincera humil-

dad y obediencia pueden ser percibidas claramente...

El Imperio Celestial, regente de todo lo que existe entre los cuatro mares, se concentra tan solo en conducir los asuntos de gobierno adecuadamente, y no da valor a cosas raras y preciosas... En verdad, la virtud y el poder del Imperio Celestial han penetrado largamente, hasta los innumerables reinos, que vinieron a prestarle homenaje, y así todos los tipos de cosas preciosas de «mas allá de las montañas y los mares» fueron reunidas aquí.

... Con todo, jamás dimos valor a artículos ingeniosos, y tampoco tenemos la menor necesidad de las manufacturas de su país (Craemer-Byng).

Sobre el Edicto de Ch'ien-lung ha sido dicho (nada menos que por Bertrand Russell), que la China no podrá ser comprendida hasta tanto este documento no deje de parecer absurdo. No es mi intención disipar la exaltación; al contrario, consensuaré por generalizarla.

El desinterés de los chinos por los bienes europeos ya venía manifestándose desde la dinastía anterior, la Ming, desde más de 300 años atrás; y, en lo que se refiere a los británicos, desde que la Honorable Compañía de las Indias Orientales había abierto el comercio directo, en 1699. Aunque directo, este comercio era, cada vez más, controlado y restringido por la segmentación china. Para mediados del s. XVIII, había adquirido el clásico perfil de un «puerto aislado». La navegación británica estaba confinada a Canton, donde los capitanes de la Compañía sólo podían negociar con los mercaderes chinos autorizados, quienes les transferían los innumerables impuestos y las exoneraciones de los agentes imperiales de todos los escalones, bajo la forma de pesadas recargas sobre los valores del negocio. Los europeos eran, socialmente puestos en cuarentena y culturalmente despreciados.

A pesar de todo, los ingleses se habían conformado con la situación para conseguir seda, nácar y porcelana y, cada vez más, por causa del té. En la Gran Bretaña de mediados del s. XVIII, beber té era un hábito que se extendía a todas las clases sociales, y se había tomado «en las palabras de Lord Macartney», no solamente un «algo indispensable», al lado de otras «necesidades», sino una «indispensable necesidad vital». La importación de té a través del monopolio de la Cía. de las Indias Orientales creció, en el s. XVIII, de un promedio de 75.021 libras anuales en la primera década, hasta más de 20 millones de libras anuales hacia el año 1800. Así, si el desprecio del Emperador Chino por las manufacturas de los bárbaros extranjeros estaba vinculado a su status de Hijo del

Cielo, por el otro lado, en el esquema cónico de los británicos «como ha dicho un historiador- «el té era... el dios al que todo lo demás era sacrificado».

La lana británica, por ejemplo, era sacrificada con pérdidas significativas en el mercado cantonés, a fin de obtener los créditos comerciales necesarios para la compra de té. (Este debe ser el origen de aquel chiste sobre la industria de ropa [meyorquina] donde se decía que siempre compensaban sus pérdidas en volumen). Con todo, había algo que los Manchos «que estaban en el auge de su poder dinástico y tenían problemas políticos a la altura de ese poder -siempre aceptaban: plata. El problema era que esa sangre continúa del tesoro no agradaba en lo más mínimo a los gustos mercantilistas de los occidentales. Durante casi tres siglos, la China fue una sepultura de plata europea, de la cual jamás regresó nada: 150 millones de dólares españoles tan sólo en el s. XVIII; y en algunos de los años posteriores del mismo siglo, la cantidad de metal transportada por la Cía. de las Indias Orientales hacia China fue casi equivalente al tributo anual de México a la Corona Española. Y, a pesar de que el comercio europeo con China era claramente complementario de su comercio con América -de donde venía la plata que compraba el té que bebían los ingleses-, Wallerstein considera todo esto «verdadamente extraño», teniendo en cuenta la «pasión por la acumulación de metal» existente en Europa, y propone que se lo excluya del sistema capitalista mundial, porque aparentemente era organizado en términos asiáticos.

Esos términos eran evidentes, no sólo en la respuesta del Emperador Ch'ien-lung a Jorge III, sino también en casi todos los incidentes de la misión Macartney, y es por esta razón que me concentro en ella. Enviado a «negociar» un tratado que, en su opinión, había de realizarse entre iguales, entre soberanos de estados independientes, Lord Macartney se vio cara a cara -e incluso esto fue gracias a una concesión especial, ya que debería haber permanecido con el rostro contra el suelo- con el Único Hombre, cuyo benévolo gobierno constituía el sustento del orden en el mundo humano, Milé, que quería impresionar a la corte china con los poderes de su civilización -representada como una extensión de las virtudes de su Rey- fue recibido por el Señor Supremo, cuya propia virtud (té) era la condición de posibilidad de toda y cualquier civilización. Con un poder tan universal no podía haber tratado o negociación sino, apenas, sumisión o «visita para ser transformado». Esto es, guiado hacia la cultura, sacado del estado cónico de barbarie que los ingleses, en reinos tan apartados como Europa, compartían con las más salvajes monstruosidades de la naturaleza. A través de la celebración de sacrificios, del ejemplo de su propio comportamiento y de la virtud de su persona, difundida por el comportamiento

de sus representantes, el Hijo del Cielo mediaba de forma singular entre la humanidad y la fuente celestial trascendente del bienestar terrenal. Suyos eran los poderes cíclicos de la jerarquía, políticamente inclusivos y culturalmente totales al mismo tiempo.

En esa tradición clásica, el fundador de la dinastía, en cuanto portador de un renovado Mandato del Cielo, promulga un nuevo calendario, nuevos pesos y medidas y una nueva escala musical. Instituye, así, el tiempo y el espacio humano, la economía y la armonía, todo como extensión de la persona imperial. Un texto antiguo sobre el legendario fundador de la dinastía Hsia, dice:

«Su voz era el modelo de los sonidos; su cuerpo, el patrón de las medidas de longitud». El podía, así, determinar los números que sirven para regular el Tiempo y el Espacio «como la música que crea la Armonía universal». El primer emperador manchú no dudó en utilizar a un misionero jesuita para formular el sistema de calendario de la dinastía. Y el Emperador y sus sucesores nunca dejaron de armonizar las ocupaciones de los hombres con el pasaje celestial de las estaciones «a través de los sacrificios correctos, claro está, pero también por la distribución exclusiva del calendario anual en el Día de Año Nuevo. Tales dones de tiempo estaban entre los beneficios que podían recibir los bárbaros a cambio del pago de tributos, además de títulos de nobleza del sistema chino, valiosos regalos del emperador y, frecuentemente, derechos de comercio.

El comercio se insertaba normalmente en el sistema de tributación como el *segui* ㄙ, ya que el «sistema de tributos», en su sentido más amplio, refería al modo material de integración en la civilización. Los tributos de los bárbaros eran señales del poder de атаcción de la virtud imperial, objetivaciones de los poderes civilizatorios del soberano Celestial. Eran, obligatoriamente, productos especiales del país de los bárbaros; y, en ciertos aspectos simbólicos, cuanto más extraños fuesen, mejor, puesto que representarían la capacidad del Emperador de abarcar una diversidad universal y su habilidad de ordenar las fluctuaciones del mundo más allá de los confines de la China, a través del control de sus monstruos y de sus prodigios. De ahí el elogio ofrecido al Emperador Ming reinante por un literato confuciano en ocasión de la llegada de una jirafa enviada como tributo: «cuando la virtud del Soberano penetra las aguas sombrías del caos, y su influencia transformadora alcanza a todos los seres vivos, entonces [una jirafa] aparece». Los tributos de los bárbaros «especialmente los entregados en el solsticio de invierno y en el aniversario del Emperador» eran, así, asimilados a remanencios del mundo y, de esta forma, les aseguraban los beneficios de la intercesión del soberano ante el Cielo. El comercio tenía el mismo

sentido: oficialmente, era considerado como un «favor» concedido a los bárbaros, explica Fairbanks, «el único medio para que ellos participaran de la abundancia de la China».

Esas estructuras «como yo las llamo» aparecen como eventos en las crónicas de la misión Macartney. Apenas aludirá, a manera de ejemplo, a la negativa por parte del Lord a inclinarse ante el emperador (la cual, tal vez, ya fue demasiado explorada en una vena orientalista). Insistiendo en la necesidad de distinguir entre el homenaje de príncipes vasallos y el respeto de «un soberano grande e independiente» como el suyo, Macartney propuso posternarse ante el Emperador a condición de que un oficial chino de igual graduación que él hiciera lo mismo frente a un retrato de Jorge III. Esa propuesta, de acuerdo con los documentos de la Corte Imperial, «demostraba ignorancia».

Entre tanto, Lord Macartney estaba consciente de que en las banderitas que ondeaban en la flota china de juncos fluviales que lo llevaba a Pekín, estaba escrito: «El embajador inglés que trae tributos para el Emperador de la China». Sabía «pero optó diplomáticamente por ignorarlo como una táctica en la retirada contra «argumentación» que los ingleses también estaban tratando en el lenguaje de las mercaderías. Tal como ellos lo entendían, los así llamados tributos eran «especialmente de la mejor manufactura británica», escogidos con cuidado para atender «al doble propósito de gratificar a aquellos a quienes serían presentados e incitar una mayor demanda por la compra de artículos similares». Así, en los diversos incidentes en que emergió la distinción entre «presentes» (como los llamaban los británicos), y «tributos» (como los llamaban los chinos), nunca se podía adivinar lo que los astutos occidentales estaban pensando realmente. Sus «presentes» eran, en verdad, muestras de sus mercaderías y, más que eso, eran ejemplos del ingenio industrial, destinados a simbolizar la «superioridad de la civilización británica y la majestad de Jorge III». Incluyendo objetos para experimentos científicos, un globo terráqueo con el recorrido de los descubrimientos de Cook, bellos carruajes, hojas de espada capaces de cortar hierro y globos de aire caliente, estos presentes «según dijo el Secretario de la Embajada, Sir George Staunton», habían sido especialmente escogidos para «denotar» el progreso de la ciencia occidental y «proporcionar información» al emperador. Para los británicos, eran signos autovalentes de una lógica industrial de lo concreto: signos de «nuestra preeminencia». Su intención era que comunicasen toda una cultura intelectual y moral. Pero, si es que alguna vez alguien quiso enseñarle el Padre Nuestro al vicario, ese alguien fueron los ingleses llevando señales de civilización a los chinos.

En su diario, Macartney se muestra indignado por

la negativa de los mandarines a humillarse. Pero, si desde el punto de vista de éstos, los «presentes» eran en realidad «tributos» que expresaban el sincero deseo de los bárbaros de acceder a la civilización, obviamente no podían ser superiores a las cosas chinas. Eran, como máximo, lo que debían ser: cosas exóticas, raras y extrañas de un mundo lejano donde las categorías eran cruzadas, enredadas, inventadas y confusas. Stanton supo que, en las calles de Pekín, los presentes británicos eran interpretados de esta forma:

Entre las historias que circulaban, en aquel momento, la imaginación popular, se decía que lo traído por la embajada ocupaba un lugar considerable. Se decía, seriamente, que entre los animales traídos había un elefante del tamaño de un mono y feroz como un león, y un gallo que comía carbón. Todo era, por definición, diferente de cualquier cosa jamás vista en Pekín...

En un maravilloso pasaje orientalista escrito medio siglo más tarde, el sinólogo inglés Thomas Meadows explicará que el pueblo chino, frente a la maravilla de la técnica que era un navío inglés, no percibía en lo absoluto el mensaje de que el país en que había sido producido «debía» estar habitado por una población activa y rica, «libre para gozar de los frutos de su propio trabajo», que «debía» tener un gobierno fuerte y buenas leyes, «y encontrarse en un alto estado de civilización». Los chinos podían admitir que los ingleses podían hacer cosas extraordinarias, pero los elefantes y otros animales salvajes también pueden hacerlo. Esto ayuda a explicar el fracaso de Macartney en su tentativa de introducir una demanda general de bienes británicos y por qué no consiguió, por ejemplo, hacer que los chinos se deshicieran de sus palillos, cosa que él estaba seguro de que harían apenas les demostrara la «conveniencia» de los cuchillos, tenedores y cucharas Sheffield.

De modo que cuando el Emperador dijo a Lord Macartney que no necesitaba los objetos ingenuos de los británicos, no estaba mintiendo. Ya los tenía todos, y en mucho mayor cantidad y mejor calidad de lo que Macartney jamás podría ofrecerle, aún cuando los guardase en sus parques de caza y palacios de verano: Jehol, detrás de la Gran Muralla, donde recibió al embajador británico, y el «Jardín del Perfecto Brillo», Yuan Ming Yuan, también fuera de Pekín. Si allí el Emperador exhibía su universalidad, su inclusión de los bárbaros, ello sucedía lejos de las armonías chinas que distinguían a la capital del Imperio Medio como un todo. Ese contraste simbólico es, como pretendo mostrar, una clave para la comprensión de la política imperial de comercio -y, por lo tanto, para entender el destino de las Islas de los Mares del Sur.

En Jehol, donde el Emperador moraba, se guardaban tesoros inasiguales de las tierras de los bárbaros, que eran, igualmente, cazados y coleccionados. En varios pabellones decorados con escenas de las batallas imperiales en la caza, Lord Macartney pudo ver con sus propios ojos:

todos los tipos de juguetes europeos y de cajas de música, junto a esferas, planetarios, relojes y autómatas musicales, de tan refinada manufactura y en tanta profusión que nuestros presentes habían de enojarse con la comparación y «esconder sus cabezas disminidas».

Entre tanto, los ingleses nunca llegaron a ver el impresionante conjunto de palacios en estilo barroco italiano de Yuan Ming Yuan, proyectados para el emperador por misioneros jesuitas, y repletos de todos los tipos de riquezas europeas. Y esos tesoros extranjeros eran apenas una parte de la colección, cuya intención era hacer completos a los locales de retiro imperiales, dotándolos con todas las creaciones imaginables de la naturaleza y de la humanidad. Era, como dice Granet, una colección universal de «singularidades evocativas».

Los locales imperiales de retiro eran micocosmos. Representaban al mundo entero como una obra del Emperador sometida a su poder. Todos los animales del aire, el agua y la tierra, se amontonaban en sus lagos y parques. Ninguna especie faltaba en sus jardines botánicos; era posible ver las olas de sus lagos rompiendo en tierras distantes, en las que se reconocía a las misteriosas Islas de los Inmortales. Esa descripción, que se refiere al Emperador Wu de Han, resume igualmente bien las anotaciones estupefactas del diario de Macartney referidas al Jardín Este, en Jehol. Podría también servir para Yuan Ming Yuan, con sus propias «Islas de los Inmortales», situadas en un «Mar de la Fortuna» (Malone; Siren; Danby). En Yuan Ming Yuan había, aparte de esto, una ciudad en miniatura completa, con mirallas y puentes, calles y comercios, plazas, templos, mercados y edificios públicos. Si en Versalles María Antonieta jugaba a ser pastora en idios campesinos, en Yuan Ming Yuan, la Emperatriz, las damas de la corte y el Emperador se vestían de ciudadanos y se mezclaban con una multitud de eunucos que personificaban a comerciantes, artesanos, vendedores ambulantes, cargadores, soldados y hasta carteristas, en escenas que reproducían «toda la confusión, el ir y venir, y hasta las trampas de las grandes ciudades».

Atírico, el pintor jesuita a quien debemos esta descripción del s. XVIII, prosigue contrastando la aparente confusión de los jardines de verano con la organización equilibrada del palacio imperial en Pekín, el «bello

orden» —que el equipara a nuestra noción occidental de simetría y uniformidad— donde nada carece de paralelo, donde no hay nada fuera de lugar y todo corresponde exactamente a lo que está enfrente y contrapuesto a sí. En Yuan Ning Yuan, por el contrario, reina el «bello desorden», que hasta podría denominarse «antisimetría». Fuentes chinas confirman que ese desorden aparente pretende imitar a la naturaleza. Esto toma aún más significativa la observación de Attiret de que la heterogeneidad «natural» se extiende a la representación de lo extranjero. Pues ninguno de los pabellones se parece a otro; al contrario, escribe, «se diría que cada uno de ellos está hecho de acuerdo con las ideas y el modelo de algún país extranjero». En efecto, según la tradición clásica referida a esos jardines, el Emperador podría contemplar en ellos sus conquistas del exterior. Es notable —comenta Granet— que aún cuando los chinos acogieron «leyendas o técnicas, longlerías o ideas con un toque de exotismo, nunca las admitieron dentro de la casa». Desde los tiempos antiguos, reina en esas casas un elegante sistema de clasificación, un orden equilibrado de cosas chinas, mientras que en los parques reservados «para sus cacerías, sus fiestas, sus juegos», los soberanos reciben «todo lo que les es presentado: ideas o dioses, lo exótico y lo nuevo, astrólogos, poetas y palacios». Y, se podría agregar, también lords ingleses y sus curiosos tributos.

Lo que estoy tratando de mostrar es que esos jardines y pabellones imperiales representaban una política cultural, abarcando una economía que era por igual inclusiva y exclusiva y que podía, por tanto, adaptarse adecuadamente a la situación política. Esa oposición entre el campo del emperador y la ciudad imperial recapitulaba toda una cosmografía de la civilización a veces llamada «la separación interno-externo», que los chinos también representaban de otros modos. (Por ejemplo, Sir Joseph Needham reproduce un antiguo mapa-mundi chino representado como una serie de cuadrados concéntricos dispuestos en torno a un reino central. Del cuadro real, epítome del orden estructurado, hacia afuera, están las zonas bárbaras, de civilización y pacificación decrecientes, terminando en los límites extremos de un «salvajismo inculto»). Al colocar a la China aparte, al mismo tiempo que hacia de ella la fuente central del orden del mundo, esta teoría de la civilización se presta por igual a proyectos de expansión del imperio y de retracción cultural, a inclusiones hegemónicas y a exclusiones xenófobas, dependiendo de las contingencias de la situación.

Este bien puede ser un ciclo dinástico normal, incluyendo la oscilación entre una política económica expansionista y un período de retracción xenófoba, en coincidencia con una expansión territorial que acaba por revelar los límites y las flaquezas del imperio

chino. Sinólogos más capaces que yo han dicho esto en relación a la dinastía Ming, y también a la Ch'ing, aquí en cuestión. Son bien conocidos los viajes del almirante ming Cheng-ho, en el s. XV: enormes armadas con tripulaciones del orden de las decenas de miles, que navegaron hasta lugares tan lejanos como el Golfo Pérsico y la costa oriental del África, «coleccionando vasallos como souvenirs». Mientras que, al final de la dinastía, hubo un declinar radical de las embajadas tributarias acompañado por un desmoronamiento respecto del comercio exterior —exactamente cuando llegaron los europeos. Una retracción semejante había marcado el final de la dinastía T'ang (s. IX), cuando fueron impuestas serias restricciones al comercio en nombre de la integridad ética del Imperio Medio. Y, entre tanto, un siglo antes, los nobles chinos, vestidos a la moda turca, acampaban en tiendas de fieltro en las calles de Pekín. En la «plenitud de los T'ang», una pasión por exotismos de todos tipos y formas —desde bailarinas de ojos verdes del Asia interior, hasta el sándalo de la India y las especias de las Molucas— se había apoderado de todas las clases de la sociedad china. Vemos, así, cuán inadecuada era la idea de la «autosuficiencia china», que durante demasiado tiempo, ha sido invocada tautológicamente por los estudiosos occidentales para explicar la indiferencia ming y manchú frente a las mercaderías europeas. Por otro lado, podemos valorar la afirmación de Joseph Fletcher de que la retirada ming del mundo se acarrea la abdicación de la supremacía universal del emperador. Parece que el imperio chino siempre supo responder a los cambios en la coyuntura práctica con una misma teoría de la jerarquía. Porque, aún en los peores tiempos, el Hijo del Cielo siempre podía —como Cándido— cultivar tan solo su propio jardín, y de lo que allí contemplaba, podía extraer la certeza de su propio poder de constriñir el mundo.

LAS ISLAS SANDWICH

Si el Emperador Celestial no precisaba de las manufacturas británicas, los soberanos de las Islas Sandwich, por el contrario, a causa de su status divino, nunca tenían suficiente. Y su avaricia no se limitaba a los bienes materiales europeos, que consideraban —en general— superiores a los suyos; querían también la identidad de los grandes europeos, cuyos nombres y hábitos adoptaron como símbolos de su propia dignidad. En 1793, el mismo año en que el Emperador Ch'ien-lung alababa al rey inglés, su tributario, por mostrarle el debido respeto, los tres jefes hawaianos más poderosos se deleitaban en dar a sus hijos y herederos el nombre de «Rey Jorge» (Bell). Un agente de la compañía American Fur describe el ambiente deportivo de Honolulu de 1812:

En la carrera de caballos, vi a Billy Pitt, George Washington y Billy Cobbet caminando juntos como amigos íntimos, aparentemente entendiéndose en una conversación confidencial: en el centro de otro grupo, era posible ver a Charley Fos, Thomas Jefferson, James Madison, Bonaparte y Tom Paine en actitudes igualmente amistosas unos con otros (Coe).

En aquella década, el «Billy Pitt» hawaiano, conocido también como Kalaninuiōi, había de ser realmente el «Primer Ministro» de un reino unificado de las Islas Sandwich, con sus hermanos clasificatorios «Cox» Ke'eamōiū y «Josh Adams» Kūakini como gobernadores de Maui y de la isla de Hawai'i, respectivamente.

Evidentemente, esos extranjeros de quienes los hawaianos tomaran la conciencia de sí mismos, no eran bárbaros sin ley de los confines de la tierra. En lugar de eso, venían del cielo más allá del horizonte, de la mítica Kahiki, la tierra natal celeste y de ultramar de los dioses, los jefes sagrados y las buenas cosas culturales. Como los antepasados sagrados, que trajeron de allí comidas, ritos y taboos —los medios de la vida humana y las distinciones del orden social—, los hombres blancos o *Haoles* eran vistos inicialmente como portadores de poderes civilizatorios y divinos.

Desde el tiempo de Cook, que buscaba un pasaje por el noroeste hacia Catal, los occidentales habían venido a las Islas por causa del comercio con China. Pero casi todo en este encuentro intercultural era lo opuesto de su experiencia en China. Si los jefes hawaianos competían para distinguirse adoptando identidades europeas era porque, a diferencia del Emperador Celestial, Único Hombre, ellos competían entre sí como rivales perennes cuyos grados de divinidad eran virtualmente idénticos. Tradicionalmente, habían competido por el árbol genealógico y por el status de taba a través de casamientos estratégicos con mujeres nobles y de violentos sacrificios de adversarios reales. Tales hazafas podían representar, en la práctica social, la teoría de la soberanía codificada en el mito hawaiano y puesta en escena en el rito anual: la teoría de la usurpación del poder por parte de un audaz guerrero que es, arquetípicamente, extranjero, y cuya victoria sobre el dios o el rey del antiguo linaje implica también la toma de la esposa sagrada de su predecesor. La esfera política aparece, así, como una forma práctica de la esfera cosmológica: una transposición del esquema polinesio de la apropiación de la tierra-madre (la esposa sagrada) del dios (el rey en ejercicio), por y para la humanidad (el guerrero usurpador).

Pero así transpuesta a la práctica, la competencia por honores divinos se torna permanente y sin de-

finition. Debido a una larga historia de casamientos estratégicos, todos los jefes rivales pueden trazar sus linajes de un modo o de otro —i.e., bilateralmente, hasta el mismo origen divino. La genealogía se vuelve una discusión más que un título. Y, en el sistema de jerarquía, surge una especie de entropía, una tendencia en dirección a un estado indiferenciado, ya que —por una u otra línea de descendencia—, un jefe ambicioso puede pretender la preeminencia sobre sus rivales políticos que, en los mismos términos, se consideran superiores a él. En los tiempos tradicionales, un jefe rico en tierras y seguidores podía esperar convertir esos triunfos en una pretensión legítima a la distinción. De allí el papel asumido por los visitantes de Kahiki en el final del s. XVIII: de modo análogo, los jefes procuraban distinguirse en las relaciones comerciales y en la posesión de bienes europeos.

Con todo, la existencia de ciertas personalidades norteamericanas al lado de inglesas y francesas en la alta sociedad de Honolulu en 1812, refleja cambios significativos en la organización del comercio transpacífico. A comienzos del s. XIX, comerciantes norteamericanos dominaban el comercio de pieles entre la costa noroeste de los E.E.U.U. y Canton, posibilitado originalmente por el tercer viaje de Cook y explotado inicialmente por navíos británicos. Los mercaderes de los recién creados Estados Unidos, al tener cortadas sus comunicaciones con las Indias Occidentales Británicas desde la independencia, se volcaron hacia los mercados del Extremo Oriente. De ahí su interés inicial por la Costa Noroeste. Pero, como el comercio de pieles de marfa marina decreció en el inicio del s. XIX, los norteamericanos comenzaron a interesarse también por aquellos productos de las islas del Pacífico capaces de adaptarse a las categorías tradicionales de los consumidores chinos. Fueron a buscar sándalo a las Islas.

Los chinos, por su parte, venían adquiriendo sándalo de la India y de las Islas desde la dinastía T'ang (618-906 d.C.). En aquella época, el humo aromático de esta madera ayudaba a diseminar el soplo de un budismo cada vez más influyente: «El poder divinamente dulce del sándalo transmitía a los sentidos las propiedades anti-demoníacas contenidas en su cuerpo del-forme». Además de ser utilizado como incienso ritual y en la confección de imágenes religiosas, el sándalo era empleado por los chinos en la medicina, en obras arquitectónicas sumarias y en objetos de arte elaboradamente esculpidos. Mil años más tarde, debido a poderes con los que esa filosofía ni sonaba, las propiedades de la madera de sándalo de las Nuevas Hebridas —usada para apartar demonios chinos—, podían ser transformadas en tres que, a su vez, proporcionaban ganancias a los comerciantes norteamericanos, sin que importara el costo que ello implicaba para los in-

teresados.

En Hawái, el comercio de sándalo superó al anterior de «refrigerios», que ya había transformado a las islas en una «gran posta» en la ruta del comercio de pieles entre la Costa Noroeste y Canton. Los jefes se mostraron capaces de imponer sus propias exigencias a ese comercio. La mayor parte de su demanda era de armamento, el cual dió un decisivo giro hegemónico a la larga prehistoria de guerras inter-insulares. Alrededor de 1810, el soberano de la isla de Hawai'i, Kamehameha, merced a un mayor acceso al comercio con los europeos -basado en una relación privilegiada con los buques y poderes del Capitán Cook-, había unificado el archipiélago en un reino construido mediante la conquista. Sin embargo, el comercio de sándalo que se desarrollaba en esa misma época incrementó, literalmente, los conflictos tradicionales entre el Rey y los grandes jefes. Tales conflictos aparecían, cada vez más, como demostraciones de mana indígena bajo la forma -más apropiada- de lujos extranjeros. Europeos de paso por las islas preveían una división del reino entre los jefes más poderosos después de la muerte de Kamehameha, una especie de descentralización, como ya ocurriera antes. Pero, cuando el Rey murió, en 1818, lo que sucedió fue que ese habitual ciclo polinesio entró en conjunción con un igualmente clásico ciclo económico capitalista: y el efecto combinado de ambos lanzó a los grandes jefes de Hawai a sus brillantes carreras de consumo conspicuo. En 1818-19, los Estados Unidos estaban atravesando una crisis financiera. Entre los comerciantes de Nueva Inglaterra, la falta de capital llevó a que se valorara al sándalo hawaiano como medio de mantener el comercio con la China. Así, los norteamericanos:

afuyeron a las islas como un enjambre, trayendo consigo todo, desde alfileres, cofres ropas y utensilios de cocina, hasta carruajes, mesas de billar, estructuras de casas y barcos haciendo todo lo que podían para mantener el espíritu especulativo de los jefes en un estado febril. Y los jefes no se hacían rogar para comprar; cuando no tenían sándalo disponible para pagar, daban pagares (Kuykendall).

No se hacían rogar para comprar,.... solo lo hacían para pagar. Documentos de la época dan la impresión de una ópera bufa puesta en escena en un decorado tropical primitivista, ricamente montada a partir de una división internacional del trabajo: grandes nobles polinesios vestidos con coloridas ropas de seda china y casimir inglés, transportados por las calles polvorientas de Honolulu en carruajes por sus criados vestidos con taparrabos, o representando escenas de banquetes europeos en casas con techo de paja, en

torno a mesas de toca servidas con platería y cristales ingleses -importados, como todas las buenas cosas, por medio del crédito. Las personas del pueblo apenas aparecen como personajes secundarios: un trabajo arduo, dada la gran cantidad de jefes. Parte de la aristocracia ya profesaba el cristianismo, pero jamás habría de aprender a mortificar su propia carne. La familia que gobernaba de facto las Islas desde la muerte de Kamehameha, los Ka'ahumano, incluía cinco hermanos y hermanas que, según estimaciones de la época, pesaban entre 100 y 150 kilos. Al representar el control de la tierra, del alimento, de las personas y de los medios de su productividad -todos poderes divinos-, la gordura era belleza en el sistema hawaiano.

La sed de consumo de la élite era incitada por dos sistemas de rivalidades cruzados: por un lado, los comerciantes norteamericanos compitiendo entre sí por el mercado; por el otro, los jefes hawaianos con su costumbre de competir entre sí. Se cuenta que, a fines de 1821, el Rey y los jefes eran poseedores de «diez grandes y elegantes bergantines y un gran número de chalupas y goletas, todos comprados a los norteamericanos». Entre esas embarcaciones estaba la *Barca de Cleopatra*, lujosa aún cuando hiciese agua, enviada por una firma de Boston para deslumbramiento de la nobleza local, y que el Rey Liholiho (Kamehameha II), acordó comprar por 90.000 dólares en sándalo que el representante local de la compañía, Bullard, no consiguió cobrar. A pesar de ello, Bullard escribió a Boston en tono optimista: «Si quieren ustedes saber como va la religión en las islas, yo les digo: todas las sectas son toleradas, y el Rey rinde culto a la Barca».

En esa época, de hecho, el Rey había abolido formalmente la antigua religión, aunque él y los otros jefes continuasen dando testimonio, en sus propias personas, de una divinidad de antigua memoria. De ahí su apropiación de la distinción occidental entre artículos «comunes» y «de lujos», y de ahí también el hecho de que apreciaran especialmente a aquellos cuyo brillo, reflejo del resplandor celestial, coincidía con sus ideas tradicionales de fulgor aristocrático. «Manda artículos vistosos», escribió Jones a Boston (Marshall Letters: 9 de Marzo de 1823): «todo lo que sea nuevo y elegante será vendido con lucro: los artículos comunes no sirven» (Ibid.: 31 de Mayo de 1823). Los artículos obtenidos en el comercio eran gloriosas extensiones artificiales de los sagrados cuerpos de los jefes, hinchados ya hasta el límite fisiológico («será este el origen de las camisas Aloha?»). Aparte de eso, dada la indeterminación tradicional de los honores correspondientes a la jefatura y la entropía del sistema de jerarquía, cada jefe parecía decidido a probar, a través del noveloso medio de la proeza comer-

cial, que era igual o mejor que los otros, lo mismo y diferente de ellos. La economía de la élite era una arena de diferenciación, donde las ostentosas distinciones eran exhibidas exhaustivamente entre los poderes establecidos y los aspirantes al poder.

De allí surgen otras características del mercado polinesio: la interminable búsqueda de novedades, la demanda por la última moda de Boston, y la acumulación de artículos extranjeros considerados como señales y formas de exteriorización de la persona «civilizada». «Sus mejores sedas no son descaídas», escribió el comerciante Huntwell a sus proveedores, porque ese tipo de tejido ya existía en el mercado, y los hawaianos querían «diseños que nunca hayan visto». Y, precisamente porque esos bienes contribuían a la distinción personal, no eran destinados a la distribución generalizada. Eran ostensiblemente acumulados en un acoso exhibicionista, amonados al punto de arruinarse, como si cualquier disminución en la cantidad de bienes extranjeros acumulados fuese señal de un rebajamiento personal. Los jefes evitaban incursionar en sus depósitos aún cuando surgía alguna necesidad ceremonial. Preferían, en tales casos, comprar más de aquello que ya poseían en abundancia:

Estas personas tienen una incurable aversión a deshacerse de cualquier cosa que tengan almacenada. Existe actualmente una enorme cantidad de bienes que se están pudriendo guardados en cajones y cajas sucias, pero los jefes no sacan de los depósitos ni siquiera para su uso personal. Tiempo atrás, el Rey [Liholiho] precisó brin y, aunque tenía docientos o trescientas piezas almacenadas pudriéndose, compró algunas a un precio muy alto debido a la escasez (Hammatt Journal, 18 de agosto de 1823).

Los nobles hawaianos, ligados a la producción por tales intereses de consumo, se mostraron luego incapaces de competir con los progresivos modos capitalistas de explotación de los recursos de las islas. La capacidad de los jefes de acumular bienes era mayor que su capacidad de hacer que los demás pagaran por ellos. Aún cuando se inclinaron a hacer inversiones productivas, todo lo que tenían era deudas comerciales, y los plebeyos habían perdido el interés en pagarlas con su trabajo forzado. Y esta pérdida de interés por pagar las deudas de los jefes fue, tal vez, aún más rápida que la disminución de la población disponible para hacerlo. Los jefes también estaban desaprovechando, y esa mortalidad es considerada generalmente la razón de que hayan transferido la autoridad a los blancos. Pero esa explicación invierte las cosas. Los jefes estaban obsoletos como clase gobernante y, sim-

plemente, no supieron utilizar los recursos sociales disponibles para reproducirse como tal. En una situación semejante de pérdida de población, los indios Kwakiutl reclutaron mujeres y plebeyos para la nobleza, manteniendo así el famoso sistema del *podlatch* durante casi dos siglos. Si no tenía ninguna hija cuyo casamiento le permitiera transmitir sus nombres y privilegios ancestrales, un jefe kwakiutl podía casar el lado izquierdo de su hijo o hacer de su propio pie izquierdo una esposa.

LOS KWAKIUTL.

Las primeras historias del contacto en la Columbia Británica y en las Islas Sandwich están ligadas por los mismos nombres europeos -Cook y Vancouver, Portlock, Dixon y otros-, pero la relación que los Kwakiutl molduraron con esos occidentales en esa época y posteriormente, fue diferente de la experiencia hawaiana. Los Kwakiutl adquirían poderes cósmicos, no por la acumulación de las riquezas de la economía de mercado -como si quisieran inflar sus propias personas-, sino generosamente, deshaciéndose de los bienes de un modo que significaba la incorporación de otras personas.

El comercio con los europeos había posibilitado un espectacular proceso de *develop-man* en la Costa Noroeste: la elaboración del famoso sistema de *podlatch*. Tan ceremonial y estético como político, fue un desarrollo cultural total que resistió durante 150 años un asedio igualmente amplio del imperialismo occidental, ya fuera en la forma de misioneros cristianos, de sanciones legales del gobierno canadiense o de las relaciones de producción capitalista en las industrias maderera, pesquera, de enlatados y de la peonización. Nadie podía quejarse de los Kwakiutl en tanto trabajadores asalariados, pero los blancos acostumbraban desespararse con lo que los indios hacían de sus salarios: apilaban montañas «Hudson Bay» y otras cosas extrañas para hacer distribuciones colosales. En 1881, el primer Agente Indígena envió un relato sobre el «estado apático» de los Kwakiutl, del cual «debemos esforzarnos para sacarlos»: una apatía que consistía en permanecer «rodeados de cajas llenas de mercaderías listas para el *podlatch*».

Los *podlatches* se dispararon después del establecimiento del puerto de Fort Rupert, en 1849, alcanzando su auge con 33 mil mantas en un caso de 1933, e incluyendo también la «bagatela» de 200 brazaletes de plata, 700 de bronce y 240 vajijas entregados en una ceremonia de 1895. Más recientemente ocurriría lo mismo con máquinas de coser, gramófonos, mesas y relojes. Quiero llamar especialmente la atención hacia el contraste entre la estandarización del bien de mayor prestigio comercial en la Costa Noroeste (la

manta «Hudson Bay»). y la demanda comercial de las élites hawaianas, interesadas en la diferencia, o en «diseños que nunca hayan visto». Además, los jefes de las islas no tenían la menor intención de distribuir sus riquezas, mientras que los Kwakiutl, al distribuir mantas obtenidas en el comercio, manifestaban diferentes poderes sagrados.

Cazadores en la tierra y en el mar, los indios vivían de infligir la muerte. Reproducían la vida humana matando seres sensibles a los que consideraban «por debajo de la piel o disfraz animal» personas como ellos. Los animales y los hombres tienen un origen común, forman parte de la misma sociedad universal. Las vidas de hombres, animales y peces son interdependientes: si los animales se entregan a los indios es porque éstos saben como garantizar el renacimiento de su presa a través del respeto ritual concedido a los despojos: es este un ciclo de inmortalidad que, en forma notable, pasa por una fase humana cuando el animal es consumido como alimento. Se trata de creencias misteriosas, tal vez, pero que son centrales en el comercio de pieles y en el potlach. El potlach, en tanto que distribución de pieles de animales trabajadas por los receptores en forma de rínicas, constituye exactamente el mismo tipo de reencarnación ritual escenificada como un evento social. Recordemos que los animales son humanos por debajo de sus pieles: por lo tanto, la distribución de pieles en la forma de mantas recrea a las víctimas animales en forma humana viva; y lo hace, además, en grandes cantidades y de un modo respetuoso, como bienes culturales y trabajados. Es claro que, en el comercio, las pieles de los animales tenían que ser codidas. Pero más allá de sus propios modos totales de producción y reproducción, ¿que podía hacer que los indios consideraran a unas mantas de lana rayadas como equivalentes «económicos»?

Sin embargo, las mantas «Hudson Bay» tenían poderes ocultos tras su apariencia modesta. En los potlachs, eran distribuidas por los jefes para validar sus privilegios y engrandecer sus nombres. Las mantas representaban el grado del jefe en *nawalak*, un poder creador genérico que, según los mitos, permite matar enemigos sin esfuerzo, resucitar muertos y realizar milagros en la caza y en la búsqueda de riquezas (cf. Dullaum; Goldman). Así, se dice que los presentes «engullen» a los receptores, que son jefes de otros linajes (*numaym*) y tribus. Aquí están en juego ciertos poderes de inclusión social, o una tentativa de jerarquización, que es también el trascender límites sociales.

Esto ocurre porque, justamente por ser traducidos al lenguaje común de las mantas, los poderes ancestrales de los diferentes linajes Kwakiutl (*numaym*), que de otro modo serían únicos, podían ser comparados. Cada linaje comienza con un conjunto específico e inalienable de privilegios. En la narrativa típica,

un animal específico desciende del cielo en un determinado lugar de la playa, tira su máscara animal y se transforma en el ancestro humano. La propia máscara era uno de los privilegios permanentes del linaje, junto con algunos totems, postes de casas, platos de banquetes y nombres del orden general del potlach kwakiutl. Medios y signos de la existencia del linaje, esas «preciosidades» como percibió Marcel Mauss, poseen en sí una virtud productiva. De hecho, el jefe que las posee se recrea a sí mismo como ancestro y, cruzando así el espacio entre el presente y el pasado, entre hombre y espíritu, es capaz de atravesar el límite paradigmático entre la vida y la muerte. Esa victoria heroica sobre la muerte es el modo kwakiutl de producción cultural. Describe, evidentemente, a la caza, que no sólo produce la vida a partir de la muerte sino que, como los animales son esencialmente humanos, conlleva los riesgos de un canibalismo generalizado. Pero, del mismo modo, el chamanismo, la guerra, el comercio, el casamiento, o las famosas ceremonias del solsticio de invierno de los Kwakiutl, son otros tantos proyectos análogos e interrelacionados de temeridad, involucrando la captura de poderosas fuerzas de más allá de la sociedad y su transformación en fuentes benéficas de la existencia humana. Lo mismo ocurre con la política kwakiutl: los jefes aumentan el «peso» de sus nombres heredados, apropiándose de privilegios de otros linajes y tribus; poderes externos que podían validar a través de las distribuciones del potlach, que, nuevamente, «engullen» los nombres y reivindicaciones de los rivales.

Esas transacciones de poder abarcaban un segundo fondo de privilegios, básicamente semejantes a los bienes originales de los linajes a no ser por el hecho de que eran alienables por haber sido obtenidos en heroicos encuentros de los ancestros con espíritus del mar o de la floresta. Las negociaciones de privilegios adquiridos eran los lances decisivos de la política tribal, y eran eventos memorables de las historias de familia. Las victorias en el casamiento y en la guerra eran especialmente memorables: los tesoros obtenidos como dotes de suegros ricos, o los derechos del matador en la guerra sobre los honores adquiridos por su víctima. Así como la política hawaiana es una especie de Cosmología-Real, estas hazañas matrimoniales y marciales de los jefes kwakiutl, al involucrar la apropiación de poderes de más allá de una frontera social, aparecen como versiones humanizadas de las hazañas míticas de antaño. Respecto de la política de casamientos, los Kwakiutl dicen que «los jefes le hacen la guerra a las princesas de las tribus». El proyecto de los jefes ambiciosos era casarse con las hijas de todos los otros jefes. Así, sus descendientes podrían vanagloriarse: «Tengo muchos nombres y privilegios... muchos jefes y antepasados en todo el mundo». No

tese la formulación incorporativa: el casamiento apropiado nuevos ancestros, incluye los poderes de otros linajes dentro del propio. Resta, solamente, demostrar la herencia en el potlach, transformando, así, la incorporación de ancestros en asimilación de contemporáneos.

Y, ¿será necesario demostrar aquí que las mantas que trascienden los límites entre los grupos y los combinan en un orden más elevado encarnan, en su propia producción, esas mismas cualidades sociales? O, mejor dicho, las mismas cualidades bajo una forma más poderosa, ya que las mantas «Hudson Bay» son el producto de las negociaciones sucesivas entre la vida y la muerte en la caza y entre el indio y el extranjero en el comercio. Las mantas -al representar así poderes genéricos (nawalak)-, contadas y distribuidas, posibilitaban la comparación en una escala de grandeza entre nombres de jefes y privilegios de linaje (bigwe) de otro modo incommensurables. Notese nuevamente que cada linaje posee sus propios poderes, cuyo origen no está relacionado a los poderes de los otros. En cuanto a esto, la cosmología de la política kwaikiut es lo opuesto de la hawaiana. En el Hawái, los poderes sagrados de los ancestros son, en último análisis, un sólo, unidos por la descendencia en una genealogía universal. De forma consistente, el problema político al cual los jefes hawaianos dedicaban hercúleos esfuerzos de consumo durante el comercio de síndalo, era el de cómo diferenciar sus reivindicaciones sagradas. Si se mostraban obsesionados con las diferencias de moda en los bienes occidentales era para operar distinciones cualitativas a partir de sus graduaciones cuantitativas de posición social. Entre tanto, los Kwaikiut requerían cada vez más de un mismo bien, un signo estandarizado de poderes universales que, al ser distribuido públicamente, permitía realizar comparaciones cuantitativas de sus diferencias cualitativas. La expansión del comercio capitalista abrió nuevos horizontes de engrandecimiento social para los jefes kwaikiut y, con ello, un proceso espectacular de developman-local.

CONCLUSION: TE Y OTROS BIENES PARA PENSAR

Cosas así ocurriendo en todo el Pacífico por causa del dios Te, por el cual los británicos estaban dispuestos a sacrificar «todo lo demás», especialmente todo lo que pertenecía a otros pueblos. Los historiadores podrían haber dicho «la diosa Te», en la medida en que, en el s. XVIII, sus rituales eran apreciados como calmantes y sus virtudes como desintoxicantes, propiedades que contrastaban con rivales más masculinos en el consumo popular como la cerveza y el gin. Se percibe fácilmente la función del te: entregar una clase

trabajadora dócil y sobria a las garras del capitalismo en desarrollo. Más, si la difusión del hábito de tomar te fuese estudiada seriamente, se podría suponer que en este caso -como en otros- su función práctica es un modo situacional de un esquema nativo de proporciones cósmicas. Ella involucra, por cierto, algunas ideas, propias de Occidente, sobre la persona como una criatura imperfecta, con necesidades y deseos, cuya existencia terrestre como un todo puede ser reducida a la búsqueda del placer físico y la evitación del dolor. Esa descripción de la condición humana -una tragedia teológica de larga data- se tomó un credo filosófico en el s. XVII y un dato cotidiano en el s. XVIII: prueba de ello es la rápida difusión de lo que Sidney Mintz llamó «alimentos-droga» entre las clases populares europeas. El desarrollo de la moderna «civilización» occidental se basó en una enorme cultura de drogas leves (por lo menos como condición de tolerancia) marcada por el consumo diario generalizado de substancias tales como te, café, chocolate, tabaco y azúcar -una lista sin mucho valor nutritivo que la redima.

Si esos narcóticos se convirtieron en rituales del pueblo -ya que, de hecho, como la religión, tomaban soportable la existencia terrena del hombre decaído-, ¿no sería porque las personas estaban condenadas a una continua miseria por sus insaciabiles necesidades físicas? Esta ha sido, en Occidente, la visión trágica de la naturaleza humana, por lo menos desde San Agustín. El hombre está condenado a una vida de sufrimiento, no sólo porque es mortal, sino también porque está sólo en un mundo natural que no cumple lo que promete; es mentiroso y engaña. Ese engaño consiste en la imposibilidad de satisfacer los deseos humanos, especialmente los de acumulación de bienes temporales. Por eso, en este mundo, el hombre nunca deja de desear y nunca consigue lo que desea. Siempre en busca de algo, descubre que «nada permanece... sus necesidades se han multiplicado tanto que no consigue encontrar la única cosa necesaria». Apenas el Estado, la ley y la moral -reflejos terrenes e imperfectos de la ciudad celestial-, mantuvieron esta sociedad de hombres auto-contraídos a salvo de la disolución en una guerra de todos contra todos, descrita por San Agustín en los mismos términos con que Hobbes, casi mil años más tarde, caracterizaría al estado de naturaleza. Más, en el s. XVII, los valores agustinianos estaban a punto de ser derribados. El lado terrenal del hombre, con su séquito de miserias, estaba a punto de tornarse una virtud moral. O, por lo menos, en la lectura conservadora que Locke hizo de los castigos por el Pecado Original, el sufrimiento humano era un don benéfico de la Providencia en tanto que constituía un gran incentivo para la industria humana. Así, para la época de Adam Smith, la miseria permanente de cada uno -i.e., la escasez y la necesidad- se había convertido en

la premisa de la sabiduría económica y la fuente del bienestar nacional. Lo que para San Agustín era esclavitud, la servidumbre humana a los deseos del cuerpo, en la visión burguesa era la libertad humana esencial. Y el corolario de esta moderna antropología de la miseria fue una psicología igualmente empobrecida. La motivación humana era reducible a sensación corporal. El hombre se transformó en la máquina de placer y dolor inventada por Hobbes y apreciada por los filósofos iluministas: una criatura que se vuelca hacia aquello que le hace bien y se aparta de lo que le hace mal -movimientos de atracción y repulsión que darían cuenta de todo el universo del comportamiento humano. La nueva racionalidad se basaba en una veloz sensibilidad al placer y al dolor -en especial a éste, que es, al mismo tiempo, más duradero que el placer y su condición de posibilidad. (Alguien que define a la vida como la búsqueda de la felicidad sólo puede ser un infeliz crónico). Pero la economía capitalista había transformado las necesidades humanas en el fetiche supremo, en el sentido de que las necesidades, que siempre tienen un carácter social y

objetivo, habían de ser encarnadas como experiencias subjetivas de aflicción física.

Por tanto, beba una taza de té y todo se resolverá. Es interesante advertir que, como el café y el chocolate, el té no era endulzado en su país de origen, mientras que en Occidente esas bebidas fueron tomadas con azúcar desde su introducción. Es como si el amargor endulzado de la bebida representara al paladar el tipo de transformación que ella podía operar en la existencia moral de la persona: tomar dulce una vida amarga. Y tal vez nada demuestre mejor la génesis social de esos efectos mágicos que el hecho de que, en Gran Bretaña, el té haya asumido desde temprano valores psicológicos muy distantes de sus propiedades químicas. A fin de cuentas, contiene cafeína, y al comienzo era anunciado como estimulante. Ahora los ingleses toman té regularmente para calmar los nervios. Más sería necesaria otra conferencia para enumerar todos los poderes atribuidos a esta infusión por sus devotos. Es, no queda duda, una diosa digna de los sacrificios que el mundo hizo por ella.