

Se nos ha encomendado comentar *Islas de Historia*, un texto de cuya edición somos en parte responsables (con la anuencia del propio Marshall Sahlins) pero con cuya visión de la antropología, incrustada en la forma más extrema y capciosa del idealismo, no podemos ni remotamente estar de acuerdo. El trance es oportuno, entonces, para exponer un punto de vista discordante que nunca habría podido manifestarse en un prólogo sin incurrir, editorialmente hablando, en alguna suerte de incongruencia.

¿Cómo reaccionar ante un testimonio de esta naturaleza, que al abrigo de la exuberancia casi patológica de producción teórica que disfruta el país del norte se entretiene en juegos interpretativos deliberadamente menores, en un estilo de clamorosa miscelánea, en una empresa en la que se pretende resolver con suficiencia, recurriendo a ejemplos de forzada circunstancialidad, los problemas culminantes de la determinación estructural, de la categorización y el método? ¿Habrá que responder con estupor ofendido, inquirendo las razones de tanta fama, en contraste escandaloso con medios tan precarios y con valores científicos tan menguados? ¿Con indiferencia, salteando páginas, declinando la lectura y dejando que acaso en diez años más el simbolismo, preludio del posmodernismo en la escena norteamericana, muera de su propia miseria? ¿O mejor aún con parsimonia e interés, señalando con la mayor paciencia posible los extravíos de una concepción del mundo -de una ideología- que en lo que a nuestra periferia respecta no puede aportar ni ideas fecundas ni praxis viables?

Las maniobras silogísticas de Sahlins, en las que deduce conclusiones tremendas a partir de análisis particulares abordados sin garantías de pureza metodológica y sesgados hasta la náusea, no han logrado convencernos, obviamente. De allí que no sepamos hasta qué punto podemos ser obedientes a la regla de parsimonia que nos hemos fijado, sin dejarnos arrebatar por la indignación: Sahlins es un pensador tendencioso, tal como lo conceptúan *en passant* muchos de sus coterráneos (p.ej. Chibuk, 1981) y no sería sensato hacer como si así no fuera.

Trate usted de resumir esta obra de Sahlins y comprobará que, así como hay creaciones del intelecto que no resisten el análisis, ésta, en particular, ni siquiera tolera la síntesis. Buena razón, entonces, para que declinemos parafrasearla y para que elaboremos nuestro comentario presuponiendo su conocimiento. Ahora

bien, como toda crítica válida debe ocurrir en un nivel de tipificación más elevado que el de aquello que interroga, no cederemos a la invitación de Sahlins a que todo cuestionamiento que se le oponga se abisma en su misma retórica, extraviándose en una selva de casos (Fiji, Hawaii, Nueva Zelanda) susceptibles de ser reinterpretados hasta el infinito.

No ofreceremos contraejemplos: el desarrollo serio de uno solo reclamaria más espacio que el que Sahlins adjudica a todos sus casos reunidos, porque nuestras exigencias epistémicas son otras. No sería prudente, además, complicarnos en ratiocinios en los que los elementos de juicio, en lugar de ser instancias de un cálculo o premisas necesarias para una demostración, son meros vehículos de lucimiento y prolegómenos a una decisión interpretativa tomada de antemano. Pues la antropología de Sahlins no hace sino ilustrar una práctica cada vez más extendida en la discusión disciplinar: la descarada recolección de *ejemplos* a través del corpus (más que a partir del trabajo de campo) y su retorsión exegética hasta que se avienen a soportar una ideología previa, que para el caso puede ser cualquiera. Este procedimiento, que ya denunciáramos hace unos años (Reynoso 1987:124-126), encuentra su clímax en *Colors and Cultures* (1977), un libelo en el que Sahlins se arroga el derecho de interpretar un experimento complicadísimo en el sentido opuesto al que le imprimieran sus diseñadores originales.

Procuremos clarificar, antes que nada, el *modus* estilístico con que *Islas de Historia* nos confronta. En la escritura de este autor casi siempre coexisten tres niveles: el de los asuntos referidos (por lo común apasionantes), el de las interpretaciones que se les asigna (tortuosamente derivadas, aunque predecibles) y el de la prédica obsesiva en contra del materialismo, la cual podría haberse consumado con total independencia de los otros dos niveles, por cuanto es en realidad el protagonista clandestino de toda la trama.

Frente a afirmaciones tan difusas como las que este libro compendia pensamos que lo mejor es hablar claro, evitar los circunloquios, llamar a las cosas por su nombre. Nada ganaríamos con precipitarnos en su misma mecánica de la insinuación. Pues no se trata de reseñar un libro más, que para colmo no es el de mayor importancia, ni el más seductor, ni el más representativo, cuando lo que urge es calificar a su autor, elucidar sus intenciones escondidas y situar a aquél y

a éstas en las coordenadas de las polémicas antropológicas del momento, por más que la discusión en sí (la confrontación enérgica de estructura y contingencia) tenga el sabor de lo arcaico.

Esto implica, naturalmente, que nuestro objeto de crítica no podrá ser ya el libro de marras, sino con mayor justicia el intertexto de la producción teórica de un antropólogo que por su combatividad y su densidad creativa epitomiza con mejores atributos, de quince años a esta parte, la figura del idealista y del reduccionista cultural. No es el caso que Marshall Sahlins sea, ni mucho menos, el mejor en su especie o el que con más acabada eficacia lleva agua al molino de su causa. Para ello carece del virtuosismo literario de un Clifford Geertz, de la erudición posmoderna de un Stephen Tyler y de la imaginación de un Lévi-Strauss, para no decir nada de un modelo científico original, de una idiosincrasia intelectual definida o de un trabajo de campo tangible. A diferencia de lo que sucede en Geertz, en la tensionada escritura de Sahlins se divisan las costuras entre el material etnográfico escogido y las elucubraciones que a propósito de él se construyen. A diferencia de lo que es el caso en Tyler, Sahlins se atreve a abordar el orden de la significación sin demostrar un conocimiento cabal de los rudimentos de lingüística y semiótica, y confundiendo alegremente los contenidos semánticos y la capacidad analítica de los conceptos que prodiga¹. Y a diferencia de Lévi-Strauss, Sahlins sencillamente no es Lévi-Strauss, aunque el núcleo de su táctica consista en intimidarnos con su egípcio.

Pero discutir sobre Marshall Sahlins, aunque estemos persuadidos de su secundariedad en el panteón de la disciplina, no deja de ofrecer cierta moraleja pedagógica. El representa, con toda certeza, el punto en el que las estrategias discursivas del idealismo se muestran con mayor impudicia y en el que se toman más patentes sus alcances, sus fuerzas y sus límites.

¿Sahlins idealista? Hay que reconocer que no siempre lo fue en plenitud, aunque una revisión cuidadosa de su fase precoz nos revele, retrospectivamente, la promesa de un conservador. Un psicoanalista diría que Sahlins no ha asumido o no ha elaborado su arrepentimiento. En el lenguaje de la militancia, podríamos expresarlo diciendo que detrás de un fundamentalista casi siempre subyace un renegado que se esfuerza en disimular sus pecados de juventud. Hasta en ello es Sahlins fiel a su influencia francesa.

Habiendo trabajado fragmentos de *Islas de Historia* en el ámbito de la enseñanza universitaria, una de las perplejidades que hubo que conjurar fue de naturaleza clasificatoria. ¿Qué tiene que ver -se nos esperaba- Marshall Sahlins con el simbolismo? Para el común de los estudiantes de ciencias antropológicas (y nos atravesaríamos a decir que para la generali-

dad de los entendidos de nuestro medio) Sahlins seguía siendo el materialista ecléctico, el criptomarxista o el evolucionista criterioso que fue quizá en su juventud, en los años '60, cuando produjo *Economía de la Edad de Piedra y Evolución y Cultura* (1974, 1960), y cuando acuñó los dogmas centrales de la postura sustantivista en la eterna querrela de la antropología económica. Nunca Sahlins nos incitó a la lucha de clases, insistimos; pero en aquellos tiempos, desde nueva perspectiva lejana y desde nuestra censura, el mero hecho de mencionar a Marx y de hablar de Economía confería ya cierto lustre revolucionario.

Luego, en los años negros del Proceso, perdimos el contacto. Por la parquedad de los estudios locales en materia de teoría antropológica y por las veleidades de la traducción, las noticias sobre la obra ulterior de Sahlins fueron indirectas, furtivas, fragmentarias, a veces inexactas. Los que no eran adictos a la lectura de antropología en lengua inglesa se enteraron de su paulatina metamorfosis por terceras personas, y en particular a través de Marvin Harris, con quien Sahlins polemizó acerca del canibalismo azteca, verbigracia, llevando incidentalmente la peor parte (cf. Harris 1982:361-9).

La única noticia directa que llegó a nuestros oídos, la de la oposición rotunda de Sahlins a la Nueva Síntesis de Wilson, desarrollada en *Uso y Abuso de la Biología* (1976a), no era sino el eco de una aventura marginal respecto de aquello que más nos interesaba. Una aventura cuyo saldo fue más bien negativo para la imagen colectiva de la antropología, por presentar una analogía demasiado simplista entre el «capitalismo» y las tres cuartas partes de la ciencia de raigambre darwiniana, y por pretender restringir la fuerza explicativa de lo biológico sin mayor argumento que el de unas cuantas singularidades, esporádicas y de interpretación dudosa.

Lo que sucedió en este interregno es muy simple: arrastrado por las mismas modas que tantos otros, Sahlins cambió de idea. Lo objetable no finca en el cambio en sí, que pudiera ser abrupto y seguir siendo encomiable, sino en qué es lo que resultó cambiado por qué. Tras su periplo europeo, en el que se encontró desconcertado en el ojo de la tormenta del Mayo francés, Sahlins introdujo en su léxico términos antes impensables en un intelectual norteamericano, como «representación», «constitutivo» y «fundante», y comenzó a citar a filósofos inusuales, como Cassirer, Ricoeur y Baudrillard. Hoy en día, después de casi un decenio de convivencia con Ronald Reagan, es muy común que en los Estados Unidos se discuta a Foucault o a Derrida, adoptando la pose de gente culta más que el estereotipo del científico riguroso; pero aquellas eran otras épocas, y Sahlins ocupó la vanguardia, si no de la asimilación real y profunda del europeísmo,

sí por lo menos de su lucimiento público. 2

Cuando Sahlins regresó a su país luego de estas mutaciones (cuyo Pigmalión fue sin duda Lévi-Strauss) y comenzó a hablar de semejantes cosas, en lugar de referirse a cómputos de trabajo diario, índices de consumo doméstico, expansión predatoria o varianzas de producto per cápita, Murdock y los ecologistas se deben haber sentido como verdaderos palurdos. Pero ésta, en fin, es otra historia, como también lo es la de los motivos que llevaron a Sahlins a la adopción de su simbolismo cosmopolita. Al respecto existen versiones encontradas, algunas de ellas regocijantes: Eric Wolf (1987:115) asevera que nuestro autor se sintió impulsado a indagar las elusivas estructuras culturales cuando David Bakan le comunicó que era, nada menos, el octavo descendiente lineal de Ba'al Shem Tov, figura liminal de la cábala judía. Estar en una reunión nocturna con el legendario Bakan y con el biznieto del Rabino de Estrasburgo (Lévi-Strauss), hablando acaso de la vida y obra del biznieto del Rabino de Marsella (Marcel Mauss), trazaba una constelación de coincidencias místicas más poderosa de lo que el titubeante racionalismo de Sahlins pudo soportar.

Lo que importa rescatar de todo este chismorreo conjetural es que después de su transfiguración, nuestro autor se dedicó ante todo a combatir las diversas formas del materialismo antropológico, situándose bajo el signo de un idealismo extremado que, curiosamente, nunca se presenta como tal sino más bien como defensa desinteresada de «otros idealismos aparentes» (1979:35-36). De aquí en más, la argumentación se pliega insensiblemente a unas pocas configuraciones típicas: «¿Está en verdad tan equivocado el idealismo X?», o bien «¿Son en realidad las cosas como le parece al materialista Y?». De su período anterior Sahlins retiene tan sólo un epíteto, «burgués», agravio que, tras razonamientos insanablemente metonímicos, salpica con generosidad para denostar tanto a la ecosistémica como a la etnocéntrica, tanto a la sociobiología como al materialismo cultural, e incluso (¿por qué no?) al marxismo. El ardid se precia de inteligente: Sahlins no puede en puridad ser acusado de reaccionario, porque su ataque descansa en un insulto forjado en el corazón de las izquierdas.

Paradójicamente, para Sahlins ha llegado a ser «burgués» todo pensamiento que no rinda tributo a la preminencia de las superestructuras, a la prioridad lógica y ontológica de las ideas, a la sublime majestad del símbolo (1979:14, 15, 33, 36, 57, 69, etc.). Su categorización opera por contagio: le basta la más inocente proximidad temporal entre un fenómeno del orden político (colonialismo, imperialismo) y una teoría antropológica -aunque sea contestataria- para sentirse autorizado a proclamar su identidad visceral, para imputar a ésta los crímenes de aquél y para hacerlos ex-

tensivos a cualquier estrategia que reivindique parte de su herencia. En otros términos, toda proposición que se erija en el interior de un marco científico con el que Sahlins antipático, está, según él, afectada de una marca original que la invalida, independientemente del asunto que trate y del rigor con que discorra.

Asimismo, le alcanza con amontonar referencias bibliográficas heterogéneas, de cuyo tenor interpretativo se adueña, y con abrumar al lector con un moroso ejemplo más o menos traído de los cabellos (cuyo exasperante detalle, seamos sinceros, aburriría aún al más escrupuloso especialista), para concluir que el símbolo impera en todas partes, por encima de la biología, la constricción física o el entorno. ¡Cómo si algo tan trascendente, mayúsculo y delicado pudiera verdaderamente ser resuelto merced a una inducción tan difusa o a una deducción tan imperfecta! Con esta casuística, se siente sin embargo capaz de deconstruir la alternativa teórica que se le ocurre o de demostrar a gusto lo que invariablemente demuestra, que es al fin y al cabo una y la misma cosa; porque, puerilmente, el triunfo de su postura exige como precondition la culpa y el holocausto de las que se le oponen. De todas las teorías conocidas, sólo el estructuralismo, o más exactamente su peculiar lectura simbolista del estructuralismo (de la que Lévi-Strauss, por lo que se sabe, no ha acusado recibo) le parece un paradigma digno de redención.

El texto con el que se inaugura esta visión es, tal vez, *Cultura y Razón Práctica* (1976b), al cual los franceses se han apresurado a re-traducir con el clamoroso subtítulo de *Raison utilitaire et raison culturelle* (1979). Su objetivo declarado es el de cuestionar con una mano una buena fracción de los hábitos teóricos de la antropología no idealista en tanto vicios emergentes de una mentalidad occidentalizante, colonialista, capitalista, individualista o burguesa, mientras que con la otra demuestra la radical inadecuación del marxismo (expresión culminante del «utilitarismo materialista») para enfrentarse con los desafíos específicos que presentan las sociedades iletradas. La idea capital de Sahlins consiste en denunciar la antinomia endémica del pensamiento burgués entre sujeto y objeto, espíritu y materia, hombre y mundo. Concilia estas oposiciones invocando un *tertium quid*, la cultura, que tiene que ver oscuramente con los símbolos. El argumento se cree irrefutable, de modo que sólo tiene que ser ilustrado: el hombre posee taxativamente cultura, y más que limitarse a utilizar símbolos es, gracias a Cassirer, un «animal simbólico».

Pero en la disputa sobre la preminencia relativa del mundo de las ideas o del universo de las cosas, la capacidad simbólica no consigue calificar como una instancia neutral. Aunque se tratara de una entidad menos fantasmal, susceptible de ser definida con algún

rigor o abordable con una mínima constancia semántica, se encuentra notoriamente sesgada para el lado de las idealidades. Por añadidura, mientras más se presta crédito a los trabajos interpretativos de Sahlins, menos claros son los referentes empíricos de semejante capacidad de simbolización. En una página, la cultura que se identifica con ella es un conjunto que engloba los bienes materiales, las relaciones sociales y la significación (1979:256); en otra es más bien una herramienta de imposición de significados (p. 10, p. 75); y en otra, una nueva suerte de objeto, creado a partir de la apreciación simbólica y de la «síntesis de la realidad objetiva» (p. 88).

Lo importante, viene a decir Sahlins, no es la mente, ni el conjunto de las cosas (necesidades biológicas, pulsiones vitales, percepción, ecología, relaciones materiales) sino más bien el pensamiento. Y no tanto nuestra capacidad de pensar, acaso biológicamente determinada, sino los motivos simbólicos y las estructuras conforme a las cuales esa capacidad constituye, ordena y jerarquiza nuestra percepción de lo real. El argumento no es nuevo, desde ya, y la deuda de Sahlins con Hallowell (quien afirmaba, por ejemplo, que el entorno ecológico está «culturalmente constituido») es demasiado palmaria como para negarla. Aunque aquél, claro está, la silencia.

Islas de Historia desmerece incluso frente a filosofías tan banales y a discusiones tan artificiosas. El texto es particularmente abstruso y desordenado, aún en contraste con otros aportes de un autor que jamás se caracterizó por su sistematicidad. Cuesta trabajo (y no parece ser excesivamente rentable) despejar aunque más no fueren los hechos concretos a los cuales se aplican las interpretaciones y de los cuales se deducen consecuencias teóricas de bulto, tales como la puesta en crisis, en su ominosa globalidad, del «concepto occidental de Historia» *ethos* discursivo de la antropología.

La premisa global es la misma que en otros libros: un simbolismo *soft-core*, con Marx parado sobre la cabeza: la conciencia, por mediación de los símbolos que la constituyen, determina la totalidad del ser. Los eventos históricos que justifican éstos y otros dictámenes están confusamente narrados, en ráfagas o en espasmos, porque se los constata, comenta y valoriza en un mismo trazo de pluma. Los elementos de juicio de tipo documental aparecen mixturados con digresiones que no aportan precisamente claridad. Aplastados por el peso de las pretextaciones con que se los rodea a fin de abolir otras explicaciones posibles, los hechos básicos tampoco coinciden con lo que se conoce a partir de fuentes más puras y menos crispadas (cf. Quilici 1976; Rickman, 1967).

Este desorden no es ajeno al hecho de que el libro constituye en realidad una compilación más o me-

nos azarosa, en la que cada artículo se ramifica en alusiones a otros estudios, generalmente excluidos, pero de cuyas conclusiones Sahlins se sirve a menudo, como si conformaran un cuerpo monolítico de verdades taxativas que no sería elegante discutir de nuevo. Como subproducto de este procedimiento, por la confianza que se deposita en un saber que se presume afianzado e inexpugnable, no es inusual que se dé por descontado lo que corresponde demostrar: el estatuto privilegiado, determinante, de la actividad simbólica.

Pero por lo oportuno de lo que en otro contexto sería considerado un inconveniente de monta, barruntamos que todo este embrollo de revuélvos, verdades a medias, indicios y pruebas fragmentadas obedece menos a contingencias editoriales, a razones de economía expositiva o al natural apoyo que todo estudioso encuentra en sus hallazgos previos, que a una táctica deliberada, a un recurso del método. Si echamos una mirada de conjunto, veremos que de unos años a esta parte en los textos de Sahlins rara vez se encuentran presentes, sistemáticamente expuestos, todos los elementos de juicio que conducen a elaborar las conclusiones a que se llega, para no decir nada de un diseño experimental cuidadoso, de un reconocimiento de casos anómalos o de un análisis honesto de hipótesis alternativas: casi siempre se remite a un acervo de convicciones polémicas que, precisamente por estar ausentes, pueden usurpar sin escándalo el estatuto epistemológico que en condiciones normales corresponde al saber consolidado y al procedimiento estricto.

A diferencia de lo que sucedía en *Cultura y Razón Práctica* o en *Colors and Cultures*, en *Islas de Historia* lo polémico cede el sitio a lo palmario, por más que Sahlins, fiel a su costumbre, pretenda estar dirimiendo una disputa crucial. Si estamos ante un truco, habrá que reconocer que es ingenioso: al invertir la misma furia y al echar mano de iguales estratagemas cuando lo que se dice es obvio y cuando lo que se alega es imposible, la homogeneidad del discurso impedirá saber a ciencia cierta bajo qué circunstancias las fuerzas argumentativas son insuficientes o en qué contextos la demostración se torna un juego de niños.

No es sólo por tratar de cuestiones insulares que el simbolismo de Sahlins, en sus mejores momentos, nos causa el efecto de un estructuralismo pasado por agua, diluido, sin perfiles propios. Refractario o indiferente al inmenso caudal de discusiones en torno a Lévi-Straus, todo el texto bien podría ser una nota al pie de *La Pensée Sauvage*, en la que se vuelven a evocar reflexiones cuya productividad creíamos agotada hace tiempo y en la que falta el ingrediente, habitual en los reexámenes, de la mirada fresca o la perspectiva aguda.

En efecto, el argumento central que vertebra el conjunto de los artículos es de una pasmosa obviedad,

en flagrante discontinuidad lógica con los corolarios que se supone legitimiza: lo que los antropólogos llaman «estructura» -las relaciones simbólicas del orden cultural- es un objeto histórico. Con esta solemne afirmación, que nadie en sus cabales estaría dispuesto o siquiera interesado en recusar, Sahlins cree hacer estallar la oposición, «siempre presente en las ciencias humanas», entre estructura e historia.

Dejemos a un lado falacias colaterales y defecios menores de razonamiento: que todos los antropólogos coincidan en esa precisa definición de estructura, que se falsifique la presencia de esa dicotomía «en todas las ciencias» para luego pontificar sobre el error de siquiera postularla, que se atribuya a las demostraciones un espesor ilusorio a fin de simular su incidencia en polémicas que sólo tienen un tenue aire de familia con lo que se discute, que se infunda a la heterogénea teorización antropológica una uniformidad ficticia al simple efecto de poderla desmontar de un solo golpe. El planteamiento referido es sólo el comienzo de una larga colección de pleonasmos, que luego son reinterpretados por el autor como precedente necesario para llegar a una pléthora de veredictos inmoderados, que casi siempre tienen que ver con la negación de otras dualidades «fenoméricamente equívocas y analíticamente debilitantes»: estático y dinámico, sistema y acontecimiento, infraestructura y superestructura.

Arracimado en torno a esos axiomas, el libro se reduce a una ejemplificación heteroclita que alternativamente demuestra (como si hiciera falta) la naturaleza reestructuradora de los acontecimientos y la forma en que los sucesos se vislumbran a través de un orden estructural, sin que quepa distinguir en la masa de consideraciones que puntúan una escritura más bien errática algo sustancial que se agregue a lo que ya sabíamos Marx o Lévi-Strauss mediante, y que permitan fundar las conclusiones con que se los trasciende.

Como es de esperar que suceda en una obra que es más de emulación que de apertura, cuando no se disuelve en un estructuralismo sin garra, el discurso se torna paroxístico, desmesurado, barroco, caricatural. No es equivocado señalar su apoteosis en el episodio en que, más allá de lo que dictamina su inspiración subyacente, Sahlins descubre en Fiji el intercambio de mujeres crudas por hombres cocidos (1988:100-102). Ni siquiera el Lévi-Strauss decadente y rarificado de *La Alfarera Celosa* nos ha demandado nunca semejante acto de credulidad o nos ha expuesto un caso tan incoherente de exceso interpretativo.

Lo que encontramos otras veces es una desmanada confusión de tipos lógicos, que hay que sospechar intencional para no calificarla inadmisiblemente. Un ejemplo bastará para ilustrarlo:

«En la 'Introducción' de *La Guerra del Pe-*

loponeso. Tucídides explica su intención de eliminar de su historia todos los elementos de lo maravilloso, puesto que, como reconoce modestamente: 'Mi trabajo no es una pieza de escritura destinada a satisfacer el gusto de un público inmediato, sino que fue hecho para durar por siempre'. Así comienza la historiografía occidental de la Verdad sin ornamento en el triunfo del *logos* sobre el *mito*. (...) Curioso, entonces, que Sir George Grey, en el 'Prefacio de su *Polinesian Mythology*', cuente cómo se vio obligado a reunir su gran corpus de mitos maoríes a fin de librar cierta guerra polinesia. Nombrado gobernador de Nueva Zelanda en medio de un levantamiento maorí, Sir George pronto descubrió que no podía negociar las cuestiones decisivas de la guerra y la paz con los jefes maoríes si no poseía un sólido conocimiento de su poesía y mitología' (1988:64)

No hace falta ser un batesoniano confeso ni leer todo lo que Tarski o Russell dijeron sobre los tipos lógicos para darse cuenta que no es verdad que «la historia documentada de las guerras polinesias comienza donde concluyó la historia fundamental de las guerras del Peloponeso» (1988:65), y que no está demostrado que, de cara a la praxis, el historiador deba retrotraerse *metodológicamente* al mito, que es lo que Sahlins, al fin y al cabo, insinúa. Lo que buscaba Tucídides era, simplemente, *dejarse de mitologizar*, sin renunciar por ello a referir mitos en tanto tales; y lo que pretendía Sir George no era retomar a Hesíodo, ni disolver la historiografía en la mitopraxis, sino comprender mejor sucesos que tenían en la mitología su principal motor explicativo. Aunque, contrariamente a lo que a nuestro autor conviene, este movimiento del espíritu es similar (y no «opuesto») al de la «pragmática» de la historiografía ateniense, no existe entre la postura de Tucídides y la de Sir George la suficiente homología, el isomorfismo preciso, como para establecer los contrastes, oposiciones y enantiosis con los que Sahlins juega al aprendizaje de estructuralista.

Amén de las deducciones impugnables, de la desarmonía entre premisas y consecuencias, de las generalizaciones infundadas, de la manipulación de términos con significados proteicos, de la resurrección de debates extenuados y de las recurrentes violaciones al principio de tipificación que facultan sutiles vaivenes en los valores de verdad, encontramos finalmente en Sahlins una desmesurada confianza en la capacidad de las paradojas para revocar la validez de las epistemologías de Occidente. Aunque Sahlins resulta inofensivo en comparación con los posmodernos³,

quienes asumen su irracionalismo con absoluta sinceridad, nada es tan pretencioso, en todo el texto, como la multiplicación de curiosidades, habida cuenta del propósito que ese despliegue de antinomias persigue. Pero pese a la elocuencia crítica de hechos tales como la preocupación de los maoríes (y luego de los británicos) por los mástiles y no por las banderas, o la inmolación de Cook por los hawaianos a despecho de su rango divino, la lógica alternativa que demostraría, eventualmente, la bancarota de Aristóteles y del pensamiento burgués, brilla por su ausencia. Las consecuencias que acarrearía la ruptura con el dualismo son enigmáticas, porque el mismo Sahlins la reclama utilizando técnicas discursivas que jamás -pese a sus dosis de sofistería- se apartan un ápice de lo convencional. Por consiguiente, y porque su diatriba contra la epistemología burguesa es una consigna hueca, sin consecuencia reflexiva alguna sobre sus propios razonamientos, hay que concluir que Sahlins no nos dice nada nuevo, si es que en realidad nos dice algo que pueda sostenerse. De haber sido bien planteados, sus objetivos podrían a lo sumo confundirse con los del hostigado Evans-Pritchard o con los de cualquier funcionalista: encontrar los supuestos a partir de los cuales un comportamiento paradójico deviene *razonable*.

En descargo de una compilación que, como es notorio, dista de conformarnos, sólo cabe aducir la colorida fascinación de los hechos polinesios que sirven

de excusa a Sahlins para desparramar su habitual farfalleo. *Islas de Historia*, en otras palabras, se beneficia y llega a ser literatura digerible sólo como consecuencia accesorio del esplendor y el exotismo de los hechos que refiere y de la paciencia del escritor para expresarlos en una envoltura de adjetivos ostentosos. Sea como fuere, el objeto (la historia polinesia, mitologizada o no) demuestra ser harto más rico y más vital que el método letárgico con que se lo aborda.

Toda vez que en este país subsisten profesionales que o bien no han advertido las debilidades de la antropología simbólica, o están lisa y llanamente interesados en encubrirlos, es obligado preguntarse qué sucederá en el futuro, y en nuestro medio, con esta especie de antropología especulativa y suntuaria. Lo peor -conjeturamos- será la resignación, el silencio, acaso la reverencia, la idea de que nada pernicioso o superfluo nos puede llegar de un lugar en que se produce tanto saber consagrado, a excepción de un «cientificismo» cada vez más fantasmático. Tenemos entre nosotros a la antropología interpretativa, en más de una variante, y desde el extranjero nos llueven promotores ansiosos por imponerla. No obstante sus errores, desde aquí no podemos presagiar su colapso, sino cuando mucho sugerir que *ya basta*. Pero algo es seguro: cuanto más calladamente aceptemos este tipo de retórica como la ciencia a que debemos aspirar, tanto más proliferarán estos conatos en los años por venir.

NOTAS

¹ El más candoroso y reiterado de estos errores consiste en confundir las diferencias o constancias puramente formales y sintácticas con contrastes o igualdades de significado, al mismo tiempo que se sostiene el principio de la arbitrariedad del signo y que se persiguen correlatos pragmáticos de dicho paralelismo. No aportaremos referencias bibliográficas en apoyo de nuestro juicio, ya que todo el estructuralismo simbolista de Sahlins se funda en esa falacia.

² Cabe excluir a Clifford Geertz y tal vez a Hallowell de esta generalización.

³ Stephen Tyler, Marylin Strathern, James Clifford, Mary Louise Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, George Marcus, Paul Rabinow, Michael Taussig, para no mencionar más que algunos antropólogos explícitamente enrolados en el movimiento.

BIBLIOGRAFIA

- Chibuk, Michael. 1981. «The evolution of Cultural Rules», *Journal of Anthropological Research*, 37, 256-268.
- Harris, Marvin. 1982. *El Materialismo Cultural*, Madrid, Alianza.
- Quilici, Folco. 1976. *Cook*, en *Los Hombres en la Historia*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Reynoso, Carlos. 1987. *Paradigmas y Estrategias en Antropología Simbólica*, Buenos Aires, Búsqueda.
- Rickman, John. 1967. *Journal of Captain Cook's last voyage to the Pacific Ocean*, Nueva York.
- Sahlins, Marshall. 1974. *Stone age economics*, Chicago, Aldine (traducción española: *Economía de la Edad de Piedra*, Barcelona, Akal, 1977).
- Sahlins, Marshall. 1976a. *The use and abuse of biology*, Ann Arbor, University of Michigan Press. (Traducción española: *Uso y abuso de la biología*, Madrid, Siglo XXI, 1982).
- Sahlins, Marshall. 1976b. *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press (traducción francesa: *Au Coeur des Sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1979)
- Sahlins, Marshall. 1977. *Colors and Cultures*, en Dolgin, Kemnitzer y Schneider (editores), *Symbolic Anthropology*, Nueva York, Columbia University Press.
- Sahlins, Marshall. 1988. *Islas de Historia*, Barcelona, Gedisa.
- Sahlins, Marshall y Elman Service. 1960. *Evolution and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Wolf, Eric. 1987. *An interview with Eric Wolf* (Jonathan Friedman), *Current Anthropology*, 28 (1), 107-118.