

Envisioning Power. Ideologies of dominance and crisis

ERIC WOLF

University of California Press, Berkeley, 1999

How the «natives» think. About Captain Cook, for example

MARSHALL SAHLINS

The University of Chicago Press, Chicago, 1995

«The native anthropology of western anthropology», Current Anthropology vol. 37, nº3

MARSHALL SAHLINS

Chicago, 1996

págs.395-428

«La apoteosis del capitán Cook», en Michel Izard y Pierre Smith, La función simbólica

MARSHALL SAHLINS

Júcar, Gijón, 1989

págs.321-359

Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia

MARSHALL SAHLINS

Gedisa, Barcelona, 1988

168 págs.

1.817 ptas.

Trad. de Beatriz López

De dioses, mitos, historias y sabios

Enrique Luque

1 julio, 1999

El 14 de febrero de 1789, en la bahía de Kealekeua, isla de Hawai, el capitán James Cook murió a manos de un nativo. El arma homicida era un punzón, elaborado, al parecer, con una de las barras de hierro que la víctima había distribuido tiempo atrás entre los isleños para congraciarse con ellos. Curiosamente, esas manufacturas, procedentes de una factoría de Birmingham, habían sido cargadas en Inglaterra tres años antes, en la misma fecha en que Adam Smith publicaba *La riqueza de las naciones*. La muerte del famoso descubridor viene a ser, así, el gozne de dos decursos históricos radicalmente diferentes, y convierte, además, al personaje en elemento semejante en el imaginario de dos culturas poco parecidas. Porque si hemos de creer a toda una tradición escrita que se inicia el mismo siglo XVIII, el capitán fue pronto identificado por los nativos con una de las cuatro deidades principales del panteón hawaiano: Lono, dios de la paz y de los juegos. Pero también para el capitalismo emergente Cook llegó a ser el héroe benevolente, no belicoso, que requería el nuevo imperialismo, basado en el libre comercio y en la apertura de rutas a través del globo¹.

Doscientos años más tarde, en época de solapamiento postmoderno de lo pragmático y lo simbólico, o de lo racional y lo patético, Cook revive en los debates de la academia. Las circunstancias de su muerte y de su divinización, el papel del imperialismo y de occidente o el significado del entrecruzamiento cultural ocupan un lugar clave en una agria polémica desarrollada estos últimos años en el ámbito de la antropología anglosajona. Con todo, su interés desborda ese recinto para

plantear cuestiones importantes en torno a la articulación de lo singular y lo general en los procesos históricos, lo que ocurrió realmente y lo que creemos que pasó, la razón y el mito, lo básicamente humano y lo múltiple de sus experiencias culturales. También, y de rechazo, el litigio incide en la viabilidad misma de la empresa antropológica: cómo conocer y entender realidades culturales ajenas atenazados como estamos siempre por los constreñimientos, de percepción y análisis, de la realidad cultural que nos rodea, y, antes de entrar en materia, unas breves palabras sobre los antagonistas del debate. De un lado, el norteamericano Marshall Sahlins, una de las grandes figuras de la antropología contemporánea. De trayectoria intelectual no precisamente rectilínea, Sahlins estuvo adscrito en sus años jóvenes al neoevolucionismo y a un cierto materialismo cultural. A partir de finales de los sesenta, fue derivando hacia concepciones afines tanto al estructuralismo francés como a otras corrientes que, al resaltar la importancia de los factores simbólicos, lo sitúan, según sus críticos, en el idealismo más depurado. Sahlins ha dedicado, desde los años setenta, muchas páginas al capitán Cook. Tal vez lo más valioso del enfoque que aporta a este tema sea el deseo de superar viejas polaridades, exacerbadas por el estructuralismo y sus adversarios hace ya décadas (recuérdese, por ejemplo, el enfrentamiento de Lévi-Strauss con Sartre, reflejado en las últimas páginas de *El pensamiento salvaje*). Su intento estriba en captar y analizar lo que denomina la *estructura de la coyuntura*, terreno en el que no puede por menos que declararse deudor y continuador de Fernand Braudel. Por medio de categorías como *mitopraxis*, esto es, la puesta en acción del mito en una circunstancia determinada, Sahlins aspira a salvar nada menos que el foso que separa desde la Grecia clásica el mito de la historia. Dicotomía que, de entonces acá engloba otras polaridades: verdad/falsedad, razón/emoción o ética/estética. En virtud de la mitopraxis se unen, casi accidentalmente, dos historicidades, la europea y la exótica, antagónicas como dispares son la cultura occidental y la polinesia. Para la primera, lo estable y lo cambiante son contrarios lógicos y ontológicos; por el contrario, la historia hawaiana muestra que «la cultura funciona como una *síntesis* de la estabilidad y el cambio, el pasado y el presente, la sincronía y la diacronía»². Tanto nuestra sociedad como nuestra historiografía se obsesionan en la búsqueda de realidades básicas, materiales o económicas; la otra, la exótica, tiene por infraestructura la economía política del amor: unas arenas movedizas que, a través del toma y daca de mujeres entre nobles y plebeyos, fundamentan desde la familia al Estado. ¿Cabe aceptar buenamente esos contrastes tan nítidos entre lo propio y lo ajeno? Veamos ahora el planteamiento contrario.

Gananath Obeyesekere es un antropólogo cingalés afincado tiempo ha en Princeton. Su obra es mucho menos conocida que la de Sahlins. En Princeton oyó el primero exponer al segundo sus tesis sobre la apoteosis del capitán Cook y, nos cuenta, no tuvo más remedio que volver la vista hacia su pasado como nativo de Sri Lanka, sufriente, como los hawaianos, de la colonización europea. Sin duda, desconocía el cingalés que esas y otras alusiones a su identidad nativa iban a tener consecuencias: el contraataque del orgullo herido del más famoso antropólogo, que a sus muchas habilidades dialécticas une el sarcasmo o la ridiculización del adversario. El propósito central de Obeyesekere consiste en refutar la tesis de que los nativos hawaianos de la época de Cook tomaran a éste por su dios Lono y que su muerte fuera provocada por tal circunstancia. Es probable, sí, que la divinización se produjera *post mortem* y que tal fenómeno, además, fuera de mucha menor entidad que el pretendido por la tradición europea. En una sociedad altamente jerarquizada como era la hawaiana, los extranjeros fueron equiparados a los jefes o nobles y, como algunos de ellos, divinizados con posterioridad a su muerte, pero como dioses menores o locales. Vistas así las cosas,

lo que la imaginería occidental representó desde el principio como *apoteosis* de Cook (hay cuadros y grabados –algunos basados en bocetos de testigos oculares, otros fruto de la pura fantasía– que elevan al gran navegante al olimpo de los héroes clásicos), no habría consistido más que en una ceremonia de investidura como la que confirmaba la dignidad de jefe en las islas. Otra cosa es que iniciada, ya en el siglo XIX, la colonización del área en forma de expansión misionera, los predicadores propagaran entre los nativos la identificación del capitán inglés con el dios hawaiano. Probablemente, la habitual carencia de información del misionero, unida al exceso de prejuicios, habría provocado consecuencias opuestas a las pretendidas. Tales prejuicios, sostiene Obeyesekere, no son sino el resultado de las expectativas del mundo europeo respecto a los pobladores de las tierras descubiertas a partir del siglo XV. Esto es, que allí donde llegaba un descubridor era tomado por dios y tratado como tal. Por tanto, de Cortés y México a Cook y Hawai no hay sino una y la misma línea. Una línea estructurada en torno a lo que Obeyesekere denomina un *modelo mítico* (*myth model*). En un doble sentido: un mito importante puede servir de molde o inspirador de otros tipos de elaboración mítica; pero, además y de forma más importante, el concepto hace referencia a un conjunto subyacente de ideas que, llegado el caso, dan forma a una determinada narración, sea ficticia o basada en la realidad. De ese modo, la biografía o el acontecimiento específico, configurados por el modelo, son relativamente poco importantes en comparación con el paradigma que los subsume. En el caso que nos ocupa, la vida del navegante, su muerte y su apoteosis son nuevos mitos o mitemas específicos que se acomodan al viejo molde y desplazan otros similares que van quedando obsoletos. Pizarro, Drake o Cortés, hombres de guerra y conquista, son sustituidos por la figura que encaja en las exigencias ilustradas. El héroe humanitario Cook muere –según un famoso lienzo de F. Bartolozzi, inspirado en un dibujo del artista de a bordo J. Weber– impidiendo con un gesto que la tripulación dispare contra los nativos.

Ni que decir tiene que Obeyesekere desconfía por completo de la veracidad de este y otros muchos sucesos con que la narrativa al uso ha adornado la vida y muerte del navegante. Dispuesto a ponerlo en su lugar, escudriña algunos resquicios que su biografía permite entrever: triquiñuelas para colocar a sus hijos en la Marina, carácter irascible y, sobre todo, astronómica distancia entre la humildad de sus orígenes sociales y lo ambicioso de sus expectativas. Procedente de una sociedad donde imperaba la desigualdad, el hombre Cook encontró en otra no más igualitaria un cauce fácil para una vertiginosa movilidad social. Además, su muerte lo elevó a los altares del panteón europeo. En suma, el mito básico moldeó la percepción de los hechos tanto por parte de rudos marineros (a ellos atribuye Obeyesekere el inicio de la mitificación) como de la historiografía. El supuesto mito hawaiano de Cook-Lono no es, pues, más que una proyección a otros de los propios mitos occidentales. Con una mínima base factual: Cook fue denominado por los nativos con el nombre de Lono, efectivamente, como sin duda lo serían otros muchos jefes hawaianos; fueron luego los misioneros, portadores del modelo mítico y forjadores de mitos derivados, los que confundieron la identidad de nombres con la de personas. Sahlins no es sino el más reciente eslabón de la cadena de constructores de mitos, ya que, al decir de Obeyesekere, las interpretaciones especializadas del mito pueden contribuir a su desarrollo.

Un par de cosas más antes de sopesar la labor de Sahlins y sus refutaciones. Creo que Obeyesekere resalta con acierto cómo la distinción rígida entre mito e historia es característica específica de nuestra cultura, como también lo es la categoría misma de mito³. Habría que añadir que la forzada

distinción opera tanto en la ortodoxia estructuralista como en la articulación ingeniosa de Sahlins. Obeyesekere, por el contrario, es enemigo de establecer agudos contrastes entre Occidente y el resto del mundo. Sus confesadas proclividades psicoanalíticas lo inclinan más bien a buscar elementos comunes en medio de la diversidad cultural. De ahí que no acepte que los humanos de allende euroamérica carguen con la presunción de irracionalidad que conlleva el pensamiento mítico. Dotados de racionalidad práctica, pragmáticos como humanos, los hawaianos reaccionaron ante el impacto Cook manejando variables diversas, sopesando los elementos en juego y actuando lo mejor posible para la defensa de sus intereses.

Atribuir a Sahlins la prolongación sin más del mito Cook-Lono causó, sin duda, buenos efectos en un mercado editorial como el americano, mucho más inclinado que el europeo al montaje y desmontaje de vedettes intelectuales. Pero las cosas no son tan simples como quisiera Obeyesekere. Como tampoco cabe presentar la obra del primero como mero exponente de la idea que concibe las culturas exóticas como la quintaesencia de la repetición y la atemporalidad. Lo que intenta mostrar Sahlins es que la reproducción de una determinada estructura se puede convertir en su transformación⁴. Lo que sí ha mantenido Sahlins desde que se ocupa de Cook es que la atención que le dispensaron los hawaianos no es equiparable a la que concedían a cualquier visitante de alto rango⁵. Cook sí fue identificado con un tipo de jefe, el de los tabuados, que no se diferenciaban de los dioses. Su última llegada a Hawai coincidió con los ritos anuales en honor a Lono, el Makahiki. Según la hagiografía al uso de Cook, esa circunstancia y ciertas concomitancias del ritual con las evoluciones y el aspecto de su navío favorecieron la identificación con el dios. Pero esos ritos, tal como se han conocido, argumenta Sahlins, fueron elaborados posteriormente, en honor a Cook. La estructura social hawaiana y su transfondo mítico fueron, por así decirlo, la matriz de la apoteosis del capitán. Los europeos se aproximaban a las islas navegando desde el oeste, de donde procedían los antepasados, también divinos, de los jefes y fueron fácilmente identificados con ellos. Más aún, los nativos en general establecieron con los ingleses la misma relación jerárquica que existía entre nobles y plebeyos. A Cook se le asignó un *status* tan ambiguo como el de los dioses: usurpadores, habían establecido el orden por medio de la violencia; dueños de la vida, podían otorgarla o arrebatársela. Como dios, Cook violó tabúes y como dios fue sacrificado. El capitán ya había visitado la isla el año anterior, 1788, pero la había abandonado antes de que la estación de Lono cediera su lugar a la de su rival Ku. La inoportuna ruptura de un mástil hizo que Cook prolongara el viaje y volviera a destiempo en esta otra ocasión, no con la periodicidad que el mito exige. Inevitablemente, envuelto en la lucha simbólica entre sus sacerdotes y los jefes (representantes de Ku), pereció víctima ritual de su propia apoteosis.

La muerte de un personaje: un accidente, fruto de casualidades para un historiador escéptico. Pero no para el descifrador de sistemas simbólicos. Estamos ante sociedades donde «la historia debe repetirse sin cesar, puesto que no es acontecimiento sino en su segunda ocurrencia; en la primera es mito». Además, «un acontecimiento no es sólo un suceso en el mundo, es una *relación* entre cierto suceso y un sistema simbólico dado». Los datos empíricos (Cook, su muerte) son, en definitiva, meros hitos que permiten operar a la clasificación simbólica⁶. Es difícil, ante tales declaraciones, no decantarse en esta polémica a favor de Obeyesekere en algunos aspectos. Evidentemente, ciertas declaraciones enfáticas de Sahlins en pro de la sustancia histórica a la hora de analizar realidades

culturales parecen simples florituras retóricas⁷. Pese a ellas, priman sin duda para él la clasificación sobre su objeto, el símbolo sobre lo simbolizado. Cook, el hombre, poco cuenta. Toda su actuación –torpe a veces, brutal muchas otras, buen observador de ritos en provecho propio– no merece la atención de Sahlins. Y, sin embargo, como destaca Obeyesekere, su comportamiento y el de sus compatriotas eran analizados, interpretados y utilizados por los nativos en la situación radicalmente nueva creada por el contacto. No meramente engullidos por la potente maquinaria simbólica. Nada, viene a decirnos Obeyesekere, hubo de inevitable en el cruce de la historia de la expansión imperialista europea y el mito del eterno retorno de los dioses hawaianos. Cook fue llamado Lono –no identificado con él– tal vez porque su llegada coincidió con el Makahiki. Que violara algún tabú en su última visita, no explica nada: inadvertidamente o no, los europeos, y por supuesto Cook, violaban de continuo tabúes en las tierras que pisaban. Es más que probable que el abuso en este y otros terrenos (los europeos mataron más y más pronto que los nativos) hubieran hecho las cosas difícilmente soportables cuando se produjo la ejecución del navegante. Que, aclara Obeyesekere, fue muerte real y no simbólica o ritual.

La respuesta de Sahlins es contundente y, en algunos aspectos, un magnífico pretexto para aclarar puntos poco precisados en sus obras anteriores⁸. Obeyesekere aparece como un más que dudoso «nativo» (su entronque, vía Sri Lanka, con el mundo indoeuropeo lo distancia –como a Sahlins o a Cook– de los polinesios). Su uso de las fuentes históricas es sesgado; poner todas en tela de juicio supone, además, privarse del único medio de conocimiento de que disponemos. Los documentos son, sin más, sustituidos por las sospechas e intuiciones de Obeyesekere, prejuiciadas por un etnocentrismo a la inversa. Consiste éste en hacer de todos los europeos unos mitómanos incorregibles y de los hawaianos unos racionalistas refinados. O, más exactamente, unos burgueses con raciocinio que maximiza beneficios y minimiza pérdidas. Las falacias del antagonista son numerosas para Sahlins, pero tal vez la mayor radique en el uso que hace del *myth model*: le permite atacar como mítica cualquier prueba empírica que descalifique sus argumentos.

Pero la obra de Sahlins es mucho más que una simple refutación. Así, la tajante distinción que Obeyesekere establece entre dioses y jefes para relativizar la apoteosis de Cook da pie a Sahlins para comentar por extenso la relación entre lo político y lo religioso. Lejos de ser ámbitos separados, nos dice, en Polinesia –como en Roma– la política venía a ser la continuación de la cosmogonía por otros medios. La fisura que establecía esa cultura era de otro tipo: entre jefes o reyes divinizados –venidos como Cook de fuera y de aspecto parecido– y plebeyos. Curiosamente, la cultura hawaiana, dirá Sahlins en otro lugar, ha tenido, como Occidente, su filosofía política, que, ya en el XIX, planteará las cosas de otro modo, pero igualmente antitético al de nuestras raíces teóricas. Vistas así las cosas, el mundo hawaiano representa, en imagen especular e invertida, el paradigma occidental y hobbesiano: «La primordial condición de la humanidad había sido pacífica: la gente vivía unida en grupo y como nobles... La jerarquía se originó, como la diferenciación en la sociedad, desde abajo, cuando ciertas personas [plebeyos] desarrollaron un inquietante egoísmo y abandonaron la colectividad»⁹.

Con tal contraste, es difícil encontrar bases humanas comunes como las que persigue Obeyesekere. Sahlins no niega que la percepción –hawaiana o europea– de los hechos tenga la misma base biológica; su universalidad no está en cuestión. Pero sí la organización de la experiencia, ya que las cosas no son sólo percibidas, sino conocidas y, a partir de ahí, clasificadas; en ningún caso existe, dirá

Sahlins, la *inmaculada percepción*. Hawaianos e ingleses podían tener parecidas experiencias, pero las entendían de forma muy diferente. Sin duda, habría que añadir, el hombre Cook, con sus grandezas y miserias, estaba tan alejado del héroe europeo como del dios polinesio. Pero lo que nos lega la historia sobre el personaje y su época crucial es difícilmente separable de una y otra representaciones míticas.

Sin embargo, por sesgadas que sean las fuentes documentales, son el único medio de que disponemos para controlar el vuelo arriesgado de mentes poderosas como la de Sahlins. El propio Obeyesekere, suspicaz respecto a muchas de ellas, las utiliza al tratar de desmontar las hermosas construcciones de aquél¹⁰. Éstas están destinadas, por otra parte, a una defensa programática de la multiplicidad de códigos y sistemas simbólicos, pero pueden encubrir paradójicamente lo contrario. Mediante el expediente, un tanto gastado a estas alturas, de las inversiones estructuralistas, la realidad exótica corre el riesgo de quedar reducida a mera imagen especular de lo que nos rodea.

¹. Según Sahlins, 1988, pág. 126, y Obeyesekere, 1997 (orig. 1992), pág. 132, ambos inspirándose en Bernard Smith. Éste (*European Vision and the South Pacific*) escribe: «Cook was in a sense Adam Smith's global agent, for he developed markets and spread the notion of enlightened self-interest, bringing to prehistoric cultures the disguised checks and balances of a market economy» (*apud* Obeyesekere).

². Sahlins, 1988, pág. 135.

³. Habría, tal vez, que matizar esto: lo específicamente occidental es la polarización verdad/falsedad en torno a una y otra categoría, como pone de relieve J. Davis, en K. Hastrup, por vía de algún caso africano.

⁴. Como resalta un autor nada afín a la evolución intelectual de Sahlins como Wolf, 1999, págs. 62-63.

⁵. Me refiero ahora y en lo que sigue a Sahlins 1989 (publicado originalmente en 1979) y 1988 (ed. orig. 1985).

⁶. Sahlins, 1989, pág. 344, y 1988, págs. 136 y 142.

⁷. Sahlins parece traicionarse a veces cuando desliza frases como ésta: «debe quedar claro que no hablo de lo que sucedió realmente», 1988, pág. 82.

⁸. Me refiero a Sahlins, 1995.

⁹. Sahlins, 1996, pág. 406.

¹⁰. Concretamente en el apéndice a la edición de 1997, irónicamente titulado con un nombre facilitado por su rival: *On des-sahlinization*. Por cierto, que en este último trabajo, su autor se anima a extender su modelo mítico a la Edad Media, donde cree encontrar la matriz de la imagen del hombre salvaje que luego aplicarían los descubridores a los nativos de tierras lejanas. El simplismo de la idea, nada nueva, encuentra una buena crítica en Bartra, 1997. *Antropología* Julio-agosto, 1999.