

ARTÍCULO

Sahlins, Marshall (2015). “Sobre la cultura del valor material y la cosmografía de la riqueza”, *Etnografías Contemporáneas*, 1 (1), pp. 181-226.

RESUMEN

Este trabajo trata el tema del valor y de cómo la economía fracasa como ciencia del valor al desterrar la cultura al estatus de los “valores exógenos.” Esta tesis es demostrada recurriendo a un estudio de índole antropológica sobre el origen externo de la riqueza. Algunas de las conclusiones: el dinero (“propiedad mágica”) como un medio antes que como una antítesis del parentesco extendido; la rareza como función del valor antes que el valor como función de la rareza; y otras contradicciones de esta clase propias de la “sabiduría equivocada”.

Palabras clave: *economía, valor, moneda, alteridad, Mauss, Polanyi.*

ABSTRACT “On the culture of material value and the cosmography of riches”

Herein is a discourse on value and how economics fails as a science thereof by banishing culture to the status of “exogenous factors.” The argument is demonstrated by an ethnographically informed study of the external origins of riches. Among the conclusions: money (“magical property”) as a means rather than the antithesis of extended kinship; scarcity as a function of value rather than the value of scarcity; and other such contradictions of the deceived wisdom.

Keywords: *economics, value, money, alterity, Mauss, Polanyi.*

RESUMO “Sobre a cultura do valor material e a cosmografia da riqueza”

O presente trabalho trata a temática do valor e de como a economia fracassa como ciência do valor ao banir à cultura ao status dos “valores exógenos”. Esta tese é demonstrada recorrendo a um estudo de índole antropológica sobre a origem externa da riqueza. Algumas das conclusões: o dinheiro (“propriedade mágica”) como um meio antes que como uma antítese do parentesco extenso; a raridade como função do valor antes que o valor como função da raridade; e outras contradições deste tipo próprias da “sabedoria errada”.

Palavras-chave: *economia, valor, moeda, alteridade, Mauss, Polanyi.*

• Recibido: 15 de diciembre de 2014 • Aceptado: 15 de febrero de 2015.

Sobre la cultura del valor material y la cosmografía de la riqueza¹



por Marshall Sahlins²

En la medida en que sea una ciencia en el sentido actual del término, toda ciencia que, como la economía, trate acerca de la conducta humana, se convierte en una investigación genética del esquema de vida humano; y en los casos en que, como en la economía, el tema de la investigación es la conducta del hombre en sus relaciones con los medios de vida materiales, la ciencia es necesariamente una investigación sobre la historia de la civilización material (...). Esto no quiere decir que la investigación del economista aisle la civilización material de todas las otras fases y direcciones de la cultura humana, y de esta manera estudie las mociones de un "hombre económico" concebido en abstracto. Al contrario, toda investigación teórica sobre esta civilización material que sea adecuada a cualquier finalidad científica no puede ser desarrollada si no considera esa civilización material en sus relaciones causales, es decir genéticas, con otra fases y direcciones del complejo cultural; si no la estudia tal como ella es afectada por las otras líneas del crecimiento cultural y tal como ella, a su vez, afecta a estas otras líneas.

Thorstein Veblen, "Las limitaciones de la utilidad marginal"

1 Publicación original de este artículo: "On the culture of material value and the cosmography of riches", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 3, Nº 2, 2013, pp. 161-95. *Etnografías Contemporáneas* agradece al equipo editorial de la revista HAU y a Marshall Sahlins por ceder los derechos del artículo para su publicación en español. Traducción de Gerardo Losada.

2 Profesor emérito de antropología en la Universidad de Chicago, editor ejecutivo de Prickly Paradigm Press y autor de numerosos libros, que incluyen, por ejemplo: *Islands of history*; *How "natives" think: About Captain Cook*; *Apologies to Thucydides: Understanding history as culture, and vice versa*; y *What kinship is—and is not*, todos de University of Chicago Press. Otro libro, provisoriamente titulado *The stranger-king; or, the powers of otherness*, está en preparación. Department of Anthropology, University of Chicago (1126 E. 59th St. Chicago, IL 60637, EE. UU.). Contacto: msahlins@uchicago.edu.

Ideas económicas zombies que se resisten a morir

Hay suficientes noticias en los periódicos que prueban que “la economía” es una cosificación de las relaciones y las fuerzas histórico-culturales. Esas noticias bastarían para probar que la ciencia económica, como la antropología, de la cual es un aspecto, es una síntesis sistemática de contingencias históricas de estructura cultural, aun cuando esto requeriría que los economistas abandonen su infructuoso intento de separar “la (así llamada) economía” de los “(así llamados) factores exógenos” que realmente la determinan. Que la determinan a diario, como en estos informes de una edición seleccionada al azar del *New York Times* (30 de junio de 2011):

ISRAEL CONMOCIONADO MIENTRAS DISTURBIOS SACUDEN A UN ALIADO

La revuelta callejera en Egipto ha conmocionado al gobierno y al ejército israelí (...). Cerca de la mitad del gas natural que [Israel] usa es importado de Egipto. Gracias a su tratado con Egipto, Israel ha reducido sus gastos en defensa del 23% de su producto bruto interno en 1970 al 9% hoy.

UNA CRISIS POLÍTICA COMIENZA A SER SENTIDA EN TÉRMINOS ECONÓMICOS EN TANTO EL COMERCIO SE DETIENE

Una gran parte del sistema productivo [egipcio] es manejado por el gobierno, y está congelado, incluyendo las panaderías que fabrican el pan subsidiado, —dijo Hada Yusaf, un economista del Foro Árabe para las Alternativas— (...). Y el domingo se conocieron casos en que los precios de los alimentos ya estaban aumentando (...). El efecto se dejó sentir inmediatamente en los negocios porque muchas transacciones se realizan por internet.

LA SÚBITA REVUELTA EN EGIPTO DESESTABILIZA LOS MERCADOS DE TODO EL MUNDO

Se trata de lo que en Wall Street es conocido como un acontecimiento exógeno —un hecho político o económico que no puede ser predicho o encuadrado, pero que lanza olas de choque a través de los mercados— (...). Mientras los bancos y la bolsa egipcia estuvieron cerrados (...) otras bolsas del Medio Oriente tuvieron una operatoria declinante el domingo y las acciones cayeron 4,3% en Dubái, 3,7% en Abu Dabi y 2,9% en Qatar. El lunes, las bolsas asiáticas negociaban a la baja. Los precios del petróleo subieron 3,7%. Un incremento sostenido de los precios del petróleo podría ahogar el crecimiento [en EE. UU.]. “Si las tensiones en Medio Oriente hacen que el precio del petróleo suba en 5 USD [por barril] durante tres meses, más de cinco mil millones de dólares saldrían de la economía de los Estados Unidos —dijo Jason S. Grumat, presidente del Centro de Política Bipartidista, un grupo de investigación con sede en Washington— (...) Egipto no es un exportador de petróleo (...). Sin embargo, como país en el que está ubicado el Canal de Suez y el oleoducto Sumed, es uno de los lugares que el Departamento de Energía [de EE. UU.] clasifica como cuello de botella

del transporte mundial de petróleo, y los hechos ocurridos en ese lugar pueden tener un impacto descomunal en los precios globales de la energía.

De esta manera, ¿es el mercado autorregulable el que determina los precios del petróleo, o es el Canal de Suez? El informe dice que esos acontecimientos “exógenos” no pueden ser predichos o encuadrados. ¿Exógenos? El informe habla de un “hecho económico o político súbito”. ¿No encuadrable? El informe demuestra que el precio del petróleo está sistemáticamente relacionado con las realidades geopolíticas. ¿No predecible? Sí, en cuanto es un acontecimiento contingente. Pero un acontecimiento es solo tal, en su carácter y sus consecuencias, en términos del orden estructural en el cual ocurre. Hay una estructura en esa coyuntura que convierte la revuelta egipcia en un acontecimiento económico, cualquiera que este sea. Desde ahí el economista está en condiciones mediante el cálculo de predecir en dólares, cuál será el efecto de largo plazo en la balanza comercial estadounidense. Los determinantes reales del precio del petróleo, culturales y naturales –hablando en sentido amplio–, están “ocultos a plena vista”, como observa tan acertadamente Jane Guyer (2009: 205). Desde la geopolítica global a las preferencias de los consumidores individuales, los así llamados “factores no económicos” que se observan en los precios son diversos tanto en su forma como en su magnitud, aunque todos sean valores culturalmente constituidos. En los niveles más altos, la distribución de los recursos petroleros se pone en juego mediante un sistema internacional de alianzas y hostilidades. Considérense las “sanciones económicas” que incluyen embargos petroleros que los gobiernos occidentales han impuesto a Irak e Irán en años recientes. A nivel nacional, hemos visto cómo las revueltas pueden influir en el precio del barril de petróleo, sin olvidar la política nacional ordinaria de tarifas e impuestos, los *lobbies*, y las iniciativas por energías alternativas. A nivel provincial y municipal: impuestos de nuevo, y la batalla del transporte público o privado. Recuérdese la exitosa campaña de General Motors para eliminar los tranvías en las ciudades estadounidenses; o el reciente rechazo por parte del gobernador de Wisconsin de los fondos federales para la construcción de trenes de alta velocidad entre la capital del estado, Madison, y la ciudad de Milwaukee. En cuanto a las preferencias de los consumidores, una vida sin examen –como dijo Sócrates– puede ser que no merezca ser vivida, pero para los economistas se trata de un negocio, como de costumbre, en la medida en que no se discuten los gustos de los consumidores. Con respecto al petróleo, obsérvense esas obsesiones fundadas en lo social y lo histórico, tales como los automóviles poseídos y operados privadamente, que además taponan las autopistas subfinanciadas con autos ocupados por un conductor y ningún pasajero; o los patrones estadounidenses de confort

físico que regulan el uso de energía en la calefacción y el aire acondicionado —con el resultado de que la temperatura ambiente media en que viven los estadounidenses es más alta en invierno que en verano—. Si, como sostiene Guyer, estos determinantes del valor están ocultos “por la misma diferencia de su presencia” al cálculo pecuniario del mecanismo oferta—demanda—precio debe ser porque estamos cegados por la ilusión de que son “externalidades”, “de carácter noeconómico”, “exógenos”, “irracionales” o algo parecido ante nuestros ojos. Por eso, los fenómenos culturales e históricos que dan cuenta de la constitución y transformación de la vida material de las sociedades se dan fuera del ámbito de la ciencia económica.

La proscripción de esos “factores exógenos” materialmente importantes es una de las más aciagas “ideas económicas que, como los zombies, se niegan a morir” (para adaptar la expresiva frase del economista australiano John Quiggin [2010a; 2010b]). La adecuada definición de Quiggin cubre una larga serie de ideas económicas rutinarias cuyos corazones fueron repetidamente perforados con estacas durante dos siglos y que, sin embargo, todavía deambulan vivas y contentas. Uno diría que la disciplina entera ha sido herida de muerte por los ataques críticos de sus propios cultores —ni que hablar de gente como los antropólogos— en sus propuestas teóricas abstractas, irreales, *post hoc*, pseudocientíficas, fantásticas, fetichistas, platónicas, quiméricas, retóricas, ideológicas, no empíricas, teleológicas, metafóricas, tautológicas, mitológicas y turbias. Aquí hay un “mundo feliz inventado del siglo XVIII” sin gente real (Servet 2009: 88). O, más bien, está habitado solamente por ese “tonto racional”, el *Homo Oeconomicus* (Sen 1977: 336): un “personaje sin personalidad” (Klamer 2001: 93); un sociópata, impulsivo, manipulador, y superficial (McCloskey 2006: 135), cuya búsqueda exclusiva del propio placer o ganancia mediante la elección racional de alternativas presentadas por un mercado supuestamente autorregulable es la ilusión central de nuestra era” (Polanyi 1997: 5; cf. 1947). “Pocos libros de texto contienen una retrato directo del hombre económico racional”, escriben Martin Hollis y Edward Neil (1975: 53-54):

Se lo introduce furtivamente y por partes. Merodea en los supuestos, viviendo una vida ilustrada entre entrada y salida, estímulo y respuesta. No es alto ni bajo, grueso o delgado, casado o soltero. No se habla de si quiere a su perro, golpea a su mujer o prefiere el chinchón a la poesía. No sabemos lo que quiere. Pero lo que sabemos es que se va a emplear a fondo y sin piedad para conseguir lo que sea.³

3 Deirdre McCloskey escribe que, aunque Adam Smith tomó en serio su teoría y su cátedra de los sentimientos morales, con la consideración de un abanico de motivaciones humanas, sus sucesores, comenzando con Jeremy Bentham & Co., “vinieron a creer que una prudencia secular, llamada “utilidad”, es la que manda. En el siglo XX vinieron otros como Paul

El problema está, por supuesto, junto con la conversión de todo en mercancía y la consiguiente mistificación de los hechos culturales como valores pecuniarios, en que la noción de que el orden cultural es un efecto de la actividad económica de la gente más bien que el medio de ella, se convirtió en el sentido común natural burgués, así como en su ciencia social. Sobre esto Karl Polanyi observó: “Los pensadores realistas explicaron en vano la distinción entre la economía en general y sus formas de mercado; una y otra vez la distinción fue desdeñada por el *Zeitgeist* económico” (1977: 6).

El mismo zombie hedonístico ha acosado a la antropología bajo las vestiduras del isleño tobriandés, el inuit, el maorí, y otros exóticos individuos de ese tipo cuya conducta aparentemente “irracional” ha sido recuperada por la teoría de la elección racional bajo el supuesto de que esos sujetos realmente están maximizando la maternidad, principalmente el honor, la amistad y cualquier otro “valor” que se nos ocurra distinto de la utilidad material. Así, suponiendo una preferencia de valores mediante la cual se explica la elección de un valor, la tautología resulta el cero absoluto epistemológico de la comprensión antropológica.⁴ La teoría de la elección racional supone la cultura como antecedente, en la medida en que es el orden cultural el que hace de la acción material algo racional, pero muy difícilmente sea la racionalidad lo que hace la cultura. Para comprender por qué un isleño tobriandés da al marido de su hermana la mitad de su cosecha de batatas solo para recibir la mitad de batatas de parte del marido de la hermana —una circulación que, de hecho, no implica ni elección ni ganancia— uno debe saber al menos que en esta sociedad preponderantemente matrilineal, los hijos de las hermanas toman el lugar de los hermanos de las madres cuya cosecha alimenta así a sus hogares. ¿De qué otra manera se puede entender que lo que es una disposición racional de la batata en las Islas Tobriand no tiene sentido en la isla de Nueva Bretaña y mucho menos en la antigua Bretaña?⁵

Un recurso tautológico parecido se da en los procedimientos *ad hoc* de la teoría económica burguesa cuando se enfrenta con situaciones en las que el cálculo hedonístico del valor pecuniario no funciona. “Una

Samuelson, Kenneth Arrow, Milton Friedman y Gary Becker, “buena gente, grandes científicos, maestros apreciados y amigos míos: Pero su confusa propugnación de la prudencia sola fue una catástrofe para la ciencia que había inaugurado Adam Smith” (2006: 119). Ver también Harcourt (2011), Kaul (2011), Reddy (1994), y Zelizer (2011), entre muchos otros.

4 Por ejemplo, los motivos que subyacen a los canjes en matrimonios o funerales, o a los canjes de otro tipo, implican una fuerte respuesta a situaciones sociales complejas. Pero estas pueden ser consideradas como parte de una elección económica racional, si una preferencia por otros tipos de ventaja o satisfacción que el mero incremento de la riqueza son considerados como legítimos, con vistas al valor de obtener y mantener la cooperación social (Firth 1950: 331).

5 Una crítica fundacional de la teoría de la elección racional, que incluye muchos de los temas aludidos arriba, en: Godelier (1972).

estrategia de interpretación antes que un descubrimiento empírico basado en la metáfora más que en la medición”, mediante este procedimiento “todo lo que un humano puede desear –honor, placer, seguridad, salvación– podría ser categorizado como ganancia o ventaja” (Reddy 1984: 48).⁶ Sin embargo, esa ganancia nominal en utilidades se da a costa de una gran pérdida en antropología, en la medida en que valores tales como el “honor” pierden su estatus social, sus atributos y su fuerza, al traducirse como deseo individual. Considérese la explicación que Gary Becker hace de las normas matrimoniales estadounidenses, donde la regla de la monogamia con sanción religiosa tanto como el patriarcalismo asociado están ocultos a la vista de todos, bajo la forma de ciertas disposiciones individuales. La razón por la cual no practicamos la poliginia, dice Becker, es que los hombres ya no quieren tener muchos hijos: “La poliginia era popular en el pasado cuando los hombres valoraban tener muchos hijos. Este no es ya el caso, desde el momento en que pocas parejas desean tener más de tres hijos, un número que puede ser fácilmente alcanzado con una sola mujer” (2009: 27). Por un lado, se nos ofrece una historia de cuento de hadas acerca de la familia estadounidense (¿occidental?), complementada con la implicación (de significación política en la actualidad) de que las mujeres son jugadores secundarios en esas cuestiones reproductivas. Aun así, ¿cómo sucede que la gente (los hombres) pasó de querer muchos hijos a querer un máximo de tres? ¿Y cómo las parejas reemplazaron a los hombres como agentes determinantes del tamaño de la familia y la preferencia marital? Por otro lado, un movimiento social que abarca a un determinado grupo de gente en un momento histórico dado, a la supuesta mayoría, es mistificado como una cuestión de elección racional individual. En realidad, en esta historia, solo la mayoría elige: cualquiera que sean las preferencias poligámicas de la supuesta minoría, ellos y sus “gustos” no tienen efecto sobre sus prácticas maritales; de hecho, han sido excluidos moral y legalmente de la curva de demanda. *Nolens volens*, serán monogámicos. ¿O ahora resulta que para ellos la elección racional consiste en obedecer la ley? Claramente, la ilusión óptica aquí consiste en reducir los factores sociales a los gustos “individuales”. El resultado, como lo observa Louis

6 Sobre la tautología implicada en esa explicación: “Es posible definir los intereses de una persona de tal manera que todo que lo haga, no importa qué, pueda ser visto como una promoción de sus propios intereses en cada acto particular de elección (...). La reducción del hombre a un animal que se autobusca depende en este enfoque de una definición cuidadosa. Si se observa que usted elige x y rechaza y, se declara que usted ha “revelado” una preferencia por x respecto de y (...). Con esta definición es difícil que usted no aparezca como maximizando su utilidad, excepto que incurra en una incoherencia (...). Pero si usted es coherente, entonces, no importa si usted es un egoísta resuelto o un altruista delirante o un tipo de militante consciente, usted aparecerá como maximizando su propio beneficio en este mundo encantado de definiciones” (Sen 1977: 322-323).

Dumont (1970: 9-10), es que se confunden fines con medios y efectos con causas:

El reino de los fines coincide con los fines legítimos de cada hombre, y así los valores son invertidos de arriba a abajo. Lo que todavía se llama "sociedad" es el medio, la vida de cada hombre es el fin. Ontológicamente, la sociedad ya no existe, no es más que un dato irreducible, que de ninguna manera debe contrariar las demandas de libertad e igualdad. Por supuesto, lo de arriba es una descripción de valores, una visión de la mente. Una sociedad, en los términos en que la concibe el individualismo, nunca existió en ninguna parte por la razón mencionada, es decir, que el individuo vive de ideas sociales.

Bajo las formas extremas de la *hybris* hedonística, todas las formas de cosas no pecuniarias, rebautizadas como "utilidades", "gustos", incluso "capital" y "mercancías", pierden sus propios atributos y *raison d'être* para convertirse en condiciones *a priori* de una práctica de elección racional que no puede dar cuenta de ellas ni de sí misma. Así, para Becker, las "preferencias individuales" incluyen "hábitos personales y adicciones, presión de sus pares, influencia parental en los gustos de los niños, amor y empatía y otras conductas desdeñadas" (1996: 4); Las "mercancías" producidas en el hogar incluyen "salud, posición social y reputación, y placeres de los sentidos" (1996.: 5); los "bienes" incluyen, además de las manzanas y la vestimenta, "publicidad, educación y otros determinantes de preferencias generalmente no consideradas como bienes" (1996: 5); y también están incluidos en la elección racional el tiempo de la gente, las destrezas, el entrenamiento y otras formas de "capital humano" (1996: 26).⁷ Es como si todo el orden cultural hubiera sido usurpado por los actores individuales, de modo que todo ahora puede ser percibido como una consecuencia de sus acciones y como una función de sus deseos. O al menos, en el dulce tiempo por venir: la ciencia económica está especialmente orientada hacia el futuro –aun cuando sea reconocidamente incapaz de predecirlo–. Como lo percibió Thorstein Veblen hace mucho tiempo, el principal interés de esa ciencia es considerar una situación dada de valor monetario como el feliz resultado teleológico de las satisfacciones óptimas, de un máximo de ganancias o de mercados eficientes. La aseveración de Veblen de que la teoría de la utilidad marginal y la economía clásica, de la cual deriva, eran esencialmente homeostáticas en principio, contradice solo en apariencia su observación sobre la adhesión a finalidades benignas. Una vez aceptado que el objetivo era producir "el ajuste de valores a una situación dada" (Veblen 1909: 620), de tal manera que implicaba una cierta diacronía

7 Todos, los valores y las normas sociales, son, para Becker, "inútiles explicaciones *ad hoc* de la conducta" (citado en Zelizer, 2004: 365).

imaginada, tales teorías no tenían por sí mismas manera de dar cuenta de los cambios de una situación de valor a otra. El sentido dinámico implicado no era mejor que la mistificación de manual al presentar dos diferentes curvas de oferta-demanda de la misma mercancía, como si la diferencia entre ellas representara una explicación histórica, aunque de hecho ellas están solo relacionadas por la introducción ad hoc de algún cambio en el registro de oferta o demanda, teoría en sí misma incapaz de especificar qué, por qué y cómo (Segal, 2011).

Nuevamente aquí en la comprensión del cambio económico, se da otro paralizante efecto de la reducción de las fuerzas culturales e históricas que constituyen los valores de las personas y los objetos de su existencia a preferencias individuales. Veblen (1909: 623-624) ya había percibido el problema antropológico:

Los elementos culturales implicados en el esquema teórico, elementos que tienen la naturaleza de las instituciones, de las relaciones humanas gobernadas por el uso y la costumbre de cualquier tipo y conexión, no se someten a la investigación sino que se las toma por descontadas como preexistentes en una forma terminada y típica y como constituyendo un situación económica normal y definida, bajo la cual y en términos de la cual se desarrollan necesariamente.

Precisamente a partir de ahí, porque la ciencia económica permitía que ciertas nociones etnocéntricas de la propiedad privada y de la libertad de contrato entraran tácitamente en sus cálculos, como Veblen observó, quedó teóricamente ignorante de las prácticas culturales y de los eventos históricos que ordenan y reordenan las disposición de los medios materiales en modos que son específicos de formas dadas de vida. La economía, tal como está constituida, es antiantropología. “En cuanto a las causas de cambio en el desarrollo de los fenómenos de la vida económica –escribió Veblen– los economistas no han tenido nada que decir hasta ahora, ni pueden hacerlo, desde el momento que su teoría no está diseñada a partir de causas sino a partir de fines” (1909: 621). Esa última instancia teleológica está motivada, por supuesto, por la concepción “hedonística” del hombre como un “calculador esclarecido de placeres y dolores, que oscila como un glóbulo homogéneo de deseo de felicidad” (Veblen 1898: 389). En todo sentido, entonces, desde las finalidades racionales del hombre económico hasta las trayectorias hipotéticas del valor pecuniario, la economía confirmaba la máxima de Durkheim de que “una ciencia del futuro no tiene tema”. Entre tanto deberíamos considerar la intersección de las curvas de oferta y demanda como lo que realmente es: una representación en términos pecuniarios de una situación social en un momento determinado, si se quiere, una estructura de la coyuntura.

Sobre la cultura de la vida material:

El padre fundador de la economía, Adam Smith, tenía un agudo sentido de la matriz cultural de los fenómenos económicos. Una de las más interesantes preguntas no formuladas de la historia intelectual es cómo la ciencia de la economía perdió ese sentido y se convirtió en una disciplina abstracta, vacía de casi toda forma de contexto cultural (Boulding 1973: 47).

La respuesta a la pregunta no formulada de Kenneth Boulding, así como la razón por la cual no fue formulada, está presente en la manera en que expresó su ausencia: como si los “fenómenos económicos” no fueran en sí hechos culturales, sino de algún otro género de materia insertada en una “matriz cultural” o “contexto cultural”. El problema es ontológico: consiste en la expulsión de la organización cultural de la vida material al reino de las “externalidades”, de lo “no económico”, de donde este o aquel factor sería arbitrariamente convocado, de manera improvisada —a veces, más bien, como un *deus ex machina*—, cuando se lo necesita para dar razón de la (supuesta) racionalidad de algún resultado pecuniario especial. Sin embargo, cuando los así llamados “factores exógenos” son convenientemente traducidos en preferencias de cálculo hedonista se disuelven como tales. El efecto es simplemente el añadido de varios epíclidos a la teoría del mercado como un universo autorregulable que gira en torno a un individuo egocéntrico aduciendo uno u otro factor de competencia imperfecta o satisfacción restringida. Hablar, por ejemplo, de un “mercado laboral segmentado” dividido por raza o sexo es simplemente recurrir a una condición (económica) necesaria tomada del orden cultural, que la teoría del mercado por sí misma no puede suministrar. Lo mismo pasa con la “aversión al riesgo” y todas esas reservas respecto de las disposiciones racionales de Max U (Don Máximo de Utilidad): ellas pueden cambiar la optimización de la satisfacción de don Máximo pero dejan intacto el disfraz de los valores sociales como deseos personales. Sin embargo, en todas las transacciones materiales en la mayoría de (¿o en todas?) las sociedades conocidas por la antropología, en la medida en que esas transacciones ocurren entre parientes, lo material no interesa en lo que no es un hecho individual.

Porque el parentesco implica una participación en el ser de los otros antes que una diferenciación de sí mismo, de lo cual se sigue que el yo no es el único fin de una existencia individual como tampoco es el único medio. Como lo plantea Aristóteles, el parentesco es la misma entidad en sujetos separados. Los padres aman a sus hijos como a otros yoes de su yo, exactamente como los hermanos y primos se pertenecen los unos a los otros, según modos y grados distintos (Aristóteles, 2002: VIII, 1161a–1162b). El parentesco, como he

demostrado en otra parte, es una mutualidad de ser (Sahlins, 2013). Los parientes son miembros los unos de los otros, intrínsecos los unos a las personas y las identidades de cada uno de los otros. Al participar de este modo cada uno en la experiencia de cada uno de los otros, los parientes viven simbólicamente y emocionalmente las vidas de cada uno de los otros y mueren la muerte de cada uno de los otros, y conocen los placeres y dolores de los otros como suyos propios. “Tú naciste en mí”, dice un hombre maorí a otro. “Sí, eso es verdad”, replica el otro, “Yo nací en ti” (Prytz-Johansen, 1954: 37). El término “parentesco” se traduce en palauano como “persona mutua” e incluye relaciones establecidas mediante un territorio compartido y en un intercambio compartido de regalos, así como de “sangre” compartida (Smith, 1981: 226). Los ndembus viven juntos porque están relacionados por vía materna, observa Victor Turner (1957: 129), porque “el dogma del parentesco afirma que los parientes matrilineales participan los unos en la existencia de los otros”. De hecho, muchas tribus de africanos y asiáticos afirman que los miembros de un grupo de descendientes comparten los mismos huesos. Maurice Bloch (1992: 75) comenta:

Afirmar esto no es usar metáforas que expresen cercanía; significa exactamente lo que dice, en el sentido de que esa gente cree que los huesos de su cuerpo son parte de una totalidad mayor e indiferenciada. En casos tales como estos, el cuerpo no es experimentado como formalmente delimitado por el aire en torno a él, también está en continuidad con las partes de los cuerpos de quienes en la moderna ideología occidental podrían ser llamados “otros” (...). Esa *corporeidad* implica que lo que le sucede a los otros miembros del hogar de alguien, en cierto grado, también le sucede a ese alguien.

Los cuerpos no son simplemente hechos individuales en un contexto de parentesco, así como los deseos y las satisfacciones corporales no son atributos de personas individuales. Más bien, como lo señala el texto irlandés, “el cuerpo de cada uno es su pariente” (Charles-Edwards, 1993: 39). La condición del cuerpo de una persona, Anne Becker (1995: 59) informa a propósito de Fiyi, “refleja el logro de sus custodios. El cuerpo es responsabilidad de la microcomunidad que alimenta y cuida de él; en consecuencia, la concreción de su forma es competencia de la comunidad más que de sí mismo”. La morfología es, así, sociología. En consecuencia incluso el comer es transpersonal, como lo informa Marilyn Strathern (1988: 294) acerca de los melanesios.

Comer no es un acto intrínsecamente beneficioso, tal como se lo considera desde la visión occidental que considera al yo como perpetuando su propia existencia (...) más bien, al ser un adecuado receptor del alimento, la persona alimentada da testimonio de la eficacia de la madre, del padre, del marido de la hermana o de cualquiera que lo alimenta. El consumo no es

una simple cuestión de autorreemplazo, sino el reconocimiento y el monitoreo de las relaciones.⁸

En la medida en que el parentesco implica un ser transpersonal –las dualidades son unidades como lo señala Levy-Bruhl (1949)–, los intereses materiales, la intencionalidad y la acción se insertan en las relaciones, más bien que en individuos cuyas satisfacciones comienzan y terminan dentro de los límites de sus propios cuerpos. Además, en muchas sociedades bien conocidas en el campo de la etnografía, el parentesco abarca a cada uno con el cual uno tiene que ver, e incluso en las sociedades occidentales incluye a aquellos con quienes uno tiene mucho que ver. Tampoco, entonces, nuestra economía doméstica es un mercado de bienes y moneda. (Admito que durante la era McCarthy en Estados Unidos yo solía desconcertar a los estudiantes burgueses repitiendo la máxima de L. H. Morgan, 1876, de que la economía familiar era “comunismo en vivo”, puesto que hacía valer el principio “de cada uno según sus capacidades y a cada uno según sus necesidades”. Si alguien tenía miedo del comunismo, le aconsejaba que no volviera a casa). La conclusión es que para la mayor parte de la humanidad, para la mayor parte de sus relaciones sociales, la supuesta inclinación natural del hombre al trueque e intercambio en su interés privado sería de hecho antinatural. Ni universal ni estimable, el *homo oeconomicus* no es aquí un paradigma de la virtud natural o social. Más bien, tal glóbulo de deseo que actúa con un ojo puesto en su propia felicidad con más probabilidad sería excluido de la sociedad –ignorado, desterrado, o incluso ejecutado– por crímenes contra la humanidad.

Sin embargo, ya sea dependiente del parentesco u organizada según el mercado, la economía no es libre de todo el orden cultural que ella expresa así como los individuos no son los autores de los valores culturales que representan. En conexión con esto, parece que Karl Polanyi exageró cuando afirmó que, aunque solo por un breve período, la economía de mercado autorregulable, funcionando en base a su propio mecanismo de oferta–demanda–precio, no solo se liberaba a sí misma del resto de la sociedad sino que la dominaba y la determinaba. “La ficción de la mercancía”, escribió, “entregó el destino del hombre y la naturaleza al juego de un autómatas que seguía su propio camino y se gobernaba por su propia ley. Ese instrumento del bienestar económico era controlado solo por los incentivos del hambre y la ganancia” (1977: 10-11). Además, Polanyi concedió que aun cuando el determinismo económico es una

8 Respecto de monografías excelentes sobre la naturaleza transpersonal del parentesco, ver Prytz-Johansen (1954), Munn (1986) y Stasch (2009), así como los artículos reunidos en Carsten (2000).

ficción como una ley general de la sociedad humana, para la economía de libre mercado funciona bien. “Sin duda, el funcionamiento del sistema económico aquí no solo “influye” sobre el resto de la sociedad”, dijo Polanyi, “sino que de hecho lo determina” (1977: 12). Desde luego, sabemos que esto no puede ser cierto, al menos desde que Durkheim observó que en el contrato no todo es contractual o, como lo señaló igualmente Veblen, el mercado depende de nociones presupuestas de contrato y propiedad de las cuales no puede dar razón. Muchos otros han notado también las numerosas regulaciones políticas, para no mencionar los encarcelamientos por actos delictivos, necesarios para mantener un sistema de mercado “autorregulable” (por ejemplo, Hart 2009; Harcourt 2011). Igualmente la noción se pone de manifiesto en la manera en que Polanyi la formula. Porque si la conversión en mercancía del trabajo y la tierra son sin duda “ficticias”, como él dijo, entonces todos los atributos sociales de la gente y las cualidades naturales de los recursos seguirán siendo decisivos para la determinación de su precio. Porque, como dice Guyer (2009: 216), “Las mercancías ficticias siguen siendo manifiestamente ficticias a causa de la continua incapacidad de las formas de mercancía “genuina” para contener todos sus atributos”. Nuevamente, si el “hambre” o la “ganancia” —o, en otros casos, la “codicia”— controlan la economía, ¿en qué consisten estas? Seguramente, hambre, ganancia y codicia son relativas histórica y culturalmente: solo pueden ser especificadas en términos de una forma de vida determinada, de donde se sigue que el mercado es una manera de instituir una coyuntura histórico-cultural específica más que determinarla. La idea de que el mercado es una entidad independiente que domina el resto de la sociedad es una forma de fetichismo mercantil elevado al nivel del todo social. No estoy diciendo que el mercado pecuniario está “insertado” en una “matriz cultural”, a la manera en que en un sistema de parentesco las relaciones entre las cosas son muy dependientes de las relaciones entre las personas. Lo que digo es que el mercado es una manera entre otras de convertir en objeto el orden histórico-cultural, en este caso en una escala amplia e impersonal mediante transacciones pecuniarias competitivas. La racionalidad material es, entonces, una representación en términos monetarios de una serie subyacente de relaciones significativas entre las personas y los objetos de su existencia. Los valores utilitarios son las realizaciones de valores culturales diferenciales, mientras que, por su parte, los valores culturales están comprometidos en esquemas simbólicos motivados, de la misma manera en que los vestidos para la noche se distinguen de los vestidos para el día, los trajes de oficina de los mamelucos, los uniformes de la ropa de paisano, la seda de la tela de jean, y estos están relacionados con diferencias en estatus, clase, posición, ocasiones de uso, sexo, momento del día, etc. De este modo, el mercado es un medio y un mediador

del orden cultural. Y antes que una entidad ontológicamente distintiva y estructuralmente independiente, la economía es aquí como en otros lugares, el funcionamiento cultural de un estado de cosas cultural. Hasta se podría decir, como Stephen Gudeman (1986) sostuvo hace algunos años, que la economía es la cosificación pragmática de la cosmología. Ciertamente hay más valores de cosas en los cielos y en la tierra que lo que uno sueña en su filosofía de mercado.

La defensa de la racionalidad cultural de la práctica material ha sido asumida una y otra vez para el caso de la producción y consumo de alimentos tanto en estudios etnográficos como en análisis clásicos, como el de Mary Douglas, "Descifrando una comida" (1972), o los artículos de Edmund Leach (1964) y Stanley Tambiah (1969) sobre la cosmografía, la socialidad y los animales comestibles. Los alimentos adquieren un sexo en su producción y consumo y, al mismo tiempo, son agrupados según un estatus, tal como ocurre con los bifés, que son relativamente masculinos para los estadounidenses y más adecuados para una cena de honor o en ocasiones especiales que las ensaladas, que son relativamente femeninas y más frecuentemente un plato principal en un almuerzo que en una cena. Nótese que no hay una utilidad nutricional particular en las valoraciones culturales de las carnes: el bife no es apreciablemente más saludable que el hígado o la lengua. Sin embargo, las carnes conocidas por los nombres de sus órganos en general son de segundo orden en la cocina de clase media norteamericana y producen fuerte rechazo. La devaluación de los órganos internos parece parte de una amplia aversión al canibalismo: una aversión que se manifiesta también en los tabúes del consumo de animales domésticos y de labor; especialmente perros, cuya carne no solo se desecha en Estados Unidos, sino que su dieta está sometida a una inspección y control sanitario mayor que el que se acostumbra con respecto a otros miembros de la familia (Sahlins, 1976). O, tomando otro sistema alimentario, ahora en Fiyi, las batatas y los cerdos son los alimentos domésticos de más alto valor, aunque el mar generalmente supera al continente y las especies intercalares son especialmente distinguidas, como por ejemplo las tortugas, caracterizadas como "peces que respiran", las cuales alcanzan un nivel de distinción aun mayor en los rituales de su producción, intercambio y consumo. En Fiyi oriental, donde trabajé, no sería racional que una mujer cultivase batatas, degollase cerdos o cazase tortugas, más allá del tiempo que tuviera y la energía de que dispusiese. Todos ellos son alimentos apropiados para las fiestas, ocasión en las que son cocinados por los hombres. Son de hecho regalos destinados a huéspedes de honor, tributos para los caciques en funciones y sacrificio para los dioses, prácticas que en Fiyi son una y la misma cosa. Las relaciones tradicionales de producción e intercambio estaban ampliamente ordenadas mediante una serie de oposiciones correlacionadas

entre el mar y el continente, lo extranjero y lo nativo, caciques y gente común, hombres y mujeres, dioses y humanos, e hijos de hermanas y hermanos de las madres. Estas relaciones proporcionales eran reflejos de una organización dinámica de la formación social, en la cual los caciques, por su origen nacidos del mar, fueron domesticados e instalados por la gente nativa del continente mediante el matrimonio de un héroe inmigrante con la hija de un cacique nativo. Por esto, los caciques extranjeros se convirtieron en sobrinos uterinos sagrados de la gente nativa, con el derecho privilegiado de apropiarse de los sacrificios hechos a los dioses de los últimos, cuyo lugar así usurparon. Estas relaciones se concretaron entonces en prácticas materiales que iban de la división del trabajo entre los grupos descendientes según su lugar de origen, hasta los tributos acompañados de ofrendas a los caciques en funciones (siempre hechos primero a los dioses), hasta los reclamos privilegiados de los parientes políticos o de sangre con respecto a las propiedades de unos a otros. En suma, la economía es una realización material de la sociedad.

La economía política de la alteridad

Las proporciones que vinculan distinciones de personas con las diferencias de los bienes que producen, intercambian o consumen son formas abreviadas o *habitus* de esquemas culturales más amplios cuyo orden simbólico y extensión pueden permanecer desconocidos a quien los usa (Bourdieu 1977). Desde un punto de vista operativo práctico, es suficiente para un consumidor estadounidense saber que un “filet mignon” es a una hamburguesa como una cena fina es a un almuerzo común, de tal manera que no se comprenden hamburguesas para agasajar a un huésped de honor. Sin embargo, a un cierto nivel, tiene que saber que el “filet mignon” es un plato francés, de la misma manera que la incorporación de huésped de honor a una comida familiar es análoga a la domesticación de valores externos más altos. Esta resaltada valuación de la alteridad en un sistema culinario me permite introducir el objetivo positivo de este ejercicio de crítica económica, que consiste en sostener que interculturalmente los poderes de la vida y la muerte están situados generalmente en mundos cósmicos trascendentes, de donde proceden las cosificaciones de los poderes ultramundanos bajo la forma de la “propiedad mágica” o los “bienes de prestigio” que comprenden las monedas de las transacciones de dar vida, dotar con un estatus y forjar la sociedad. Practico la economía cosmológica de la finitud humana, en la cual la rareza es una función del valor antes que al revés, en la medida en que el valor de las cosas es una función de su proveniencia de los reinos externos de los que depende la existencia humana. Siguen luego unos

pocos informes a título de ejemplos del entorno planetario, comenzando nuevamente por casa.

Porque a este respecto, somos uno de los otros: la apropiación y domesticación de la diferencia tiene un cierto valor de prestigio incluso en la práctica de consumo cotidiano estadounidense. Dan Segal (comunicación personal) fue el primero en llamar mi atención sobre la secuencia diurna de la creciente diversidad en las comidas de la clase media norteamericana, relacionadas, por otra parte, con el valor social de la comensalidad. A la mañana la gente en general come la misma cosa todos los días a partir de un repertorio de alimentos propios del desayuno (cereales, huevos, etc.), y con frecuencia según un modo individual tipo lucha libre antes que colectivamente en una mesa familiar. La mayoría de los miembros de la familia, en los días de trabajo, suelen comer el almuerzo fuera de casa a partir de un menú algo más variado (sopas, sándwiches, ensaladas, etc.) en compañía de amigos o colegas. La cena, en cambio, es, paradigmáticamente, un acontecimiento familiar, es decir, de suma intimidad así como de valor social muy alto y se caracteriza por una diversidad culinaria muy amplia, no solo en relación a las comidas anteriores durante el día sino de un determinado día respecto de los demás. De ahí las “elecciones racionales” de los compradores en los supermercados estadounidenses que deciden la compra de diferentes carnes, aves o pescados según el principio arbitrario de preparar “algo diferente a la cena de la noche anterior”, donde la diferencia es determinada a partir de una compleja tipología de “platos principales” y métodos de cocinar (frito, asado, hervido, etc.). Incluso se puede adoptar una tipología étnica para la cena, concurriendo a un restaurante chino, brasileño, o etíope. Cuando yo estaba cumpliendo un trabajo de campo en Fiyi, la gente comentaba sobre la extravagancia de los hábitos de comida europeos, que no solo requerían diferentes alimentos cada día, sino diferentes comidas tres veces por día. Sin embargo, la comida más valorada y la que exigía la mayor atención ritual en Fiyi eran los enemigos extranjeros como víctimas caníbales.

Y los objetos de valor más importantes eran (y son todavía) los dientes de cachalote, obtenidos accidentalmente de cachalotes varados en la playa o en el comercio con otros pueblos insulares del Pacífico. Usados especialmente en alianzas matrimoniales y militares, es decir como un medio de vitalidad y mortalidad, los dientes de cachalote, como lo expresó un observador europeo, eran considerados “el precio de una vida humana” (Wilkes, 1845: 103). Un hombre cocido, una mujer cruda y los dientes de cachalote son lo que los fiyanos llaman “cosas grandes”. Su valor común fungible —equivalente a una “esfera de intercambio”— consiste en su finalidad como dadores de vida. Tradicionalmente, los hombres cocidos son víctimas caníbales, cuya ofrenda al dios del cacicazgo

aporta beneficios divinos en prosperidad, mujeres crudas e hijas vírgenes reproductivas, y los dientes del cachalote, como digo, son regalados para alcanzar ambos. Aquí, entonces, hay una cierta relación entre alteridad y valor material mediante virtudes reproductivas.

Encontramos algo similar en el informe de Signe Howell sobre el valor del oro para los Lio en la isla Flores en Indonesia. Originado más allá de la sociedad Lio, el oro es especialmente adquirido en intercambios de parentesco político por dadores de mujeres, es decir como retribución por la transferencia de los poderes reproductivos entre grupos patrilineales. Y no es un dato menor que este es un uso común de la riqueza de origen extranjero en el mundo antropológico circundante, lo cual sugiere que los usos originales de moneda eran pagos sociales y atesoramiento de los valores vitales. Como refiere Howell (1989: 430-431), la vida se inserta en el oro de Flores no de manera inmóvil, sino como fuerza comunicable:

El oro no es (...) inanimado, está imbuido de una fuerza de vida que es tan necesaria para la recreación de los procesos de vida como el arroz y las mujeres (...) el oro en sí mismo tiene un poder promotor de vida: solo el oro, entre las cosas del mundo lionés, no muestra signos de envejecimiento, su brillo continúa a través de las edades (...). Sugiero que hay un vínculo conceptual entre el oro rojo [el tipo más valioso], sangre y mujeres. lo cual todo junto potencia la significación del oro como la parte vital del intercambio de alianzas. (...) El oro y las mujeres se constituyen recíprocamente dentro del dominio semántico del flujo de vida.

Este flujo de vida a través de la adquisición de los objetos extranjeros que lo encarnan está ricamente documentado en las transacciones jerárquicas entre estados de las tierras bajas y las tribus de las tierras altas en el Sudeste asiático. A este respecto, James Scott observa que el “carisma cultural” de los reinos de las tierras bajas tiene generalmente mayor extensión y efecto que cualquier fuerza que ellos pudieran ejercer.

Incluso en el asentamiento de la colina más remota uno encuentra símbolos de la autoridad y señales de poder que parecen fluir en fragmentos procedentes de los estados del valle: vestimentas, sombreros, varas ceremoniales, rollos, copias de arquitectura de tribunales, fórmulas verbales, fragmentos de rituales tribunalicios. No hay en las colinas casi afirmación de autoridad que vaya más allá de la aldea que no emplee alguna forma de boato cosmopolita para potenciar su afirmación de autoridad. (Scott, 2009: 270-271; también, ver 305-306, entre otras).

Y esas transacciones tampoco son de ida solamente, en la medida en que los estados más grandes buscaban las potencias salvajes de los bienes del interior del país y de la magia de los bosques. Como dice Anthony Reid (1994: 271; cotejar con Fox, 1995), casi todas las gentes de las

tierras bajas del Sudeste asiático tenían que tratar con los habitantes de las tierras altas, los cuales, si carecían de civilización, “eran vistos como los habitantes originales que tenían con frecuencia una relación especial (si bien servil) con los jefes costeros y poseían poderes misteriosos, incluso mágicos, sobre las fuerzas sobrenaturales del bosque y el mar”. Hablando sobre las relaciones de intercambio entre los estados tai y las gentes de las tierras altas, a los cuales consideraban kha o “siervos”, David Turton observa que existía una cierta atracción mutua e incluso un cierto respeto mutuo –como si fueran poderes de vitalidad humana–. Pues los tai, que estaban en el centro, también deseaban “los recursos, el poder y la potencialidad, el ‘poder foráneo’ de la periferia, la selva, el bosque. Ambos, el centro y la periferia buscan restablecer ‘la vitalidad’ en el intercambio de poderes” (Turton, 2000: 25-26; ver también Gesick 1983: 1-2).

Del Oeste norteamericano nativo llegan informes sobre la riqueza en conchas de dentalium (colmillos de mar) obtenidas del lejano reino espiritual del “País de los dentalium” o “Casa de las moneda”, que son usadas igualmente en pagos locales a cambio de poderes vitales, particularmente el precio de una novia y el *Weregeld*. Bushnell y Bushnell hacen un resumen de las fuentes principales, sobre todo de Alfred Kroeber ([1925] 1976) sobre los yurok:

Aunque los hombres anhelan y se esfuerzan por los dentalia (...) es claro que este muypreciado objeto terrenal pertenecía en última instancia a los dioses y participaba de las cualidades mágicas y divinas de estos. En el caso de los yurok, Kroeber remite al País de los Dentalium (también traducido como la Casa de los Dentalium y Casa de la moneda) a través del océano, en el norte del mundo, donde la danza ceremonial nunca cesa. Además de los dentalia, la mayoría, si no la totalidad de los objetos más apreciados y altamente valuados (...) están íntimamente vinculados con el mundo de los inmortales y emiten característicamente un poder sobrenatural que redundaba en la buena fortuna y la salud de quienes los poseen (Bushnell y Bushnell, 1977: 123, 128).

La fuente última de las monedas de dentalium eran los dioses, de tal modo que la adquisición de estas por parte de hombres jóvenes con aspiraciones implicaba búsqueda de visiones en las cuales el suplicante trataba de alcanzar el favor divino mediante un sufrimiento autoinfligido del cuerpo y una concentración singular de la mente. Si tenía éxito, el joven usaba la moneda para promocionar su estatus en los modos decretados por el Gran Dentalium, la divina concretización de una riqueza preciosa. “Que el hombre compre una mujer [en matrimonio]”, dijo el Gran Dentalium, y que pague más por una mujer rica que por una mujer pobre; porque si tiene hijos sin comprarla, serán exactamente como perros: será como una perra criando cachorros.” Y además, “cuando maten a un hombre, que paguen; de lo contrario se sentirán tentados de matar

de nuevo, y se van a estar peleando todo el tiempo” (1977: 125). En resumen: el dinero media y resuelve las diferencias de la existencia. Al efectuar alianzas matrimoniales entre grupos, al dar legitimidad y valor social a los hijos, y al compensar los asesinatos, y, no menos importante, al elevar la posición de los hombres que la acumulaban, la moneda estaba estratégicamente implicada en la constitución del buen orden y en la reproducción de las sociedades más grandes. Esto ayuda a explicar las políticas recurrentes de alteridad en las notas etnográficas consideradas aquí: la relación entre riqueza y poder establecida mediante la apropiación heroica de objetos foráneos dotados de fuerzas animales de vida y de muerte. Como entre los yurok, los hupa y los tolowa-tutuni, y otros pueblos aborígenes de California, estas proezas audaces que implican la captura de poderes existenciales del exterior indicaban la confirmación de la autoridad incluso en ausencia de caciques o reyes. A través del continente, los pueblos indígenas de los bosques del Noreste también sabían cómo convertir un valor material externo en un valor social interno, en la medida en que objetos de valor obtenidos más allá de las fronteras de la sociedad eran, como lo describe George Hamell, “inherentemente un tipo de medicina” (1986-1987: 77). Consistiendo de cosas tales como conchas blancas, cobre local y la sangre de una pantera blanca, esos bienes preciosos igualmente se originaban en transacciones de antigua memoria con seres poderosos más allá de las grandes aguas, donde el tiempo pretérito convergía con el espacio distante. Más allá de su circulación en intercambios entre parientes políticos, esas riquezas divinas sin duda formaron parte del contenido de envoltorios de medicina individual y social, y “garantizaban un bienestar físico, espiritual y social —una larga vida a través de la resurrección espiritual, y éxito, esencialmente en las actividades conceptualmente relacionadas del cortejo, la caza y la guerra—” (1986-1987: 77). ¿Por qué conceptualmente relacionadas? Todas ellas implican la adquisición de fuentes externas de vida, de las que dependen las personas y los grupos para su propio bienestar.

O, de nuevo, en un caso no completamente diferente del Pacífico: las monedas complejas de Palaos (también conocido como Belau), que consisten de cuentas y segmentos de brazaletes de varios colores, formas y composición, eran todas de proveniencia extranjera. En última instancia derivadas de India, China, Malaya o Filipinas, esas monedas fueron introducidas por viajeros al menos hace varios centenares de años, aunque, según la visión de Palaos, sus orígenes fueron más bien maravillosos. Como observa Richard Parmentier (1987: 39), “hay una importante conexión en Belau como en otras parte del mundo austro-nesiano, entre la noción de proveniencia extranjera y la idea de poder sagrado”. Continuando hacia los tiempos modernos, “los extranjeros que introducen monedas, armas de fuego y religiones nuevas aparecen como

‘ceranos a los dioses’” (1987: 154). De ahí que durante una larga tradición, “la moneda es de origen extranjero, celestial o mágico, al venir de países lejanos, de barcos visitantes, de los ojos de los dioses en el cielo o de peces mágicos de las profundidades del mar” (Parmentier, 2002: 67). En especial las monedas vienen del cielo, pero en el convincente análisis de Parmentier, el punto significativo es su situación en un *locus* decididamente no histórico, con lo cual confirma su cualidad trascendente, y, así, hace que el sistema jerárquico sea resistente a las contingencias. Aquí nuevamente la moneda está comprometida en la construcción del gran orden de la sociedad: comúnmente, en las transacciones mediante las cuales los maridos compensan a los parientes matrilineales de sus mujeres por el alimento y los servicios que ellas suministran y, de suma importancia, en la circulación y/o secuestro de monedas de mayor valor entre los caciques. El aumento del propio ser está en juego incluso en los intercambios ordinarios entre parientes políticos, en la medida en que el regalo de un objeto valioso que hace un marido acrecienta el estatus de la mujer y sus hijos dentro de su propio grupo, y eleva la posición del marido entre los otros hombres (ver también Smith, 1983). Junto a las prestaciones entre parientes políticos en la elite, la moneda de alto valor pasa mayormente de una casa a otra o se asienta en ellas, a través de distintas transacciones emprendidas con un ojo puesto en la recuperación, mantenimiento o elevación de las posiciones dentro del orden político mayor. De ahí la observación de Parmentier (2002: 76) de que la moneda “es un diagrama creativo del sistema social jerárquico de Palaos”. La prueba es que mientras el sistema social de Palaos, como todos los demás, está sujeto a fluctuaciones contingentes respecto de las condiciones de su reproducción, la moneda ancla este proceso, “al ser a la vez la encarnación sedimentaria del poder concretado y el mecanismo transaccional para su obtención. Al monopolizar el intercambio de los símbolos del valor cuyos orígenes se ubican en las fuerzas celestiales y materiales, los detentadores de dignidades en los siglos anteriores al contacto con Occidente consolidaban su privilegio mediante una autoridad sagrada, extranjera y mágica” (2002: 76).

Los manambu de Sepik central en Nueva Guinea consideran la compra de objetos de ritual, mitos y culto a sus vecinos iatmul como no menos poderosa desde el momento que, como relata Simon Harrison (1990: 78), “los manambu asocian de muchas maneras a los iatmul con el mundo invisible de los espíritus” (1990: 78). Incluso hay palabras de la lengua iatmul que figuran en todos los registros lingüísticos de las ceremonias y los relatos de mitos de los manambu, porque para los oídos de estos, “la lengua iatmul es muy evocativa del mundo de los mitos y de la cosmología totémica concebido como un todo”. Más que cualquiera de sus otros vecinos, los iatmul “encarnan (...) aquel otro orden oculto

de la existencia que es percibido como la fuente de todo poder” (1990: 78-79). Sin duda, los objetos más poderosos que los manambu conocen, tan imbuidos de fuerza espiritual que significarían la muerte para cualquiera que se aproximara a ellos, excepto los jefes hereditarios del culto de los hombres en cuyas casas están guardados, son las grandes vasijas de arcilla decoradas en los cuales las mujeres iatmul hacen todos los días el fuego para cocinar. La asociación de lo mundano, lo femenino y lo sagrado con estas vasijas podría parecer incongruente si no se diera que “para los manambu [ellas] son símbolos poderosos de los poderes ‘femeninos’ de la alimentación y la crianza que los hombres se arrogan a sí mismos en el ritual, y ellas son así porque son específicamente símbolos iatmul de esos poderes” (1990: 106).

Nótese la ambivalencia en la relación con los objetos de valor foráneos, que son a la vez dadores de vida y amenazas a la vida, una condición de la alternancia entre saqueo y comercio que caracteriza las relaciones manambu-iatmul en general. Es que justamente es el poder peligroso de las cosas iatmul lo que las hace tan deseables: “Para los manambu, las formas culturales de los iatmul están rodeadas de un aura de poder especialmente peligroso, y por eso merecedoras de ser adquiridas” (1990: 20). No hay duda de que el carácter de deseables consiste, en parte, en la implicación del triunfo y el control sobre las fuerzas espirituales dadoras de vida y relacionadas con la muerte, encarnadas en las formas de la cultura y de las prácticas iatmul. Pero sigue en pie la cuestión de por qué estas son peligrosas. Respecto de los manambu —y muchos casos análogos en Melanesia, Amazonia y otro lugares— considero que es necesario tomar en serio el animismo de esos intercambios (ver Harrison, 1993; Gregory, 1982). Volveremos sobre el animismo, pero ahora observemos que la apropiación de objetos de valor foráneos de pueblos circundantes equivale a la invasión de seres extranjeros. La aparente contradicción puede llegar hasta a combinar la apropiación de la identidad extranjera con la enemistad y el etnocentrismo. Las casas de culto de los manambu estaban construidas en un estilo ligeramente diferente del de las casas de los iatmul, porque ellos “afirmaban que ‘morirían’ si construían casas de culto como las de los iatmul” (Harrison, 1993: 148). Ahora examinemos un caso que combina difusión con oposición, un caso melanesio del narcisismo de las pequeñas diferencias. En su artículo sobre “El comercio de culturas en Melanesia”, que habla sobre el extendido intercambio de formas culturales en la región, y específicamente de las transacciones en rituales que transmiten seres humanos sustitutos y fuerza de vida, Harrison observa: “Un regalo foráneo era un regalo de poder, que potencia al grupo que lo recibe. Sin duda, algunos pueblos melanesios parecían considerar la eficacia de los rituales como si tendieran a incrementarse en proporción con el carácter foráneo de su proveniencia”.

Esto ayuda a explicar un fenómeno con el que Harrison se cruzó en su trabajo de campo entre los manambu y que se suele clasificar en otros lugares como “aculturación”, es decir, la indigenización del poder colonial. Harrison habla de un cierto subclán manambu, que algunos años atrás consideraba las vestimentas europeas como su tótem en base a una supuesta conexión mitológica con los administradores coloniales locales. “Esta pretensión de prestigio”, comenta Harrison, “movió a su principal rival político, el subclán Sarak, a proclamar la propiedad totémica de la Reina” (Harrison, 1987: 495). Aquí ocurrió un caso clásico de esquismogénesis complementaria, que implicaba un movimiento hacia afuera y hacia arriba de la sociedad para producir un contraste envidioso con un competidor de adentro, seguido por la respuesta de factura similar de una esquismogénesis simétrica con vistas a tumbar al rival haciendo más y mejor de lo mismo, de la manera en que la reina supera a su administrador colonial. Me atrevo a afirmar que esta es una dinámica central en la apropiación análoga de los bienes externos de prestigio. Sin duda, precisamente como sus tótems representan el ser de los grupos implicados, la semejanza animista en la asunción de las identidades prestigiosas extranjeras es algo más que análoga.⁹

Una economía política similar de alteridad se da entre los chambri, vecinos de los manambu. Como está documentado en el excelente informe antropológico de Deborah Gewertz y Frederick Errington, los chambri basan explícitamente su cultura en el préstamo. Se convirtieron en una especie de cosmópolis de fuerzas espirituales, en la medida en que muchos de sus antepasados provenientes del extranjero trajeron consigo los distintos poderes de sus países de origen. Los chambri habían incorporado un poder proveniente de todo el entorno, no solo por sus importaciones de conocimientos rituales y esotéricos provenientes de los iatmul, que dominaban, sino también de complejos de danza, mitos, flautas y talismanes provenientes de otros grupos menos poderosos. A su vez, exportaban a los pueblos vecinos máscaras, flautas, escudos, monolitos de piedra y otros objetos y prácticas culturales (Errington and Gewertz 1989; Gewertz 1983; ver también Forge 1990). Esas transacciones no excluían hostilidades, puesto que los chambri (como los manambu) también eran conocidos por combatir a los pueblos con los cuales realizaban intercambios, incluyendo los iatmul con los cuales podían identificarse. De nuevo la contradicción animista de autonomía y heteronomía.

Como en otras partes de Melanesia, esos pueblos sepiik formaban parte de una amplia red de comercio de ítems de prestigio, especialmente

⁹ Sobre el tema de la esquismogénesis complementaria y simétrica, ver Bateson ([1936] 1958); y sobre su práctica en las relaciones interculturales en Melanesia, Bateson (1935).

de rituales y complejos danzantes a cambio de objetos de valor constituidos por conchas, que llegó hasta la costa norte y las islas de Nueva Guinea e incluía, entre otras, a la bien conocida “cultura de importación” de los arapesh de las montañas, tal como los definió Margaret Mead ([1935] 2003). Para otros ejemplos basta mencionar el famoso comercio kula de los massim, los sistemas de intercambio moka y tee de las Tierras Altas de Nueva Guinea, o el comercio regional similar en las islas del Almirantazgo, en las islas Salomon y Vanuatu. Con relación a las monedas de concha en particular, Joel Robbins y David Akin (1999: 19-20) escriben:

La capacidad de las conchas para atravesar los límites es central para su significado en muchas culturas de Melanesia. Los kwaip (...) son extraordinarios en la fabricación de su moneda primaria a partir de conchas locales, e incluso también usan monedas importadas de otros lugares. Los Grandes Hombres melanesios demuestran su habilidad al obtener conchas foráneas, a veces silvestres, que son consideradas esenciales para la reproducción social local, y al controlar las redes a través de las cuales viajan. La necesidad de conchas foráneas para lograr la reproducción social local puede representar una contradicción perturbadora en sociedades donde la autonomía es altamente valorada.¹⁰

De la misma manera que los clanes manambu fabricaban tótems a partir del encuentro con los colonizadores, la llegada de los europeos cambió radicalmente la cosmografía del poder para los tikopians expandiendo tanto el rango como la variedad de los bienes y las experiencias talismánicas. Como Raymond Firth (1961: 152) relató, un gran estallido de viajes de ultramar –o “viajes alrededor del cielo”, como los llamaban los tikopians– siguió al creciente conocimiento de los nuevos mundos que yacen más allá del horizonte y las excitantes experiencias ofrecidas por el contacto con los europeos. Las numerosas muertes en el mar fueron sus consecuencias desastrosas; bastante más de cien hombres en las pocas generaciones que se sucedieron antes del trabajo de campo de Firth en 1929, cuando la población era de 1298 personas, y otros 80 en 30 viajes después de 1929. Una canción popular canta lo que estaba en juego, objetos de valor traídos del exterior:

Nosotros los de acá, grande es la codicia de nuestros ojos
Por los objetos de valor del exterior
Que vienen acompañados por el desastre (Firth 1957: 36; ver también Sahlins, 2012).

10 Respecto de otros adecuados ejemplos melanesios de la naturaleza y los usos de monedas de concha, se recomienda la excelente colección de artículos en Akin y Robbins (1999), especialmente los de Joel Robbins sobre los urapmin, David Akin sobre los kwaipo, John Liep sobre la Isla Rossel, Andrew Strathern y Pamela Stewart sobre los Hagen y Jane Guyer sobre la comparación entre monedas africanas y melanesias.

Stephen Hugh-Jones (1992) escribe en el mismo sentido sobre los deseos por los bienes europeos de parte de los barasana, pueblo de Colombia, y demuestra que esos deseos no son una imposición de los hombres blancos. Al contrario, para los barasana, los objetos manufacturados por los europeos están imbuidos de *ewa*, “una fuerza irresistible y potente que los lleva a actuar de una manera incontrolada y a hacer cosas contra su buen parecer” (1992: 46). Armas, vestidos y el resto de las manufacturas fueron creadas por poderes chamánicos del “padre” ancestral de la gente blanca, Waribi. Los blancos ahora descienden de espíritus que están en el mundo de los muertos, que los barasana representan en los mitos como las ciudades de los blancos. “Poseer tales bienes significa participar en el mundo de donde ellos derivan y apropiarse de algunos de los poderes de transformación que se emplean para hacerlos” (1992: 58).

A pesar de las diferencias, muchas sociedades africanas estuvieron igualmente interesadas en domesticar e incorporar seres externos poderosos, fuerzas y objetos. Tampoco era raro que esas realidades exóticas resultaran peligrosas. Michael Rowlands (1987: 60) habla de los reinos de las praderas de Camerún, por ejemplo:

El ideal de una sociedad cerrada e intrincada, representada espacialmente en asentamientos densos detrás de sólidas obras de defensa, si se lo analiza a fondo, revela una “realidad” de dependencia externa e intercambio con el poder como una sustancia foránea que podría servir para destruir la sociedad. Si el exterior es la fuente del mal, entonces, como es lógico, era ese ámbito exterior el que debía ser puesto dentro de los límites del orden moral. La guerra, las alianzas formales, el intercambio de regalos, los matrimonios intertribales y la difusión de las prerrogativas reales eran todos elementos de una única estrategia para lograr ese fin. La jerarquía interregional de los *fons* [gobernantes] fue crucial (...) tanto para facilitar un comercio rentable como para la adquisición de los materiales simbólicos necesarios para mantener el orden social.

En una observación complementaria respecto del antiguo reino Kongo, Kajsa Ekholm, destaca la convertibilidad entre ítems de prestigio y vidas humanas. Los caciques, ella dice, no conservan esas cosas, las redistribuyen, “pero no es simplemente una cuestión de hacer circular artículos de prestigio: dentro de ese proceso encontramos el importante elemento de la conversión de la moneda en seres humanos. Los ricos transferían artículos de prestigio a sus grupos subordinados en canje por esposas, es decir, pagaban el precio de la novia o por esclavos” (Ekholm, 1972: 20).

El ganado doméstico como la riqueza, especialmente en África oriental y central, constituye la excepción proverbial a esta política económica de alteridad que confirma la regla. Porque son descendientes domesticados, es decir, amansados de los que una vez fueron animales salvajes como a veces lo manifiestan explícitamente las tradiciones que

versan sobre sus orígenes, los cuales continúan andando y alimentándose diariamente en pasturas más allá de las residencias y las aldeas de los humanos. El ganado es, a ese respecto, lo salvaje dentro de lo asentado, lo natural dentro de lo cultural. Como en el ejemplo de las praderas de Camerún, la oposición entre el *socius* y su entorno indómito era radical en muchas partes de África, al estar los asentamientos humanos rodeados por un mundo de seres y fuerzas peligrosas —el cual, al mismo tiempo, contenía los recursos y poderes de los cuales dependía el bienestar humano, tanto en lo práctico como lo espiritual—. En ese sentido, James Fernandez (1982: 109) escribe sobre los fang de Gabón:

El traslado desde la aldea al bosque era no solo la experiencia de un sucederse de zonas con diferentes asociaciones cualitativas, sino que también era una experiencia de paso más allá de un umbral. Se cruzaba un límite del dominio de la actividad familiar y doméstica, la aldea y su jardines y plantaciones concomitantes, y se pasaba al otro dominio, el bosque profundo con sus árboles aprovechables, su caza y sus ríos bien provistos pero también sus extrañas incertidumbres. La aldea tan discordante con el bosque, había sido, sin embargo, construida a partir de él, y en ese aspecto la distinción entre esos dos reinos se transformó en una asociación íntima.

Esa oposición entre lo salvaje y lo asentado implica una cierta característica compartida entre la caza y el pastoreo en los esquemas culturales africanos. Considérese que en la medida en que las fieras grandes y peligrosas encarnan los poderes vitales y mortales de lo salvaje, la caza asume valores sociales y políticos tanto como (o más que) su rol como un modo de subsistencia. La caza no es solo un medio de expresión del estatus masculino, además es celebrada como un atributo de los héroes fundadores de dinastías, que son con frecuencia famosos cazadores, y cuyos sucesores en el trono son identificados con leones, leopardos, elefantes, víboras y otras formas zoomorfas de realeza. Pero, entonces, como contraparte doméstica de esas fieras salvajes, aparece el ganado y trasmite virtudes de un tipo semejante a sus poseedores. Para los nuer, la relación con la caza es más directa, desde el momento en que Dios les ordena obtener ganado saqueando a los dinka. Al comienzo Dios da una vaca vieja a los dinka y un ternero a los nuer. Dios estaba enojado “y encargó a los nuer vengar la ofensa saqueando el ganado de los dinka hasta el fin de los tiempos” (Evans-Pritchard, 1940: 125). En la descripción muchas veces citada de Evans-Pritchard sobre las relaciones de los nuer con su ganado, los aborígenes se conocen a sí mismos y entre sí mediante los nombres de buey o de vaca tomados de sus animales preferidos. Y mientras la gente se identifica de este modo totémicamente con el ganado, el ganado se identifica animísticamente con la gente, en cuanto el ganado tiene cualidades antropomorfas, incluyendo linajes exactamente

como los *nuer* (el totemismo y el animismo como dos caras de la misma ontología). Además, mediante las vacas particulares dedicadas a un linaje o a espíritus personales, o a los muertos, los *nuer* son capaces de comunicarse ritualmente con esos seres trascendentes y recibir beneficios de ellos. Aquí uno se acuerda de la caracterización del ganado citada por Jean y John Comaroff (1990: 206), “dioses de nariz mojada”. Los Comaroff también nos revelan cómo la identidad intersubjetiva entre los humanos y el ganado funciona políticamente, como en el caso de los animales adjudicados por los caciques a los pastores integrantes de su clientela: “Para un hombre tener un animal que perteneció (o había alguna vez pertenecido) al jefe significaba la presencia del soberano mismo en medio de las pertenencias personales del beneficiado”. Atender ese animal equivalía a honrar al cacique y, por extensión, al cacicazgo y la política encarnada en él. El ganado, en resumen, naturalizaba la autoridad soberana y le otorgaba una cualidad duradera” (1990: 205). Como forma de pago social y reserva de valores dadores de vida, el ganado cumple en estas sociedades las funciones de establecer las alianzas, la jerarquización y la pacificación que, como ya hemos visto, cumplían en otras sociedades los objetos de lujo foráneos. A juzgar por otro pasaje muy conocido de Evans-Pritchard, el ganado, como una forma de hecho social total, sería una condición de posibilidad de la sociedad: “Los *nuer* tienden a definir todos los procesos sociales y las relaciones en términos de ganado. Su idioma social es un idioma bovino” (1940: 19).¹¹ Estas observaciones sobre los valores del ganado y de la caza confirman la observación de Jane Guyer (1993: 257) de que la captura era un modo generalizado de adquisición de riquezas en África, “más importante en esas economías de lo que nuestra imagen de ‘producción’ puede abarcar”. Siguiendo a Jan Vansina, ella afirma que las jerarquías estaban marcadas por las cadenas de distribución del botín de caza, entonces muy valorado. También cita informes procedentes de la zona *beti-fang*, donde la gente dice: “Hicimos la guerra para conseguir riqueza, para tener mujeres y soldados”. Aquí, la misma idea de poder incluía la adquisición de la fuerza mágica de otra persona mediante la guerra, es decir, mediante la captura (1993).

Tal vez, estos informes sobre el tráfico de bienes extranjeros que encarnan poderes del otro mundo son suficientes para demostrar la extensión de esa práctica. Porque se trata de un fenómeno indudablemente generalizado. Se podrían mencionar muchos otros ejemplos

11 Otras instancias donde la posesión y el intercambio de gran cantidad de animales domesticados genera valor social y constituye un orden social incluiría el ganado de los antiguos irlandeses y sus lejanos parientes galos, los búfalos del interior del Sudeste asiático y los cerdos de las Tierras Altas de Nueva Guinea.

bien conocidos: la moneda de piedra de los yap, los wampum del Este norteamericano, los gongs y los tambores de bronce del Sudeste asiático, las monedas de concha, de tela, hierro y cobre del África ecuatorial, las monedas de plumas rojas de Santa Cruz. En todo caso, sería muy fácil añadir más de lo mismo, gracias a la notable serie de obras escritas por Mary Helms (1988; 1993; 1998), llenas de docenas de ejemplos etnográficos e históricos procedentes de todo el planeta. Especialmente *Craft and the kingly ideal*, que es una extensa demostración de la tesis de que la realeza está “asociada con espacios distantes colmados de poder que portan connotaciones ancestrales y divinas; y con la adquisición, a partir de ese mundo exterior, de recursos valiosos y beneficiosos para la sociedad local y que incrementan la fama, la gloria y la autoridad real” (Helms, 1993: 3). Aquí está, sin duda, toda la economía política de la alteridad:

Los que crean y adquieren bienes y beneficios en una dimensión del exterior cosmológico no solo suministran bienes y beneficios *per se*, sino también están presentando pruebas de que ellos también poseen o disponen de las cualidades e ideales especiales que generalmente se esperan de aquellas personas que son, también ellos, “creadores segundos”. La prueba de conexiones inalienables con lugares de origen cosmológico trasmite una cierta sacralidad que se traduce fácilmente en legitimidad política-ideológica y facilita el ejercicio exitoso del poder. Este es, en síntesis, el motivo por el cual en las sociedades tradicionales los que buscan o detentan posiciones políticas influyentes tienen que dar prueba de contactos con un exterior distante, ya sea por la vía del reino vertical, ya sea por la del reino geográfico, o de ambos (1993: 49-50).

La cuestión que queda abierta es por qué esos poderes vitales se insartan en la otredad, que es también la cuestión que por qué los bienes materiales de valor más alto –variadamente descriptos como monedas, objetos de valor, bienes de prestigio, tesoros, artículos de lujo o riquezas– se originan en el “exterior cosmológico”. Durkheim marcó un camino hacia la solución de los problemas de la riqueza cuando señaló que “el valor económico es una suerte de poder o de eficacia, y nosotros sabemos de los orígenes religiosos de la idea de poder” ([1915] 1964: 419, n. 1304). Pero si Durkheim no llegó más lejos con esa idea, fue porque ya había identificado la religión con el poder de la sociedad, con lo cual dirigió la atención hacia adentro, mientras que lo que estaba en cuestión era lo económico acompañado por el valor espiritual de los objetos foráneos. Quedó para Mauss el desarrollo de la idea no solo mediante sus invaluable análisis de las cualidades animadas del don, sino mediante su observación general explícita sobre el origen divino de las riquezas, sin duda a partir de sus extensos estudios de los informes antropológicos del tipo que hemos mostrado aquí: “Entre los primeros seres con los que debimos contraer contratos fueron los espíritus de los muertos y los dioses.

Ellos son de hecho los verdaderos propietarios de la riqueza del mundo. Es particularmente necesario hacer intercambios con ellos” (Mauss, 1954: 13). Todo lo cual conduce a la adecuada conclusión de que la alteridad del valor material reside en el valor espiritual de la alteridad.

El valor de la alteridad y viceversa¹²

De una manera demasiado amplia y banal, sostengo que las riquezas, al ser muy valoradas por su otredad, tienen su fuente última en la finitud humana. La ausencia de un control sobre las condiciones fundamentales de la vida y de la muerte es la razón de la construcción radical de la diferencia, cuya trascendencia e incorporación crea así una sociedad siempre heterónoma. En conexión con esto, he citado más de una vez el informe de Eduardo Viveiros de Castro (1992: 190-191) sobre los araweté de la Amazonia: “Si los humanos fueran inmortales, tal vez la sociedad se confundiría con el cosmos. Pero como la muerte existe, es necesario que la sociedad se vincule con algo que esté fuera de ella –que esté socialmente vinculada con ese exterior–”.

Además, no solo la muerte, sino la vida, la salud y las condiciones naturales de la prosperidad están más allá de los poderes del obrar humano y determinan que la sociedad esté vinculada con potencias sobrehumanas exteriores a ella y, por eso, tanto mágicamente como socialmente. Desde las fieras, los espíritus y los dioses hasta las fuerzas inefables del mana o manitu, mediante los antepasados u otras personas de dotes notables, los agentes extraordinarios que gobiernan el destino humano viven fuera del espacio de competencia humana. Más precisamente la ausencia de un control se traduce en un ser-en-otro-espacio. La afirmación es, como dije, banal y nos recuerda la observación de Malinowski de que la “magia” se hace presente en la pesca de los tobriandeses, en la jardinería y la construcción de canoas, en el momento en que las capacidades técnicas dejan de tener vigencia. La magia es practicada en la peligrosa pesca de profundidad como opuesta a la pesca con red dentro del arrecife, o aparece en conexión con las “capacidades y fuerzas” que un año conceden buenas cosechas y otro año mal tiempo e insectos dañinos, o en los viajes oceánicos puesto que no obstante las habilidades de los tobriandeses para la construcción de canoas y para la navegación quedan “a merced de mareas poderosas e imprevisibles, de borrascas súbitas (...) y arrecifes desconocidos” (Malinowski, 1948: 12ff). Ignoremos, en el ámbito de nuestras actuales intenciones, la diferencia entre “magia”

¹² El autor ha repetido partes de las ideas de esta sección, algunas de ellas literalmente, en otros lugares (ver Sahlins 2010a, 2010b, 2012).

y “religión”. La idea es que los hombres, para su propia subsistencia, dependen necesariamente de condiciones externas que ellos mismos no crean –de ahí la noción de poderes de otro mundo–. Para ellos, nada extranjero es meramente humano. La posición antropológica en circulación es que la divinidad es una interpretación equivocada de lo humano. Para Durkheim, dios es una concepción mal asignada del poder de la sociedad, que la gente experimenta pero cuya verdadera fuente no conoce. Para una cierta antropología marxista, dios es una proyección alienada de las propias capacidades humanas de producción y reproducción, una conciencia infeliz que transfiere la autoconstrucción humana a la deidad. Sin embargo, todas esas nociones de interpretación equivocada no nos dicen por qué la sociedad es puesta en un cosmos de seres investidos con poderes de vida y muerte más allá de todo lo que los hombres de hecho conocen o controlan, producen o reproducen. Esas ideas de falsa conciencia no tienen en cuenta la problemática genérica de la condición humana, esa dependencia de fuerzas *sui generis* de la vida y de la muerte que no son creadas por la ciencia humana ni gobernadas por la intencionalidad humana. Si los hombres tuvieran realmente un control sobre su existencia, no morirían. O no se enfermarían. Ni tampoco controlan el proceso biológico de la agricultura o de la generación sexual. O el estado del tiempo del cual depende su prosperidad. O, especialmente para nuestra tesis, las personas distintas: gente cuyo modo de existencia les puede resultar envidiable o escandaloso, pero, en todo caso, extraño, por las diferencias con su propio modo de ser, extraños que ofrecen una capacidad trascendente de vida. Lejos de la costa occidental de Nueva Guinea, en las ceremonias matrimoniales de los isleños biak, la novia aparece en una procesión hacia la casa del marido como un “ícono ambulante del valor foráneo”, adornada con billetes de banco flamantes en su pelo, brazaletes de plata en su muñeca y una serie de paños superpuestos recién comprados en su cuerpo. Junto a la novia, la gente lleva un despliegue de lujos extranjeros, que comprenden porcelana antigua de China, Europa y Japón, más brazaletes fabricados a partir de monedas coloniales, platos comprados en tiendas, telas y dinero (Rutherford, 1998: 268–269). Más tarde, cuando el hermano de la novia da, a través de ella, objetos de valor a los hijos de esta, esas cosas distinguirán a estos últimos como individuos de talento, valor y capacidad reproductiva, y tal vez los pondrán en el honorable estatus de “extranjeros” (amber), un título también atribuido a la elite de pastores biak, a los servidores públicos y a los jefes de las aldeas. En tiempos antiguos, los biak más destacados podían afectar la posesión de títulos otorgados por el Sultán de Tidore en las Molucas, uno de los signos e instrumentos de poder que ellos adquirirían en aventurados viajes de saqueo y comercio aparentemente para rendir así tributo al sultán, pero volviendo con objetos de valor foráneos

que testimoniaban sus hazañas. Tan importantes al menos que las telas, cuentas, porcelana y otros objetos de lujo concedidos por el sultán, era el barak que ellos absorbían por el hecho de estar en su presencia, la versión islámica/arábica de un poder indonesio invisible (semangat), emparentado con el mana. Al volver a casa, esos viajeros transmitían esa potencia estrechando las manos de sus parientes, que inmediatamente las frotaban en sus caras. En su brillante estudio etnográfico sobre este tema, *Raiding the land of the foreigners*, Danilyn Rutherford (2003: 117) escribe de Tidore: “Ese lugar lejano proveía la divisa del valor en sus dos funciones: en la forma de objetos que representan los logros pretéritos de una persona y en la forma de una sustancia invisible que transmitía la capacidad de actuar”.

Considero que las observaciones de Viveiros de Castro (1992: 118) sobre la cosmografía del poder entre los tupí guaraní ponen de manifiesto una condición humana general, si no universal; es decir, “los atributos simbólicos de las posiciones vinculadas con la alteridad abarcan jerárquicamente las dimensiones materiales de la sociedad”. De esto resulta, como este autor dice, que “la autoridad está fundada en la alteridad” y que “el aspecto interno del liderazgo está subordinado a los aspectos orientados hacia lo extrasocial” (1992). Las políticas de apropiación de los valores vitales externos por supuesto varían. Van desde una división totémica del trabajo mediante el chamanismo, búsqueda de visiones, comercio y saqueo, caza de cabezas y canibalismo hasta reyes extranjeros cuyos poderes cósmicos aportan fertilidad y prosperidad a los agricultores indígenas. Aunque muy variadas, todas esas formas testimonian igualmente la integración de la alteridad como una condición de posibilidad de la autoridad, para no decir la existencia misma de la sociedad.¹³

En conexión con esto hay que recordar las observaciones de Michael Rowland (1987) sobre la adquisición de instrumentos externos para el orden interno por los gobernantes de las comunidades de las praderas de Camerún. Muchas de estas son formaciones producidas por reyes extranjeros. Sin duda, el resumen de los estatutos fundacionales de las jefaturas de Bamileke ofrece un ejemplo de tradición clásica referida a los reyes extranjeros, del tipo de las que se podrían encontrar repetidas

13 Esta variedad etnográfica, entre otros aspectos del valor de las riquezas externas y su modo de apropiación, es ignorada en la –por otra parte interesante– tesis de Bruno Theret (1999) de que la moneda se desarrolla como un sustituto simbólico de los “recursos naturales” –gente, animales, riqueza material– usados en los sacrificios con la esperanza, siempre vana, de saldar la “deuda primordial” con los poderes cósmicos del mundo invisible por su otorgamiento de vida. Pero cuando aparecieron soberanos que pretendían representar el cosmos, ellos comenzaron a acuñar moneda, la cual, al volver al gobernante bajo la forma de impuestos, permitió finalmente que la vida continuara sin pagos en muerte (1999: 60-61). No obstante las simplificaciones etnográficas e históricas, los desarrollos sobre el tema de la “vida” son interesantes.

en las narraciones de la Irlanda medieval o de las islas Fiji, para no mencionar otras sociedades africanas o las grandes organizaciones estatales del Nuevo Mundo, como la de los aztecas, los mayas y los incas.

El antepasado fundador de la dinastía es siempre un inmigrante que ha abandonado otra jefatura ya establecida como consecuencia de una disputa sucesoria. Se trata de un cazador cabal (nótese la asociación con el bosque y la brujería) que llega a un lugar donde la población indígena está constituida por labradores y sus jefes son dueños de la tierra y aseguran el éxito de los cultivos. El cazador inmigrante se establece mediante regalos de piezas de caza, y toma mujeres locales como esposas a título de reciprocidad. Atrae a la gente mediante su generosidad y, finalmente, mediante una astucia, expulsa a los caciques indígenas o los convierte en subordinados (1987: 57).

En otra parte (Sahlins, 2008; 2010a; 2010b; 2012) he tratado extensamente sobre la estructura de esas organizaciones políticas duales de gobernantes extranjeros y “propietarios” indígenas. Lo que interesa aquí es la asociación paradigmática de soberanía con provisión de bienes de prestigio de procedencia foránea. El rey extranjero, de una manera u otra, es un hacedor de lluvia, tanto en el sentido que le da Frazer, es decir, en cuanto que fertiliza la tierra productora de los aborígenes, como en el sentido coloquial de que, por contraste con su identificación con la tierra, es la fuente principal de la “propiedad mágica” de la sociedad, de sus lujos portables y trasmisibles o de sus formas de moneda, incluyendo los objetos de valor foráneos que realzan la vida, distribuidos por la generosidad real o manipulados como prerrogativas reales. Como se afirma en los famosos Anales (Sejarah Melayu) de Melaka, “Donde está la soberanía, hay oro” (Brown, 1952: 187). Suministrar riqueza extranjera y fertilizar la tierra son funciones soberanas paralelas en cuanto ambas transmiten la vitalidad de la alteridad y constituyen un necesario complemento a los procedimientos activos destinados a hacer realidad los poderes terrestres locales de los indígenas –es decir, especialmente y respectivamente, la riqueza masculina y femenina–. Sin embargo, la monarquía extranjera es solo una forma política desarrollada de la adquisición de poderes vitales foráneos. En tal sentido, la caza de cabezas es en gran medida lo mismo, aunque al revés. La caza de cabezas, practicada especialmente por los pueblos del interior del Sudeste asiático –desde Assam hasta Nueva Guinea occidental– tiene la misma dinámica de valor foráneo que la monarquía extranjera, si bien aquí es el héroe local el que captura el poder foráneo más que el príncipe extranjero que captura el poder local, y cuyo propio poder es después capturado localmente (entre otros, Hoskins, 1993; McKinley, 1976; Downs, 1955). Usualmente, la potencia de las víctimas cuyas cabezas son domesticadas en los sacrificios y las fiestas cefálicas del interior del Sudeste asiático se

convierten así en un sustento de las vidas y la vitalidad de los vencedores. “Mediante tales medios”, dicen los kayan de Kalimantan (Borneo), “quienes una vez fueron nuestros enemigos se convierten en nuestros guardianes, nuestros amigos, nuestros benefactores”: los beneficios, aquí como en otras partes, incluyen cosechas abundantes, inmunidad ante las enfermedades y la fertilidad humana (McKinley 1976: 115). Sin duda, el éxito en la caza de cabezas le daba al guerrero mismo capacidad reproductiva. Se decía de los ibans de Sarawak que los jóvenes no se podían casar hasta no haber capturado una cabeza. Pero evoco a los ibans particularmente para ilustrar la convertibilidad que existe entre el saqueo y el comercio, y a partir de ahí, la posibilidad de convertir en cosa la misma potencia vital mediante la captura de ciertos bienes foráneos. Informes del siglo XIX ya indican que la adquisición de reliquias de familia bajo la forma de grandes potes chinos durante un viaje al exterior —el muy conocido bejalai— era un sustituto aceptable de las cabezas (Low, 1848: 215; Keppel, 1848, 1: 35). Conseguidos violentamente mediante la piratería o pacíficamente mediante el comercio, los jarrones podían ser el equivalente de las cabezas en la medida en que tenían cualidades análogas de subjetividad y capacidad externa. El historiador John Walker (2002: 20) lo explica en términos que hubiera podido emplear Marcel Mauss:

Muchos de los bienes obtenidos mediante el bejalai eran también fuentes de poder. Por ejemplo, se atribuía a los jarrones antiguos un poder sobrenatural y capacidades curativas gracias a las cuales contribuirían al poder de la comunidad para la cual habían sido capturados. Además, la exitosa acumulación de bienes de prestigio y otros lujos podría indicar, en sí misma, un incremento de los poderes espirituales, estatus y vigor.

Animadas por los poderes trascendentes de seres lejanos, surge el tipo de “propiedad mágica” que para Marcel Mauss estaba en el origen de la moneda. Es cierto que Mauss no reconoce la coherente externalidad de las formas de la así llamada “moneda primitiva”. Pero evitó el evidente error del mito divulgado entre los estudiosos de que la moneda se originó como un medio conveniente para el comercio exterior, en la medida en que resultaba incompatible con una sociedad monárquica. Porque, por el otro lado, como ya se observó en el caso de los ibans, la riqueza foránea se puede adquirir tanto mediante la depredación o la explotación como por el intercambio. Por otra parte, la moneda no es necesariamente contradictoria con el orden monárquico, como han demostrado contundentemente Jonathan Parry y Maurice Bloch (1989). “Por el contrario —dicen— donde la economía está ‘insertada’ en una sociedad y sujeta a las leyes morales de esta, las relaciones monetarias difícilmente estén figuradas como la antítesis de los vínculos de parentesco y amistad,

y, en consecuencia, no hay nada inapropiado en hacer regalos de moneda para cimentar tales vínculos” (1989: 9). Y esto es tanto más así cuanto que el regalo trasmite el ser del donante, y así es, en efecto, el parentesco mismo. Sin duda, tal compatibilidad de moneda y parentesco ya estaba presupuesto en el tratamiento que Mauss hace del intercambio de monedas o tesoros. En este sentido, hay tres aspectos en la reflexión de Mauss sobre la riqueza que me parecen fundamentales y convincentes:

Primero, que tales riquezas tienen “un valor místico y son talismanes o ‘dadores de vida’” (1954: 93, n. 25). Mauss observó en particular sobre los objetos de valor de la Costa noroeste:

Cada una de esos objetos preciosos tiene una capacidad productiva en su interior. Cada uno es tanto un signo y una protección de vida cuanto un garantía mágico-religiosa de posición y prosperidad. La vajilla ceremonial y las cucharas decoradas y labradas con el tótem del clan o el signo jerárquico son cosas animadas. Son réplicas de la interminable disponibilidad de herramientas, las creadoras de comidas, que los espíritus dieron a los antepasados. Se supone que son milagrosas. Los objetos se confunden con los espíritus que los hicieron, y los utensilios de comida con los alimentos (1954: 43).

Segundo, esos poderes dadores de vida son componentes extraeconómicos de valor material. Ellos son el valor material. Mauss observó especialmente que las monedas indígenas se identifican con las fuerzas espirituales. “Para los iroqueses –escribió– ‘moneda’ se dice ‘orenda’ o para lo algonquinos ‘manitu’; (...) entre los siux ‘wakan’; a través de Polinesia se la llama ‘mana’. Con esto la cuestión está zanjada” (1968, 2: 116). O, si todavía no está zanjada, considérese el informe etnográfico que dice que “el wampum no llamaba la atención porque fuera usado como una moneda. Se lo usaba como una moneda porque ya llamaba la atención por otras razones” (Laughlin en Einzig, 1949: n. 407).

Tercero, más que una descripción del orden de parentesco de esas sociedades, tales riquezas eran medios de construcción. Más que meramente compatible con las relaciones de parentesco, la moneda es con frecuencia una necesidad de aquel. Usado para efectuar alianzas, compensar daños y establecer jerarquías, los objetos de valor dadores de vida constituyen y expanden la sociabilidad, un aspecto de la moneda que recientemente ha sido enfatizado nuevamente por Keith Hart (2009). Como hemos visto, especialmente una organización mayor de la sociedad se construye a través de la disposición de objetos de valor foráneos: como en los pagos de alianzas maritales y militares, o la apropiación y distribución de riqueza que constituyen rango y gobierno; en el potlach, por ejemplo (Mauss 1954). He aquí un testimonio de la observación recientemente enfatizada en los estudios melanesios y amazónicos en el sentido de que la sociedad misma está fundada en la

otredad. Confirmando la afirmación de un colega etnógrafo de la etnia pano (Amazonia) que sostiene que “el orden social interno requiere la incorporación de poderes de la sociedad de otros”, Philippe Erikson (1996: 79; ver también Viveiros de Castro, 1992; Stasch, 2009) dice que esto es verdad no solo para los grupos pano, sino que

uno puede ir aún más lejos y afirmar que el extranjero no solo es percibido como una especie de reserva del poder en bruto que necesita ser socializado –o dominado con fines terapéuticos o místicos (...)– sino que es definido con más precisión como el modelo, si no la garantía, de las virtudes constitutivas de la sociedad. Así se entiende por qué el Inca, el hiperbólico modelo del nawa [extranjero], aparece en la mayoría de las narraciones mitológicas pano como un héroe cultural de quien se aprendió todo, incluso cómo adornarse, que equivale a decir, determinar su propia identidad.

Susan McKinnon (1991) refiere una tradición cosmogónica de las islas Tanimbar (Indonesia) que comienza –como en las cosmogonías griega y maorí– con la destrucción de la unión original entre el cielo y la tierra, en este caso por obra de un héroe extranjero. A los humanos no les quedó sino deambular en pequeños grupos, colisionando entre sí, mientras buscaban una manera de acceder a los poderes del otro mundo, que les permitieran crear una existencia fija. Y encontraron esos poderes justamente en objetos de valor.

[Este fue el tiempo] durante el cual los hombres buscaban las señales de los poderes del otro mundo que los ayudaran a establecerse nuevamente y asegurarles, así, un lugar duradero en el mundo. Esas señales del poder consisten generalmente en pecheras de oro (masa) y pendientes de oro (lonana) –ambos objetos de valor “masculinos”– que se obtenían mediante hazañas que incluían el contacto con seres procedentes del cielo, del infierno, o de países situados más allá del horizonte del archipiélago Tanimbarese. En última instancia, esos objetos de valor se convertirían en las reliquias cuya posesión era uno de los emblemas de las casas importantes y afamadas y de su conexión con las fuentes de poder del otro mundo. Llamadas reliquias de valor, adquiridas por antepasados mediante acciones que trascienden el orden social, se convirtieron en signos de los poderes que yacen antes, más allá, y fuera, e incluso en contra de la sociedad, pero también signos que subyacen a la sociedad y constituyen la misma base de su posibilidad (1991: 62).

La otredad puede ser un valor interno por otra vía: en la forma de las oposiciones de especie o de descendencia entre grupos de la misma sociedad. Piénsese en la celebrada reinterpretación de Lévi-Strauss (1963) del totemismo como un modo de representar y comprender las diferencias entre los grupos sociales mediante las diferencias entre especies respectivamente asociadas con ellos. El clan A es al clan B, como, digamos, las águilas audaces (cazadoras de carne) son a los cuervos

(ladrones de carne). Lévi-Strauss no siempre enfatiza esto, en la medida en que insiste en la naturaleza clasificatoria del llamado totemismo, pero se distinguen uno del otro como especies naturales diferentes –tanto más cuando, como suele suceder, estos grupos se relacionan con sus respectivas especies mediante una sustancia común–.¹⁴ Más exactamente, como lo reconoce Lévi-Strauss, los grupos totémicos son con frecuencia iguales, tanto como radicalmente diferentes el uno del otro, de la misma manera que los cazadores de carne son iguales y diferentes que los ladrones de carne. De ahí surge la conclusión: “Así, el totemismo se reduce a una manera particular de formular un problema general, a saber, el establecer oposiciones, en lugar de ser un obstáculo para la integración, sirve más bien para producirla” (1963: 89). O, suponiendo que el proceso es algo así como una especiación cultural (Schwartz, 1995), tal vez uno debería decir: cómo crear una oposición complementaria como un modo de integración.¹⁵ En todo caso, para algunos pueblos tales como los aborígenes australianos –de donde procede el ejemplo del águila audaz y el cuervo– el resultado es una división mágica del trabajo y el intercambio, en la medida en que cada grupo es responsable de la fertilidad de su tótem, que, sin embargo, tienen prohibido comer. Entonces de nuevo, para volver momentáneamente a los manambu, si tomamos el animismo en cuenta, como lo hace Harrison (1990: 48, 52), entonces:

Hay una fuerte noción de consubstancialidad entre la gente y sus tótems, una idea de que si se permiten unos a otros el uso de los recursos totémicos se alimentan unos a otros con su misma carne. La gente dice con frecuencia, por ejemplo, que cuando ellos comen batatas están comiendo carne y sangre humana. Por eso, cada grupo espera que los otros traten a sus tótems –y especialmente los comestibles– con respeto y gratitud. Al ofrecer a los otros esos recursos, ellos se representan a sí mismos como entregando una parte de sus sustancias, un aspecto de su identidad. Aun cuando los valores que esos grupos avatip transmiten en el ritual son inmateriales, representan, exactamente de la misma manera que los bienes materiales –cerdos, ostras de perlas y otras posesiones de valor–, la identidad social de sus propietarios.

Aquí, en el (aún relevante) totemismo hay una clave mayor para un modo de producción y de intercambio, sobre el cual se han presentado

14 Por el contrario, desdeñando los informes de una descendencia del animal totémico como no esencial al fenómeno, Lévi-Strauss (1963: 31; pero recomendamos Schwartz, 1995, entre otros, para una posición reluctante) insiste en que las llamadas distinciones totémicas consisten en relaciones metafóricas, cuyo análisis pertenece a una etnología antes que a una etnobiología: decir que el clan A *desciende* del oso y el clan B *desciende* del águila no es más que una manera concreta y abreviada de sostener que la relación entre A y B es análoga a la relación entre especies.

15 Esta creación de oposición complementaria como medio de integración es como el proceso aparece, por ejemplo, en el análisis que Lévi-Strauss (1971) hace de las relaciones mandan-hidatsa.

con mucha frecuencia informes etnográficos, aunque no tiene un sentido utilitario en términos de coste de oportunidad. (O no tiene más sentido que la prohibición del incesto, que es igualmente una restricción arbitraria de reproducción –hombres que se privan de sus hermanas o hijas, mujeres de sus hermanos o hijos– en favor de la adquisición de fuentes de subsistencia externas). Me refiero a las especializaciones igualmente no utilitarias de producción, independientemente de la distribución de recursos o destrezas, que integran a la gente de las mismas sociedades o de sociedades vecinas en la mutua transferencia de poderes vitales de alteridad transformados en objetos.

Comentando sobre las producciones especializadas de diferentes “tribus” o grupos exogámicos en la región de Vaupés, en el noreste de Amazonia, Stephen Hugh-Jones (1992) no puede determinar si la diversidad es en su origen económica o totémica. Mientras que los tukanos eran conocidos por sus taburetes de madera, los desanas por ciertos canastos, los tupayas por sus canoas, y otros grupos por otras cosas, Hugh-Jones (1992: 60) concede que “si esa especialización fue una vez parte de un sistema formalizado de comercio intertribal (...) o si es simplemente una parte de un sistema totémico más amplio que asignaba tales cosas como el lenguaje o las variedades de plantas cultivadas entre diferentes grupos, hoy es difícil de decir”.

Philippe Descola (1996) suministra un ejemplo en el cual la especialización de los bienes comerciales deriva de su valor foráneo como tal, más que de las posibilidades o ventajas locales de producción. Los hombres prefieren el comercio con ciertas cosas que ellos podrían producir por sí mismos. En ese sentido, los achuar tienen una marcada preferencia por los perros de caza extranjeros, por los cuales están dispuestos a entregar cosas de gran valor, aunque esos perros no se distinguen especialmente de los suyos propios. Esa circulación de perros, observa Descola, no puede justificarse en términos del objeto en cuestión, es decir, por la calidad de los animales obtenidos de regiones distantes. Más bien, como ocurre con todos los grupos jíbaros, la razón reside en “el valor fantástico adjudicado a ciertas cosas materiales o inmateriales –poderes chamanísticos, por ejemplo– en los cuales un origen foráneo se supone que confiere fuerza y cualidades largamente superiores a las de cosas idénticas que se obtienen en el lugar” (1996: 82).¹⁶

16 No está claro si Radcliffe-Brown (1948), en una de las primeras noticias sobre el intercambio intergrupar con una ausencia de necesidad utilitaria, en la Islas Andaman, hablaba de reciprocidad con los mismos o con diferentes bienes. Se trata de su muy citado pasaje de cómo individuos de grupos locales diferentes intercambiaban cosas que cada uno podía realizar por su lado, “para producir un sentimiento amistoso entre las dos personas concernidas” (1948: 84). Sin embargo, es digno de consideración que incluso en intercambios de bienes idénticos en casos semejantes, estos tienen un valor diferencial, a saber, su origen e identificación con el otro, o sea, su origen “foráneo” (cotejar con Foster, 1995).

Escribiendo sobre las Islas del Almirantazgo, Theodore Schwartz (1995) llama con acierto a este fenómeno “totemismo cultural”, observando que su producción es como un modo de especiación mediante un proceso de esquismogénesis. En el plano material, además, este autor destaca la “especialización secundaria” del tipo generalmente identificado en Melanesia, donde ciertas personas o grupos tienen una pretensión de exclusividad en la producción de bienes importantes, que en muchos casos podrían haber sido producidos por otros que, de esa manera, se volvían dependientes de los primeros (1995: 19). Tales especializaciones ecológicamente arbitrarias en las Islas del Almirantazgo incluyen la cerámica, las redes de pesca, las cuentas de concha (usadas como moneda de intercambios entre parientes políticos), utensilios tallados y decorados, lechos, plataformas para danza, etc. Es como si la creación y la integración de la diferencia, y, de ese modo, el intercambio transcultural, fueran una condición necesaria de la existencia de todos los concernidos.

En una línea de conexión semejante, Maurice Godelier (1972) observa de manera general y crítica que mientras los bienes de valor más alto —y de un interés competitivo muy grande— son proporcionalmente escasos, la escasez misma puede ser “artificial”. Hablando de conchas traídas de lugares distantes, dientes de cerdo con formas especiales, monedas de la isla Rossel y cobres de la Costa Noroeste, Godelier escribe: “Sobre esta base uno podría analizar teóricamente la existencia de escaseces que parecen ser ‘artificiales’ en ciertas sociedades (...). Todo ocurre como si la sociedad hubiera ‘instituido’ una escasez eligiendo objetos raros para ciertos intercambios” (1972: 288-289).

En la medida en que los valores en cuestión encarnan necesariamente las potencias del ser foráneo, las sociedades tradicionalmente conocidas por la antropología subvierten sin duda uno de los principios mayores de la economía de mercado, porque resulta que aquí la rareza es una función del valor antes que el valor una función de la rareza. Tampoco el valor de esas monedas o riquezas resulta fijado por el intercambio; claramente no ocurre que “el valor de una cosa es exactamente lo que la cosa aportará”. Más que un desarrollo a partir de los términos de intercambio, “el locus del valor de bienes lejanos en el espacio se basa (...) en las cualidades inalienables derivadas de la asociación con un lugar de origen distante definido cualitativamente (Helms, 1993: 99). O en las palabras del gran A. M. Hocart (1970: 101), al reflexionar sobre el valor del diente del cachalote fiyiano: “Unas pocas onzas de divinidad valen libras de materia bruta”.

Bibliografía

Akin, David y Robbins, Joel (eds.) (1999). *Money and morality: State and local currencies in Melanesia*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Bateson, Gregory (1935). "Culture contact and schismogenesis", *Man*, Vol. 35, pp. 178-183.

———. (1958) [1936]. *Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea Tribe drawn from three points of view*. Stanford, Stanford University Press.

Becker, Anne E. (1995). *Body, self and society: The view from Fiji*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Becker, Gary S. y Posner, Richard A. (2009). *Uncommon sense: Economic insights from marriage to terrorism*. Chicago, University of Chicago Press.

Beckert, Jens (2009). "The great transformation of embeddedness: Karl Polanyi and the new economic sociology", en Hann, Chris y Hart, Keith (eds.): *Market and society: The Great Transformation today*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 38-55.

Bloch, Maurice (1992). *Prey into hunter: The politics of religious experience*. Cambridge, Cambridge University Press.

Boulding, Kenneth (1973). "Toward the development of a cultural economics", en Schneider, Louis y Bonjean, Charles N. (eds.): *The idea of culture in the social sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 47-64.

Bourdieu, Pierre (1997). *Outline of a theory of practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Brown, C. C. E. (ed. y trad.) (1952). "The Sejarah Melayu or 'Malay Annals': A translation of Raffles MS 18", *Journal of the Malaya Branch of the Royal Asiatic Society* N° 25, pp. 7-276.

Bushnell, John y Bushnell, Donna (1977). "Wealth, work, and world view in Native Northwest California: Sacred significance and psychoanalytic symbolism", en Blackburn, Thomas C. (ed.): *Flowers in the wind: Papers on ritual, myth and symbolism in California and the Southwest*. . Socorro, Ballena Press, pp. 120-182.

Carsten, Janet (2000). *Cultures of relatedness: New approaches to the study*

of kinship. Cambridge, Cambridge University Press.

Charles-Edwards, Thomas M. (1993). *Early Irish and Welsh kinship*. Oxford, Clarendon Press.

Comaroff, Jean y Comaroff, John (1990). "Goodly beasts and beastly goods: Cattle and commodities in a South African context", *American Ethnologist*, Vol. 17, N° 2, pp. 195-216.

Descola, Philippe (1996). *The spears of twilight: Life and death with the last free tribe of the Amazon*. Traducción al inglés de Janet Lloyd. New York, The New Press.

Douglas, Mary (1972). "Deciphering a meal", *Daedalus*, Vol. 101, N° 1, pp. 61-81.

Downs, R. E. (1955). "Head-hunting in Indonesia", *Bijdragen Tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, Vol. 111, pp. 40-70.

Dumont, Louis (1972). *Homo hierarchicus: The caste system and its implications*. Chicago, University of Chicago Press.

Durkheim, Émile (1964) [1915]. *The elementary forms of the religious life: A study in religious sociology*. Traducido al inglés por Joseph Ward Swain. London, Allen & Unwin.

Einzig, Paul (1948). *Primitive money: In its ethnological, historical and economic aspects*. London, Eyre and Spottiswoode.

Ekholm, Kaysa (1972). *Power and prestige: The rise and fall of the Kongo kingdom*. Uppsala, Skriv.

Erikson, Philippe (1996). *La griffe des aïeux: Marquage corps et démarquages ethniques chez les Matis de la Amazonie*. Paris, Peeters SELAF 358.

Errington, Frederick y Gewertz, Deborah (1986). "The confluence of powers: Entropy and importation among the Chambri", *Oceania*, Vol. 57, pp. 99-113.

Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford, The Clarendon Press.

Fernandez, James W. (1982). *Bwiti: An ethnography of the religious imagination in Africa*. Princeton, Princeton University Press.

Firth, Raymond (1950). *Primitive Polynesian economy*. New York, The Humanities Press.

———(1957). *We, the Tikopia: A sociological study of kinship in primitive Polynesia*, 2ª ed. London, Allen & Unwin.

———(1961). *History and traditions of Tikopia*. Wellington, The Poynesian Society.

Forge, Anthony (1990). “The power of culture and the culture of power”, en Lutkehaus, Nancy ; Kaufmann, Christian; Mitchell, William E.; Newton, Douglas; Osmundsen, Lita y Schuster, Meinhard (eds.): *Sepik heritage: Tradition and change in New Guinea*. Durham, Carolina Academic Press, pp. 160-170.

Foster, Robert (1995). *Social reproduction and history in Melanesia: Mortuary ritual, gift exchange and custom in the Tanga Islands*. Cambridge, Cambridge University Press.

Fox, James J. (1995). “Instituting the ‘outside’ inside: The exploration of an epistemic Austronesian cultural theme and its social significance”, borrador revisado y ampliado del paper presentado en la primera European Association for Southeast Asia Studies Conference, Leiden, del 29 de junio al 1 de julio.

Gesick, Lorraine (1983). “Introduction”, en Gesick, Lorraine (comp.): *Centers, symbols, and hierarchies: Essays on the classical state of Southeast Asia* 1-8. New Haven, Yale University Southeast Asia Studies Monograph 23.

Gewertz, Deborah (1983). *Sepik river societies: A historical ethnography of the Chambri and their neighbors*. New Haven, Yale University Press.

Godelier, Maurice (1972). *Rationality and irrationality in economics*. Traducido al inglés por Brian Pearce. London, NLB.

Graeber, David (2009). “Debt, violence, and impersonal markets: Polanyian meditations”, en Hann, Chris y Hart, Keith (comps.): *Market and society: The Great Transformation today*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 106-132.

Gregory, Chris (1982). *Gifts and commodities*. London, Academic Press.

Gudeman, Stephen (1986). *Economics as culture: Models and metaphors of livelihood*. London, Routledge and Kegan Paul.

———(2009). “Necessity and contingency: Mutuality and market”, en Hann, Chris y Hart, Keith (eds.): *Market and society: The Great Transformation today*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 17-27.

Guyer, Jane (1993). “Wealth in people and self-realization in Equatorial Africa”, *Man*, Vol. 28, Nº 2, pp. 243-265.

———(2009). “Composites, fictions and risk: Toward an ethnography of price”, en Hann, Chris y Hart, Keith (comps.): *Market and society: The Great Transformation today*. Cambridge, Cambridge University Press pp. 203-220.

Hallpike, C. R. (1977). *Bloodshed and vengeance in the Papuan mountains: The generation of conflict in Tauade society*. Oxford, Clarendon Press.

Hamell, George R. (1986-1987). “Strawberries, floating islands, and rabbit captains: Mythical realities and European contact in the Northeast during the sixteenth and seventeenth centuries”, *Journal of Canadian Studies*, Vol. 21, Nº 4, pp. 72-94.

Hann, Chris y Hart, Keith (eds.) (2009). *Market and society: The Great Transformation today*. Cambridge, Cambridge University Press.

Harcourt, Bernard (2011). *The illusion of free markets: Punishments and the myth of natural order*. Cambridge, Cambridge University Press.

Harrison, Simon (1987). “Cultural efflorescence and political evolution on the Sepik River”, *American Ethnologist* Vol. 14, pp. 491-507.

———(1990). *Stealing other people's names: History and politics in a Sepik River cosmology*. Cambridge, Cambridge University Press.

———(1993). “The commerce of culture in Melanesia”, *Man*, Vol. 28, pp. 139-158.

Hart, Keith (2009). “Money in the making of world society”, en Hann, Chris y Hart, Keith (comps.): *Market and society: The Great Transformation today*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 91-105.

Hart, Keith y Hann, Chris (2009). “Introduction: Learning from Polanyi”, en Hann, Chris y Hart, Keith (eds.): *Market and society: The Great Transformation today*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-16.

Helms, Mary (1988). *Ulysses's sail: An ethnographic odyssey of power, knowledge and geographical distance*. Princeton, Princeton University Press.

—(1993). *Craft and the kingly ideal: Art, trade, and power*. Austin, University of Texas Press.

—(1998). *Access to origins: Affines, ancestors, and aristocrats*. Austin, University of Texas Press.

Hobsbawm, E. J. (1964). *Labouring men: Studies in the history of labour*. New York, Basic Books.

Hocart, A. M. (1970) [1925]. “The divinity of the guest”, *Ceylon Journal of Science*, Section G. 1, pp. 125-131.

Hollis, Martin y Neil, Edward (1975). *Rational economic man*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hoskins, Janet (ed.) (1996). *Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*. Stanford, Stanford University Press.

Howell, Signe (1989). “Of persons and things: Exchange and valuables among the Lio of Eastern Indonesia”, *Man*, Vol. 29, pp. 419-438.

Hugh-Jones, Stephen (1992). “Yesterday’s luxuries, tomorrow’s necessities: Business and barter in Northwest Amazonia”, en Humphrey, Caroline y Hugh-Jones, Stephen (eds.): *Barter, exchange and value: An anthropological approach*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 42-74.

Kaul Natasha (2011). “How many zeroes are there in a trillion? On economics, neoliberalism, and economic justice”, documento online publicado el 23 de marzo en el sitio www.opendemocracy.net.

Keppel, Henry (1848). *The expedition to Borneo of H. M. S. Dido ... with extracts from the journal of James Brooke, esq. of Sarawak*. New York, Harpers.

Klamer, Arjo (2001). “Late modernism and the loss of character in economics”, en Cullenberg, Stephen ; Amariglio, Jack y Ruccio, David F. (eds.): *Postmodernism, economics and knowledge*. London, Routledge, pp. 75-101.

Kroeber, Alfred (1976) [1925]. *Handbook of the Indians of California*.

New York, Dover Publications.

Leach, Edmund (1964). "Anthropological categories and verbal abuse", en Lenneberg, E. H. (ed.): *New directions in the study of language*. Cambridge, MIT Press, pp. 23-63.

Lévi-Strauss, Claude (1963). *Totemism*. Traducido al inglés por Rodney Needham. Boston, Beacon Press.

—(1971). "Rapports de symetrie entre rites et mythes de peuples voisins", en Beidleman, T. O. (ed.): *The translation of culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard*. London, Tavistock, pp. 161-178.

Levy-Bruhl, Lucien (1949). *Les carnets de Lucien Levy-Bruhl*. Paris, Presses Universitaires de France.

Low, Hugh (1848). *Sarawak, its inhabitants and productions: Being notes during a residence in that country with H. H. The Rajah Brooke*. London, Richard Bentley.

Malinowski, Bronislaw (1948). *Magic, science, and religion and other essays*. Boston, Beacon Press.

Mauss, Marcel (1954). *The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. Traducido al inglés por Ian Cunnison. London, Cohen & West.
—(1968). *Oeuvres*, Vol. 2: *Representations collectives et diversité des civilisations*. Paris, Les Editions de Minuit.

McCloskey, Deirdre (2006). *The bourgeois virtues: Ethics for an age of commerce*. Chicago, University of Chicago Press.

McKinley, Robert (1976). "Human and proud of it! A structural treatment of headhunting rites and the social definition of enemies", en Apfel, G. N. (ed.): *Studies in Borneo Societies*. DeKalb, Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, pp. 92-126.

McKinnon, Susan (1991). *From a shattered sun: Hierarchy, gender, and Alliance in the Tanimbar islands*. Madison, The University of Wisconsin Press.

Mead, Margaret (2003) [1935]. *Sex & temperament in three primitive societies*. New York, Perennial.

Morgan, Lewis Henry (1876). "Montezuma's dinner", *North American Review*, Vol. 251, pp. 265-308.

Munn, Nancy D. (1986). *The fame of Garwa: A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Cambridge, Cambridge University Press.

Parmentier, Richard (1987). *The sacred remains: Myth, history and polity in Belau*. Chicago, University of Chicago Press.

—(2002). "Money walks, people talk: Systemic and transactional dimensions of Palauan exchange", *L'Homme* Vol. 162, pp. 49-80.

Parry, Jonathan y Bloch, Maurice (1989). "Introduction: Money and the morality of exchange", en Barry, Jonathan y Bloch, Maurice (eds.): *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-32.

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

—(1947). "Our obsolete market mentality", *Commentary* Vol. 3, 1947, pp. 109-117.

—(1977). *The livelihood of man*. Pearson, Harry W. (ed.). New York, Academic Press.

Prytz-Johansen, Jørgen (1954). *The Maori and his religion*. Copenhagen, Munksgaard. Nueva edición por Marshall Sahlins: Prytz-Johansen, Jørgen. *The Maori and his religion in its non-ritualistic aspects*. Manchester: HAU Classics in Ethnographic Theory. http://www.haujournal.org/classics_current.html, 2012.

Quiggin, A. Hingston (1949). *A survey of primitive money*. London, Methuen.

Quiggin, John (2010a). *Zombie economics: How dead ideas still walk among us*. Princeton, Princeton University Press.

—(2010). "Five zombie ideas that refuse to die", documento electrónico publicado el 15 de octubre en el sitio www.foreignpolicy.net.

Radcliffe-Brown, A. R. (1948). *The Andaman Islanders*. Glencoe, The Free Press.

Reddy, William M. (1984). *The rise of market culture: The textile trade and French society, 1750-1900*. Cambridge, Cambridge University Press.

Reid, Anthony (1994). "Early Southeast Asian categorizations of Europeans", en Schwarz, Stuart B. (ed.): *Implicit understandings: Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and others in the early modern era*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 268-294.

Robbins, Joel y Akin, David (1999). "An introduction to Melanesian currencies: Agency, identity, and social reproduction", en Akin, David y Robbins, Joel (eds.): *Money and morality: State and local currencies in Melanesia*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, pp. 1-40.

Rowlands, Michael (1985). "Notes on the material symbolism of grassfields palaces", *Paideuma* Vol. 31, pp. 203-213.

—(1987). "Power and moral order in pre-colonial West-Central Africa", en Brumfield, Elizabeth; Earle, Timothy (eds.): *Specialization, exchange, and complex societies*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 52-63.

Rutherford, Danilyn (1998). "Love, violence, and foreign wealth: Kinship and history in Biak, Irian Jaya", *Journal of the Royal Anthropological Society* N. S., pp. 255-281.

—(2003). *Raiding the land of the foreigners: The limits of the nation on an Indonesian frontier*. Princeton, Princeton University Press.

Sahlins, Marshall (1976). *Culture and practical reason*. Chicago, University of Chicago Press.

—(2008). "The stranger-king or, elementary forms of the politics of life", *Indonesia and the Malay World*, Vol. 36, N° 105, pp. 177-199.

—(2010). "Infrastructuralism", *Critical Inquiry*, Vol. 36, N° 3, pp. 371-385.

—(2011). "The whole is a part: Intercultural politics of order and change", en Otto, ton; Bubandt, Nils (eds.): *Experiments in holism*. Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 67-86.

—(2012). "Alterity and autochthony: Austronesian cosmographies of the marvelous", The Raymond Firth Lecture, 2008. HAU, *Journal of Ethnographic Theory*, Vol 2, N° 1, pp. 131-160.

—(2013). *What kinship is—and is not*. Chicago, University of Chicago Press.

Schwartz, Theodore (1995). "Cultural totemism: Ethnic identity, primitive and modern", en Romanucci-Ross, Lola y De Vos, George (eds.): *Ethnic identity: Creation, conflict, and accomodation*. Walnut Creek, Altamira Press, pp. 48-72.

Scott, James (2009). *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.

Segal, Dan (2011). *Economic knowledge, capitalist mythologies about supply and demand curves, for example; or how economics learned to stop worrying and love the market*. Paper presentado en el Eisenberg Institute for Historical Studies, University of Michigan.

Sen, Amartya (1997). "Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory", *Philosophy and Public Affairs* Vol. 6, pp. 317-344.

Servet, Jean-Michel (2009). "Toward an alternative economy: Reconsidering the market, money, and value", en Hann, Chris y Hart, Keith (eds.): *Market and society: The Great Transformation today*. Cambridge, Cambridge University Press, pp.72-90.

Smith, DaVerne Reed (1981). "Palauan sibblingship: A study in structural complementarity", en Marshall, Mac: *Sibblingship in Oceania*. Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 255-273.

—(1983). *Palauan social structure*. New Brunswick, Rutgers University Press.

Stasch, Rupert (2009). *Society of others: Kinship and mourning in a West Papuan Place*. Berkeley, University of California Press.

Strathern, Marilyn (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

Tambiah, Stanley J. (1969). "Animals are good to think and good to prohibit", *Ethnology* Vol. 8, pp. 423-459.

Theret, Bruno (1999). "The socio-political dimensions of the currency implications for the transition to the Euro", *Journal of Consumer Policy* Vol. 22, pp. 51-79.

Turner, Victor (1957). *Schism and continuity in an African society: A study in Ndembu vil age life*. Manchester University Press.

Turton, Andrew (2000). "Introduction to Civility and savagery", en Turton, Andrew (ed.): *Civility and savagery: Social identity in Tai states*. Surrey, Curzon Press, 2000, pp. 3-32.

Took, Jennifer (2005). *A native chieftaincy in Southwest China: Franchising a Tai chieftaincy under the Tusi system of late Imperial China*. London, Brill.

Veblen, Thorstein (1898). "Why economics is not an evolutionary science", *The Quarterly Journal of Economics* Vol. 12, pp. 373-397.

—(1909). "The limitations of marginal utility", *The Journal of Political Economy* Vol.17, pp. 620-636.

Viveiros de Castro, Eduardo (1992). *From the enemy's point of view: Humanity and diversity in an Amazonian society*. Traducido al inglés por Catherine V. Howard. Chicago, University of Chicago Press.

Walker, J. N. (2002). *Power and prowess: The origins of Brooke kingship in Sarawak*. Honolulu, University of Hawai'i Press.

Wilkes, Charles (1845). *Narrative of the United States exploring expedition*, Vol 3. Philadelphia, Lee and Blanchard.

Zelizer, Viviana A. Rotman (2011). *Economic lives: How culture shapes the economy*. Princeton, Princeton University Press.