

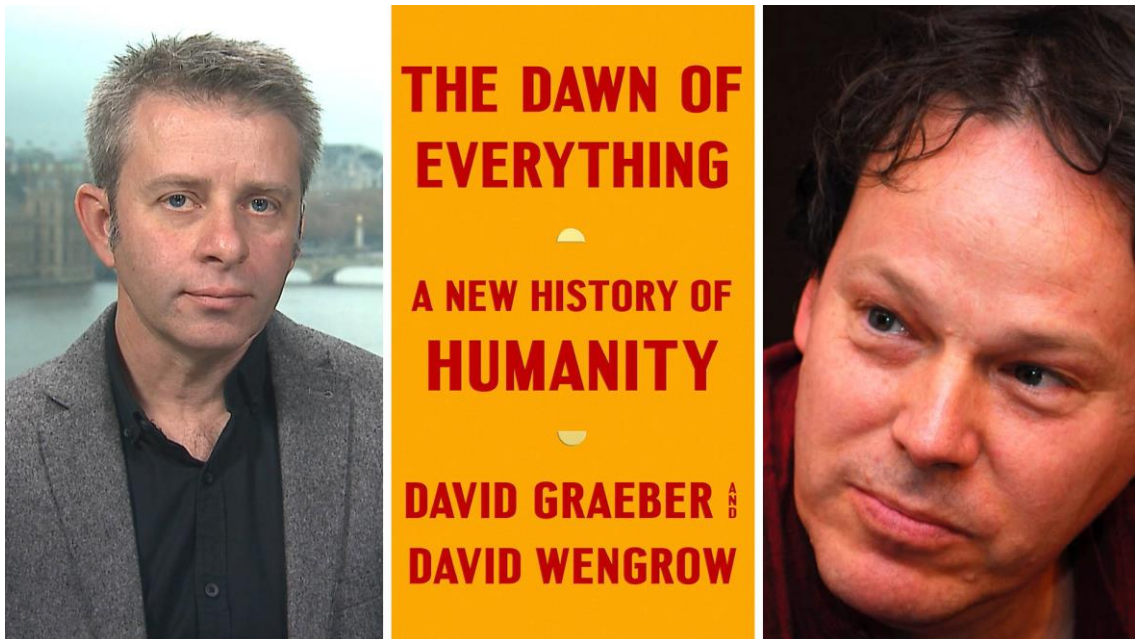
Resumen del libro: El Amanecer de Todo. Una Nueva Historia de la Humanidad, por David Graeber y David Wengrow

Resumen por Antonio García-Olivares

Como expresa muy bien Julio Ongaro (<https://jacobinlat.com/2021/11/15/hacia-una-nueva-historia-de-la-humanidad/>) en su buena reseña sobre el libro que tratamos, los mitos sobre el origen del mundo social justifican la sociedad presente y limitan nuestra capacidad de imaginar alternativas posibles. Ante la falta de datos arqueológicos y antropológicos, muchas teorías del pasado rellenan las lagunas de nuestra prehistoria e historia social con mitos que se remontan a la Ilustración, en especial los dos grandes mitos de la Historia humana planteados por Hobbes y por Rousseau en los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, estos mitos no tienen nada que ver con la realidad, tal como están evidenciando las evidencias arqueológicas de las últimas décadas. El libro que resumiremos a continuación tiene como objetivo una relectura de la historia de las distintas sociedades humanas desde el Paleolítico, pero que se atenga escrupulosamente a las evidencias deducibles del registro arqueológico y antropológico.

Este resumen combina frases textuales del libro con otras propias que tratan de sintetizar en poco espacio los conceptos principales elaborados en el libro. Cuando las frases propias discuten o amplían los conceptos del libro, he escrito el texto correspondiente en color rojo. Los encabezados de los distintos apartados no siempre coinciden textualmente con los del libro. El resultado es un resumen, en 30 páginas de texto, de un libro que, en sus ediciones impresas, tiene entre 600 y 700 páginas. He añadido algunas imágenes al texto resumido, para amenizar la lectura.

Resumen del libro



Fotografías de David Wengrow (izquierda), portada del libro en inglés, editado por Farrar, Strauss & Giroux, New York (centro), y David Graeber (derecha), fallecido en septiembre de 2020.

Los mitos sobre la supuesta infancia de la humanidad

La teoría de Hobbes (y más recientemente, de Pinker) sobre la brutalidad y la guerra de todos-contra todos, que caracterizaría a los humanos paleolíticos es contradicha por las evidencias que muestran que estos cuidaban en vida a compañeros con graves anomalías físicas como enanismo y otras, asegurándoles iguales índices de nutrición que a cualquier otro de la comunidad. La conclusión que cabría extraer de los casos observados es la opuesta a la de Hobbes y Pinker: nuestra especie sería una que practica el cuidado mutuo dentro de sus comunidades de convivencia.

Sin embargo, esta conclusión también sería simplista, pues la realidad es más compleja, y entre algunos pueblos cazadores paleolíticos se observan intermitentes guerras con matanzas. Los que siguen apoyando el mito de Rousseau tienden a elegir evidencias de los forrajeros africanos Hadza, los pigmeos o los !kung, todos ellos pueblos forrajeros muy pacíficos; mientras que los partidarios del mito de Hobbes tienden a elegir a los yanomami para sus pruebas, un pueblo forrajero bastante belicoso.

Estos dos grandes mitos han alimentado también una discusión bastante naif sobre si la especie humana es buena o mala por naturaleza. Como apuntan Graeber y Wengrow, esto no tiene ningún sentido, pues la dualidad bueno/malo ha sido inventada por los lenguajes

humanos para comparar a unos hombres con otros, y por tanto no puede ser aplicada a la especie como un todo.

El hobbesiano Pinker tiene claro que cualquier persona sensata, si pudiera elegir entre la supuesta brutalidad e inseguridad de una vida entre cazadores-recolectores y la civilización y seguridad de una vida entre occidentales, elegiría esto último. Pero hasta en esto, la evidencia cruda de los casos disponibles ofrece conclusiones opuestas. Graeber y Wengrow ofrecen el ejemplo de Helena Valero, una brasileña raptada en 1932 por los Yanomami, que convivió con ellos dos décadas y se casó dos veces allí. Pinker la cita como testigo de las costumbres violentas de los Yanomami, pero omite decir que en 1956 abandonó a los Yanomami para vivir con su familia natal en occidente, sólo para encontrarse en un estado recurrente de insatisfacción, rabia, soledad y depresión, que la llevaron a volver con los Yanomami. Historias análogas se repiten en la Historia de la colonización de Norteamérica y Sudamérica, donde con gran frecuencia, colonos capturados o incorporados por sociedades indígenas deciden quedarse a vivir con ellos en vez de regresar a la civilización. Lo opuesto ocurre entre la mayoría de los amerindios adoptados o raptados por sociedades occidentales: hicieron lo posible por escapar, o retornaron libremente cuando pudieron a sus sociedades originales, al no poderse adaptar a la civilización. Benjamín Franklin explica este hecho a un amigo en una carta privada, concluyendo que los indios no soportan el sufrimiento que conlleva una vida como la nuestra, y tampoco valoran la satisfacción que proporcionan las propiedades que disfrutamos, por encima de la incomodidad que tiene el mantenerlas, prefiriendo una vida más simple con los útiles imprescindibles para vivir en los bosques.

Muchas de estas personas explicaron las razones que motivaron su preferencia por las sociedades indígenas. Algunos subrayaron la libertad que se respira en aquellas sociedades, no sólo sexual, sino la falta de presión por enriquecerse o cuidar la tierra, la falta de preocupación por mantener las propiedades, la salud, etc. Otros subrayaron el rechazo moral que tienen los indios a dejar que otros caigan en estados de pobreza, y observaron que era infinitamente más placentero vivir en una sociedad en la que nadie estaba en un estado de miseria.

Otros comentaron la facilidad con la que un occidental podía alcanzar posiciones altas, incluso la jefatura, en una sociedad india que lo adoptaba, todo lo contrario que un extranjero en nuestras actuales sociedades, pese a toda la propaganda sobre la supuesta “igualdad de oportunidades”. Finalmente, la mayoría de los comentarios fueron sobre la intensidad de los lazos sociales que se establecían en aquellas sociedades “arcaicas”: cuidado mutuo, amor y felicidad que los interpelados veían imposible tener en nuestras sociedades.

El Origen de la discusión sobre los orígenes de la desigualdad

Según una serie de autores que Graeber y Wengrow comentan, en la Edad Media los rangos y jerarquías eran considerados rasgos naturales que habían existido desde la Creación, y no había ningún concepto ni de igualdad ni de desigualdad. Estos conceptos polares surgirían tras el encuentro de los intelectuales europeos con las sociedades indígenas, y las opiniones y críticas vertidas por miembros de estas sociedades acerca de lo que veían en nuestras sociedades. De un modo análogo, fue el conocimiento de la cultura china lo que posibilitó a los pensadores europeos del siglo XVIII (tal como reconoció explícitamente Leibnitz) el pensar por

vez primera que un príncipe debería tratar de construir un estado que reinara sobre masas culturalmente homogéneas, administrado por funcionarios especializados y seleccionados por un sistema de exámenes. Algo absolutamente novedoso en Europa hasta ese siglo. Tales influencias intelectuales exógenas han tendido a ser ocultadas hasta muy recientemente. Inicialmente lo era en gran parte porque cualquier afirmación de que costumbres de pueblos no-cristianos podían ser superiores a las de los pueblos cristianos podían resultar perjudiciales para el que las formulaba.

Posteriormente, durante la Ilustración y después, muchas de esas ideas de origen externo fueron consideradas peligrosas para las sociedades absolutistas y liberales, y un cuerpo teórico fue desarrollado para refutarlas. Las meta-narrativas que se desarrollaron en Europa tras Hobbes y Rousseau, sobre la inevitable desigualdad de las sociedades crecientemente grandes y complejas, son frutos de este proceso.

La denominación de “noble salvaje” para referirse al indio americano comienza en el siglo XVII con un contenido ambivalente: no es que se les considere nobles en sentido moral, sino porque (los hombres al menos) se dedicaban a cazar y a hacer la guerra, que eran tareas típicas de la clase nobiliaria en Europa. Pero las opiniones de los Mik’maq de Nueva Escocia, recogidas en 1608 por algunos misioneros, sobre las costumbres de los conquistadores franceses, es sistemáticamente negativa. La impresión de esos indígenas era que ellos son mejores que nosotros los europeos, “porque nosotros estamos siempre luchando y disputando entre nosotros, mientras que ellos viven en paz; somos envidiosos y estamos todo el tiempo calumniándonos; somos ladrones y traidores; somos codiciosos, y ni generosos ni amables, mientras que ellos, si tienen un trozo de pan, lo comparten con su vecino”. Y lo que irritaba más al misionero Biard era la afirmación de que ellos eran más ricos que los franceses, porque aunque los franceses tenían más posesiones materiales, ellos tenían más comodidad, confort y tiempo. Por lo que, concluían, ellos eran más ricos. Otros misioneros, como Sagard, narran opiniones similares entre los Wendat, y añade: “Ellos no tienen disputas legales, y gastan poco esfuerzo en adquirir los bienes de esta vida, por los cuales nosotros los cristianos nos atormentamos tanto, y por nuestra excesiva e insaciable avaricia en adquirirlos somos justamente y con razón reprobados por su apacible vida y tranquila disposición (...) Ellos intercambian hospitalidad, y se dan tal asistencia mutua que las necesidades de todos son cubiertas de modo que no hay indigentes ni mendigos en sus ciudades y pueblos; y ellos se escandalizaron cuando escucharon decir que en Francia había muchos de esos mendigos necesitados, y consideraron que eso era falta de caridad en nosotros, y nos reprendieron por ello severamente”.

Lo que opinaban sobre nuestros hábitos de conversación es también muy interesante: parecemos estar peleándonos, y cortándonos la conversación con argumentos débiles, y sin mostrarnos especialmente brillantes. Aquellos que pretendíamos apoderarnos de la escena sin dejar a los otros exponer sus argumentos éramos como los que acaparan medios de subsistencia negándonos a compartirlos. Graeber y Wengrow comentan, irónicamente, que los indios americanos debían ver a los franceses como habitando en una especie de mundo hobbesiano de lucha permanente de todos contra todos. Aunque reconoce que la ausencia de mujeres y niños entre los primeros colonizadores debió hacer más extrema la impresión de agresividad y desprecio por el cuidado mutuo que ofrecíamos los europeos.

Tanto los europeos como los indígenas estaban de acuerdo en que los últimos vivían en sociedades libres mientras que los primeros no lo hacían. Además, en temas como la libertad personal, las costumbres sexuales, la igualdad entre hombres y mujeres y la soberanía popular, los indígenas eran más cercanos al occidental moderno que los viajeros y misioneros del siglo XVII que los visitaban. Los jesuitas por ejemplo, tendían a ver la libertad individual como algo animal. Uno de ellos cita en 1642: “ellos piensan que debían tener el derecho por nacimiento de gozar de la libertad del potro salvaje, no rindiendo ningún tributo a nadie salvo a quien ellos quieran. Me han reprochado cientos de veces que temamos a nuestros capitanes, cuando ellos se ríen y hacen burlas de los suyos. Toda la autoridad de sus jefes está en la punta de su lengua, pues es poderoso en tanto sea elocuente; e incluso si se mata hablando y sermoneando, no será obedecido salvo si place a los salvajes.”

Para los Montagnai-Naskapi, como para otros muchos pueblos indios, los franceses eran poco menos que esclavos, viviendo en permanente terror de sus superiores.

Los misioneros contaban extrañados que, entre los indios, ni los padres tenían poder sobre sus hijos, ni los criminales recibían castigo. Su tradición tenía una medida para estos casos que, sin embargo, funcionaba: el linaje entero del criminal debía ofrecer una compensación por el daño, lo cual estimulaba a toda la familia extensa a exigir unos buenos estándares de comportamiento entre sus propios familiares. Si un familiar propio ha cometido un crimen, todos se reúnen en asamblea para decidir cuantos regalos deben ser otorgados a los familiares agraviados, para evitar que éstos decidieran cobrarse una venganza.

La sociedad Wendat era económicamente mixta, una mezcla de horticultura, caza y recolección, y algunos hombres eran reconocidos como más ricos que otros; pero esa riqueza no era en bienes agrícolas o carne, que eran repartidos por la comunidad, sino en bienes simbólicos muy preciados, como los cinturones de conchas, que eran guardados para ocasiones especiales como la de tener que compensar a otra familia por ofensas o crímenes. Además, no había ninguna manera de transformar bienes materiales o simbólicos en poder, o al menos la clase de poder que podía obligar a uno a trabajar para otro, o a hacer algo que no quisiera hacer. La posesión de muchos bienes simbólicos podía mejorar las posibilidades de alguien de convertirse en jefe, pero ya vimos el poder que tenían los jefes. Un jefe podía dar todas las órdenes que quisiera, pero nadie se sentía en la obligación de seguirlas.

Entre los Wendat y las cinco naciones de los Haudenosaunee, la igualdad era la manifestación de la libertad que todos se tomaban de obedecer o no obedecer al jefe o a otros. Esta concepción de la igualdad y la libertad impresionó y estaba en agudo contraste con la que tenían asimilada los euroasiáticos inmigrantes, que es una igualdad de todos ante la ley, la cual es en última instancia una igualdad ante el soberano, o lo que es lo mismo, igualdad ante la común subyugación.

Así pues, si los nativos no admitían ninguna compulsión, el orden social debía ser logrado mediante el debate razonado, la persuasión y el establecimiento de consensos. La mayor parte de los informes jesuitas (que eran los intelectuales y argumentadores de la Iglesia católica) dan cuenta de la facilidad de los Wendat para la argumentación lógica y de la calidad de los contraargumentos con que se encontraban sus intentos de convencerles. Alguno llega a mencionar que en general muestran más inteligencia en sus disertaciones, relaciones, trucos y sutilezas,

que los más astutos ciudadanos y mercaderes de Francia, y lo achaca a la práctica casi diaria de la toma de decisiones en asambleas.

Según Graeber y Wengrow, el comunismo es una de las formas de interacción social básicas, que utilizamos en todas las sociedades humanas, y que puede definirse como la que sigue la regla “de cada uno según su capacidad; a cada uno según su necesidad”. Esta actitud estaría en la base de toda sociabilidad humana. La usamos por ejemplo con nuestros familiares, amigos, y seres más queridos, y lo único que diferencia a las distintas sociedades es la frontera donde dejamos de aplicar esa regla. Por ejemplo, los iroqueses y otros muchos indios americanos consideraban que debía darse comida y cobijo a cualquier miembro de su comunidad que los necesitase; en cambio, un ciudadano francés del s. XVII tenía un rango de aplicación mucho más estrecho para su actitud comunista. Además, los indios practicaban un comunismo que garantizaba a cada individuo ser autónomo (o al menos que nadie estuviera subordinado a otro); los europeos en cambio competían entre ellos por ventajas, y limitaban su comunismo básico para que no interfiriera con esa competencia.

El militar francés Lahontan publicó al final de su vida un libro de memorias donde transcribe las conversaciones que tuvo en la región de los Grandes Lagos con un indio que denomina Adario, que viajó como embajador indio por Francia, y que a juzgar por muchos indicios pudo ser un destacado jefe de los Wendat llamado Kandiaronk. Muchas de las opiniones sobre la cultura europea que vierte Adario en el libro fueron achacadas por algunos críticos al propio Lahontan. Sin embargo, la mayoría de las opiniones coinciden en general con ideas registradas por jesuitas en sus informes sobre los Wendat, y sobre Kandiaronk en particular.

Lahontan comenta lo difícil que es argumentar con los Wandat, y en particular con Adario, la idea de que las distinciones de propiedad son muy útiles como base de la sociedad. “Se burlarán de todo lo que digas sobre esto. En resumen, ellos ni pelean ni pleitean ni se calumnian unos a otros; se burlan de los oficios y ciencias, y se ríen de las diferencias de rango que observan entre nosotros. Ellos nos tachan de esclavos, y nos llaman almas miserables, cuyas vidas no merecen la pena ser vividas, alegando que nos rebajamos a nosotros mismos sometiéndonos a un hombre [el rey] que posee todo el poder y no está limitado por ninguna ley más que por su propia voluntad.”

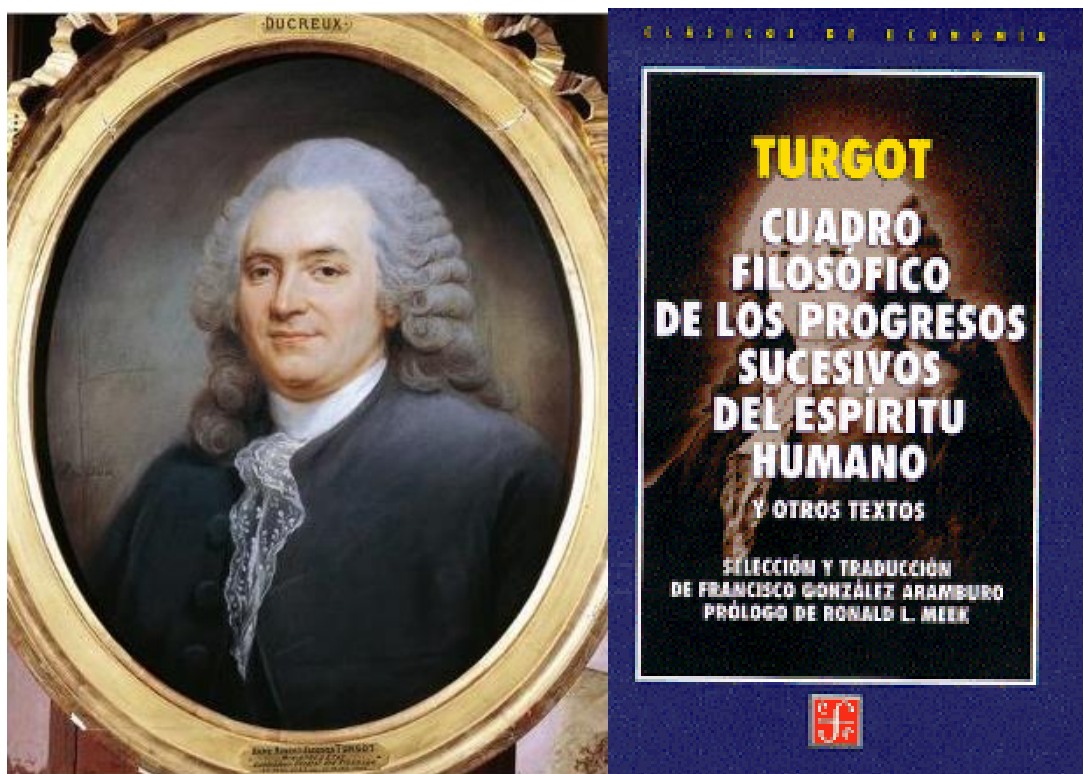
Adario (en lo sucesivo “Kandiaronk”) argumenta que la razón y el diálogo son suficientes para llegar a acuerdos y organizarse como comunidad, a lo que Lahontan objeta que los jueces y el castigo son necesarios porque no todo el mundo es capaz de seguir los dictados de la razón, y esta gente amenaza con robar, matar, difamar y convertir el mundo en un lugar miserable. A ello, Kandiaronk contesta que le parece difícil imaginar cómo podríamos volvernos más miserables de lo que ya somos. “¿Qué clase de humanos, qué especie de criaturas tienen que ser los europeos que deben ser forzados a ser buenos, y sólo refrenarse del mal por miedo al castigo? (...) Has observado que nosotros carecemos de jueces. ¿Cuál es la razón? Bien, nunca emprendemos pleitos unos contra los otros. ¿Por qué? Bien, porque tomamos la decisión de no aceptar ni usar el dinero (...) He gastado seis años pensando sobre el estado de la sociedad europea y aún no puedo encontrar un solo modo de comportamiento suyo que no sea inhumano; y estoy convencido de que eso será así mientras ustedes sigan adhiriéndose a esa distinción entre “mío” y “suyo”. Afirmo que lo que ustedes llaman dinero (...) es la fuente de

todos los males (...) Imaginar que uno puede vivir en el país del dinero y preservar su propia alma es como imaginar que uno puede preservar la propia vida viviendo en el fondo de un lago. El dinero es el padre del lujo, la lascivia, las intrigas, la astucia, las mentiras, la traición, la insinceridad, de todos los peores comportamientos del mundo.”

La obra prosigue con los intentos de Lahontan de convencer al otro de las ventajas de vivir en una sociedad como la francesa, a lo que éste contesta que un europeo sería mucho más feliz en una sociedad como la Wendat (en lo que no le faltaba razón a juzgar por los casos reales conocidos, previamente comentados). Y añade que, si Europa adoptara una organización social como la Wandat, y abandonara esa distinción entre *mío* y *tuyo*, los actuales reyes, nobles, curas, comerciantes, y todo el que fuera incapaz de cultivar la tierra o cazar con sus propios medios lo pasaría mal, pero que sus hijos se adaptarían fácilmente a las nuevas costumbres, y ello sería bueno, pues el auto-interés es contrario a lo que los europeos llamamos razón.

Aunque esta obra fue acusada con razón de romantizar un tanto los argumentos de ambas partes, tales argumentos parecen corresponder a ideas típicas de ambas sociedades. La obra tuvo una enorme influencia en Europa entre 1703 y 1751. Además de inspirar obras literarias y de teatro, los principales filósofos de la ilustración hicieron sus propias críticas a su sociedad tomando la perspectiva de un imaginado observador externo. Montesquieu eligió a un persa; El Marqués d’Argens a un chino; Diderot a un tahitiano; Chateaubriand a los Natchez del bajo Mississipi; El Ingenuo de Voltaire fue mitad Wendat, mitad francés.

Una novela en la misma línea que tuvo una gran influencia fue *Cartas de una mujer peruana*, de Madame de Gaffigni, en la que critica a la sociedad francesa desde el punto de vista de una imaginaria princesa inca raptada (Zilia). La autora pidió comentarios a varios amigos para la segunda edición, corregida, del libro. Entre ellos estaba el filósofo Turgot, y su respuesta tuvo una gran influencia. El imperio Inca difícilmente puede ser considerado como igualitario, pero la autora lo describe imaginariamente como un despotismo benevolente en el que todos son iguales ante el rey. Las críticas de Zilia a la sociedad francesa son similares a las de Kandiaronk: la falta de libertad individual y la violenta desigualdad. Sin embargo, Turgot encontró tales ideas perturbadoras e incluso peligrosas. Respondió que esa clase de igualdad era posible en sociedades como las indias, en las que todos eran “igualmente pobres”; pero que cuando la civilización avanza, las diferencias naturales de talento entre los hombres se vuelven más relevantes y generan desigualdades a través de la división del trabajo. La pobreza resultante es el precio a pagar para la prosperidad de la sociedad como un todo. La única alternativa, en una sociedad compleja, sería que el rey impusiera una igualdad forzada, lo cual ahogaría toda iniciativa y sería una catástrofe social. Turgot sugirió a Madame de Gaffigni que reescribiera la novela haciendo que Zilia se diera cuenta de estas horribles implicaciones al final de la obra. Esta sugerencia fue ignorada por la autora. Sin embargo, Turgot desarrolló estas ideas años después en unas lecciones sobre la historia económica de los pueblos del mundo. Defendió que todas las sociedades pasan por cuatro estados evolutivos, desde el primitivismo de los cazadores-recolectores, el pastoralismo, la agricultura, hasta la cumbre en la civilización comercial urbana. Así pues, las teorías sobre la evolución progresiva de las economías y las sociedades fueron en su inicio una respuesta directa a lo persuasivo de la crítica indígena de la sociedad europea. Esta teoría de los cuatro estados evolutivos fue recogida por Adam Smith y desarrollada por colegas de éste como Lord Kames, Adam Ferguson y John Millar.



Anne Robert Jacques Turgot en 1775 y su libro sobre los estadios evolutivos de la sociedad

Esta teoría puso distancia entre el igualitarismo de nuestros primitivos ancestros y nuestras sociedades contemporáneas, y contribuyó a que aquellos no pudieran ya imaginarse como interlocutores iguales en un diálogo sobre cómo debe estar organizada nuestra sociedad.

Algunos pensadores ilustrados utilizaron las opiniones indígenas como inspiración y refuerzo de sus propias críticas a la pretensión eclesíástica medieval de que la fe en las verdades del catolicismo junto con el orden social que ella inspiraba en los estados afines al mismo eran superiores a cualquier otro orden posible. Otros, como Turgot, vieron amenazada la extendida creencia ilustrada de que, una vez superada la rigidez del pensamiento eclesial medieval, la civilizada y progresista civilización europea eran superiores a cualquier otra posible. De ahí sus esfuerzos por superar la crítica indígena en esta línea.

El concepto de igualdad es introducido por estas elaboraciones ilustradas que dan importancia central a la idea europea de propiedad privada. Se trata de la posibilidad de que algunas sociedades pueden practicar un igualitarismo muy alto respecto a la propiedad privada, mucho más alto que el acostumbrado en Europa. Este concepto, sin embargo, no está presente en el lenguaje Wendat donde la idea de libertad, tanto personal como comunitaria, sí es en cambio empleada, e incluye al concepto anterior.

A principios de 1750, en los salones europeos visitados por Rousseau, la crítica indígena había provocado un intenso debate sobre si los conceptos de libertad e igualdad eran o no contradictorios con la existencia de propiedad privada; sobre si el progreso de las técnicas y ciencias mejoran el mundo moralmente o no; y sobre si la riqueza y progreso de Francia

podían ser un efecto perverso de una estructura social patológica, como pretendieron los indígenas americanos.

En su discurso sobre la desigualdad, Rousseau está de acuerdo con la crítica indígena de que la causa última de todos nuestros males es el invento de la propiedad privada. Sin embargo, a diferencia de los Wendat, es incapaz de imaginar una sociedad en la que la ausencia de propiedad privada es completamente compatible con el cuidado mutuo y con la libertad individual. Rousseau está impregnado del concepto romano de libertad individual: una libertad que no debe depender de relaciones ni deberes morales con los otros. Para un indígena, en cambio, un humano que no puede conseguir comida o abrigo no es realmente libre, y si hay humanos no-libres conviviendo contigo tú tampoco eres realmente libre. Como Rousseau es incapaz de imaginarse esa clase de libertad como auténtica libertad individual, recurre entonces a imaginar un primer estadio de la humanidad en la que todos eran libres pero vagaban solitarios.

Los políticos más radicales de la Revolución Francesa abrazaron las ideas de Rousseau (i.e. los Illuminati, un ala radical de los francmasones), mientras que los más conservadores las denostaron como el origen del totalitarismo y el terror. Los Illuminati fueron los primeros en concebir que una vanguardia revolucionaria, entrenada en la correcta interpretación de la doctrina, era capaz de discernir el sentido general de la Historia humana e intervenir para acelerar su progreso. Según Graeber y Wengrow, cuando Rousseau puso juntas la crítica indígena de la sociedad europea con la idea del progreso europeo, que había sido construida para rebatirla, puso las bases programáticas de lo que luego fue la izquierda europea.

El concepto de “noble salvaje” como un estado de la humanidad nunca existió en las discusiones iniciales del siglo XVIII, apareció un siglo después, en torno a 1859, cuando un grupo racista se hizo dominante en la Sociedad Etnológica británica, y empezó a propagar la idea de que había que exterminar a todos los pueblos inferiores del Imperio británico. El concepto era un “hombre de paja” destinado a ridiculizar la clase de sociedad de la que habla el libro de Lahontan, Rousseau, y los radicales seguidores de Rousseau. **Aunque en realidad, Rousseau no escribió nunca que esos seres libres y solitarios de los primeros estadios de la humanidad existieran realmente; sólo planteaba la imagen como un experimento mental para discutir las consecuencias de las decisiones que se pueden tomar sobre la organización de una sociedad.**

Hace sólo 300.000 -236.000 años convivían en Africa homo sapiens similares a los actuales y otros como Homo Naledi con mezcla de caracteres modernos y de Australopitecus, y costumbres parcialmente arborícolas. Graeber y Wengrow deducen que los sistemas sociales de sub-especies tan diferentes, que se cruzaban entre sí, no pudieron ser homogéneos, sino probablemente muy diversos. No parece haber habido nunca, en ningún momento del Paleolítico, un estado original homogéneo de la humanidad.

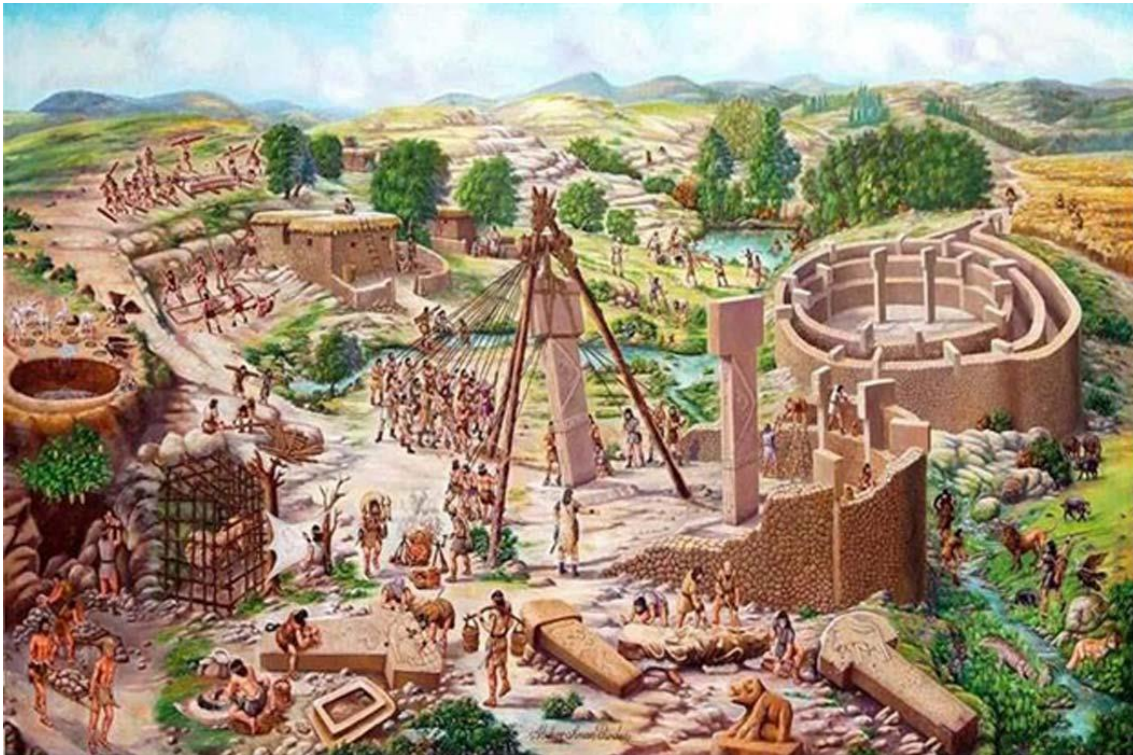


Reconstrucción facial de un Homo Naledi

En cualquier caso, la evidencia arqueológica muestra enterramientos privilegiados en algunos pueblos paleolíticos europeos, al igual que casos de muertes violentas, lo cual ha alimentado la opinión de algunos autores de que los humanos han heredado de los primates una tendencia instintiva a los comportamientos de dominación-sumisión y a la agresión. Otros como Boems en cambio, que han estudiado a pueblos recolectores africanos, asiáticos y americanos igualitarios, concluyeron que lo que caracteriza a los humanos es la capacidad de, voluntariamente, no utilizar aquellos instintos heredados de los primates. Es más, los humanos cazadores-recolectores parecen entender perfectamente en qué se podría convertir su sociedad si los cazadores con talento no fueran sistemáticamente menospreciados, o si la persona que trocea la pieza cazada y la reparte no fuera elegida al azar cada vez. Esta clase de comportamiento es sistemático y no se observa entre los gorilas o chimpancés. Somos esencialmente animales políticos, como decía Aristóteles.

Si esto es así, arguyen Graeber y Wengrow, los humanos deberían haber explorado una amplia variedad de regímenes socio-políticos a lo largo de su prehistoria e historia, y eran conscientes del peligro del poder político autoritario. Aunque muchos han experimentado con jerarquías de autoridad política en ciertos momentos, y otros con jerarquías de autoridad que parecen basadas en rituales, o en saberes de tipo religioso.

De hecho, se observan enterramientos que parecen ser principescos, individuales y de pequeños grupos, en Moravia, Norte de Rusia y el Don entre 34.000 y 26.000 BP. Con adornos y collares de marfil de mamut y dientes de zorro laboriosamente tallados, posibles pieles, lanzas, pinturas y otros adornos. A veces incluyendo incluso joyería, un cetro de pedernal, bastón de asta de alce, y un turbante decorado.



Reconstrucción artística de Gobekli-Tepe.

Las construcciones megalíticas de pueblos cazadores, como la de Gobekli-Tepe, sugieren que estos pueblos tenían instituciones capaces de coordinar trabajos coordinados de envergadura. Antes incluso, entre 12.000 y 25.000 BP, hay construcciones circulares de piedra, colmillos y huesos de mamut, y probablemente madera, en toda un área entre Cracovia y Kiev. Todo induce a pensar que fueron monumentos construidos colectivamente, y de uso diferente a los asentamientos domésticos. Parecen haber utilizado suficientes mamuts como para alimentar a cientos de personas durante tres meses. En tales lugares parecen haberse intercambiado ámbar, conchas marinas, y pieles de animales procedentes de larga distancia (unos 150 km).

Sin embargo, a la vez que se observa esto, las evidencias de desigualdad entre cazadores-recolectores son siempre esporádicas. Las construcciones aparecen separadas por cientos o miles de kilómetros; y nunca acompañadas por palacios, ni almacenes ni fortificaciones. No hay mucho que indique la existencia de sociedades jerarquizadas, al menos de forma permanente.

Los neurocientíficos nos dicen que la mayor parte de nuestro tiempo funcionamos con el “piloto automático” inconsciente, interrumpidos por breves momentos, de unos siete segundos, en que tenemos que poner atención por presentarse problemas no esperados o tener que plantearse hipótesis o estrategias novedosas. Graeber y Wengrow subrayan que esto no es así cuando dialogamos con otras personas, pues en estas situaciones la consciencia es mucho más continua y persistente. Y añaden que ya los filósofos clásicos de Asia y Europa se dieron cuenta de que el pensamiento humano es esencialmente dialógico, de ahí que

escribieran sus obras muchas veces como diálogos entre varios interlocutores. La consciencia es primordialmente política. No tiene nada de extraño que los Wendat concibieran su sociedad como algo creado por el acuerdo consciente. Son sólo los ilustrados quienes conciben la extraña idea de que la auto-consciencia política es algo que aparece sólo con el individuo racional moderno, y todos los anteriores eran autómatas conformistas adormecidos por las tradiciones. Esta clase de ideas fueron el punto más alto alcanzado por la marea de reacciones europeas contra la crítica de Kandiaronk, que fueron acompañadas con la afirmación de que sus supuestas ideas eran en realidad del propio Lahontan. Hoy en día poco ha cambiado este prejuicio. Sólo los que han convivido o interactuado con cazadores-recolectores saben que éstos tienen la misma capacidad de análisis crítico e imaginación que un humano que vive rodeado de máquinas, regentando negocios o coordinando departamentos universitarios. De hecho algunos, como Paul Radin en 1927, concluyeron que al menos los indios americanos que ellos conocieron eran en promedio más reflexivos que la media de los europeos. Radin mostró que los Winnebago de Norteamérica, que él conoció bien, estaban muy lejos de esa caricatura de pueblos sometidos a la tiranía de la aceptación de las creencias grupales. De hecho, era frecuente que un Winnebago excéntrico negara la existencia de los dioses tradicionales, inventase su propia cosmología, se negase a participar en las ceremonias, o declarase que la sabiduría supuesta a los ancianos no era tal. Sin embargo, ello sólo provocaba las burlas de sus conocidos, o el temor de sus familiares de que los dioses le castigaran. Pero a nadie se le ocurriría castigarle ni forzarle a la conformidad. Por el contrario, los excéntricos y raros, muchas veces son considerados como reserva de talento potencial utilizable en épocas de crisis, y a veces son aceptados como figuras espirituales e incluso jefes. Esto se ha observado frecuentemente entre los Nuer pre-coloniales del sur de Sudán, por ejemplo.

En 1944 Levy-Strauss publicó un ensayo sobre los Nambikwara, un pueblo habitante de un trozo inhóspito de sabana en el Matto Grosso de Brasil. La simplicidad de la vida cultural de los Nambikwara los convirtió, para muchos antropólogos seguidores de las teorías de los estadios evolutivos, en ejemplos perfectos de ventana hacia el paleolítico.



Grupo de Nambikwaras fotografiados por el antropólogo Levy-Strauss

Sin embargo, lo que Levy-Strauss subrayó fue: (i) que practican la recolección en la mitad seca del año, y la horticultura durante la otra mitad; (ii) la sofisticación política de su sistema de jefatura. La jefatura de los Nambikwara atrae a personas que son psicológicamente similares a los actuales políticos: gente que aman el prestigio en sí mismo, la responsabilidad, y para los que la carga de los asuntos públicos son su propia recompensa. Los jefes Nambikwara hacían de intermediarios, como los de hoy en día, entre diferentes grupos y sistemas éticos. Pero además, en su caso, los jefes obtenían prestigio de sus acciones heroicas durante sus aventuras nómadas, periodo en el que les era permitido comportarse incluso autoritariamente. En la época lluviosa, mucho más abundante y próspera, su aceptación provenía del prestigio ganado en el periodo lluvioso, y debía utilizar su credibilidad para convencer a la gente a realizar trabajos comunitarios públicos o proveer a los necesitados. Ese equilibrio psicológico entre ambición personal y bien común resultaba, según Levy-Strauss, muy familiar, pues recuerda sobre todo a un moderno diplomático o político de un estado de bienestar, no a un homínido paleolítico supuestamente irracional.

Los enterramientos paleolíticos suntuosos son en casi todos los casos de personas que parecen presentar anomalías fisiológicas (como gigantismo o enanismo). La interpretación de Graeber y Wengrow es que no indican la institucionalización de élites. De hecho el enterramiento de alguien era en el Paleolítico algo inusual, lo habitual era reciclar el esqueleto del difunto utilizándolo para construir útiles u objetos decorativos. Parece más lógico interpretar los enterramientos suntuosos como alguna forma de exaltación de lo extraordinario o de protección contra ello.

Por otra parte, casi todos los enterramientos extraordinarios y construcciones monumentales de la edad de piedra se dan entre pueblos que vivían una parte del año como rastreadores y otra se reunían en un asentamiento concentrado para cazar o pescar juntos en lugares de abundancia estacional de caza o pesca. Muchas de las construcciones y esculturas que se realizaban en grupo en tales lugares, culminaban en una gran fiesta colectiva, tras la cual las construcciones eran parcialmente recicladas, rellenas con los restos de la fiesta, y abandonadas.



Restos de Stonehenge

Un ejemplo es Stonehenge en Reino Unido, en el 3300 BC, erigido por pueblos que habían adoptado la agricultura cerealera de otros pueblos de Europa, para luego abandonarla a favor de la recolección de nueces y productos del bosque, en paralelo con la cría de cerdo. Se reunían unos meses al año en los lugares en que levantaban tales construcciones de piedra y madera. Análogas variaciones estacionales de la estructura socio-política se observó entre los Inuit, los Kwakiutl, las congregaciones indias de los Grandes Planos (en el siglo XIX), como los Cheyenne, Crow, Dakota o Assiniboine. Estos pueblos parecían ser conscientes de las posibilidades, pero también de los peligros, del sistema de jefatura autoritaria. De ahí que si un clan o club de guerreros había ejercido la soberanía un año, al siguiente tuviese que ser otro distinto el encargado de hacerlo. La teoría de las fases evolutivas de las sociedades no tiene sentido cuando una gran parte de pueblos cazadores-recolectores, y parcialmente agrícola-ganaderos, pasaban por costumbre y conscientemente de estructuras en bandas, a tribales, o a cuasi-estatales, en diferentes épocas del año.

Esta consciencia de la necesidad de alternar y no mantener fijo un sistema de organización psico-social parece mantenerse latente, según Graeber y Wengrow, incluso en las sociedades que lo han abandonado explícitamente como la nuestra. Piénsese en costumbres culturales como los carnavales, las vacaciones anuales, la **exaltación formal de los valores ecológicos, el altruismo colectivo en las catástrofes, o la recomendación de la meditación y de cierta**

espiritualidad, que hacen incluso poderes públicos y grandes empresas. Tales rituales que institucionalizan temporalmente lo alternativo tienen el efecto de mantener la autoconsciencia de que otros arreglos son también posibles, independientemente de lo inamovible que parezca nuestra realidad social.

Según Graeber y Wengrow, lo que realmente nos hace humanos es nuestra capacidad intelectual de imaginar y negociar entre las consecuencias posibles de organizarnos como comunidades altruistas o egoístas, cooperadoras o competitivas, buenas o malas, pacíficas o agresivas. Los humanos paleolíticos y neolíticos eran tan intelectuales y tan inseguros como nosotros.

El advenimiento de la propiedad privada

Los días festivos, vacaciones y carnavales de las grandes sociedades agrarias e industriales, en las que el trabajo y el consumismo son dejados de lado, recuerdan pálidamente a aquellas alternancias sociopolíticas de las sociedades recolectoras. Pero no se sabe si pueden ser restos o rememoración de aquellas prácticas o son invenciones independientes. Pero lo que los Inuit o los Nuer demuestran es que pueblos contemporáneos siguen siendo capaces de institucionalizar sistemas socio-políticos y valores similares a aquellos intuidos en el registro arqueológico, incluso rodeados por la influencia contraria de los estados contemporáneos.

Los datos parecen indicar que los recolectores viajaban individualmente distancias muy largas durante algunos momentos de sus vidas, y que las comunidades que se reunían en aquellos campamentos estacionales eran muy diversas, con menos del 10% de individuos compartiendo lazos de familia, y con algunos que hablaban incluso idiomas distintos. Las formas de organización regional podían extenderse miles de kilómetros de distancia. Esto sigue ocurriendo hoy en día en tales pueblos (e.g. aborígenes australianos).

Estas sociedades extendidas continentalmente y cosmopolitas del paleolítico fueron seguidas, tras el 12.000 BP en el Mesolítico, por sociedades que se especializaron algunas en cazar en los bosques, otras en pescar, y otras en continuar la vida cazadora persiguiendo manadas salvajes en estepas. Las sociedades agricultoras se desarrollaron pronto dentro de estos grupos.

Estas especializaciones, junto con las diferencias en gastronomía, vestimenta y habla, de estas sociedades mesolíticas fueron volviéndolas más “provincianas” o culturalmente separadas, y haciendo que abandonasen sus costumbres hospitalarias de larga distancia.

Podemos decir que estas sociedades de alternancia política flexible eran también igualitarias en un sentido muy específico. En ellas: (1) la mayoría siente que todos deberían ser iguales en algún sentido que consideran importante; (2) ese ideal puede observarse que se materializa en gran medida en la práctica. Dicho de otro modo: Si todas las sociedades se organizan alrededor de ciertos valores clave (riqueza, compasión, belleza, libertad, saber, destreza guerrera), una sociedad igualitaria es aquella en la que casi todo el mundo está de acuerdo en que los valores fundamentales deberían estar, y generalmente lo están, distribuidos igualitariamente. Si la riqueza es considerada la cosa más importante de la vida, entonces todo el mundo es más o menos igualmente rico. Si lo más importante es la relación con los dioses, entonces una sociedad es igualitaria si no hay sacerdotes y todo el mundo tiene igual acceso a los lugares de culto.

De todos los valores posibles para caracterizar una sociedad y caracterizarla como más o menos igualitaria, tras Rousseau, los pensadores europeos han privilegiado el excedente material y su propiedad. El argumento es que sólo tal excedente posibilitó la división del trabajo, la especialización, los sacerdotes, guerreros y reyes; luego mercaderes, abogados y políticos; y que pronto tales clases sociales y grupos de interés se organizaron para proteger sus privilegios, lo cual provocó la aparición del Estado. Sin embargo, Graeber y Wengrow subrayan que la acumulación de excedente es una condición necesaria para todo ese proceso, pero no una condición suficiente. Del mismo modo que la invención del cálculo en Mesopotamia fue condición necesaria para el desarrollo de la bomba atómica, pero no fue condición necesaria y suficiente. De hecho, 6.000 años separan la aparición de los primeros agricultores y la de los primeros estados; y en muchos sitios del mundo la agricultura nunca condujo a la aparición del Estado.

Según Graeber y Wengrow, el valor supremo de todas las sociedades llamadas igualitarias no es la igualdad económica per se, sino la autonomía personal y la libertad. Pero no la libertad formal de las sociedades Occidentales contemporáneas, sino la libertad sustantiva. No el derecho a viajar o a tener una vida digna, sino el de poderlo hacer o tener realmente. La ayuda mutua, que es definida como comunismo por los observadores occidentales, es vista como condición necesaria para la autonomía individual.

La teoría de Turgot y Adam Smith de los estadios evolutivos de las sociedades ponían el énfasis en la economía porque esta esfera era la única en la que las sociedades victorianas podían verse a sí mismas como superiores a las primitivas. Las libertades de éstas debían ser sacrificadas en aras de un progreso de tipo económico que a la larga acabaría por liberarnos a todos de los trabajos más degradantes. Además, la Historia de la humanidad fue reescrita para que las sociedades autónomas "igualitarias" fueran descritas como violentas, inseguras y miserables. Por eso el libro de Sahlins de 1968 "The Original Affluent Society" tuvo tanto impacto demostrando con datos lo contrario.

El argumento de Sahlins era que en la prehistoria los pueblos recolectores trabajaban muchas menos horas diarias que hoy en día, para conseguir niveles de bienestar y de nutrición muy altos. El libro citaba también la frase de un informante ¡kung que fue muy citada posteriormente: "¿Por qué deberíamos plantar, habiendo tantas nueces de mongongo en el mundo?". Sahlins concluía que los pueblos recolectores eran conocedores de los ciclos de germinación de muchas plantas comestibles, pero muchos rechazaron conscientemente la "revolución neolítica" para conservar su tiempo libre. Sin embargo, por razones desconocidas, algunos pueblos recolectores decidieron probar la agricultura sedentaria, y este fue el comienzo de la pérdida.



Grupo San (al que pertenecen los !kung) cantando y danzando en el festival anual de Kuru, en Dkar. Picture Kefilwe-Monosi.

El punto débil de la argumentación de Sahlins es que no todos los recolectores conocidos valoraban el tiempo libre tanto como los !kung y los Hadza. Los del noroeste de California, por ejemplo, tienen una especie de ética del trabajo que les hace acumular conchas-monedas y tesoros sagrados a lo largo de su vida. Los pescadores-recolectores de la costa noroeste de Canadá viven en sociedades muy estratificadas donde los plebeyos y esclavos eran enormemente industriosos. Los Kwakiutl de la isla de Vancouver gustaban de acumular comida y bienes, no escatimando trabajo para ello. No hay pues ningún “estado original de la humanidad”. Más bien, parecen haber estado decenas de miles de años experimentando con diferentes posibles formas de organización social, todas ellas caracterizadas por su libertad y flexibilidad para finalmente perder esa flexibilidad y libertad al institucionalizar sociedades de relaciones permanentes de dominación y subordinación.

La arqueología reciente está mostrando que entre el fin de la glaciación (13.000 BP) y el 2.000 BP, aparecen en todos los continentes evidencias de monumentalidad recolectora. El emplazamiento de monumentos megalíticos de Poverty Point, en Norteamérica, ocupa más extensión que la antigua ciudad de Sumer. Todo ello contradice el mito de que los forrajeros vivieron en un estado de simplicidad infantil hasta que los pueblos neolíticos vinieron a enseñarles la agricultura.



Esquema de los restos de Poverty Point, en Luisiana, EEUU.

El argumento principal por el cual los pueblos indígenas fueron despojados de sus territorios de caza-recolección para dárselos a los colonos europeos era, según Graeber y Wengrow, el “Argumento Agrario”. Este argumento se basa en el *Segundo Tratado del Gobierno*, de Locke, que hace descansar el derecho originario a la propiedad en el trabajo sobre la tierra y los recursos naturales. Según este razonamiento, los indígenas no estaban realmente trabajando, sino que hacían uso de la tierra para satisfacer sus necesidades inmediatas con un mínimo de esfuerzo. Por ello, si se oponían a las demandas de propiedad de los colonos agricultores, podían ser legalmente expulsados o exterminados. El argumento no tenía sentido ni en sus propios términos, pues una mínima indagación mostraba que los indígenas llevaban miles de años cuidando de la productividad de sus territorios de recolección y caza, mediante técnicas y tradiciones de dispersión de las poblaciones, talas y quemas controladas, deshierbe, rebrote, poda, fertilización, terraceo, creación de zonas intermareales artificiales para el crecimiento de bivalvos, presas para capturar salmones y esturiones, etc. Todo ello estaba regulado por leyes indígenas que establecían quienes podían acceder y explotar tales sistemas y en qué momento. Las técnicas son a veces tan sofisticadas que se podrían definir como otras formas de agricultura más que como recolección.

Tales pueblos no reconocían derechos de propiedad privada de la misma forma que el Derecho Romano o el Derecho consuetudinario inglés, pero muchos tenían concepciones muy sofisticadas de los derechos de uso y de posesión. Y es absurdo negarles absolutamente el derecho a la propiedad de los bienes que estaban usando, trabajando y modificando.

En este periodo del comienzo del retroceso glacial, muchos pueblos cazadores-recolectores se asentaron en regiones con abundancia de pesca, caza y recolección, que eran las costas, estuarios y valles de ríos que primero se deshelaron. Allí fundaron sociedades incluso capaces

en algunos casos de sostener reyes y ejércitos (e.g. los Calusa de Florida), aunque la mayoría de ellas deben haber dejado poco rastro al quedar sumergidas tras la subida del nivel del mar.

Los autores identifican el posible origen del concepto de propiedad privada en la separación absoluta que incluso los pueblos igualitarios hacen entre los objetos sagrados y los mundanos. Los primeros (trompetas, flautas, o símbolos fálicos sagrados de pueblos pigmeos, papúes o amazónicos) son separados del uso para todo el mundo salvo sus legítimos usuarios, que los usan en ceremonias o eventos muy particulares. Algo similar al derecho absoluto del propietario de un automóvil de impedir que nadie en el mundo pueda entrar en su automóvil (en todo lo demás, el cómo y en qué circunstancias debe usar su automóvil está regulado normativamente). En este sentido, el automóvil es tan sagrado como una trompeta sagrada de una sociedad pigmea. El uso de la propiedad de otro es tabú para nosotros.

Los occidentales, sin embargo, extendemos ese concepto sagrado enormemente: somos propietarios hasta de nuestro cuerpo. Mientras que los pueblos libres lo aplican sólo a objetos muy especiales, muchas veces incorpóreos: fórmulas mágicas, historias, o derecho a realizar cierta danza o llevar cierto símbolo en el manto.

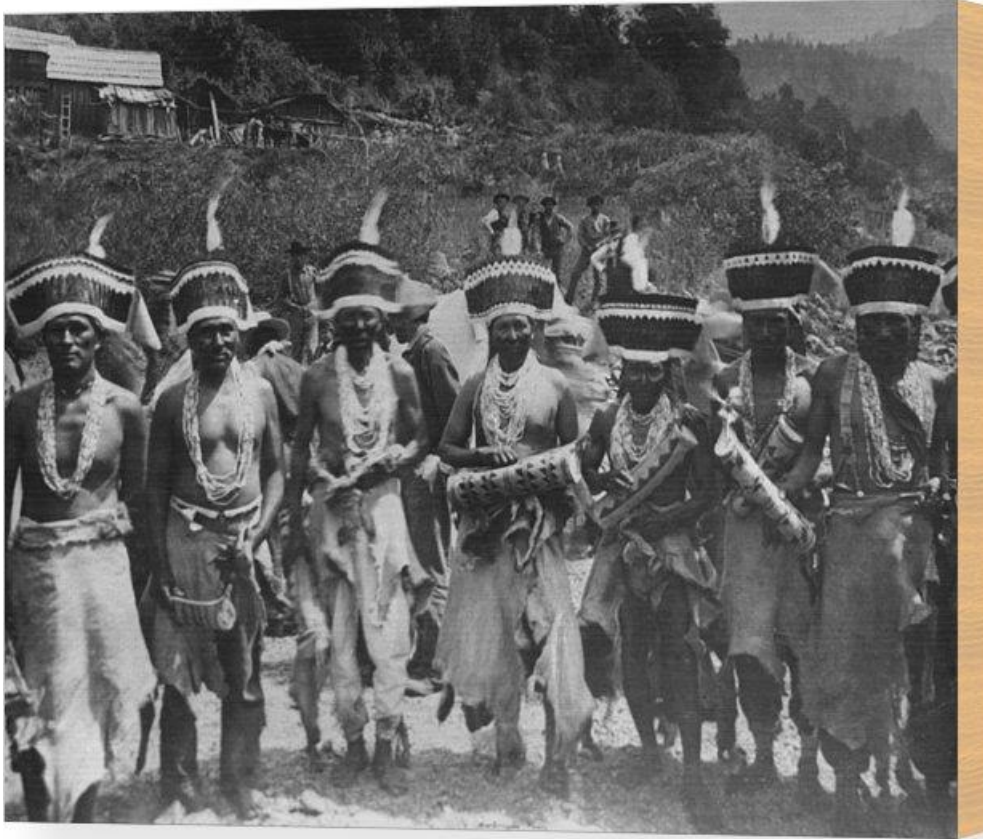
En todos estos pueblos la propiedad de objetos sagrados conlleva la obligación de cuidarlos. En los sistemas totémicos típicos de Australia y Norteamérica, ese sistema de responsabilidad se ha llevado a un extremo: cada clan humano se supone que es dueño de (y protege a) cierta especie de animal, que no puede matar, dañar ni consumir, y participa en rituales que se supone que protegen y hacen florecer a esa especie. Lo que hace a la concepción legal romana tan única es que reduce al mínimo o elimina la responsabilidad de cuidado y protección. En ella, el propietario tiene tres derechos básicos sobre su propiedad: *usus* (usar), *fructus* (disfrutar del producto) y *abusus* (dañar o destruir). Si sólo tiene las dos primeras, sólo tiene el usufructo, que no se considera una propiedad completa o auténtica.

Los Aranda, aborígenes australianos del desierto occidental, viven una infancia feliz y consentida entre sus familiares, pero sufren unos ritos de iniciación en sus responsabilidades totémicas sagradas que eran especialmente crueles, e incluían la tortura, el terror y la mutilación. Son sólo en estos contextos sagrados donde las jerarquías estrictas de autoridad y las formas absolutas de propiedad aparecen en un pueblo que, en todo lo demás, es libre.

El modo de producción no es tan determinante

Los cazadores recolectores pre-neolíticos no sólo eran itinerantes; muchos se asentaron en poblados permanentes, y tuvieron grandes especialistas, artesanos y arquitectos. Por otro lado, algunos adoptaron cultivos agrícolas (como muchos pueblos de la Costa Este norteamericana) mientras que otros los rechazaron (como los pueblos de California). Estos últimos cultivaban sin embargo, pero con fines rituales, plantas como tabaco y otras. Muchas diferencias políticas y culturales entre pueblos cercanos sólo pueden explicarse, según los autores, mediante procesos de *esquismogénesis*. Mediante tales procesos, sociedades cercanas se definen a sí mismas en oposición a sus vecinos. Esto ocurrió paradigmáticamente entre Atenas y Esparta en la Antigua Grecia. Entre los pueblos de California y sus vecinos de la costa Oeste, justo encima de California, parece haber ocurrido algo similar. La frugalidad y ética del trabajo individual y de la propiedad que tenían los Yurok del Norte de California (que

recuerdan a la weberiana ética puritana) contrasta con los excesos y la ostentación de los *Potlatch* de sus vecinos del norte entre el actual Estado de Washington y el sur de Alaska (Kwakiutl, Nootka, Haida, Tsimshian y otros).



Indios yurok en ropa ceremonial alrededor de 1905. Foto de Mark Goebel

Los últimos compartían una estructura social tripartita de Grandes Hombres nobles, personas comunes y esclavos. Los californianos, en cambio, carecían de rangos sociales y de esas luchas festivas entre nobles que eran los *Potlatch*. Las danzas rituales estacionales que celebraban las tribus californianas parecían el reverso de los *Potlatch*. La esclavitud parece haberse practicado en la Costa Pacífica entre el 1850 BP y el 200 AD, a juzgar por el dispar tratamiento de los individuos enterrados.



Potlatch Kwakiutl en British Columbia, fotografiado por Edward S. Curtis alrededor de 1914

Como muchos otros pueblos esclavistas americanos, los pueblos de la costa pacífica del norte practicaron un “esclavismo de captura”, apropiándose de esclavos mediante batidas militares. Lo fundamental en tales sociedades, como dicen Graeber y Wengrow, no es preguntarse por el modo de producción de las mismas sino notar que, con la adquisición de hasta un 25% de población en régimen de esclavitud, eximían a una parte de sus clases dominantes del trabajo de subsistencia, posibilitaban la existencia de élites ociosas, y permitían el entrenamiento de élites guerreras especializadas. La “muerte social” que impone el esclavismo sobre el esclavo se implementa siempre sobre individuos de grupos que hablan un idioma distinto y son de diferente etnia; hacerlo con los de nuestra lengua y costumbres suele traer problemas. Pero como forma de explotación, el esclavismo no es muy distinto de la servidumbre. Muchos siervos de las clases nobles históricas han manifestado sentirse tratados por estas como mascotas en el mejor de los casos y como ganado en el peor.

Los pueblos amerindios solían llamarse a sí mismos con términos que significaban cosas parecidas a “seres humanos” y cuando capturaban como esclavo a un joven (o niño) de un pueblo vecino despreciado, lo solían educar para que aprendiera a cuidar a los miembros de la familia de sus propietarios. En el camino (de presa a mascota y a familiar), se consideraba que el esclavo aprendía a convertirse en un verdadero ser humano.

La ecología no es capaz de explicar según los autores la aparición de la esclavitud en la costa oeste norteamericana. Una explicación más creíble se basa en la rivalidad entre nobles, que se vieron incapaces de convencer a sus seguidores de la necesidad de mantener sus excesos continuos, lo que los llevó a probar la captura de esclavos de etnias vecinas.

Entre sus pueblos inmediatamente vecinos al sur, los Yurok de California, parece haber habido una contra-reacción cultural (*esquismogénesis*) a esa decisión esclavista de los del norte. Además de cuentos moralizantes destinados a criticar a los pueblos que caen en la tentación de raptar esclavos, los Yurok han convertido la recolección de madera en algo digno e incluso sagrado, incluso para los jefes. En contraste, ningún miembro libre de los pueblos del norte debe ser visto recolectando o acarreando madera, como si fuera un esclavo. Exaltación de la máscara y la triquiñuela en la costa oeste, frente a exaltación del ascetismo y las virtudes interiores en California, con evitación del uso de máscaras.

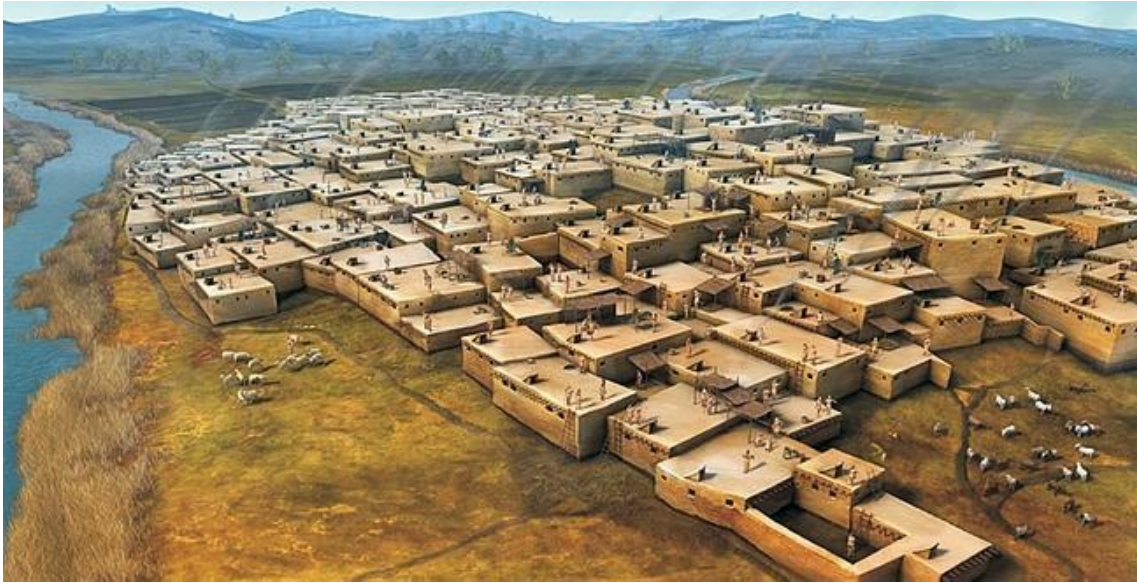
En estos procesos de esquismogénesis parece haber decisiones sociales importantes sobre cuáles son los valores fundamentales que deben definir a una sociedad verdaderamente humana, y tales valores son defendidos conscientemente contra otras sociedades que hicieron elecciones distintas.

Otros californianos más al sur, como los Pomo o los Maidu quemaban todas las posesiones de una persona fallecida; los Yurok eran los únicos californianos que permitían la herencia de dinero. Ello hizo posible que se formaran tres castas: ricos, comunes y pobres, y que algunos de los últimos acabaran como esclavos por deudas de otros Yurok. Hubo pues un pequeño número de esclavos. Esto no ocurrió más al sur.

Otra observación interesante de Graeber y Wengrow es que la estructura social de los pueblos de la costa pacífica, con sus casas nobiliarias en competencia, los comunes adscritos a cada una, y los esclavos de cada una, recuerdan conjuntos de familias extensas en competencia que se han jerarquizado. Esto es, las jerarquías parecen haber surgido en la intimidad familiar para tender a generalizarse como modelo social, proceso en el cual algunos pueblos han creado, bastante conscientemente, defensas para que esta extensión no se hiciera excesiva. Y todo ello ocurrió mucho antes de la aparición de la agricultura a gran escala.

Catalhöyük y las primeras ciudades neolíticas

En Turquía Oriental en el extremo occidental de la media luna fértil de Mesopotamia, con una extensión de unas 13 Ha y 5.000 habitantes, esta ciudad fue el primer asentamiento humano ya en el 7400 BC, y durante 1500 años. Es un sistema de casas similares sin un centro para servicios comunes.



Recreación de Catalhöyük

Muchos pensadores de la época victoriana aceptaron la idea de que las primeras sociedades neolíticas fueron matriarcales, en contraposición con las mucho más beligerantes y autoritarias sociedades posteriores de la Edad de Bronce. Las evidencias antropológicas posteriores tendieron a rechazar esta idea como una fantasía, de modo que su replanteamiento parcial por la antropóloga lituana Gimbutas fue rechazado sin apenas análisis. Sin embargo, estudios de dispersión genética recientes han mostrado que, tal como ella predijo, en el tercer milenio BC hubo una expansión de pueblos pastores desde las praderas del Norte del Mar Negro, y muchos historiadores apoyan que algo de este tipo es lo que provocó la expansión de las lenguas arias por Europa Central en esa época. La otra parte del argumento de Gimbutas fue que la mayoría de los primeros pueblos neolíticos europeos eran muy poco jerárquicos y disfrutaban de una relativa igualdad de derechos entre hombres y mujeres.

Lo que muestra la evidencia arqueológica de Catalhöyük es que la salud ósea de mujeres y hombres era similar, y que había un enorme interés en figuras femeninas, pero poco o nula en figuras masculinas. Únicamente algunos restos de pinturas parecen mostrar escenas de cazadores masculinos, en lo que parecen ser ritos de iniciación frente a animales peligrosos.

Cada casa parece un lugar autónomo de producción, almacenaje, consumo y ritual, sin centros de autoridad. Esto recuerda a las sociedades de la Costa Pacífica americana, que también eran un conjunto de grandes casas, pero aquí los habitantes no parecen divididos en distintos rangos sociales. Algunas casas parecen haber acumulado más trofeos de caza y objetos preciosos de obsidiana, pero están repartidas entre las demás, sin separarse en un barrio propio. Hay signos de respeto y veneración por los mayores, en especial mujeres mayores. Pero los dominios de actividades controladas por hombres y por mujeres parecen haber sido mantenidos aparte, sin predominio de uno sobre otro.

Choca observar que, aunque la mayor parte de las calorías venían del trigo, la cebada, las ovejas y las cabras, el arte se centraba sobre todo en la caza y recolección.

Según Graeber y Wengrow, el llamado creciente fértil evolucionó tras la glaciación como dos áreas culturales diferentes: el de tierras altas (con ciudades jerárquicas como Gobekli Tepe y Karajan Tepe) y el de tierras bajas (valles del Éufrates y el Jordán, con ciudades igualitarias), y parece haber existido ahí un proceso de diferenciación esquismogénico.



Representación del levantamiento del templo de Gobekli-Tepe

El trigo y la cebada salvaje fueron domesticados hace unos 10.000 años en esos lugares. Pero no se observa arqueológicamente una evolución continua ni rápida desde trigos casi salvajes a otros más modernos desde ese momento. El proceso sólo se completó tras 3.000 años más. Se deduce que separar poblaciones de plantas salvajes y domésticas no tenía demasiada relevancia para ellos, y constituía uno más de varias formas de interaccionar con sus ecosistemas. Ello tiene sentido, pues el cultivo cerealero demanda un gran trabajo de limpieza de suelos y maleza, trillado y aventado.

Por ello, los habitantes de Çatalhöyük prefirieron los cultivos post-inundación estacional de sus regiones inundables. Requerían un trabajo más ligero, pues la fertilización de la tierra era proporcionada por el aluvión anual, y además no indujo ninguna parcelación ni privatización de las parcelas, sino más bien sistemas de gestión comunal, dado que cada año las parcelas más fértiles cambiaban de ubicación. En todo el corredor levantino del Creciente Fértil aparecieron ciudades en los márgenes de ríos y lagos, que utilizaban esta forma de cultivo. Pero estas localizaciones eran elegidas al parecer por otros motivos aún más importantes que sus posibilidades de cultivo, como posibilidades de caza, recolección, pesca o comercio.

La diversidad de formas productivas simultáneas debió ser la norma durante los 3000 años siguientes a la incorporación de las primeras técnicas agrícolas. Además de calorías vegetales extra, esos primeros horticultores buscaban crear jardines botánicos dentro de los cuales el

ecosistema fuera favorable para ciertas especies deseadas. No buscaban dominar la naturaleza ni optimizar la producción de calorías vegetales, sino obtener también fibras para tejer, cuerdas, y plantas medicinales. Era una tarea principalmente femenina. Quizás de ahí procede la abundancia de figuras femeninas en esos yacimientos: ellas estaban fomentando y consolidando esa nueva forma de sociedad.

En la transición entre tierras altas y bajas del creciente fértil está Göbekli Tepe. Entre ambas regiones parece haberse dado de nuevo un proceso de esquismogénesis. Cuanto más ensalzaban las primeras la violencia predatoria masculina, más parecen ensalzar las segundas los simbolismos y conocimientos femeninos.

Las primeras técnicas cerealeras fueron también incorporadas en el valle del Nilo cercano al Delta (5000-4000 BC), pero en una cuantía mucho más limitada que la ganadería, que era complementada principalmente con caza, pesca y recolección en la rica llanura aluvial y en los oasis. La ornamentación corporal se volvió espléndida y cualquiera podía esperar ser enterrado casi con la misma ornamentación como luego lo fueron los faraones.

En el Amazonas, el cultivo esporádico de tubérculos y otros vegetales en “tierras negras” (enriquecidas artificialmente con excrementos humanos y restos durante generaciones) complementó a un sistema flexible de caza-recolección de amplio espectro.

En casi todas las situaciones originarias, la agricultura se convirtió en fuente principal de calorías sólo cuando en el lugar no había posibilidad de usar la caza, pesca o recolección.

Graeber y Wengrow argumentan que los humanos hemos vivido siempre en espacios y grupos de pertenencia imaginarios y extensos. Los clanes totémicos y etnias de los pueblos recolectores se extendían a veces a escala continental. Tras la construcción de las primeras ciudades, es como si ese espacio imaginario de personas que son afines, o “hermanas” en sentido metafórico, se hubiera concentrado en el espacio más comprimido de la ciudad. Pero nada esencial cambió en la mente de los pobladores debido a este hecho. Únicamente, decidieron probar a hacer permanentes las grandes agrupaciones estacionales a que estaban acostumbrados.

Las más grandes de las primeras ciudades se encontraron en América.

A partir de 7000 BP el curso de los grandes ríos empezó a ser más estable, y poco después el nivel del mar llegó a un estado más o menos estable. El aluvión dejó de ser arrastrado en las desembocaduras por las corrientes marinas y las fuertes pendientes en la costa. Ello formó amplios deltas aluviales que atrajeron asentamientos urbanos que usaban técnicas agrícolas y otras. Estas primeras ciudades euroasiáticas no presentan signos de estratificación social, como tampoco las ciudades mayas primigenias.

Taljanki, una ciudad de 300 Ha sobre las praderas de tierra negra al norte del Mar Negro, en Ucrania, es una de un conjunto de mega-ciudades de varios miles de habitantes cada una, que se alimentaban de una combinación de horticultura y caza-recolección y que no muestran signos de estratificación social. Cucuteni-Tripolie es el nombre del área cultural.



Reconstrucción de Talianki, en Ucrania, alrededor del 4.000 antes de Cristo.

Uruk es una de las primeras ciudades sumerias y notablemente estudiada arqueológicamente. Su templo central parecía más una fábrica que una iglesia. Sus oficiales anotaban las horas y días trabajadas por cada trabajador, y todos los detalles de las entradas y salidas de productos. No se sabe si los trabajadores eran fijos o eran ciudadanos comunes cumpliendo su deber de servicio anual (corvea). El templo producía productos lácteos, panes y derivados, cerveza, vino, tejidos de lana, unas ochenta variedades de peces crudos, sazonados o en aceite, y paquetería estándar, entre otros productos, y los vendía a los ciudadanos, además de ofrecer una parte a los dioses. Se supone que una parte de estos bienes se intercambiaban comercialmente por madera, metales y piedras preciosas de las regiones altas. De hecho, con el tiempo Uruk fue estableciendo colonias a lo largo de sus rutas comerciales, algunas tan lejanas como las montañas Taurus, al norte, o el Zagros iraní. Sin embargo, no hay restos de violencia en esa colonización, debió ser una expansión cultural de los nuevos bienes, técnicas, vestimentas y costumbres urbanas entre otros pueblos. Muchos de esos productos eran ofrecidos con los estándares de calidad garantizados por el templo.



Reconstrucción de la ciudad de Uruk a finales del cuarto milenio A.C., según Tomás Treskat

En el 3100 BC, en Arslantepe (construida sobre las ruinas de una antigua colonia Uruk) y también en otras colinas del Este de Turquía, se observan los primeros palacios de nobles con armas de metal y culto evidente a la guerra, al héroe guerrero y a los trofeos. Es el surgimiento de lo que Hector Munro Chadwick llamó en los años 20 “sociedades heroicas”, y justo donde él pensó que surgirían: en los márgenes de las ciudades organizadas burocráticamente.

Asia muestra muchos ejemplos de que la institucionalización de jerarquías de estatus social puede ir acompañada de formas de decisión o de gobierno local democráticas. Por ejemplo, las shangas budistas, ya anteriores a Buddha como institución ciudadana; o las asambleas aldeanas de los balineses, que a la vez están clasificados personalmente dentro de un sistema de castas jerárquico. El propio sistema de control del agua de riego en Bali ha sido siempre democrático e igualitario, controlado por los propios campesinos, e independiente de los reinos que en ese momento dominaran las distintas partes de la isla. Las ciudades del Valle del Indo podrían haber sido otro caso de gestión local democrática en una sociedad donde ya empezaban a aparecer jerarquías de estatus social, aunque no hay información concluyente sobre el tema.

Una sociedad de ethos igualitario puede adoptarlo de dos formas diametralmente opuestas: insistiendo en que todos somos o deberíamos ser iguales en ciertas características importantes; o bien que todos somos tan radicalmente únicos, que ninguna comparación es

posible y no hay criterio bajo el cual alguien pueda decir que es superior a otro. Las ciudades de Mesopotamia como Uruk parecerían seguir el primer criterio; los mega-emplazamientos ucranianos parecerían seguir el segundo; las ciudades del Indo parecerían seguir un tercer modelo: igualdad rigurosa en ciertas prácticas sociales, y jerarquía explícita en otras.

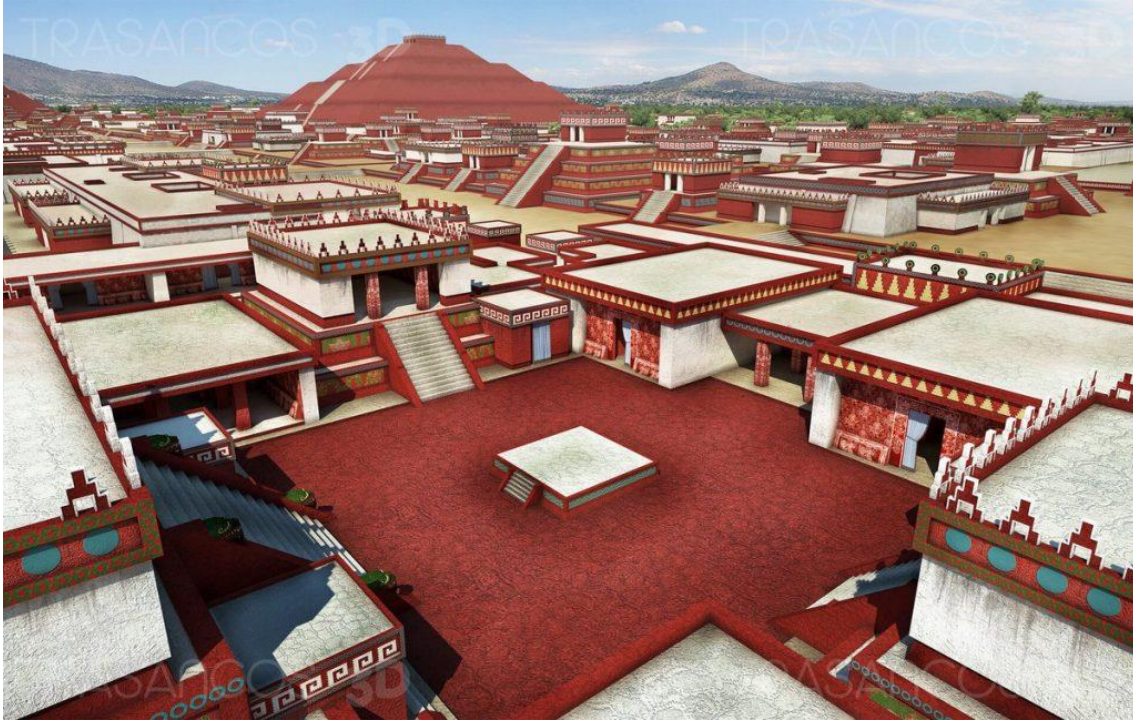
La ciudad de Taosi, una de las primeras de China, presenta en el 2300 BC evidentes signos de aguda estratificación social; pero en 2000 BC sufrió aparentemente una revolución social que la convirtió en una ciudad socialmente igualitaria y con población ligeramente creciente hasta 1800 BC.



Reconstrucción artística de la ciudad de Taosi en su etapa jerárquica

Teotihuacán en México, fundada en 100 BC y abandonada el 600 AD, es un ejemplo notable por su tamaño (unos 100.000 habitantes) de ciudad sin rastro alguno de reyes ni jerarquía política ni en los edificios, ni en las tumbas, ni en ninguna de los cientos de tablillas de terracota, murales o esculturas que nos dejaron sus habitantes. La historiadora del arte Eszter Pastori concluyó, tras estudiar las representaciones pictóricas de estos pobladores, que éstos estaban conscientemente invirtiendo los estereotipos y convenciones artísticas y culturales de los mayas y olmecas que los rodeaban. De nuevo la esquizmogénesis. Sus dibujos rechazan el culto al individuo aristocrático, y a las representaciones de regidores y cautivos. Lo único que celebran son la comunidad y sus valores colectivos. Esto debió ir en paralelo con el ethos de sus ciudadanos, que eran conscientes de que su ciudad era una especie de experimento utópico sin señores ni reyes. Este proceso se produjo sobre todo tras el 300 AD, tras lo que parece fue una revolución. Los primeros siglos de la ciudad fueron mucho más parecidos a los de una sociedad elitista, con líderes que organizaban la construcción de pirámides escalonadas y templos religiosos, incluyendo sacrificios humanos. Pero inesperadamente, los ciudadanos decidieron, en lugar de construir palacios para una élite, destinar sus fuerzas a construir apartamentos de alta calidad para toda la población. En ese año 300 AD el Templo de la Serpiente Emplumada es desacralizado y sus riquezas saqueadas. Se abandonaron los sacrificios humanos rituales y se redestinaron las pirámides para otros usos públicos. Los apartamentos parecieron palacios a los primeros arqueólogos, y es posible que comenzaran a construirse con esa intención, pero que los sucesos revolucionarios del año 300 cambiaran el

destino final de los mismos hasta que casi toda la población de 100.000 residentes estuvo viviendo en ellos. Cada palacio, o complejo de apartamentos, albergaba a unas 100 personas, que se reunían en amplios patios centrales con altares, pirámides y grandes murales. Casi todas las familias mostraban niveles de prosperidad notables incluso comparándolas con las sociedades actuales.



Reconstrucción artística de las casas-palacios de Teotihuacán

Descartadas las jerarquías nobiliarias o sacerdotales, lo más probable es que la autoridad política estuviera organizada por asambleas locales que quizás podrían responder ante un consejo de gobierno. Es especulativo, pero los 20 complejos de tres templos que aparecen dispersos por toda la ciudad, uno por cada 100 bloques de apartamentos, podría tener la función de albergar esas asambleas locales. Teotihuacán fue abandonada finalmente, pero esto no hizo desaparecer los gobiernos de tipo republicano de Centroamérica o Sudamérica. Los Tlaxcalteca que ayudaron a Hernán Cortés a tumbar el Imperio Azteca con sus 20.000 hombres, tomaron esa decisión en asamblea, dado que carecían de reyes o líderes. Y ellos decidieron hacer esto porque su ciudad y la capital Azteca representaban ideales políticos opuestos. Pero nada de esto se nos ha contado en las clases de Historia, que a veces parecen caricaturas esbozadas a base de mitos, en vez de entrar en la complejidad de la realidad.

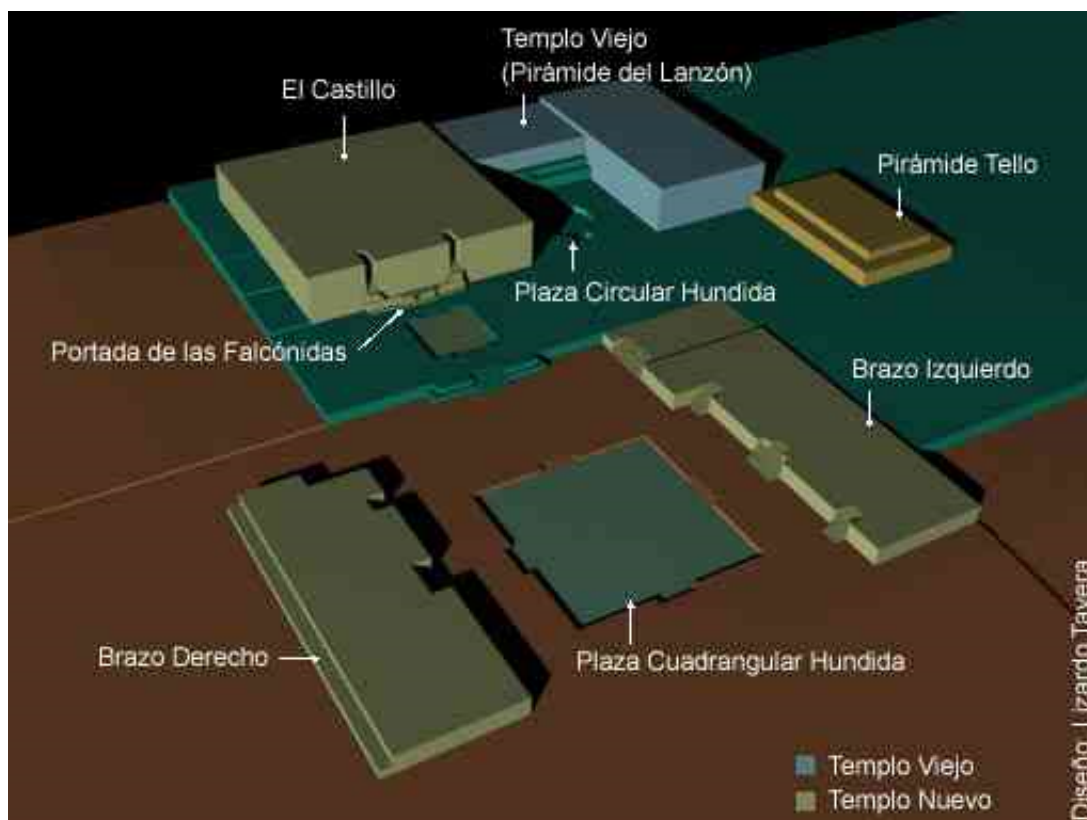
Por qué el Estado no tiene ningún origen

Los autores argumentan que la definición de lo que es un Estado no es clara y además es poco útil. Y propone sustituir toda la problemática sobre el origen de ese abstracto Estado por el análisis de las tres formas fundamentales de dominación: control de la violencia; control de la

información; y carisma. Estas tres formas elementales de dominación se ejercen a pequeña escala en la vida familiar y comunitaria. Es su magnificación lo que lleva en algunas sociedades a la soberanía, la burocracia y la competencia política. El Estado moderno es, no por azar, una combinación de soberanía, burocracia y competición electoral por el liderazgo. Pero estos tres principios no siempre han estado presentes todos y en el mismo grado en las sociedades del pasado. Muchas monarquías incipientes e incluso medievales podían imponer en la práctica una soberanía limitada sólo al inmediato entorno del palacio real. Las primeras ciudades de tierras altas mesopotámicas no soportaban las burocracias administrativas típicas de las ciudades comerciales de tierras bajas. **Análogamente, los pueblos ganaderos de las estepas de Asia Central no soportaban a las sociedades con grandes urbes administrativas y literarias, como China o Persia. Todavía en el siglo XII, el ideal de Gengis Kan era convertir el mundo en “una enorme estepa donde las madres mongolas puedan amamantar a sus hijos en paz y libertad”.**

La preconcepción occidental habitual es que estas tres clases de dominación, tarde o temprano y debido a algún principio teleológico, deben acabar por aglutinarse en una forma que recuerde a los estados modernos occidentales.

En el caso de Chavín de Huántar en el altiplano peruano (ocupado entre 1.500 y 300 a.C.), con su gran complejo de templos para consultas psicotrópicas con los espíritus, no se observan complejos administrativos ni monopolio de la violencia en ninguna escala geográfica. Sin duda habría un poder basado en el control del conocimiento hermético, profético y psicológico, pero no venía acompañado de las otras dos formas de dominación.



Reconstrucción de Chavín de Huántar

En el caso de los Olmecas (Sur de México), probablemente había jerarquías de carisma personal dependientes de las habilidades en los juegos competitivos y de la valentía personal, pero de nuevo sin soberanía militar ni administración.

El monarca absoluto de los Natchez, al norte del Río Grande (Sur de Luisiana) parece un ejemplo de soberanía absoluta y arbitraria, pero sin aparato administrativo ni sistema de selección del carisma político. Nadie se ha atrevido a llamar a su sociedad un “Estado”.

Las sociedades regidas por alguna de estas formas de dominación aisladas, llamadas por Graeber y Wengrow “sociedades de primer-orden”, no son igualitarias, pues están regidas por alguna élite, pero estas élites no son capaces de restringir apreciablemente las libertades (de movimiento, de aceptar órdenes, de negociar las relaciones sociales) que se observan en sociedades igualitarias. Salvo en el entorno inmediato de estas élites.

Muchas sociedades “preestatales” aceptan que los reyes sean arbitrarios y absolutos porque esto demuestra que están por encima de la ley, en contacto (y posiblemente intermediación) con las divinidades. Pero esa arbitrariedad se tiende a confinar en la corte real, para que no perturbe excesivamente las prácticas sociales cotidianas.

Los Shilluk, pueblo nilótico emparentado con los Nuer y tan reacio a aceptar órdenes como éstos, aceptaron un monarca absolutista arbitrario de este tipo, con soberanía limitada, pero se rebelaron cada vez que éste trató de crear un aparato administrativo que supusiera un tipo de control más sistemático.

Las sociedades nilóticas e incas unieron el principio de soberanía, limitado localmente en sus inicios, con un aparato administrativo que se aceptó con algún fin sagrado como atender a los faraones muertos y necesidades sagradas de otros tipos. En Egipto y Los Andes este mando regional único acabó durando cierto tiempo, pero en Mesopotamia la hegemonía regional no solía durar más de una generación o dos y en la China Shang la unificación fue siempre enormemente inestable y amenazada por etnias competidoras.

Cuando dos de las tres fuentes de dominación eran puestas juntas en alguna forma estable, Graeber y Wengrow hablan de “régimen de segundo orden”. Egipto combinó soberanía y administración; Mesopotamia administración y política heroica; los mayas clásicos funden política heroica con soberanía. El tercer principio muchas veces también está presente, pero en forma difusa y no institucionalizada.

Las técnicas administrativas de contabilizar y de producir de forma estandarizada culturalmente se extienden en áreas culturales dos milenios antes de la aparición de las primeras ciudades de Mesopotamia. En el quinto milenio BC esto provoca la desaparición de signos de individualidad y originalidad en las técnicas constructivas de las casas familiares. Los utensilios y materiales utilizados parecen deliberadamente uniformizados y estandarizados, a pesar de la gran innovación en metalurgia, textiles, dieta, horticultura y comercio lejano. Es como si estos medios administrativos de estandarización hubieran sido utilizados para prevenir la aparición de desigualdades de estatus entre aldeas y dentro de las aldeas.

La institución del *ayllu* en cada valle andino es otro ejemplo de administración que parece surgida para evitar que se produzcan desigualdades entre familias. Una de sus principales funciones era redistribuir tierra agrícola a medida que las familias crecían o decrecían, de modo que ninguna se pudiera hacer más rica que otras. Usaban *kipu*, cuerdas anudadas, para mantener la contabilidad de quién debía qué a quien en trabajo o bienes prestados, de forma que a fin de año las deudas pudieran ser canceladas sin grandes agravios.

La explotación Inca posterior mantuvo tal sistema de contabilidad y reciprocidad pero lo aprovechó para desviar anualmente una fracción de bienes y de corvea hacia sus propias arcas. Estas nuevas obligaciones fueron impuestas de forma inflexible, en contraste con la flexibilidad del *ayllu*. Como siempre había familias incapaces de satisfacer las nuevas demandas, la inflexibilidad del sistema se convirtió en una fuente permanente de siervos y esclavos por deuda del Inca.

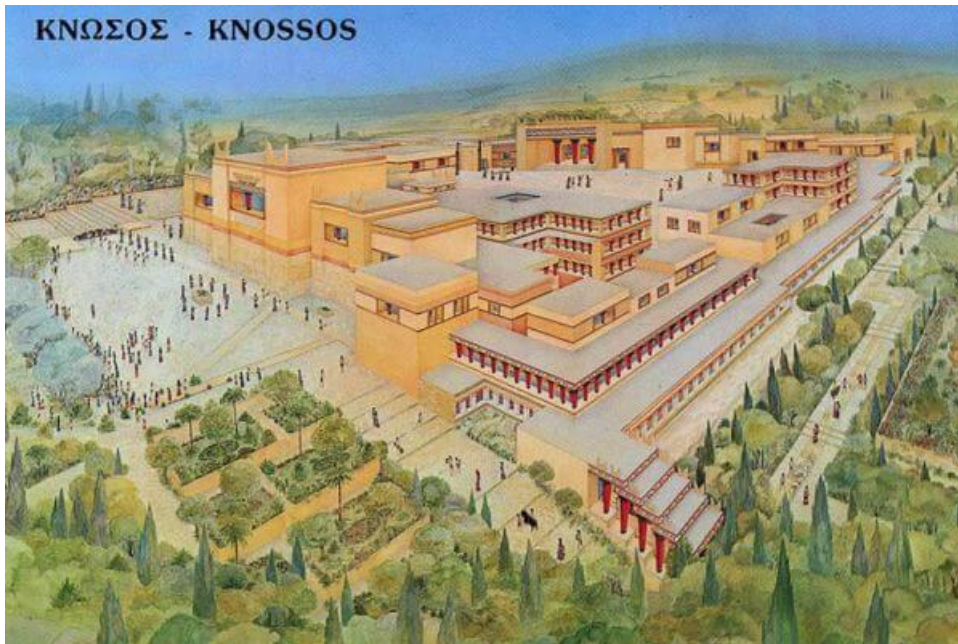
En pueblos neolíticos como el de Tell Sabi Abyad y sus sucesores mesopotámicos, los bolivianos del *ayllu*, o los antiguos vascos con sus asambleas, cualquier resultado no razonable para una familia particular habría sido reajustado, aunque a veces pudiera requerir días de tediosas discusiones asamblearias. El poder jerárquico soberano impone una igualdad formal e impersonal ante la ley que en muchos casos perpetúa y acrecienta cualquier desigualdad preexistente.

Dentro de la tercera forma de libertad (la libertad de crear o cambiar relaciones sociales) la libertad de hacer promesas es uno de sus elementos más básicos. *Freedom* en inglés deriva de una palabra germánica que significa *friend*, amigo. Un esclavo no puede tener amigos porque no puede comprometerse ni hacer promesas, ni por tanto construir relaciones. La violencia sancionada legalmente por los Estados es la causa de que la libertad de hacer promesas y compromisos se haya convertido históricamente en su contrario: servidumbre y esclavitud por deudas. Para ello, las promesas fueron convertidas en impersonales y transferibles, burocratizadas. Lo que el dinero es a las promesas, dicen Graeber y Wengrow, es la burocracia en relación a los cuidados. Dos de los más fundamentales pilares de la vida social corrompidos por la violencia asociada con las matemáticas.

Cuando hablamos de “civilización” solemos referirnos a sociedades fuertemente estratificadas, con alta monumentalidad, organizadas por gobiernos autoritarios, violencia física y subordinación de mujeres y clases sociales. Acompañando a esa *civilización*, está el sacrificio de las tres libertades básicas y de la vida misma, en aras (o en la piedra) de algún ideal siempre inalcanzable: el Orden cósmico, el mandato divino o la bendición de insaciables dioses. Sin embargo la palabra deriva de *civilis*, que en latín era la cualidad de sabiduría política y ayuda mutua que permiten a las sociedades organizarse voluntariamente. Como las asociaciones andinas *ayllu* o las aldeas vascas antiguas, que nada tienen que ver con la corte Inca o las dinastías imperiales chinas. En todas partes del mundo las pequeñas comunidades formaron civilizaciones en este sentido genuino: comunidades morales extensas, sin reyes, burócratas ni ejércitos permanentes.

Creta es un ejemplo notable de sociedad donde las mujeres parecen haber ejercido los puestos de mayor autoridad, religiosa y política, a juzgar por toda su representación pictórica y

grabados. Sus palacios no eran fortificados, y su arte no hace referencia a la guerra, y sí a los juegos, los cuidados, las danzas y la exaltación de lo lúdico. Algo inédito entre sus vecinos.



Reconstrucción de la parte central de la ciudad de Cnosos, en Creta.

Los palacios minoicos parecen haber sido escenarios de teatro, sociedades de iniciación femeninas, y centros de administración. Pero no está claro que debiéramos llamarlos centros de dominación. Y constituyen un ejemplo más de lo inadecuado y simplista que es la división entre sociedad *pre-estatal* y sociedad *estatal*.

Los mitos europeos del progreso y la influencia científica de la teoría darwinista han dado a la explicación teleológica-evolutiva de la sociedad una hegemonía difícil de desmontar, pese a que antropólogos y arqueólogos, como Graeber y Wengrow, consideran que se trata de una construcción muy simplista que hace aguas por todos lados cuando se compara con los hechos.

Hopewell en Ohio central es otro caso sorprendente de un área cultural con distintos centros donde tenían lugar agrupaciones estacionales masivas de clanes distintos de forrajeros-cazadores-agricultores versátiles, que procedían de casi toda Norteamérica, y se reunían bajo el control aparente de chamanes conocedores de hierbas alucinógenas y rituales, pero sin aparente poder político ni centros de poder. Todo ello duró entre 1000 BC y 400 AC.

La institución india posterior del jefe de guerra y el jefe de paz parece proceder de Hopewell. La ausencia aparente de guerras entre los clanes participantes podría obedecer a que los conflictos entre ellos eran teatralizados como forma de gestionarlos y resolverlos, institución que se heredó en sociedades posteriores.

Entre el 400 y el 800 AD en el Mississippi, con centro en Cahokia, se observa el asentamiento permanente en forma de aldeas que cultivan maíz, el aumento de las guerras entre ellas, la

aparición de minúsculos reinos, y la progresiva centralización del poder político en el reino de Cahokia. Pero en dos o tres siglos tras el 1050 AD, la ciudad y la región empieza a vaciarse demográficamente hasta ser abandonada (entre el 1350 y 1400 AD), junto con sus formas artísticas, tradiciones mitológicas como la de los hombres-pájaro y otras, y la construcción de pirámides de adobe. Cahokia debió ser según los autores una sociedad de segundo orden en la que control sobre la violencia y competencia entre nobles por el carisma político iban de la mano, de una forma similar a la sociedad Maya clásica.



Reconstrucción artística de la ciudad de Cahokia, frente al Misisipi en la actual Illinois

Tras esa deserción y migración masiva, toda la región del Mississippi volvió a formas más igualitarias de vida aldeana, con jefaturas débiles o sin jefaturas. También en las praderas del centro de Norteamérica, muchos indios se regían por consejos y asambleas.

Graeber y Wengrow explican la serie de reformas políticas que emprendieron conscientemente los indios Osage, según sus propias tradiciones, liderados por sus jefes religiosos ancianos. Se observa un intento de neutralizar conscientemente el poder arbitrario, y de democratizar el acceso al conocimiento esotérico inicialmente monopolizado por antiguos jefes. Otro punto importante es que los Osage no concebían sus estructuras sociales como algo que viniera de lo alto, sino como una serie de descubrimientos intelectuales y legales. Comentan los autores que en 1725 una delegación diplomática del pueblo Osage fue traída a París, y que era tradicional organizar encuentros privados entre estas delegaciones e intelectuales europeos. Graeber y Wengrow consideran probable que Montesquieu acudiera a uno de estos encuentros. En su libro *El Espíritu de las Leyes* (1748) especula en efecto sobre las

posibles formas de gobierno en los pueblos salvajes, y muchos conceptos podrían haber sido enunciados perfectamente por un Osage.

De estas evidencias arqueológicas e históricas los autores deducen que la libertad de moverse, desobedecer y negociar las relaciones sociales tienden a ser tomadas como garantizadas por cualquier ser humano que no haya sido educado en la obediencia. Pero que la específica forma política igualitarista que tenían muchas sociedades indias en el momento de la conquista (con sus ideas de libertad individual, ayuda mutua e igualdad política) fueron el producto de las transformaciones sociales conscientes de los tres siglos previos, en los que muchos pueblos reaccionaron contra el ensayo de sociedad jerárquica que había fracasado ostensiblemente en varios sitios importantes de América (especialmente Cahokia).

Conclusión

La fe ingenua en “la inevitable marcha del Progreso” no fue, en contra de lo que se suele pensar, la ideología dominante en el siglo XIX. La teoría social victoriana y su pensamiento político consistía más bien en un debate sobre cuáles eran las condiciones del progreso y por qué éstas eran tan frágiles. Las ciencias sociales se estaban organizando alrededor de dos cuestiones claves: (i) ¿qué había ido mal en el proyecto de la Ilustración con la perseguida unidad de progreso científico y moral, y con los esquemas para la mejora de la sociedad humana; (ii) ¿por qué intentos bienintencionados de corregir problemas sociales a menudo acababan empeorando las cosas? Estas preguntas fueron formuladas a menudo por pensadores conservadores.

Estas preocupaciones fueron las que convirtieron a las ideas del ilustrado Rousseau en una referencia importante durante el siglo siguiente. Los preocupados por la primera cuestión vieron en Rousseau al primer pensador en plantear esa cuestión de un modo esencialmente moderno. Los preocupados por la segunda cuestión lo vieron como a un revolucionario idealista peligroso, que creía que una sociedad, por ser irracional, podía ser cambiada de un brochazo; e interpretaban que esas ideas de Rousseau eran las responsables últimas del Terror revolucionario y de la guillotina.

Fueron los debates sobre estos temas entre pensadores conservadores (como Burke) y pensadores radicales, los que produjeron conceptos fundamentales en la actual ciencia social, como tradición, solidaridad, autoridad, estatus, alienación, lo sagrado, etc. Estos debates continuaron en el tiempo, y ambas partes acabaron estando de acuerdo en un punto clave: que hubo algo llamado *la Ilustración* que supuso una ruptura fundamental en la historia humana, y que las revoluciones americana y francesa fueron resultado de esa ruptura. Se acepta que la Ilustración introdujo una posibilidad que no había existido antes: la de los proyectos auto-conscientes para remodelar la sociedad de acuerdo con un ideal racional. Esto es, la posibilidad de la política revolucionaria. Aunque los dos bandos discrepaban sobre si estas intervenciones en lo social eran una buena o una mala idea.

Las insurrecciones y revoluciones existieron también antes de la Ilustración, pero tales movimientos sociales podían ahora ser despachados como ejemplos de intentos de recuperar tradiciones antiguas, o de obedecer a la voluntad divina. Las sociedades pre-ilustradas eran

supuestamente sociedades tradicionales, esclavas de la costumbre, el estatus, la autoridad y lo sagrado.

Las sociedades pre-ilustradas eran concebidas como “no-complejas” y la mentalidad de sus gentes como ingenua, atrapadas en un universo mitológico más bien estático. La antropología estructuralista tendió a reforzar estos pre-conceptos. Eliade desarrolló este marco conceptual distinguiendo entre el “tiempo cíclico” de las sociedades tradicionales y el “tiempo lineal” introducido por el judeo-cristianismo y luego por la Ilustración, que conduce finalmente a los descubrimientos científicos, pero también al Terror y otras abominaciones.

Esto es de nuevo mítico y absurdo a la luz de los datos. Las sociedades mesolíticas y neolíticas evolucionaron. También remodelaron sus sistemas políticos, a veces en sentido autoritario, otras veces en sentido igualitario. Además, muchas sociedades paleolíticas y mesolíticas utilizaron distintos regímenes políticos en distintas estaciones del año, lo cual debió de servir de laboratorio experimental sistemático de posibilidades políticas disponibles para distintas situaciones.

Las grandes innovaciones técnicas neolíticas se produjeron por acumulación colectiva durante siglos de descubrimientos, muchos de ellos realizados probablemente por mujeres. Piénsese en el descubrimiento de la técnica de fermentación de la harina mediante levaduras para producir pan, o el de la producción de vino o cerveza; la producción de aceite; la conservación de alimentos mediante salazón, ahumado, secado o conserva en aceite. O todas las técnicas de horticultura, experimentadas milenios antes de ser usadas en asentamientos permanentes. O las técnicas para pintar, cocer el barro, hacer cerámicas, fabricar pigmentos y pinturas; trenzar cuerdas y tejidos; minería; azadas; ruedas...

Las sociedades mesolíticas consideraban intocables la libertad de moverse y la de desobedecer órdenes. Esto hacía que cualquier figura de autoridad, como un rey, tuviera que ser necesariamente un rey de juguete o de teatro. Tal concepción irreverente de la autoridad fundamentaba la libertad que se tomaban para experimentar con los sistemas políticos.

¿Cómo ocurrió que estas tres libertades básicas retrocedieron y dejaron de concebirse como garantizadas?

Durante gran parte del Paleolítico y del Mesolítico la guerra parece haber sido teatral, sin llevarse casi nunca a su extremo más agresivo. Esto es, no era permanente ni parecía funcionar el principio abstracto de que hay un “bando enemigo” y cualquier miembro de dicho bando es una víctima adecuada para cualquiera de nosotros. Pero sí hay evidencias de que su versión más agresiva, con matanzas masivas, aparecía intermitentemente tras periodos de varias generaciones e incluso de siglos de paz o de guerra ritual. Incluso en pueblos agricultores sedentarios del Neolítico, la guerra parece haber sido abolida exitosamente durante largos periodos de tiempo, aunque de nuevo apareciendo intermitentemente.

Los llamados “primeros estados” son sociedades que, según los autores, se diferencian de los estados modernos en que sólo desarrollan plenamente dos de las tres fuentes de la dominación; esto es, serían “sociedades de segundo orden”, y no proporciona mucha información calificarlas como “estados”. Antiguo Egipto: Soberanía + Burocracia; ciudades-

estado mesopotámicas: competición carismática + orden administrativo; Mayas clásicos: soberanía + política inter-dinástica.

La guerra en pueblos Mesolíticos era frecuentemente guerra de desagravio de familiares de alguien que había sido asesinado. Conducía a algunos muertos más y a la captura de esclavos que, en muchas sociedades mesolíticas, o bien eran incorporados a la familia captora incluso tomando el nombre del difunto; o bien todo lo contrario, era torturado cruelmente hasta la muerte. Al menos en Norteamérica, los pueblos iroqueses mantenían el hogar familiar como un reducto femenino donde no podía entrar la violencia, y estos rituales de tortura o bien adopción parecían subrayar este carácter inviolable de los hogares como sitios de cuidados.

El hogar de la Roma Imperial institucionaliza por el contrario el dominio absoluto del *paterfamilias* sobre su mujer e hijos, como si éstos fueran objetos o esclavos de guerra, mezclando de este modo el modelo del esclavo con el entorno familiar donde se practican los cuidados. En el Imperio Romano, los esclavos contribuyen a los cuidados junto con las mujeres y niños de la familia.

Este modelo es paralelo y coherente con el modelo de dominación del rey sobre sus súbditos, implacable y paternalista a la vez. Y tal modelo de dominación familiar y soberano, parece haber servido de modelo a su vez al derecho de propiedad privada, que es concebida por el Derecho Romano como análogo al poder que un *paterfamilias* o un rey tiene sobre sus dominados (familiares o súbditos).

Si las sociedades “no estatales” se organizan para que sus jefes no tengan poder coercitivo, ¿cómo empezaron a tenerlo algunos de ellos por primera vez? Lowie y Clastres concluyeron que ello debió de ser consecuencia de ideologías religiosas. Franz Steiner sugirió que todo pudo remontarse a la caridad que la comunidad supone que el jefe debe ejercer con viudas, huérfanos, inmigrantes y personas sin recursos. En las tribus amazónicas a estos se añaden a veces cautivos de guerra, y en otros pueblos, se añaden además criminales, deudores y fugitivos. Estos van formando un séquito de seguidores del jefe, que tienen con él relaciones que no son como las que se producen dentro de las familias normales. Casi todos los monarcas posteriores históricos se caracterizan y auto definen como “protectores de viudas y de huérfanos”. Los detalles nos son desconocidos, pero esta asimetría inicial en la relación de cuidados en los hogares del jefe con respecto al resto de hogares pudo haber favorecido un aumento de poder del jefe que la comunidad no supo contrarrestar a tiempo.

Faltan muchos detalles para que esta conjetura pueda considerarse probable y suficientemente fundamentada, y ni siquiera sabemos si esta conjetura nos llevará realmente a entender cómo las sociedades perdieron la libertad de probar diferentes relaciones sociales. Pero con esta conjetura Graeber y Wengrow sugieren que la antropología actual está ya en condiciones de explorar interpretaciones que partan de las observaciones arqueológicas y antropológicas reales, y no estén basadas en los mitos de los filósofos ilustrados y los economistas liberales.

Tal como comenta Giulio Ongaro, el libro de Graeber y Wengrow descubre, sin proponérselo, la deslumbrante incompetencia de autores no antropólogos como Pinker, Jared Diamond, Francis Fukuyama o Yuval Noah Harari. “Cada vez que los no especialistas se meten con la

historia humana, terminan reproduciendo los viejos mitos con los que crecimos. Tomemos el caso de Pinker: con toda su charlatanería sobre el progreso científico, sus libros podrían haber sido escritos perfectamente en tiempos de Hobbes, es decir, en el siglo diecisiete, cuando carecíamos de toda la evidencia disponible hoy.”

El libro de Graeber y Wengrow utiliza el rigor arqueológico y antropológico para evitar que se oculte o se interprete míticamente todo el potencial de libertad que la humanidad ha tenido y tiene a la hora de organizar la convivencia colectiva. Aunque para ello tengamos que abandonar los grandes mitos teleológicos occidentales, que definen a las jerarquías como algo irreversible, a la libertad civilizada como formal y no material, a la desigualdad como el precio a pagar por la prosperidad, y a la sociedad occidental como colocada en una especie de cima de la evolución social.