

JEFES, CABECILLAS Y ABUSONES

Marvin
Harris



¿Puede existir la humanidad sin gobernantes ni gobernados?

Los estudios antropológicos, vienen a decir que, durante la mayor parte de la existencia de la humanidad como especie, ésta ha vivido bajo una u otra forma de anarquismo, es decir, sin un gobierno organizado, y que los estados son una invención reciente.

Otra cosa es la existencia del poder, algo consustancial a la especie, de lo que derivan infinidad de consecuencias sociales, entre ellas, la dominación.

En este libro, Marvin Harris nos da un paseo antropológico desde los mismos inicios de la humanidad, hasta el nacimiento del Estado.

HARRIS

Jefes, cabecillas, abusones



Alianza Cien
Consejo Nacional
para la Cultura y las Artes

Marvyn Harris

JEFES, CABECILLAS Y ABUSONES

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

¿HABÍA VIDA ANTES DE LOS JEFES?

CÓMO SER CABECILLA

HACER FRENTE A LOS ABUSONES

DE LOS CABECILLAS A LOS GRANDES HOMBRES

EL NACIMIENTO DE LOS GRANDES ABASTECEDORES

¿POR QUÉ ANSIAMOS PRESTIGIO?

¿POR QUÉ CONSUMIMOS DE FORMA CONSPICUA?

YUPPIES, ¿POR QUÉ?

DEL GRAN HOMBRE AL JEFE

EL PODER, ¿SE TOMABA O SE OTORGABA?

EL UMBRAL DEL ESTADO

LOS PRIMEROS ESTADOS

ACERCA DEL AUTOR

¿HABÍA VIDA ANTES DE LOS JEFES?

¿Puede existir la humanidad sin gobernantes ni gobernados? Los fundadores de la ciencia política creían que no. "Creo que existe una inclinación general en todo el género humano, un perpetuo y desazonador deseo de poder por el poder, que sólo cesa con la muerte", declaró Hobbes. Éste creía que, debido a este innato anhelo de poder, la vida anterior (o posterior) al Estado constituía una "guerra de todos contra todos", "solitaria, pobre, sórdida, bestial y breve". ¿Tenía razón Hobbes? ¿Anida en el hombre una insaciable sed de poder que, a falta de un jefe fuerte, conduce inevitablemente a una guerra de todos contra todos? A juzgar por los ejemplos de bandas y aldeas que sobreviven en nuestros días, durante la mayor parte de la prehistoria nuestra especie se manejó bastante bien sin jefe supremo, y menos aún ese todopoderoso y leviatánico Rey Dios Mortal de Inglaterra, que Hobbes creía necesario para

el mantenimiento de la ley y el orden entre sus díscolos compatriotas.

Los Estados modernos organizados en gobiernos democráticos prescinden de leviatanes hereditarios, pero no han encontrado la manera de prescindir de las desigualdades de riqueza y poder respaldadas por un sistema penal de enorme complejidad. Con todo, la vida del hombre transcurrió durante treinta mil años sin necesidad de reyes ni reinas, primeros ministros, presidentes, parlamentos, congresos, gabinetes, gobernadores, alguaciles, jueces, fiscales, secretarios de juzgado, coches patrulla, furgones celulares, cárceles ni penitenciarías. ¿Cómo se las arreglaron nuestros antepasados sin todo esto?

Las poblaciones de tamaño reducido nos dan parte de la respuesta. Con 50 personas por banda o 150 por aldea, todo el mundo se conocía íntimamente, y así los lazos del intercambio recíproco vinculaban a la gente. La gente ofrecía porque esperaba recibir y recibía porque esperaba ofrecer. Dado que el azar intervenía de forma tan importante en la captura de animales, en la recolecta de alimentos silvestres y en el éxito de las rudimentarias formas de agricultura, los individuos que estaban de suerte un día, al día siguiente necesitaban pedir. Así, la mejor manera de asegurarse contra el inevitable día adverso consistía en ser generoso. El antropólogo Richard Gould lo

expresa así: "Cuanto mayor sea el índice de riesgo, tanto más se comparte." La reciprocidad es la banca de las sociedades pequeñas.

En el intercambio recíproco no se especifica cuánto o qué exactamente se espera recibir a cambio ni cuándo se espera conseguirlo, cosa que enturbiaría la calidad de la transacción, equiparándola al trueque o a la compra y venta. Esta distinción sigue subyaciendo en sociedades dominadas por otras formas de intercambio, incluso las capitalistas, pues entre parientes cercanos y amigos es habitual dar y tomar de forma desinteresada y sin ceremonia, en un espíritu de generosidad. Los jóvenes no pagan con dinero por sus comidas en casa ni por el uso del coche familiar, las mujeres no pasan factura a sus maridos por cocinar, y los amigos se intercambian regalos de cumpleaños y Navidad. No obstante, hay en ello un lado sombrío, la expectativa de que nuestra generosidad sea reconocida con muestras de agradecimiento. Allí donde la reciprocidad prevalece realmente en la vida cotidiana, la etiqueta exige que la generosidad se dé por sentada. Como descubrió Roben Dentan en sus trabajos de campo entre los Semais de Malasia central, nadie da jamás las gracias por la carne recibida de otro cazador. Después de arrastrar durante todo un día el cuerpo de un cerdo muerto por el calor de la jungla para llevarlo a la aldea, el cazador permite que su captura sea dividida en partes iguales que luego distribuye entre todo el grupo. Dentan explica que expresar

agradecimiento por la ración recibida indica que se es el tipo de persona mezquina que calcula lo que da y lo que recibe. "En este contexto resulta ofensivo dar las gracias, pues se da a entender que se ha calculado el valor de lo recibido y, por añadidura, que no se esperaba del donante tanta generosidad." Llamar la atención sobre la generosidad propia equivale a indicar que otros están en deuda contigo y que esperas resarcimiento. A los pueblos igualitarios les repugna sugerir siquiera que han sido tratados con generosidad.

Richard Lee nos cuenta cómo se percató de este aspecto de la reciprocidad a través de un incidente muy revelador. Para complacer a los Kung, decidió comprar un buey de gran tamaño y sacrificarlo como presente. Después de pasar varios días buscando por las aldeas rurales bantúes el buey más grande y hermoso de la región, adquirió uno que le parecía un espécimen perfecto. Pero sus amigos le llevaron aparte y le aseguraron que se había dejado engañar al comprar un animal sin valor alguno. "Por supuesto que vamos a comerlo", le dijeron, "pero no nos va a saciar, comeremos y regresaremos a nuestras casas con rugir de tripas". Pero cuando sacrificaron la res de Lee, resultó estar recubierta de una gruesa capa de grasa. Más tarde sus amigos le explicaron la razón por la cual habían manifestado menosprecio por su regalo, aun cuando sabían mejor que él lo que había bajo el pellejo del animal:

Sí, cuando un hombre joven sacrifica mucha carne llega a creerse un gran jefe o gran hombre, y se imagina al resto de nosotros como servidores o inferiores suyos. No podemos aceptar esto, rechazamos al que alardea, pues algún día su orgullo le llevará a matar a alguien. Por esto siempre decimos que su carne no vale nada. De esta manera atemperamos su corazón y hacemos de él un hombre pacífico.

Lee observó a grupos de hombres y mujeres regresar a casa todas las tardes con los animales y las frutas y plantas silvestres que habían cazado y recolectado. Lo compartían todo por igual, incluso con los compañeros que se habían quedado en el campamento o habían pasado el día durmiendo o reparando sus armas y herramientas.

No sólo juntan las familias la producción del día, sino que todo el campamento, tanto residentes como visitantes, participan a partes iguales del total de comida disponible. La cena de todas las familias se compone de porciones de comida de cada una de las otras familias residentes. Los alimentos se distribuyen crudos o son preparados por los recolectores y repartidos después. Hay un trasiego constante de nueces, bayas, raíces y melones de un hogar a otro hasta que cada habitante ha recibido una porción equitativa. Al día siguiente son otros los que salen en busca de comida, y cuando regresan al campamento al final de día, se repite la distribución de alimentos.

Lo que Hobbes no comprendió fue que en las sociedades pequeñas y preestatales redundaba en interés de todos mantener abierto a todo el mundo el acceso al hábitat natural. Supongamos que un !kung con un ansia de poder como la descrita por Hobbes se levantara un buen día y le dijera al campamento: "A partir de ahora, todas estas tierras y todo lo que hay en ellas es mío. Os dejaré usarlo, pero sólo con mi permiso y a condición de que yo reciba lo más selecto de todo lo que capturéis, recolectéis o cultivéis." Sus compañeros, pensando que seguramente se habría vuelto loco, recogerían sus escasas pertenencias, se pondrían en camino y, cuarenta o cincuenta kilómetros más allá, erigirían un nuevo campamento para reanudar su vida habitual de reciprocidad igualitaria, dejando al hombre que quería ser rey ejercer su inútil soberanía a solas.

Si en las simples sociedades del nivel de las bandas y las aldeas existe algún tipo de liderazgo político, éste es ejercido por individuos llamados cabecillas que carecen de poder para obligar a otros a obedecer sus órdenes. Pero, ¿puede un líder carecer de poder y aun así dirigir?

CÓMO SER CABECILLA

Cuando un cabecilla da una orden, no dispone de medios físicos certeros para castigar a aquellos que le desobedecen. Por consiguiente, si quiere mantener su puesto, dará pocas órdenes. El poder político genuino depende de su capacidad para expulsar o exterminar cualquier alianza previsible de individuos o grupos insumisos. Entre los esquimales, un grupo seguirá a un cazador destacado y acatará su opinión con respecto a la selección de cazaderos; pero en todos los demás asuntos, la opinión del "líder" no pesará más que la de cualquier otro hombre. De manera similar, entre los !kung cada banda tiene sus "líderes" reconocidos, en su mayoría varones. Estos hombres toman la palabra con mayor frecuencia que los demás y se les escucha con algo más de deferencia, pero no poseen ninguna autoridad explícita y sólo pueden usar su fuerza de persuasión, nunca dar órdenes: Cuando Lee preguntó a los !kung si tenían "cabecillas" en el sentido de jefes poderosos, le

respondieron: "Naturalmente que tenemos cabecillas. De hecho, somos todos cabecillas... cada uno es su propio cabecilla."

Ser cabecilla puede resultar una responsabilidad frustrante y tediosa. Los cabecillas de los grupos indios brasileños como los mehinacus del Parque Nacional de Xingu nos traen a la memoria la fervorosa actuación de los jefes de tropa de los boy-scouts durante una acampada de fin de semana. El primero en levantarse por la mañana, el cabecilla intenta despabilar a sus compañeros gritándoles desde la plaza de la aldea. Si hay que hacer algo, es él quien acomete la tarea y trabaja en ella con más ahínco que nadie. Da ejemplo no sólo de trabajador infatigable, sino también de generosidad. A la vuelta de una expedición de pesca o de caza, cede una mayor porción de la captura que cualquier otro, y cuando comercia con otros grupos, pone gran cuidado en no quedarse con lo mejor.

Al anochecer reúne a la gente en el centro de la aldea y les exhorta a ser buenos. Hace llamamientos para que controlen sus apetitos sexuales, se esfuercen en el cultivo de sus huertos y tomen frecuentes baños en el río. Les dice que no duerman durante el día y que no sean rencorosos. Y siempre evitará formular acusaciones contra individuos en concreto.

Robert Dentan describe un modelo de liderazgo parecido entre los Semais de Malasia. Pese a los intentos por parte

de forasteros de reforzar el poder del líder Semai, su cabecilla no dejaba de ser otra cosa que la figura más prestigiosa entre un grupo de iguales. En palabras de Dentan, el cabecilla mantiene la paz mediante la conciliación antes que recurrir a la coerción. Tiene que ser persona respetada [...]. De lo contrario, la gente se aparta de él o va dejando de prestarle atención [...]. Además, la mayoría de las veces un buen cabecilla evalúa el sentimiento generalizado sobre un asunto y basa en ello sus decisiones, de manera que es más portavoz que formador de la opinión pública.

Así pues, no se hable más de la necesidad innata que siente nuestra especie de formar grupos jerárquicos. El observador que hubiera contemplado la vida humana al poco de arrancar el despegue cultural habría concluido fácilmente que nuestra especie estaba irremediablemente destinada al igualitarismo salvo en las distinciones de sexo y edad. Que un día el mundo iba a verse dividido en aristócratas y plebeyos, amos y esclavos, millonarios y mendigos, le habría parecido algo totalmente contrario a la naturaleza humana a juzgar por el estado de cosas imperantes en las sociedades humanas que por aquel entonces poblaban la Tierra.

HACER FRENTE A LOS ABUSONES

Cuando prevalecían el intercambio recíproco y los cabecillas igualitarios, ningún individuo, familia u otro grupo de menor tamaño que la banda o la aldea podía controlar el acceso a los ríos, lagos, playas, mares, plantas y animales, o al suelo y subsuelo. Los datos en contrario no han resistido un análisis detallado. En un tiempo entre los cazadores–recolectores canadienses había familias e incluso individuos que poseían territorios de caza privados, pero estos modelos de propiedad resultaron estar relacionados con el comercio colonial de pieles y no existían originariamente.

Entre los !kung, un núcleo de personas nacidas en un territorio particular afirma ser dueño de las charcas de agua y los derechos de caza, pero esta circunstancia no tiene ningún efecto sobre la gente que está de visita o convive con

ellas en cualquier momento dado. Puesto que los !kung de bandas vecinas se hallan emparentados por matrimonio, a menudo se hacen visitas que pueden durar meses; sin necesidad de pedir permiso, pueden hacer libre uso de todos los recursos que necesiten. Si bien las gentes pertenecientes a bandas distantes entre sí, tienen que pedir permiso para usar el territorio de otra banda, los "dueños" raramente les deniegan este permiso.

La ausencia de posesiones particulares en forma de tierras y otros recursos básicos significa que entre las bandas y pequeñas aldeas cazadoras y recolectoras de la prehistoria probablemente existía alguna forma de comunismo. Quizá debería señalar que ello no excluía del todo la existencia de propiedad privada. Las gentes de las sociedades sencillas del nivel de las bandas y aldeas poseen efectos personales tales como armas, ropa, vasijas, adornos y se apropian de objetos de este tipo. Los pueblos que viven en campamentos al aire libre y se trasladan con frecuencia no necesitan posesiones adicionales. Además, al ser pocos y conocerse todo el mundo, los objetos robados no se pueden utilizar de manera anónima. Si se quiere algo, resulta preferible pedirlo abiertamente, puesto que, en razón de las normas de reciprocidad, tales peticiones no se pueden denegar.

No quiero dar la impresión de que la vida en las sociedades igualitarias del nivel de las bandas y aldeas se desarrollaba sin asomo de disputas sobre las posesiones.

Como en cualquier grupo social, había inconformistas y descontentos que intentaban utilizar el sistema en provecho propio a costa de sus compañeros. Era inevitable que hubiera individuos aprovechados que sistemáticamente tomaban más de lo que daban y que permanecían echados en sus hamacas mientras los demás realizaban el trabajo. A pesar de no existir un sistema penal, a la larga este tipo de comportamiento acababa siendo castigado. Una creencia muy extendida entre los pueblos del nivel de las bandas y aldeas atribuye la muerte y el infortunio a la conspiración malévola de los brujos. El cometido de identificar a estos malhechores recaía en un grupo de chamanes que en sus trances adivinatorios se hacían eco de la opinión pública. Los individuos que gozaban de la estima y del apoyo firme de sus familiares no debían temer las acusaciones del chamán. Pero los individuos pendencieros y tacaños, más dados a tomar que a ofrecer, o los agresivos e insolentes, habían de andar con cuidado.

DE LOS CABECILLAS A LOS GRANDES HOMBRES

La reciprocidad no era la única forma de intercambio practicada por los pueblos igualitarios organizados en bandas y aldeas. Hace tiempo que nuestra especie encontró otras formas de dar y recibir. Entre ellas, la forma de intercambio conocida como redistribución desempeñó un papel fundamental en la creación de distinciones de rango en el marco de la evolución de las jefaturas y los estados.

Se habla de redistribución cuando las gentes entregan alimentos y otros objetos de valor a una figura de prestigio como, por ejemplo, el cabecilla, para que sean juntados, divididos en porciones y vueltos a distribuir. En su forma primordial probablemente iba emparejada con las cacerías y cosechas estacionales, cuando se disponía de más alimentos que de costumbre. Como ilustra la práctica de los aborígenes australianos, cuando maduraban las semillas silvestres y abundaba la caza, las bandas vecinas se juntaban

para celebrar sus festividades nocturnas llamadas corroborees. Eran estas ocasiones para cantar, bailar y renovar ritualmente la identidad del grupo. Es posible que al entrar en el campamento más gente, más carne y más manjares, los cauces habituales del intercambio recíproco no bastaran para garantizar un trato equitativo para todos. Tal vez los varones de más edad se encargaran de dividir y repartir las porciones consumidas por la gente. Sólo un paso muy pequeño separa a estos redistribuidores rudimentarios de los afanosos cabecillas de tipo jefe de boy-scouts que exhortan a sus compañeros y parientes a cazar y cosechar con mayor intensidad para que todos puedan celebrar festines mayores y mejores. Fieles a su vocación, los cabecillas-redistribuidores no sólo trabajan más duro que sus seguidores, sino que también dan con mayor generosidad y reservan para sí mismos las raciones más modestas y menos deseables. Por consiguiente, en un principio la redistribución servía estrictamente para consolidar la igualdad política asociada al intercambio recíproco. La compensación de los redistribuidores residía meramente en la admiración de sus congéneres, la cual estaba en proporción con su éxito a la hora de organizar los más grandes festines y fiestas, contribuir personalmente más que cualquier otro y pedir poco o nada a cambio de sus esfuerzos; todo ello parecía, inicialmente, una extensión inocente del principio básico de reciprocidad. ¡Poco imaginaban nuestros antepasados las consecuencias que ello iba a acarrear!

Si es buena cosa que un cabecilla ofrezca festines, ¿por qué no hacer que varios cabecillas organicen festines? O, mejor aún, ¿por qué no hacer que su éxito en la organización y donación de festines constituya la medida de su legitimidad como cabecillas? Muy pronto, allí donde las condiciones lo permiten o favorecen –más adelante explicaré lo que quiero decir con esto–, una serie de individuos deseosos de ser cabecillas compiten entre sí para celebrar los festines más espléndidos y redistribuir la mayor cantidad de viandas y otros bienes preciados. De esta forma se desarrolló la amenaza contra la que habían advertido los informantes de Richard Lee: el joven que quiere ser un "gran hombre".

Douglas Oliver realizó un estudio antropológico clásico sobre el gran hombre entre los Siuais, un pueblo del nivel de aldea que vive en la isla de Bougainville, una de las islas Salomón, situadas en el Pacífico Sur. En el idioma Siuai el gran hombre se denominaba mumi. La mayor aspiración de todo muchacho Siuai era convertirse en mumi. Empezaba casándose, trabajando muy duramente y limitando su consumo de carne y nueces de coco. Su esposa y sus padres, impresionados por la seriedad de sus intenciones, se comprometían a ayudarlo en la preparación de su primer festín. El círculo de sus partidarios se iba ampliando rápidamente, y el aspirante a mumi empezaba a construir un local donde sus seguidores de sexo masculino pudieran entretener sus ratos de ocio y donde pudiera recibir y

agasajar a los invitados. Luego daba una fiesta de inauguración del club y, si ésta constituía un éxito, crecía el círculo de personas dispuestas a colaborar con él y se empezaba a hablar de él como de un mumi. La organización de festines cada vez más aparatosos significaba que crecían las exigencias impuestas por el mumi a sus partidarios. Éstos, aunque se quejaban de lo duro que les hacía trabajar, le seguían siendo fieles mientras continuara manteniendo o acrecentando su renombre como "gran abastecedor".

Por último, llegaba el momento en que el nuevo mumi debía desafiar a los más veteranos. Para ello organizaba un festín, el denominado muminai, en el que ambas partes llevaban un registro de los cerdos, las tortas de coco y los dulces de sagú y almendra ofrecidos por cada mumi y sus seguidores al mumi invitado y a los seguidores de éste. Si en el plazo de un año los invitados no podían corresponder con un festín tan espléndido como el de sus retadores, su mumi sufría una gran humillación social y perdía de inmediato su calidad de mumi.

Al final de un festín coronado por el éxito, a los mumis más grandes aún les esperaba una vida de esfuerzo personal y dependencia de los humores e inclinaciones de sus seguidores. Ser mumi no confería la facultad de obligar a los demás a cumplir sus deseos ni situaba su nivel de vida por encima del de los demás. De hecho, puesto que desprenderse de cosas constituía la esencia misma de la

condición de mumi, los grandes mumis consumían menos carne y otros manjares que los hombres comunes. H. Ian Hogbin relata que entre los kaokas, habitantes de otro grupo de las islas Salomón, "el hombre que ofrece el banquete se queda con los huesos y los pasteles secos; la carne y el tocino son para los demás". Con ocasión de un gran festín con 1.100 invitados, el mumi anfitrión, de nombre Sonj, ofreció treinta y dos cerdos y gran número de pasteles de sagú y almendra. Soni y algunos de sus seguidores más inmediatos se quedaron con hambre. "Nos alimentará la fama de Soni", dijeron.

EL NACIMIENTO DE LOS GRANDES ABASTECEDORES

Nada caracteriza mejor la diferencia que existe entre reciprocidad y redistribución que la aceptación de la jactancia como atributo del liderazgo. Quebrantando de manera flagrante los preceptos de modestia que rigen en el intercambio recíproco, el intercambio redistributivo va asociado a proclamaciones públicas de la generosidad del redistribuidor y de su calidad como abastecedor.

La jactancia fue llevada a su grado máximo por los kwakiutl, habitantes de la isla de Vancouver, durante los banquetes competitivos llamados potlatch. Aparentemente obsesionados con su propia importancia, los jefes redistribuidores kwakiutl decían cosas como éstas:

Soy el gran jefe que avergüenza a la gente [...]. Llevo la

envidia a sus miradas. Hago que las gentes se cubran las caras al ver lo que continuamente hago en este mundo. Una y otra vez invito a todas las tribus a fiestas de aceite [de pescado...], soy el único árbol grande [...]. Tribus, me debéis obediencia [...]. Tribus, regalando propiedades soy el primero. Tribus, soy vuestra águila. Traed a vuestro contador de la propiedad, tribus, para que trate en vano de contar las propiedades que entrega el gran hacedor de cobres, el jefe.

La redistribución no es en absoluto un estilo económico arbitrario que la gente elige por capricho, puesto que la carrera de un redistribuidor se funda en su capacidad para aumentar la producción. La selección que lleva al régimen de redistribución sólo tiene lugar cuando las condiciones reinantes son tales que el esfuerzo suplementario realmente aporta alguna ventaja. Pero poner a la gente a trabajar más duro puede tener un efecto negativo en la producción. En las simples sociedades cazadoras–recolectoras ¡forergings societies! como la kung, aquellos que intentan intensificar la captura de animales y la recolecta de plantas silvestres aumentan el riesgo de agotamiento de los recursos animales y vegetales. Invitar a un cazador !kung a actuar como un mumi significaría ponerle a él y a sus seguidores en inminente peligro de inanición. En sociedades agrarias como la Siuai o la kaoka, en cambio, el agotamiento de los recursos no constituye un peligro tan inminente. Los cultivos a menudo se pueden

plantar en superficies bastante extensas, laborear y escardar más a fondo y favorecer con un mayor aporte de agua y fertilizante sin que ello suponga un peligro inmediato de agotamiento de los recursos.

Ahora bien, no deseo conceder más importancia de la debida a la distinción categórica entre los modos de producción cazadores–recolectores y los agrarios. Los kwakiutl no eran agricultores y, sin embargo, su modo de producción se podía intensificar en gran medida. La mayor parte de su alimento procedía de las prodigiosas migraciones anuales río arriba de salmones y lucios y, mientras se limitaran a utilizar sus salabardos aborígenes, no podían agotar realmente estas especies. En su forma primitiva, pues, los potlatch constituían una forma eficaz de impulsar la producción. Al igual que los kwakiutl, muchas sociedades que carecían de agricultura vivían, con todo, en comunidades estables con marcadas desigualdades de rango. Algunas de ellas, como los kwakiutl, incluso contaban con plebeyos cuya condición asemejaba a la de esclavos. La mayoría de estas sociedades cazadoras–recolectoras no igualitarias parecen haberse desarrollado a lo largo de las costas marítimas y los cursos fluviales, donde abundaban los bancos de moluscos, se concentraban las migraciones piscícolas o las colonias de mamíferos marinos favorecían la construcción de asentamientos estables y donde la mano de obra excedente se podía aprovechar para aumentar la productividad del hábitat.

El mayor margen para la intensificación solía darse, no obstante, entre las sociedades agrarias. Por lo general, cuanto más intensificable sea la base agraria de un sistema redistributivo, tanto mayor es su potencial para dar origen a divisiones marcadas de rango, riqueza y poder. Pero antes de pasar a relatar cómo aquellos que eran servidos por los mumis se convirtieron en siervos de los mumis, quiero intercalar una pausa para dar consideración a otro tema. Si la institución del mumi era positiva para la producción, ¿por qué había de serlo también para los mumis? ¿Qué impulsaba a la gente a no escatimar esfuerzos con tal de poder vanagloriarse de lo mucho que regalaban?

¿POR QUÉ ANSIAMOS PRESTIGIO?

Antes planteé que tenemos necesidad genética de amor, aprobación y apoyo emocional. Para obtener recompensas en la moneda del amor, nuestra especie limita las satisfacciones expresadas en las monedas de otras necesidades y otros impulsos. Ahora planteo que esta misma necesidad explica los ímprobos esfuerzos que hacen cabecillas y mumis por aumentar el bienestar general de los suyos. La sociedad no les paga con alimentos, sexo o un mayor número de comodidades físicas sino con aprobación, admiración y respeto; en suma, con prestigio.

Las diferencias de personalidad hacen que en algunos seres humanos la ansiedad de afecto sea mayor que en otros (una verdad de Perogrullo que se aplica a todas nuestras necesidades e impulsos). Parece verosímil, pues, que los cabecillas y mumis sean individuos con una

necesidad de aprobación especialmente fuerte (probablemente como resultado de la conjunción de experiencias infantiles y factores hereditarios). Además de poseer un gran talento para la organización, la oratoria y la retórica, los líderes igualitarios descuellan como personas con un enorme apetito de alabanzas, recompensa que otros no tienen reparos en ofrecer a cambio de manjares exquisitos en abundancia y una existencia más segura, más sana y más amena.

En un principio, la recompensa de servicios útiles para la sociedad mediante prestigio parecía, como la redistribución, oponerse al progreso de las distinciones de rango basadas en la riqueza y el poder. Si cualquiera hubiera intentado quedarse con la carne y la grasa o pretendido conseguir la realización de tareas mediante órdenes en lugar de ruegos, la admiración y el apoyo del pueblo se hubieran dirigido a un gran hombre más auténtico; pues lo intrínseco a las sociedades igualitarias es la generosidad del gran hombre y no la naturaleza del prestigio. En la evolución de las distinciones de rango en jefaturas avanzadas y estados, junto a la acumulación de riquezas y poder se siguen manteniendo las expectativas de aprobación y apoyo.

Ser rico y poderoso no excluye ser amado y admirado mientras no se den muestras de un talante egoísta y tiránico. Los jefes supremos y los reyes desean el amor de

sus súbditos y a menudo lo reciben, pero, al contrario de los mummies, recibe su recompensa en todas las monedas que suscribe la naturaleza humana.

El pensamiento actual sobre la importancia del prestigio en el quehacer humano sigue los pasos de Thorstein Veblen, cuyo clásico *Teoría de la clase ociosa*, no ha perdido un ápice de su atractivo como comentario mordaz sobre los puntos flacos del consumismo. Señalando la frecuencia con que los consumidores corrientes intentan emular el intercambio, la exhibición y la destrucción de bienes y servicios de lujo de los miembros de las clases sociales superiores, Veblen acuñó la expresión de "consumo conspicuo". A las agencias de publicidad y a sus clientes les ha venido muy bien, pues han integrado este concepto en sus estrategias para la venta de emplazamientos prestigiosos para edificios de oficinas y residencias, Maseratis de producción limitada, trajes de alta costura y vinos y alimentos selectos.

No obstante, debo expresar mis reservas al abordar el intento que hace Veblen de contestar a la pregunta de por qué la gente atribuye valor a la vestimenta, las joyas, las casas, los muebles, los alimentos y las bebidas, el cutis e incluso los olores corporales que emulan las exigencias de las personas de rango superior. Su respuesta fue que ansiamos prestigio debido a nuestra necesidad innata de sentirnos superiores. Al imitar a la clase ociosa esperamos satisfacer esta ansia. En palabras de Veblen: "Con excepción

del instinto de conservación, la propensión a la emulación probablemente constituya la motivación económica más fuerte, alerta y persistente." Esta propensión es tan poderosa, arguye, que nos induce una y otra vez a caer en comportamientos disparatados, despilfarradores y dolorosos. Veblen cita a modo de ejemplo la costumbre de vendar los pies entre las mujeres chinas y de encorsetarse entre las americanas, prácticas que incapacitaban de forma conspicua a las mujeres para el trabajo y, por consiguiente, las convertían en candidatas a miembros de la clase privilegiada. También relata la historia (evidentemente apócrifa) de "cierto rey de Francia" que, a fin de evitar "rebajarse" en ausencia del funcionario encargado de correr la silla de su señor, "permaneció sentado delante del fuego sin emitir queja alguna y soportaba el tueste de su real persona más allá de cualquier recuperación posible.

Este impulso universal por imitar a la clase ociosa preconizado por Veblen presupone la existencia universal de una clase ociosa, cosa que no se da en la realidad. Los !kung, los Semais y los mehinacus se las arreglaron bastante bien sin manifestar ninguna propensión especial a mostrarse superiores. En lugar de alardear de su grandeza, procuran restar importancia a sus méritos con el fin de garantizar, precisamente, un trato igual para todos. En cuanto al instinto emulador causa de pautas de comportamiento desquiciado, lo que podría parecer absurdo desde determinado punto de vista, desde otro

tiene una razón de orden económico y público. Sin duda alguna, el consumo conspicuo satisface nuestro deseo de sentirnos superiores, incluso si por ello hemos de pagar un precio elevado. Pero nuestra susceptibilidad a tales deseos es de origen social y alberga motivos y consecuencias que van más allá de la mera pretensión o apariencia de un rango elevado; en la perspectiva de la evolución era parte integrante y práctica del proceso de formación de las clases dirigentes, del acceso a las esferas sociales más elevadas y de la permanencia en las mismas.

¿POR QUÉ CONSUMIMOS DE FORMA CONSPICUA?

El intercambio, la exhibición y la destrucción conspicuas de objetos de valor –implícito todo ello en el concepto de consumo conspicuo formulado por Veblen– son estrategias de base cultural para alcanzar y proteger el poder y la riqueza. Surgieron porque aportaban la prueba simbólica de que los jefes supremos y los reyes eran en efecto superiores y, en consecuencia, más ricos y poderosos por derecho propio que el común de los mortales. Los redistribuidores generosos como Soni no tienen necesidad de impresionar a sus seguidores con un modo de vida suntuoso: al carecer de poder, no necesitan justificarlo y perderían la admiración de sus seguidores si así lo hicieran. Pero los redistribuidores que se recompensan a sí mismos en primer lugar y en mayor medida siempre han precisado echar mano de ideologías y rituales para legitimar su apropiación de la riqueza social.

Entre las jefaturas avanzadas y los primeros estados, la

justificación de las prerrogativas regias que mayor influencia han tenido desde el punto de vista ideológico era la reivindicación de la descendencia divina. Los jefes supremos de Hawai, los emperadores del antiguo Perú, la China y el Japón, así como los faraones de Egipto, se decían todos, de manera independiente, descendientes directos del Sol, dios creador del universo. De conformidad con leyes de filiación y sucesión convenientemente concebidas para sacar las máximas ventajas de esa relación de parentesco, los monarcas reinantes se convirtieron en seres con atributos divinos y dueños legítimos de un mundo creado para ellos y legado por su antepasado incandescente. Ahora bien, no hay que esperar de los dioses y sus familiares inmediatos un aspecto y un comportamiento propios del común de los mortales (a no ser que se pongan de parte del común de los mortales para afrentarse al rico y poderoso). Sobre todo, sus hábitos de consumo tienen que estar a la altura de sus orígenes celestiales, en un nivel situado muy por encima de las capacidades de sus súbditos, con el fin de demostrar el infranqueable abismo que los separa. Ataviándose con vestiduras bordadas y confeccionadas con los tejidos más delicados, turbantes cuajados de joyas, sombreros y coronas, sentándose en tronos de arte intrincado, alimentándose únicamente de majares de exquisita elaboración servidos en vajillas de metales preciosos, residiendo en vida en suntuosos palacios y en tumbas y pirámides igualmente suntuosas después de la muerte, los grandes y poderosos crearon un modo de vida

destinado a atemorizar e intimidar tanto a sus súbditos como a cualquier posible rival.

En buena medida, el consumo conspicuo se centra en un tipo de bienes muebles que los arqueólogos califican de objetos suntuarios: copas de oro, estatuillas de jade, cetros con incrustaciones de piedras preciosas, espadas, así como coronas, trajes y vestidos de seda, pulseras de marfil, collares de diamantes, anillos de rubíes y zafiros, pendientes de perlas y otros ejemplos de joyería fina. ¿Por qué tenían tanto valor estos objetos? ¿Acaso por sus cualidades intrínsecas como color, dureza, brillo y duración? No lo creo. Como dicen los poetas, igual belleza albergan una brizna de hierba, la hoja de un árbol o un guijarro de playa. Y, sin embargo, a nadie se le ha ocurrido nunca consumir de forma conspicua hojas, briznas de hierba o guijarros. Los objetos suntuarios adquirieron su valor porque eran exponentes de acumulación de riqueza y poder, encarnación y manifestación de la capacidad de unos seres humanos con atributos divinos para hacer cosas divinas. Para que algo fuera considerado como objeto suntuario, debía ser muy escaso o extraordinariamente difícil de conseguir para la gente normal, estar oculto en las entrañas de la tierra o los fondos marinos, proceder de tierras lejanas o ser de difícil y aventurado acceso, o constituir prueba material de labor concentrada, habilidad y genio de grandes artesanos y artistas.

Durante las dinastías Shang y Chou de la antigua China, por ejemplo, los emperadores eran grandes mecenas de los artesanos del metal, cuyos logros supremos fueron las vasijas de bronce de decoración sumamente complicada. En un escrito fechado en 522 a. C. el erudito Tso Chiu-ming elogia la función de estas obras maestras de bronce: "Cuando los poderosos han conquistado a los débiles, hacen uso del botín para encargarse de vasijas rituales con inscripciones que dejan constancia del hecho, para mostrarlo a sus descendientes, para proclamar su esplendor y virtud, para castigar a los que no observan rituales."

Con el consumo conspicuo nuestra especie hizo una reinvencción cultural de los plumajes de brillantes colores, los alaridos, las danzas giratorias, la exhibición de dientes y las pesadas cornamentas que los individuos de las especies no culturales utilizan para intimidar a sus rivales. He leído que entre los grillos los machos dominantes son los que chirrían más alto. Cuando se les aplica cera en las patas para silenciarlos, siguen apareándose más que sus rivales, pero aumenta notablemente el tiempo que gastan en combate. "En otras palabras –observa Adrian Forsyth–, hacer publicidad de fuerza ante los rivales sale a cuenta, de lo contrario se malgastan muchas energías para afirmar tal fuerza."

En las épocas preindustriales los objetos suntuarios funcionaban como proclamas, anuncios publicitarios para

captar la atención, advertencias que significaban: "Como podéis ver, somos seres extraordinarios. Los mejores artistas y artesanos trabajan a nuestras órdenes. Enviamos mineros a las entrañas de la tierra, buceadores a los fondos del mar, caravanas a través de los desiertos y barcos a través de los mares. Obedeced nuestras órdenes porque quien es capaz de poseer tales cosas tiene poder suficiente para destruirlos."

Hasta nuestros días los objetos suntuarios siguen conservando su importancia crucial en la construcción y el mantenimiento del rango social. Pero su mensaje ya no es el mismo, como veremos a continuación.

YUPPIES, ¿POR QUÉ?

El consumo conspicuo en las economías de consumo contemporáneas difiere del consumo conspicuo de los primeros estados e imperios. Al carecer de clases hereditarias cerradas, las modernas economías de mercado incitan a la gente a adquirir objetos suntuarios si pueden permitírselos. Dado que la fuente de riqueza y poder de las modernas clases altas reside en el aumento del consumo, todo el mundo se siente alentado a ceder en grado máximo a sus inclinaciones emuladoras. Cuantos más Maseratis y trajes de alta costura, mejor, siempre y cuando, por supuesto, salgan al mercado nuevas marcas aún más exclusivas una vez las primeras se hayan convertido en algo demasiado común. Pero en los primeros estados e imperios cualquier intento por parte de los comunes de emular a la clase dirigente sin el consentimiento de ésta se consideraba como amenaza subversiva. Para evitar que esto ocurriera, las élites instauraron leyes suntuarias según las cuales

constituía delito que los comunes emularan a sus superiores. Algunas de las restricciones suntuarias más exquisitamente detalladas son las que se aplican en el sistema de castas de la India. Los rajputs que dominaban en el norte de la India, por ejemplo, prohibían a los hombres chamar; de casta inferior, usar sandalias o cualquier prenda de vestir por encima de la cintura o por debajo de las rodillas. Los hombres chamar también tenían prohibido cortarse el cabello y usar paraguas o sombrillas. Las mujeres chamar debían llevar los senos al descubierto, no podían maquillarse con pasta de azafrán ni adornarse con flores, y en sus casas no se les permitía usar vasijas que no fueran de barro. (Si alguien aún duda del poder de la cultura para hacer y deshacer el mundo en que vivimos, que reflexione sobre lo siguiente: mientras que en Occidente las feministas han estado luchando por liberarse apareciendo en público con el pecho descubierto, las mujeres de la India se han liberado negándose a aparecer en público con éste descubierto.)

Veamos otro ejemplo de legislación suntuario dentro de un contexto político menos conocido. Según relata Diego Durán, una de las primeras fuentes importantes de información sobre el México precolombino, los plebeyos no podían llevar prendas de algodón, plumas ni flores, ni tampoco podían beber chocolate o comer manjares refinados. En otras palabras, una de las principales líneas de fuerza de las antiguas formas de consumo conspicuo

consistía en frustrar cualquier intento del populacho por emular a las clases superiores.

La emulación, que Veblen considera el primer motor económico después de la supervivencia, no se convirtió en una fuerza económica importante hasta que las clases dirigentes dejaron de estar constituidas por élites endógamas y hereditarias. Sin embargo, las teorías de Veblen se pueden aplicar con notable precisión a la transición europea de las monarquías feudales a las democracias parlamentarias capitalistas, con sus clases altas mercantiles e industriales que, efectivamente, derrochaban sus recién amasadas fortunas en mansiones, tumbas y objetos suntuarios para demostrar que estaban a la altura de sus antiguos superiores. No puedo aceptar, empero, la caricatura que Veblen hace de los burgueses ansiosos por subir en la escala social y cuya sed de prestigio les induce a caer en un consumismo necio y no utilitario. Las nacientes élites capitalistas no pretendían destruir a los aristócratas, sino unirse a ellos, y para esto no tenían más remedio que imitar los cánones de consumo aristocráticos.

¿Se trata tal vez de uno de esos ejemplos en que las cosas siguen igual por muchos que sean los cambios que atraviesan? Muy al contrario, las nuevas minorías selectas del capitalismo trastornaron las vinculaciones tradicionales entre los objetos suntuarios y el mantenimiento de la riqueza y el poder. En las sociedades capitalistas las altas

esferas no están reservadas a aquellos que insisten en ser los únicos con derecho a posesiones raras y exóticas. Como acabo de mencionar, el poder y la riqueza proceden del comercio en mercados abiertos y, salvo algunas excepciones (¿como las joyas de la corona de Inglaterra?), todo se puede comprar. No sólo no hay ninguna ley que impida que una persona normal adquiriera un Rolls–Royce, fincas en el campo, caballos de carreras, yates, gemas y metales preciosos de toda clase y raros perfumes, las obras de grandes artistas y artesanos y lo último en alta costura y cocina, sino que la riqueza y el poder de la gente que se encuentra en la cima aumentan en proporción con el volumen de tales compras.

Y esto me lleva a la situación de los vilipendiados yuppies, acaso los consumidores de objetos suntuarios más voraces y depredadores que el mundo haya visto jamás. La mala fama de los yuppies se debe a que su afán por comprar símbolos de riqueza y poder no constituye un caso más de propensión extraña a la emulación a cualquier precio. Se trata más bien de una implacable condición del éxito, impuesta desde arriba por una sociedad en la que la riqueza y el poder dependen del consumismo masivo. Sólo los que pueden dar prueba de su lealtad al ethos consumista encuentran admisión en los círculos más selectos de la sociedad de consumo. Para el joven que asciende en la escala social (o incluso el joven que simplemente no quiere bajar en la escala social), el consumo conspicuo es no tanto

el premio como. el precio del éxito. La ropa de marca, los coches deportivos italianos, los discos láser, los equipos de alta fidelidad, las frecuentes expediciones de compra a esos bazares orientales de vidrio y acero que son los grandes almacenes, los fines de semana en la costa, los almuerzos en Maxims: sin todo ello resulta imposible entrar en contacto con las personas que hay que conocer, imposible encontrar el empleo idóneo. Si esto implica endeudarse con tarjetas de crédito, retrasar el matrimonio y vivir en apartamentos libres de niños en lugar de hacerlo en una casa de las afueras, ¿cabe imaginar mejor prueba de lealtad hacia los superiores? Pero volvamos al mundo tal como era antes de que hubiera clases dirigentes y grandes almacenes.

DEL GRAN HOMBRE AL JEFE

El progresivo deslizamiento (¿o escalada?) hacia la estratificación social ganaba impulso cada vez que era posible almacenar los excedentes de alimentos producidos por la inspirada diligencia de los redistribuidores en espera de los festines muminai, los potlatch y demás ocasiones de redistribución. Cuanto más concentrada y abundante sea la cosecha y menos perecedero el cultivo, tanto más crecen las posibilidades de los grandes hombres de adquirir poder sobre el pueblo. Mientras que otros solamente almacenaban cierta cantidad de alimentos para sí mismos, los graneros de los redistribuidores eran los más nutridos. En tiempos de escasez la gente acudía a ellos en busca de comida y ellos, a cambio, pedían a los individuos con aptitudes especiales que fabricaran ropa, vasijas, canoas o viviendas de calidad destinadas a su uso personal. Al final el redistribuidor ya no necesitaba trabajar en los campos para alcanzar y superar el rango de gran hombre. La gestión de

los excedentes de cosecha, que en parte seguía recibiendo para su consumo en festines comunales y otras empresas de la comunidad, tales como expediciones comerciales y bélicas, bastaban para legitimar su rango. De forma creciente, este rango era considerado por la gente como un cargo, un deber sagrado transmitido de una generación a otra con arreglo a normas de sucesión hereditaria. El gran hombre se había convertido en jefe, y sus dominios ya no se limitaban a una sola aldea autónoma de pequeño tamaño sino que formaban una gran comunidad política, la jefatura.

Si volvemos al Pacífico Sur, y a las islas Trobriand podremos hacernos una idea de cómo encajaban estos elementos de paulatina estratificación. Los pobladores de las Trobriand, tenían jefes hereditarios que dominaban más de una docena de aldeas con varios miles de personas. Sólo a los jefes les estaba permitido adornarse con ciertas conchas como insignias de su rango elevado, y los comunes no podían permanecer de pie o sentados a una altura que sobrepasara la de la cabeza del jefe. Cuenta Malinowski que fue testigo de cómo la gente presente en la aldea de Bwoytalu se desplomaba como "derribada por un rayo" al oír la llamada que anunciaba la llegada de un jefe importante.

El ñame era el cultivo en que se basaba el modo de vida de los habitantes de las islas Trobriand: los jefes daban validez a su posición social mediante el almacenamiento y

la redistribución de cantidades generosas de ñame que poseían gracias a las contribuciones de sus cuñados hechas con ocasión de la cosecha. Los maridos plebeyos recibían "regalos" similares, pero los jefes eran poliginos y, al poseer hasta una docena de esposas, recibían mucho más ñame que nadie. Los jefes exhibían su provisión de ñame junto a sus casas, en armazones contruidos al efecto. Las gentes de la plebe hacían lo mismo, pero las despensas de los jefes descollaban sobre todas las demás. Éstos recurrían al ñame para agasajar a sus invitados, ofrecer suntuosos banquetes y alimentar a los constructores de canoas; artesanos, magos y sirvientes de la familia. En otros tiempos, el ñame también proporcionaba la base alimenticia que permitía emprender expediciones de larga distancia para el comercio con grupos amigos o las incursiones contra los enemigos.

Esta costumbre de regalar alimentos a jefes hereditarios que los almacenan, exhiben y redistribuyen no constituía una singularidad de los mares del Sur, sino que aparece una y otra vez, con ligeras variantes; en distintos continentes. Así, por ejemplo, se han observado paralelismos sorprendentes a 20.000 kilómetros de las islas Trobriand, entre las tribus que florecieron en el sureste de los Estados Unidos. Pienso especialmente en los cherokees, los antiguos habitantes de Tennessee que describe en el siglo XVII el naturalista William Bartram.

En el centro de los principales asentamientos cherokee se

erigía una gran casa circular en la que un consejo de jefes debatía los asuntos relativos a sus poblados y donde se celebraban festines redistributivos. Encabezaba el consejo de jefes un jefe supremo, figura central de la red de redistribución. Durante la cosecha se disponía en cada campo un arca que denominaban "granero del jefe", "en la que cada familia deposita cierta cantidad según sus posibilidades o inclinación, o incluso nada en absoluto si así lo desea". Los graneros de los jefes funcionaban a modo de "tesoro público... al que se podía acudir en busca de auxilio" cuando se malograba la cosecha, como reserva alimenticia "para atender a extranjeros o viajeros" y como depósito militar de alimentos "cuando emprenden expediciones hostiles". Aunque cada habitante tenía "derecho de acceso libre y público", los miembros del común debían reconocer que el almacén realmente pertenecía al jefe supremo que ostentaba el "derecho y la facultad exclusiva... para socorrer y aliviar a los necesitados".

Sustentados por prestaciones voluntarias, los jefes y sus familias podían entonces embarcarse en un tren de vida que los distanciaba cada vez más de sus seguidores. Podían construirse casas mayores y mejores, comer y vestir con mayor suntuosidad y disfrutar de los favores sexuales y del servicio personal de varias esposas. A pesar de estos presagios, la gente prestaba voluntariamente su trabajo personal para proyectos comunales, a una escala sin precedentes. Cavaban fosos y levantaban terraplenes

defensivos y grandes empalizadas de troncos alrededor de sus poblados. Amontonaban cascotes y tierra para formar plataformas y montículos, donde construían templos y casas espaciosas para sus jefes. Trabajando en equipo y sirviéndose únicamente de palancas y rodillos, trasladaban rocas de más de cincuenta toneladas y las colocaban en líneas precisas y círculos perfectos para formar recintos sagrados, donde celebraban rituales comunales que marcaban los cambios de estación. Fueron trabajadores voluntarios quienes crearon las alineaciones megalíticas de Stonehenge y Carnac, levantaron las grandes estatuas de la isla de Pascua, dieron forma a las inmensas cabezas pétreas de los olmecas en Veracruz, sembraron Polinesia de recintos rituales sobre grandes plataformas de piedra y llenaron los valles de Ohio, Tennessee y Mississippi de cientos de túmulos, el mayor de los cuales, situado en Cahokia, cerca de St. Louis, cubría una superficie de 5,5 kilómetros cuadrados y alcanzaban una altura de más de 30 metros. Demasiado tarde se dieron cuenta estos hombres de que sus jactanciosos jefes iban a quedarse con la carne y la grasa y no dejar para sus seguidores más que huesos y tortas secas.

EL PODER, ¿SE TOMABA O SE OTORGABA?

El poder para dar órdenes y ser obedecido, tan ajeno a los cabecillas mehinacus o semais, se incubó, al igual que el poder de los hombres sobre las mujeres, en las guerras libradas por grandes hombres y jefes. Si no hubiera sido por la guerra, el potencial de control latente en la semilla de la redistribución nunca hubiera llegado a fructificar.

Los grandes hombres eran hombres violentos, y los jefes lo eran todavía más. Los mumis eran tan conocidos por su capacidad para incitar a los hombres a la lucha como para incitarlos al trabajo. Aunque las guerras habían sido suprimidas por las autoridades coloniales mucho antes de que Douglas Oliver realizara su estudio, aún seguía viva la memoria de los mumis como caudillos guerreros. "En otros tiempos –decía un anciano– había mumis más grandes que los de hoy. Entonces había caudillos feroces e implacables. Asolaban los campos, y las paredes de sus casas comunales estaban recubiertas de las calaveras de los hombres que

habían matado." Al cantar las alabanzas de sus mumis la generación sinai pacificada los llamaba "guerreros" y "matadores de hombres y cerdos". Los informantes de Oliver le contaron que los mumis tenían mayor autoridad en los tiempos en que aún se practicaba la guerra. Los caudillos mumis incluso mantenían uno o dos prisioneros, a quienes obligaban a trabajar en sus huertos. Y la gente no podía hablar "en voz alta ni calumniosa de sus mumis sin exponerse a ser castigados".

Sin embargo, el poder de los mumis siguió siendo rudimentario, como demuestra el hecho de que estaban obligados a prodigar regalos suntuosos a sus seguidores, incluso carne y mujeres, para conservar su lealtad. "Cuando los mumis no nos daban mujeres, estábamos enojados [...]. Copulábamos toda la noche y aún seguíamos queriendo más. Lo mismo ocurría con la comida. En la casa comunal solía haber grandes provisiones de comida, y comíamos sin parar y nunca teníamos bastante. Eran tiempos maravillosos." Además, los mumis deseosos de dirigir una escaramuza tenían que estar dispuestos a pagar, a expensas propias, una indemnización por cada uno de sus hombres caídos en acción de guerra y a donar un cerdo para su banquete fúnebre.

Los jefes kwakiutl también eran caudillos guerreros y sus alardes y sus potlaches servían para reclutar hombres de las aldeas vecinas que lucharan a su lado en expediciones

comerciales y hostiles. Los jefes trobriandeses sentían el mismo ardor bélico. Malinowski cuenta que guerreaban de manera sistemática e implacable, aventurándose a cruzar el mar abierto en sus canoas para comerciar o, en caso necesario, librar combates en islas situadas a más de cien kilómetros de distancia. También los cherokees emprendían expediciones bélicas y comerciales de larga distancia organizadas bajo los auspicios del consejo de jefes. Según indicaba la cita de Bartram, los jefes cherokees echaban mano de las reservas de sus graneros para alimentar a los miembros de estas expediciones.

No afirmo que la guerra fuera la causa directa de la forma cualitativamente nueva de la jerarquía materializada en el Estado. En un principio, cuando sus dominios eran pequeños, los jefes no podían recurrir a la fuerza de las armas para obligar a la gente a cumplir sus órdenes. Como en las sociedades del nivel de las bandas y aldeas, prácticamente todos los hombres estaban familiarizados con las artes de la guerra y poseían las armas y la destreza necesarias en medida más o menos igual. Además, las luchas intestinas podían exponer a una jefatura a la derrota a manos de sus enemigos extranjeros. No obstante, la oportunidad de apartarse de las restricciones tradicionales al poder aumentaba a medida que las jefaturas expandían sus territorios y se hacían más populosas, y crecían en igual proporción las reservas de comestibles y otros objetos de valor disponibles para la redistribución. Al asignar

participaciones diferentes a los hombres más cooperativos, leales y eficaces en el campo de batalla, los jefes podían empezar a construir el núcleo de una clase noble, respaldados por una fuerza de policía y un ejército permanente. Los hombres del común que se zafaban de su obligación de hacer donaciones a sus jefes, que no alcanzaban las cuotas de producción o se negaban a prestar su trabajo personal para la construcción de monumentos y otras obras públicas eran amenazados con daños físicos.

Una de las escuelas de pensamiento que estudian el origen del Estado rechaza la idea de que las clases dominantes ganaran control sobre el común como consecuencia de una conspiración violenta de los jefes y su milicia. Para ella, por el contrario, las gentes del común se sometieron pacíficamente, en agradecimiento por los servicios que les prestaba la clase gobernante. Entre estos servicios figuraba la distribución de las reservas de víveres en tiempos de escasez, la protección contra ataques enemigos, así como la construcción y gestión de infraestructuras agrícolas como embalses y canales de riego y avenamiento. La gente también creía que los rituales ejecutados por los jefes y sacerdotes eran fundamentales para la supervivencia de todos. Además, no hacía falta instaurar un régimen de terror para obligar a la gente a obedecer las órdenes procedentes de arriba porque los sacerdotes reconocían a sus gobernantes como dioses en la Tierra.

Mi postura en esta cuestión es que había tanto sumisión voluntaria como opresión violenta. Las jefaturas avanzadas y los estados incipientes documentados por la etnografía y la arqueología deben contarse entre las sociedades más violentas que jamás hayan existido. Las incesantes hostilidades, a menudo asociadas a la aniquilación de aldeas rebeldes y a la tortura y el sacrificio de prisioneros de guerra, acompañaron la aparición de jefaturas avanzadas en la Europa céltica y prerromana, la Grecia homérica, la India védica, la China shang y la Polinesia anterior al contacto con el mundo occidental. Las murallas de Jericó dan testimonio de prácticas bélicas en el Próximo Oriente que ya datan de 6.000 años antes de nuestra era. En Egipto aparecen ya ciudades fortificadas durante los períodos pre y postdinásticos, y los monumentos egipcios más antiguos de finales del geerciense y la primera dinastía (3330 a 2900 a.C.) ensalzan las proezas militares de "unificadores", que respondían a nombres tan belicosos como "Escorpión", "Cobra", "Lancero" y "Luchador". En las excavaciones predinásticas de Hierakónpolis se han hallado numerosos barrotes y un cuchillo con representaciones de escenas de batalla donde aparecen hombres blandiendo puñales, mazos y garrotes, así como barcos cargados de hombres en trance de armas y gente combatiendo en el agua.

Sólo hay un caso importante de transición desde jefatura avanzada a Estado en que carecemos de pruebas documentales sobre prácticas bélicas: el de la llanura de

Susiana, en el suroeste de Irán. Pero esta conjetura se basa en la ausencia de fortificaciones, artefactos y elementos pictóricos. Durante mucho tiempo se han alegado pruebas negativas similares para negar la incidencia del factor bélico en la evolución de los estados mayas, posición que, después de los últimos descubrimientos y la interpretación de los glifos, se ha revelado de todo punto insostenible. Dado el papel fundamental que la guerra ha desempeñado en la formación de las jefaturas avanzadas y los estados primigenios, parece altamente improbable que no se recurriera al ejercicio de la violencia o a la amenaza de violencia contra la gente del común con el fin de instituir y consolidar la hegemonía de las primeras clases dirigentes. Esto no quiere decir que las sociedades estratificadas sean el resultado exclusivo de la fuerza.

El arqueólogo Antonio Gillman sostiene que en la Europa de la Edad del Bronce "el surgimiento de una élite no tiene nada que ver con el "bien común"" y que "las ventajas que para el común se derivan de las actividades de gestión y redistribución llevadas a cabo por sus dirigentes podrían haberse conseguido a un coste menor". Estas observaciones llevaron a un comentarista a proponer lo que se podría dar en llamar la teoría de la formación mafiosa del Estado, que implica "[...] un campesinado industrial pero oprimido, incapaz de negarse a pagar el tributo exigido por una banda de chantajistas de vestimenta ostentosa, por temor a la mutilación de sus bueyes de tiro, el asalto de sus piraguas y

la destrucción de sus olivos". No veo ninguna razón por la cual no pudieran haberse beneficiado de las actividades de gestión y redistribución del Estado tanto el común como la clase privilegiada, aunque estoy seguro de que esta última se llevaría la parte del león.

Ya sea por la espada, la recompensa o la religión, muchas fueron las jefaturas que sintieron la llamada, pero pocas las que lograron la transición hacia el Estado. Antes que obedecer las órdenes de trabajar y pagar tributos, las gentes del común intentaban huir a tierras de nadie o territorios sin explorar. Otros se resistían e intentaban luchar contra la milicia, ocasión que otros jefes aprovechaban para invadirlos y hacerse con el poder. Independientemente del curso concreto que tomara la rebelión, la gran mayoría de las jefaturas que intentaron imponer sobre una clase plebeya cuotas agrarias; impuestos, prestaciones de trabajo personal y otras formas de redistribución coercitiva y asimétrica, volvieron a formas de redistribución más igualitarias o fueron totalmente destruidas. ¿Por qué unas triunfaron mientras otras fracasaron?

EL UMBRAL DEL ESTADO

Los primeros estados evolucionaron a partir de jefaturas, pero no todas las jefaturas pudieron evolucionar hasta convertirse en estados. Para que tuviera lugar la transición tenían que cumplirse dos condiciones. La población no sólo tenía que ser numerosa (de unos 10.000 a 30.000 personas), sino que también tenía que estar "circunscrita", esto es, estar confrontada a una falta de tierras no utilizadas a las que pudiera huir la gente que no estaba dispuesta a soportar impuestos, reclutamientos y órdenes. La circunscripción no estaba sólo en función de la cantidad de territorio disponible, sino que también dependía de la calidad de los suelos y de los recursos naturales y de si los grupos de refugiados podían mantenerse con un nivel de vida no inferior básicamente, del que cupiera esperar bajo sus jefes opresores. Si las únicas salidas para una facción disidente eran altas montañas, desiertos, selvas tropicales u

otros hábitats indeseables, ésta tendría pocos incentivos para emigrar.

La segunda condición estaba relacionada con la naturaleza de los alimentos con los que había de contribuir al almacén central de redistribución. Cuando el depósito del jefe estaba lleno de tubérculos perecederos como ñames y batatas, su potencial coercitivo era mucho menor que si lo estaba de arroz, trigo, maíz u otros cereales domésticos que se podían conservar sin problemas de una cosecha a otra. Las jefaturas no circunscritas o que carecían de reservas alimenticias almacenables a menudo estuvieron a punto de convertirse en reinos, para luego desintegrarse como consecuencia de éxodos masivos o sublevaciones de plebeyos desafectos.

Las Hawai de los tiempos que precedieron la llegada de los europeos nos proporcionan el ejemplo de una sociedad que se desarrolló hasta alcanzar el umbral del reino, aunque sin llegar nunca a franquearlo realmente. Todas las islas del archipiélago hawaiano estuvieron deshabitadas hasta que los navegantes polinesios arribaron a ellas cruzando los mares en canoas durante el primer milenio de nuestra era. Estos primeros pobladores probablemente procedían de las islas Marquesas, situadas a unos 3.200 kilómetros al sureste. De ser así, es muy posible que estuvieran familiarizados con el sistema de organización social del gran hombre o la jefatura igualitaria. Mil años más tarde, cuando

los observaron los primeros europeos que entraron en contacto con ellos, los hawaianos vivían en sociedades sumamente estratificadas que presentaban todas las características del Estado, salvo que la rebelión y la usurpación estaban tan a la orden del día como la guerra contra el enemigo del exterior. La población de estos estados o protoestados variaba entre 10.000 y 100.000 habitantes. Cada uno de ellos estaba dividido en varios distritos y cada distrito se componía, a su vez, de varias comunidades de aldeas. En la cumbre de la jerarquía política había un rey o aspirante al trono llamado ali'á nui: Los jefes supremos, llamados ali'á nuá gobernaban distritos y sus agentes, jefes menores llamados konohiki, estaban a cargo de las comunidades locales. La mayor parte de la población, es decir, las gentes dedicadas a la pesca, agricultura y artesanía, pertenecía al común.

Algo antes de que llegaran los primeros europeos, el sistema redistributivo hawaiano pasó el Rubicón que separa la donación desigual de regalos de la pura y simple tributación. El común se veía despojado de alimentos y productos artesanos, que pasaban a manos de los jefes de distrito y los ali'á nuá. Los konohiki estaban encargados de velar por que cada aldea produjera lo suficiente para satisfacer al jefe de distrito, que, a su vez, tenía que satisfacer al ali'inui. Los ali'inui y los jefes de distrito usaban los alimentos y productos artesanales que circulaban por su red de redistribución para alimentar y mantener séquitos de

sacerdotes y guerreros. Estos productos llegaban al común en cantidades escasísimas, salvo en tiempo de sequía y hambruna en que las aldeas más industriales y leales podían esperar verse favorecidas con los víveres de reserva que distribuían los ali'inui y los jefes de distrito. Como dijo David Malo, un jefe hawaiano que vivió en el siglo pasado, los almacenes de los ali'inui estaban pensados para tener contenta a la gente y asegurar su lealtad: "Así como la rata no abandonará la despensa, la gente no abandonará al rey mientras crea en la existencia de la comida en su almacén.

¿Cómo llegó a formarse este sistema? Las pruebas arqueológicas muestran que, a medida que crecía la población, los asentamientos se fueron extendiendo de una isla a otra. Durante casi un milenio las principales zonas pobladas se hallaban cerca del litoral, cuyos recursos marinos podían aportar un suplemento al ñame, la batata y el taro plantados en los terrenos más fértiles. Por último, en el siglo XV, los asentamientos empezaron a extenderse tierra adentro, hacia ecozonas más elevadas, donde predominaban los terrenos pobres y escaseaban las lluvias. A medida que seguía aumentando la población se talaron o quemaron los bosques del interior y extensas zonas se perdieron por la erosión o se convirtieron en pastos. Atrapados entre el mar, por un lado, y las laderas peladas, por otro, la población ya no tenía escapatoria de los jefes que querían ser reyes. Había llegado la circunscripción. La tradición oral y las leyendas cuentan el resto de la historia.

A partir del año 1600 varios distritos sostuvieron entre sí incesantes guerras como consecuencia de las cuales determinados jefes llegaron a controlar todas las islas durante un cierto tiempo. Si bien estos ali'inui tenían un gran poder sobre el común, su relación con los jefes supremos, sacerdotes y guerreros era muy inestable, como ya se ha dicho con anterioridad. Las facciones disidentes fomentaban rebeliones o trababan guerras, destruyendo la frágil unidad política hasta que una nueva coalición de aspirantes a reyes instauraban una nueva configuración de alianzas igual de inestables. Ésta era más o menos la situación cuando el capitán James Cook entró en el puerto de Waimea en 1778 e inició la venta de armas de fuego a los jefes hawaianos. El ali'inui Kamehameha I obtuvo el monopolio de la compra de estas nuevas armas y las utilizó de inmediato contra sus rivales, que blandían lanzas. Tras derrotarlos de una vez por todas, en 1810 se erigió en el primer rey de todo el archipiélago hawaiano.

Cabe preguntarse si los hawaianos hubieran llegado a crear una sociedad de nivel estatal si hubieran permanecido aislados. Yo lo dudo. Tenían agricultura, grandes excedentes agrícolas, redes distributivas complejas y muy jerarquizadas, tributación, cuotas de trabajo, densas poblaciones circunscritas y guerras externas. Pero les faltaba algo: un cultivo cuyo fruto pudiera almacenarse de un año a otro. El ñame, la batata y el taro son alimentos ricos en calorías, pero perecederos. Sólo se podían

almacenar durante unos meses, de manera que no se podía contar con los almacenes de los jefes para alimentar a gran número de seguidores en tiempos de escasez como consecuencia de sequías o por los estragos causados por las guerras ininterrumpidas. En términos de David Malo, la despensa estaba vacía con demasiada frecuencia como para que los jefes pudieran convertirse en reyes.

Y ahora ha llegado el momento de contar qué pasaba en otros sitios cuando la despensa estaba vacía.

LOS PRIMEROS ESTADOS

Fue en el Próximo Oriente donde por primera vez una jefatura se convirtió en Estado. Ocurrió en Sumer, en el sur de Irán e Irak, entre los años 3500 y 3200 a.C. ¿Por qué en el Próximo Oriente? Probablemente porque esta región estaba mejor dotada de gramíneas silvestres y especies salvajes de animales aptas para la domesticación que otros antiguos centros de formación del Estado. Los antecesores del trigo, la cebada, el ganado ovino, caprino, vacuno y porcino crecían en las tierras altas de Levante y las estribaciones de la cordillera del Zagros, lo que facilitó el abandono temprano de los modos de subsistencia de caza y recolección en favor de la vida sedentaria en aldeas.

La razón que impulsó al hombre de finales del período glacial a abandonar su existencia de cazador–recolector sigue siendo objeto de debate entre los arqueólogos. Sin

embargo, parece probable que el calentamiento de la Tierra después del 12000 a.C., la combinación de cambios medioambientales y el exceso de caza provocaron la extinción de numerosas especies de caza mayor y redujeron el atractivo de los medios de subsistencia tradicionales. En varias regiones del Viejo y Nuevo Mundo, los hombres compensaron la pérdida de especies de caza mayor yendo en busca de una mayor variedad de plantas y animales, entre los que figuraban los antepasados silvestres de nuestros cereales y animales de corral actuales.

En el Próximo Oriente, donde nunca abundó la caza mayor como en otras regiones durante el período glaciario, los cazadores-recolectores comenzaron hace más de trece milenios a explotar las variedades silvestres de trigo y cebada que allí crecían. A medida que aumentaba su dependencia de estas plantas, se vieron obligados a disminuir su nomadismo porque todas las semillas maduraban a un tiempo y había que almacenarlas para el resto del año. Puesto que la cosecha de semillas silvestres no se podía transportar de campamento en campamento algunos pueblos como los natufienses, que tuvieron su apogeo en el Levante hacia el décimo milenio a.C., se establecieron, construyeron almacenes y fundaron aldeas de carácter permanente. Entre el asentamiento junto a matas prácticamente silvestres de trigo y cebada y la propagación de las semillas de mayor tamaño y que no se desprendían al menor roce, sólo medió un paso

relativamente corto. Y a medida que las variedades silvestres cedían terreno a campos cultivados, atraían a animales como ovejas y cabras hacia una asociación cada vez más estrecha con los seres humanos, quienes pronto reconocieron que resultaba más práctico encerrar a estos animales en rediles, alimentarlos y criar aquellos que reunieran las características más deseables, que limitarse a cazarlos hasta que no quedara ninguno. Y así comenzó lo que los arqueólogos denominan el Neolítico.

Los primeros asentamientos rebasaron con gran rapidez el nivel de las aldeas de los cabecillas o grandes hombres para convertirse en jefaturas sencillas. Jericó, situada en un oasis de la Jordania actual, por ejemplo 8.000 años antes de nuestra era ya ocupaba una superficie de 40 kilómetros cuadrados y contaba con 2.000 habitantes; 2.000 años más tarde Catal Hüyük, situada al sur de Turquía, tenía una superficie de 128 kilómetros cuadrados y una población de 6.000 habitantes. Sus ruinas albergan una imponente colección de objetos de arte, tejidos, pinturas y relieves murales. Las pinturas murales (las más antiguas que se conocen en el interior de edificios) representan un enorme toro, escenas de caza, hombres danzando y aves de rapiña atacando cuerpos humanos de color rojo, rosado, malva, negro y amarillo.

Los hombres de Catal Hüyük cultivaban cebada y tres variedades de trigo. Criaban ovejas, vacas, cabras y perros,

y vivían en casas adosadas con patio. No había puertas, sólo se podía entrar en las casas a través de aberturas practicadas en los techos planos.

Al igual que todas las jefaturas, los primeros pueblos neolíticos parecían preocupados por la amenaza de ataques de merodeadores venidos de lejos. Jericó estaba rodeada de fosos y murallas (muy anteriores a las bíblicas) y contaba con una torre de vigilancia en lo alto de una de sus murallas. Otros asentamientos neolíticos antiguos como Tell-es-Sawwan y Maghzaliyah en Irak, también estaban rodeados de murallas. Hay que señalar que al menos un arqueólogo sostiene que las primeras murallas construidas en Jericó estaban destinadas ante todo a la protección contra corrimientos de tierra más que contra ataques armados. No obstante, la torre con sus estrechas rendijas de vigilancia servía para funciones claramente defensivas. Tampoco cabe la menor duda de que las murallas que guardaban Tell-es-Sawwan y Maghzaliyah eran el equivalente de las empalizadas de madera características de las jefaturas situadas en tierras de bosques abundantes. No se trataba de agricultores pacíficos, armoniosos e inofensivos preocupados tan sólo por el cultivo de sus tierras y el cuidado de su ganado. En Caytinü, en la Turquía meridional, no lejos de Catal Hüyük, James Mellaart excavó una gran losa de piedra con restos de sangre humana. Cerca de allí encontró varios centenares de calaveras humanas, sin el resto de sus esqueletos. ¿Para qué habían de construir

los hombres de Catal Hüyük casas sin aberturas al nivel del suelo, sino para protegerse contra merodeadores forasteros?

Al igual que todas las jefaturas, las sociedades neolíticas entablaron comercio de larga distancia. Sus objetos de intercambio favoritos eran la obsidiana, una especie de vidrio volcánico que servía para fabricar cuchillos y otras herramientas de corte, y la cerámica. Catal Hüyük parece haber sido un centro de domesticación, cría y exportación de ganado vacuno, que importaba a cambio gran variedad de artefactos y materias primas (entre éstas, cincuenta y cinco minerales diferentes).

El grado de especialización observado dentro y entre los distintos asentamientos neolíticos también es indicativo de una gran actividad comercial y de otras formas de intercambio. En Beidha, Jordania, había una casa dedicada a la fabricación de cuentas, mientras que otras se concentraban a la confección de hachas de sílex y otras en el sacrificio de animales. En Hüyük se descubrió todo un grupo de talleres de fabricación de cuentas. En Umm Dabajioua, en el norte de Irak, parece que la aldea se dedicaba por entero al curtido de pieles de animales, mientras que los habitantes de Yarim Tepe y Tell-es-Sawwan se especializaron en la producción en masa de cerámica.

También se han encontrado indicios de redistribución y de

distinciones de rango. Así, por ejemplo, en Bougras, Siria, la mayor casa de la aldea tiene adosada una estructura de almacenamiento, y en Tell-es-Sawwan las cámaras mortuorias difieren en tamaño y en la cuantía del ajuar funerario enterrado con los diferentes individuos.

Los primeros centros agrícolas y ganaderos dependían de las lluvias para la aportación de agua a sus cultivos. Al crecer la población comenzaron a experimentar con el regadío, con el fin de ganar y colonizar tierras más secas. Sumer, situada en el delta, falto de lluvias pero pantanoso y propenso a inundaciones frecuentes de los ríos Tigris y Éufrates, se fundó de esta manera. Limitados en un principio a permanecer en las márgenes de una corriente de agua natural, los sumerios pronto llegaron a depender totalmente del regadío para abastecer de agua sus campos de trigo y cebada, quedando así inadvertidamente atrapados en la condición final para la transición hacia el Estado. Cuando los aspirantes a reyes empezaron a ejercer presiones para exigirles más impuestos y mano de obra para la realización de obras públicas, los plebeyos de Sumer vieron que habían perdido la opción de marcharse a otro lugar. ¿Cómo iban a llevarse consigo sus acequias, sus campos irrigados, jardines y huertas, en las que habían invertido el trabajo de generaciones? Para vivir alejados de los ríos hubieran tenido que adoptar modos de vida pastorales y nómadas en los que carecían de la experiencia y la tecnología necesarias.

Los arqueólogos no han podido determinar con exactitud dónde y cuándo tuvo lugar la transición sumeria, pero en 4350 a.C. empezaron a erigirse en los asentamientos de mayor tamaño unas estructuras de adobe con rampas y terrazas, llamadas zigurat, que reunían las funciones de fortaleza y templo. Al igual que los túmulos, las tumbas, los megalitos y las pirámides repartidas por todo el mundo, los zigurat atestiguan la presencia de jefaturas avanzadas capaces de organizar prestaciones laborales a gran escala, y fueron precursores de la gran torre de Babilonia, de más de 90 metros de altura, y de la torre de Babel bíblica. Hacia 3500 a.C. las calles, casas, templos, palacios y fortificaciones ocupaban varias decenas de kilómetros cuadrados en Uruk, Irak. Acaso fue allí donde se produjo la transición; y si no, fue en Lagash, Eridu, Ur o Nippur, que en el año 3200 a.C. florecían como reinos independientes.

Impulsado por las mismas presiones internas que enviaron a la guerra a las jefaturas, el reino sumerio tenía a su favor una ventaja importante. Las jefaturas eran propensas a intentar exterminar a sus enemigos y a matar y comerse a sus prisioneros de guerra. Sólo los estados poseían la capacidad de gestión y el poderío militar necesarios para arrancar trabajos forzados y recursos de los pueblos sometidos. Al integrar a las poblaciones derrotadas en la clase campesina, los estados alimentaron una ola creciente de expansión territorial. Cuanto más populosos y productivos se hacían, tanto más aumentaba su capacidad

para derrotar y explotar a otros pueblos y territorios. En varios momentos después del tercer milenio a.C. dominaba Sumer uno u otro de los reinos sumerios. Pero no tardaron en formarse otros estados en el curso alto del Éufrates. Durante el reinado de Sargón I, en 2350 antes de Cristo, uno de estos estados conquistó toda Mesopotamia, incluida Sumer, así como territorios que se extendían desde el Éufrates hasta el Mediterráneo. Durante los 4.300 años siguientes se sucedieron los imperios: babilonio, asirio, hicsu, egipcio, persa, griego, romano, árabe, otomano y británico. Nuestra especie había creado y montado una bestia salvaje que devoraba continentes. ¿Seremos alguna vez capaces de domar esta creación del hombre de la misma manera que domamos las ovejas y las cabras de la naturaleza?



ACERCA DEL AUTOR

MARVIN HARRIS (Brooklyn, 18 de agosto de 1927 – Gainesville, 25 de octubre de 2001) fue un antropólogo estadounidense conocido por ser el creador y figura principal del materialismo cultural, corriente teórica que trata de explicar las diferencias y similitudes socioculturales dando prioridad a las condiciones materiales de la existencia humana.

Después de la publicación de *El desarrollo de la teoría antropológica* en 1968, Harris ayudó a centrar el interés de los antropólogos en las relaciones entre cultura, ecología, tecnología y demografía y en la necesidad de fundamentar la antropología en una base científica durante el resto de su

carrera. Fue un prolífico escritor y muchas de sus publicaciones obtuvieron una amplia difusión entre lectores legos.

A lo largo de su vida profesional, Harris tuvo un público fiel y numerosos críticos. Se convirtió en uno de los fijos en las reuniones anuales de la American Anthropological Association (AAA), donde sometía a los asistentes a intensos interrogatorios en la sala. Es considerado un generalista, que tenía interés por los procesos globales que intervienen en los orígenes del ser humano y la evolución de las culturas humanas.

Biografía

Marvin Harris nació y se crio en Brooklyn, Nueva York. Estudió en el Erasmus Hall High School donde conoció a su esposa Madeline con la que tuvo una hija. Sirvió en el ejército de EE. UU., donde fue asignado a una unidad anfibia entre 1945 y 1947. Estudió en la Universidad de Columbia donde dio clases entre 1953 y 1980, siendo presidente de su departamento de antropología de 1966 a 1969. Realizó trabajos de campo en Brasil, Ecuador, Mozambique, India y East Harlem, Nueva York.

En 1980 dejó la universidad de Columbia y su hogar en Leonia, Nueva Jersey y se trasladó a Gainesville, Florida. Allí

siguió impartiendo clases, escribiendo libros y practicando sus habilidades en planificación arquitectónica y carpintería. Durante muchos años Harris y su esposa Madeline veranearon en la costa de Maine. Murió a los 74 años en Gainesville.

Carrera académica

Harris fue introducido en la antropología en unos cursos semestrales impartidos por Charles Wagley en la tradición de Franz Boas en la Universidad de Columbia. Realizó su tesis doctoral a cargo su mentor, Charles Wagley, en Brasil y se doctoró en 1953. Sus investigaciones en ese país dieron lugar a su obra *Town and Country in Brazil* (1958). Mientras continuaba sus estudios en 1953–54 fue consejero de investigación para el Ministerio de Educación en Río de Janeiro. Volvió a Brasil en 1962 para dirigir el programa de estudios de verano Columbia–Cornell–Harvard–Illinois sobre los pueblos pesqueros de Arembepe. En 1960 había dirigido este programa de estudio en Chimborazo, Ecuador.

Durante 1956–1957 realizó trabajo de campo en Mozambique, por entonces bajo dominio portugués. Su investigación puso de manifiesto el sistema de trabajo forzado que los portugueses imponían a los nativos, lo cual denunció en su obra *Portugal's African Wards* (1958).

En 1981 se unió al Departamento de Antropología de la Universidad de Florida como profesor y se retiró en 2000. Harris también ocupó la presidencia de la General Anthropology Division de la American Anthropological Association (AAA). En 1991 en reconocimiento a sus logros académicos dio la conferencia *Distinguished Lecture* de la AAA.

Aportaciones teóricas

Las primeras obras de Harris siguieron la tradición boasiana antropológica de trabajo de campo descriptivo, pero su experiencia en Mozambique le llevó a cambiar su enfoque inicial particularista–relativista.

Desde entonces Harris empezó a desarrollar un paradigma positivista y materialista para las ciencias sociales a partir del trabajo de varios autores: «el materialismo básico de Karl Marx y B. F. Skinner; el evolucionismo de Leslie White; y el enfoque demográfico y ambiental de Julian Steward y Karl Wittfogel (pero en última instancia proveniente de Darwin y Malthus)».

Su historia del pensamiento antropológico, *El desarrollo de la Teoría Antropológica* (1968), es un análisis crítico de

diferentes corrientes antropológicas con la intención de construir una teoría «nomotética» (generalizadora) viable basada en principios científicos sobre las causas de la evolución sociocultural humana que Harris llamó materialismo cultural, término que usó por primera vez en esta obra, y que fue perfeccionando con los años.

Emic y etic

Un método de investigación distintivo en la antropología es la observación participante que consiste en pasar largas temporadas entre la gente e involucrarse en sus actividades cotidianas. Harris considera que la meta del investigador es obtener conocimiento tanto de los aspectos mentales como de los del comportamiento. Los aspectos mentales corresponderían con las ideas, pensamientos, sentimientos de las personas. El comportamiento correspondería con lo que hacen; las actividades y sucesos que tienen lugar en esa cultura. Además, estos dos aspectos se pueden estudiar desde dos perspectivas, la de los participantes y la de los observadores.

Para resolver esta cuestión epistemológica Harris tomó la distinción entre emic y etic, que había desarrollado Kenneth Pike para sus investigaciones lingüísticas, aunque hay diferencias conceptuales entre la definición de Pike y la de Harris. Para Harris, emic serían las descripciones y

explicaciones que son razonables y significativas para el participante, mientras que etic serían las descripciones y explicaciones consideradas apropiadas por la comunidad de observadores científicos. La meta de las explicaciones etic es generar teorías científicas sobre las diferencias y similitudes socioculturales. Harris afirmaba que ambas aproximaciones son necesarias para obtener una explicación de los aspectos mentales y del comportamiento humanos.

Materialismo cultural

Para Harris el materialismo cultural «está basado en la simple premisa de que la vida social humana es una respuesta a los problemas prácticos de la existencia terrenal». Su meta principal es dar explicaciones científicas causales sobre las diferencias y similitudes en el pensamiento y comportamiento que hay entre los grupos humanos. Harris sostiene que esta tarea se alcanza mejor si se estudian las limitaciones y oportunidades materiales que parten de la necesidad de producir alimentos, cobijo, herramientas y máquinas, y de reproducir las poblaciones humanas dentro de unos límites establecidos por la biología y el medio ambiente.

Harris describe los sistemas socioculturales en tres categorías: infraestructura, dividida en modo de producción

y reproducción, y que comprende un conjunto de variables demográficas, económicas, tecnológicas y ambientales; estructura, la organización doméstica y política; y superestructura que comprende las ideas, símbolos y valores (en especial los valores simbólicos). El materialismo cultural propone que la principal causa de selección sociocultural proviene de la infraestructura (por ejemplo, del ecosistema en el cual se desarrolla una sociedad humana) aunque admite que los tres sectores se retroalimentan entre sí.

Antropología basada en la ciencia

Harris fue el principal exponente durante la segunda mitad del siglo XX, al menos entre antropólogos culturales, de que la antropología debe estar basada en la epistemología de la ciencia. Fue el tema central de su obra *El desarrollo de la teoría antropológica* (1968) y el objetivo explícito en *El materialismo cultural* (1979). En su edición inglesa lleva el subtítulo «la lucha por una ciencia de la cultura», y esa frase resume la ambición de toda la vida de Harris.

Harris trató de resolver los problemas empíricos que para las ciencias sociales planteó el falsacionismo de Karl Popper y Thomas Kuhn utilizando la rectificación que hizo Imre Lakatos y su falsacionismo sofisticado. Entiende que su

teoría supera el criterio de demarcación de Lakatos entre ciencia y no ciencia que establece que una teoría es científica si es progresiva empíricamente, es decir predice hechos nuevos y explica parte de éstos además de los ya conocidos.

Explicaciones de fenómenos culturales

Harris expuso teorías sobre las causas de estilos de vida aparentemente irracionales e inexplicables dando prioridad a explicaciones prácticas y materiales como las condiciones ecológicas y tecnológicas frente a las espirituales o mitológicas.

Se hizo muy conocido por su explicación sobre tabúes alimentarios. Para entender la prohibición de cierto alimento, Harris considera los costes y beneficios que proporciona ese alimento y si hay alternativas más eficientes. El caso de la prohibición del consumo de cerdo entre los israelitas y musulmanes lo explica sobre la base de que los cerdos necesitan sombra y humedad para regular su temperatura y, aparte de la carne, no proporcionan otros servicios como animal de tracción, ni dan leche, y no se pueden alimentar de hierba como los rumiantes. Con la progresiva deforestación y desertificación de Oriente Medio y el continuo crecimiento de la población se hizo muy caro e ineficiente criar cerdos por su carne, y para evitar la

tentación se instituyó su tabú como precepto religioso. Otra explicación muy famosa fue sobre la prohibición de matar y alimentarse de ganado vacuno en la India. Las vacas son más valiosas vivas que muertas ya que proporcionan importantes servicios: progenitoras de bueyes (toro que ha sido castrado), que son animales de tiro. Además dan leche y su bosta se usa como combustible, fertilizante y revestimiento del suelo. La tentación de matarlas durante épocas de sequía y hambrunas se evita mejor a través de un tabú religioso fuerte. Como bien dice Harris: "Un agricultor que posee una vaca posee una factoría para producir bueyes".

Harris propuso junto a Willian Divale que la presión demográfica y la escasez de recursos son los principales causantes de las guerras en sociedades no estatales. Como ejemplo expuso el caso de los yanomamo, contradiciendo la explicación sociobiológica del etnógrafo Napoleon Chagnon basada en una agresividad innata masculina de los humanos.

En La cultura norteamericana contemporánea (1981) se ocupa de la evolución social de Estados Unidos a finales del siglo XX. Relaciona el paso de una sociedad industrial a otra donde predomina el sector servicios con el ingreso de un gran número de mujeres en la fuerza laboral remunerada lo que provocó cambios en los valores sexuales tradicionales: caída de la natalidad, aumento de los divorcios y cambio en

los hábitos sexuales. Otros cambios en el sector económico como la oligopolización y burocratización de los sectores públicos y privados estarían relacionados con la mala calidad de productos y servicios y ello provocaría la inflación, depreciación del dólar y disminución de nivel de vida.

En *Nuestra especie* (1990) analiza el gran alcance de la evolución física y cultural humanas, ofreciendo explicaciones provocativas de temas como el género humano y sexualidad y los orígenes de la desigualdad.

Análisis de otras alternativas teóricas

Durante toda su carrera Harris defendió su estrategia de investigación y fue muy crítico con otras corrientes teóricas alternativas que analizó en sus obras. Una de las razones por las que Harris escribió *El desarrollo de la teoría antropológica* era reconducir la investigación hacia explicaciones materialistas y nomotéticas (generalizadoras) sobre la evolución de las culturas. Su meta era «sacar la posición materialista hegemónica de la ortodoxia dialéctica de Marx por su antipositivismo al tiempo que se exponían los fallos teóricos del particularismo histórico, reduccionismo biológico, eclecticismo y otras formas de idealismo cultural».

Harris estaba en desacuerdo con aquellas corrientes de las ciencias sociales que consideran exclusivamente los aspectos mentales e ideacionales y dejaban el comportamiento de lado y las que ponían en duda la credibilidad de la ciencia en el nombre del relativismo cultural. Consideraba el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss una estrategia idealista que ignora la causalidad y orígenes de los procesos históricos al rechazar las distinciones mental/conductual y emic/etic. Esto significa para Harris que existe la posibilidad que las estructuras estructuralistas sólo existan en la imaginación de los estructuralistas.

Acusó a la fenomenología de Carlos Castaneda de oscurantista por sus principios anticientíficos. En la misma línea criticó las figuras prominentes del posmodernismo por su rechazo del método científico en las ciencias sociales: «Para los posmodernistas no hay paradigmas privilegiados y la ciencia no se acerca más a la verdad que otras “lecturas” de un mundo incognoscible e indeterminado». Harris admite que la ciencia es un producto de la cultura y la considera una forma de ideología (pero una forma distintiva, sui generis), pero la razón de preferir la ciencia no es porque «garantice una verdad absoluta, exenta de sesgos, errores, falsedades, mentiras y fraudes subjetivos, sino que la ciencia es el mejor sistema descubierto hasta el momento para reducir los sesgos, errores, falsedades, mentiras y fraudes subjetivos.»

Aunque se inspiró en el principio del determinismo infraestructural de Marx, hace varias críticas a las teorías marxistas. Rechaza la concepción de la historia que Marx tomó de Hegel y por tanto considera sin fundamento la predicción de Marx de que del comunismo surgirá una sociedad utópica sin clases. Para Harris el materialismo dialéctico es fundamentalmente una estrategia política dedicada a un fin revolucionario. Un elemento de esa estrategia es la doctrina marxista de unión entre teoría y práctica que Harris considera científicamente inadmisibles. También señala las limitaciones de la teoría de la evolución cultural de Marx por rechazar el trabajo de Malthus, dejando de lado el elemento demográfico que Harris incluye en la infraestructura.

Harris también rechazó la sociobiología y su descendiente, la psicología evolucionista, aplicadas a la evolución cultural humana. Englobó a esta corriente biologicista con el término neo-darwinismo. Estas disciplinas intentan explicar las variaciones en el comportamiento humano mediante el estudio de la contribución que hace cada comportamiento particular a la propagación de los genes de un individuo; las variaciones que tienen más éxito reproductivo, incluyendo la de los parientes más cercanos, son seleccionadas. Harris sostiene que hay muchas prácticas culturales que no intentan maximizar el éxito reproductivo sino reducirlo, por

ejemplo, a través de métodos anticonceptivos, y que las explicaciones a estos comportamientos que ofrece el materialismo cultural son más parsimoniosas que las de la sociobiología. También señala que tampoco se cumple la premisa neo-darwinista de que a mayor riqueza disponible en una familia mayor descendencia tendrá ésta; al contrario, las familias pobres suelen tener más hijos que las ricas. Los sociobiólogos son conscientes de esta paradoja y han propuesto varias soluciones.

Críticas y controversias

La revista *Smithsonian* le llamó «uno de los antropólogos vivos más polémicos». *The Washington Post* lo describió como «el centro de la tormenta de su campo». A Harris le han hecho críticas válidas que él ha respondido extensamente en sus obras, pero también se ha malinterpretado su postura.

Existen varias críticas a su estrategia de investigación, el materialismo cultural. Entre ellas están la de considerarlo un materialismo simplificador o un determinismo mecánico. Harris se defendió indicando que el determinismo del materialismo cultural es probabilístico y que su postura es compatible con los intentos conscientes de los individuos de controlar sus destinos. El antropólogo James Lett señala que la epistemología de Harris no es verdaderamente

materialista ya que cosas materiales e inmateriales no pueden tener relaciones causales. El sociólogo Stephen K. Sanderson no acepta algunas de las teorías de Harris como las del incesto y la guerra y sostiene que estos fenómenos se explican mejor desde la sociobiología.

Especialmente controvertido fue su apoyo a la explicación del canibalismo azteca que propuso Michael Harner en 1977. Harris sostiene que el canibalismo ocurre en algunas sociedades simples como subproducto de la práctica de la guerra. Pero con el desarrollo de los estados e imperios el objetivo de la guerra ya no era la destrucción del enemigo; los prisioneros de guerra se podían incorporar al proceso de expansión estatal así que el canibalismo fue desapareciendo. Una excepción única en la historia a este patrón ocurrió en el imperio azteca donde, debido a la ausencia de grandes animales herbívoros domésticos y el agotamiento de recursos de caza, el sacrificio y consumo de carne humana no pudo ser suprimido por la clase dirigente azteca como recompensa al ejército por su lealtad. Ortiz de Montellano criticó esta teoría indicando que los aztecas tenían una dieta adecuada en proteínas como lo demuestra el hecho de que consumieran una gran variedad de animales e insectos. Marshall Sahlins también rechaza esta visión y sostiene que esa práctica debe entenderse por sí misma sin imponer categorías occidentales como canibalismo. Harris contestó que el significado ritual no es incompatible con su explicación ecológica y que hay

pruebas de que el consumo por los aztecas de proteínas animales procedentes de la caza y pesca era insignificante.

Algunos reprochan a Jared Diamond que no reconozca los logros de Harris usando argumentos similares a los de éste. Diamond considera factores materiales como el medio ambiente y tecnología claves en la evolución de las sociedades.

Fuente Wikipedia, 20-VI-2023

LA BASE DEL PENSAMIENTO DE HARRIS: *EL DESARROLLO DE LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA*, 1968

Sin duda, este es uno de los libros más importantes de Marvin Harris. *El desarrollo de la teoría antropológica* fue la primera obra publicada por nuestro protagonista y una de las más importantes, ya que, en ella desarrolla la base de su pensamiento antropológico, el materialismo cultural.

De esta forma, expone que son los elementos materiales los que determinan el grado de avance/desarrollo de una sociedad, es decir, las limitaciones u oportunidades de un grupo social está en la capacidad de producir materiales

(tecnología, herramientas, alimento...) para cubrir sus propias necesidades y en reproducirse. Por tanto, una sociedad se acaba desarrollando y construyendo mediante el ensayo-error.

“...El materialismo cultural está basado en la simple premisa de que la vida humana es una respuesta a los problemas prácticos de la existencia terrenal...”

LAS TRES FORMAS DE SOCIEDAD DE HARRIS

En esta obra, Harris también establece que existen tres categorías (que se retroalimentan entre sí), sistemas socioculturales o formas de sociedad:

Infraestructura: Es la categoría más básica de todas, es el cimiento de las otras dos categorías y su principal función es cubrir las necesidades básicas de la sociedad.

Estructura: Es una categoría en la que se atisba una mayor complejidad social y es la que está directamente relacionada con la organización económica (doméstica y de comunidad)/política y las interacciones económicas/políticas entre las diferentes sociedades.

Superestructura: Es el nivel más complejo de los tres y está fundamentado en los dos anteriores. En esta categoría se engloban las ideas, símbolos, rituales, los tabúes

alimentarios (fundamentados en motivos racionales en función de las condiciones económicas y ecológicas de un lugar), los juegos, la religión y los valores simbólicos que un grupo utiliza.

Fuente:

<https://www.unprofesor.com/ciencias-sociales/marvin-harris-libros-mas-importantes-5878.html>