

# Jared Diamond

*Premio Pulitzer por*

**ARMAS, GÉRMENES Y ACERO**

# EL MUNDO HASTA AYER

¿Qué podemos aprender de las sociedades tradicionales?



**El mundo hasta ayer**  
**¿Qué podemos aprender de las sociedades**  
**tradicionales?**

**JARED DIAMOND**

**Traducción de**  
Efrén del Valle

**DEBATE**

[www.megustaleerebooks.com](http://www.megustaleerebooks.com)

*A Meg Taylor,  
en agradecimiento por tus décadas de amistad  
y por compartir tus ideas sobre nuestros dos mundos*

## Relación de tablas y figuras

Figura 1 Localización de 39 sociedades que se comentarán con frecuencia en este libro

Tabla 1.1 Objetos intercambiados por algunas sociedades tradicionales

Tabla 3.1 Miembros de dos alianzas dani enfrentadas

Tabla 8.1 Causas de muerte accidental y lesiones

Tabla 8.2 Almacenamiento tradicional de alimentos en todo el mundo

Tabla 9.1 Propuestas de definición de religión

Tabla 9.2 Ejemplos de creencias sobrenaturales limitadas a religiones en particular

Figura 9.1 Funciones de la religión y su cambio con el tiempo

Tabla 11.1 Prevalencia de la diabetes tipo 2 en distintas partes del mundo

Tabla 11.2 Ejemplos de glotonería cuando hay alimentos disponibles en abundancia

# Prólogo

## En el aeropuerto

Escena en el aeropuerto • ¿Por qué estudiar las sociedades tradicionales? • Estados • Tipos de sociedades tradicionales • Perspectivas, causas y fuentes • Un libro pequeño sobre un gran tema • Planificación del libro

### ESCENA EN EL AEROPUERTO

30 de abril de 2006, siete de la mañana. Me encuentro en los mostradores de facturación de un aeropuerto, agarrado al carrito del equipaje mientras recibo empujones de una multitud que también está realizando la facturación para los primeros vuelos matinales. La escena me resulta familiar: cientos de viajeros cargando con maletines, cajas, mochilas y bebés, formando hileras paralelas que se aproximan a un largo mostrador, tras el cual se hallan empleados uniformados de las aerolíneas frente a sus ordenadores. Entre la multitud hay desperdigadas otras personas de uniforme: pilotos, azafatas, inspectores de equipajes y dos policías abrumados por el gentío sin otra cosa que hacer que estar visibles. Los inspectores están pasando equipajes por los rayos X, los empleados de las aerolíneas etiquetan las maletas y los mozos dejan las bolsas sobre una cinta transportadora que, con suerte, las llevará al avión correcto. En el lado opuesto al mostrador de facturación hay tiendas que venden periódicos y comida rápida. Otros objetos que me rodean son los habituales relojes de pared, teléfonos, cajeros automáticos, escaleras

mecánicas que conducen al piso superior y, por supuesto, aviones estacionados en la pista que se divisa a través de los ventanales de la terminal.

Los empleados de las aerolíneas deslizan los dedos sobre el teclado del ordenador y observan la pantalla, puntuados por los recibos de las tarjetas de crédito que imprimen los datáfonos. La multitud exhibe la habitual mezcla de buen humor, paciencia y exasperación, guardando cola respetuosamente y saludando a amigos. Cuando me llega el turno, muestro un trozo de papel (mi itinerario de vuelo) a una persona a la que no he visto jamás y a la que probablemente nunca volveré a ver (una empleada de facturación). Ella a su vez me entrega un trozo de papel que me da permiso para recorrer cientos de kilómetros hasta un lugar en el que nunca he estado y cuyos habitantes no me conocen, pero, aun así, tolerarán mi llegada.

A los viajeros de Estados Unidos, Europa o Asia, lo primero que les resultaría llamativo de esta escena por lo demás habitual es que todos los ocupantes del vestíbulo, excepto yo y unos pocos turistas, son papúes. Otras diferencias que podrían advertir los viajeros extranjeros son que la bandera nacional situada sobre el mostrador es la enseña negra, roja y dorada de la nación de Papúa Nueva Guinea, en la que aparecen un pájaro del paraíso y la constelación de la Cruz del Sur; los carteles de las compañías aéreas no dicen American Airlines o British Airways, sino Air Niugini; y los nombres de los destinos que figuran en las pantallas tienen un deje exótico: Wapenamanda, Goroka, Kikori, Kundiawa y Wewak.

El aeropuerto en el que estaba facturando aquella mañana era el de Puerto Moresby, capital de Papúa Nueva Guinea. Para quien conozca un poco la historia del país —incluyéndome a mí, que vine por primera vez en 1964, cuando todavía era administrado por Australia—, la escena era a la vez familiar, asombrosa y conmovedora. Comparé mentalmente la situación con las fotografías que tomaron los primeros australianos que en 1931

«descubrieron» las Tierras Altas de Nueva Guinea, rebosantes de aldeanos que todavía utilizaban herramientas de piedra. En aquellas instantáneas, los montañeses, que habían vivido durante milenios en un relativo aislamiento y con un conocimiento limitado del mundo exterior, contemplan horrorizados a los desconocidos europeos (láminas 30 y 31). En 2006 observé los rostros de aquellos pasajeros, los empleados del mostrador y los pilotos de Nueva Guinea en el aeropuerto capitalino, y los vi en las caras de los papúes fotografiados en 1931. Por supuesto, los individuos que me rodeaban en el aeropuerto no eran los mismos que aparecían en las fotos de 1931, pero sus fisonomías eran similares, y puede que algunos de ellos fuesen sus hijos y nietos.

La diferencia más obvia entre aquella escena en el mostrador de facturación en 2006, que se me quedó grabada en la memoria, y las fotografías del «primer contacto» realizadas en 1931, es que los habitantes de las Tierras Altas de Nueva Guinea en 1931 iban parcamente ataviados con faldas de paja, sacos al hombro y tocados hechos con plumas de pájaro; sin embargo, en 2006 lucían el atuendo internacional estándar: camisetas, pantalones, faldas, shorts y gorras de béisbol. En una o dos generaciones, y a lo largo de la vida de muchas de las personas que se encontraban en aquel vestíbulo, los montañeses de Nueva Guinea aprendieron a escribir, a utilizar el ordenador y a pilotar aviones. Puede que algunos de los allí presentes fueran los primeros miembros de su tribu en aprender a leer y escribir. Ese salto generacional lo simbolizaba, para mí, la imagen de dos papúes que se hallaban entre la multitud del aeropuerto; el más joven, vestido con uniforme de piloto, me explicaba que acompañaba al más longevo, su abuelo, en su primer vuelo. El anciano de cabello gris parecía tan desconcertado y abrumado como las personas captadas en las fotos de 1931.

Pero un observador que conozca la historia de Nueva Guinea habría reconocido diferencias más notables entre ambas escenas, al margen de que la

gente llevara faldas de paja en 1931 y atuendo occidental en 2006. En 1931, las sociedades de las Tierras Altas de Nueva Guinea no solo carecían de ropa manufacturada, sino también de tecnologías modernas, desde relojes, teléfonos y tarjetas de crédito hasta ordenadores, escaleras mecánicas y aviones. Y lo que es más importante, tampoco había escritura, metal, dinero, escuelas o un gobierno centralizado. Si no existiera una historia reciente que nos contara el resultado, tal vez nos habríamos preguntado: ¿una sociedad sin escritura sería capaz de dominarla en una sola generación?

Un observador atento con conocimientos sobre la historia de Nueva Guinea habría detectado rasgos de la escena de 2006 que comparten otros aeropuertos modernos, pero que difieren de las imágenes de las Tierras Altas captadas en las fotografías tomadas en 1931 por las primeras patrullas de contacto. La escena de 2006 contenía una mayor proporción de ancianos con el cabello gris, de los cuales sobrevivía un número relativamente inferior en la sociedad tradicional de las Tierras Altas. La multitud del aeropuerto, aunque al principio sorprendería a un occidental sin experiencia previa sobre los papúes, a quienes consideraría «homogéneos» —todos ellos similares, con su piel oscura y su cabello rizado (láminas 1, 13, 26, 30, 31 y 32)—, era heterogénea en otros aspectos: habitantes de la costa meridional, en las Tierras Bajas, de gran estatura, con barba rala y la cara más estrecha; montañeses más bajos, con barba y la cara ancha; e isleños y habitantes de la costa norte con rasgos un tanto asiáticos. En 1931 habría sido del todo imposible encontrar juntos a habitantes de las Tierras Altas y de las costas meridional y septentrional de las Tierras Bajas; cualquier congregación de personas de Nueva Guinea habría sido mucho más homogénea que la multitud que deambulaba por el aeropuerto en 2006. Un lingüista que hubiera prestado atención habría discernido decenas de idiomas pertenecientes a grupos muy distintos: lenguajes tonales cuyas palabras se distinguen por la inflexión, como es el caso del chino, lenguajes austronesios con sílabas y



consonantes relativamente simples, e idiomas papúes atonales. En 1931 habríamos podido encontrar juntos a hablantes de varios idiomas, pero nunca una reunión de hablantes de decenas de lenguas. Dos que están muy extendidas, el inglés y el tok pisin (también conocido como neomelanesio o pidgin), eran las que se utilizaban en 2006 en el mostrador de facturación, así como en muchas de las conversaciones que mantenían los pasajeros, pero, en 1931, los diálogos en las Tierras Altas de Nueva Guinea utilizaban los idiomas locales, cada uno de ellos confinado a una pequeña región.

Otra diferencia sutil entre las escenas de 1931 y 2006 es que la multitud de este último año incluía a algunos papúes con una tipología corporal desafortunadamente estadounidense: personas con sobrepeso y «barriga cervecera» que les colgaba por encima del cinturón. Las fotos de hace 75 años no muestran a un solo papú con sobrepeso: todo el mundo era esbelto y musculado. Si hubiera podido entrevistar a los médicos de aquellos pasajeros (a juzgar por las estadísticas de la sanidad pública de la Nueva Guinea moderna), me habrían hablado de un creciente número de casos de diabetes relacionada con el sobrepeso, además de hipertensión, cardiopatías, apoplejías y cánceres desconocidos una generación atrás.

Otra distinción de la multitud de 2006 con respecto a la de 1931 era un rasgo que damos por sentado en el mundo moderno: la mayoría de las personas apiñadas en aquel vestíbulo de aeropuerto eran desconocidos que nunca se habían visto, pero no se producían enfrentamientos entre ellos. Eso habría sido inimaginable en 1931, cuando los encuentros con desconocidos eran infrecuentes, peligrosos y proclives a cobrar tintes violentos. Sí, allí había dos agentes, supuestamente para mantener el orden, pero en realidad la multitud lo hacía por sí sola, ya que los pasajeros sabían que ninguno de aquellos desconocidos estaba a punto de atacarlos y que vivían en una sociedad con más policías y soldados de guardia en caso de que una pelea se descontrolara. En 1931, la policía y la autoridad gubernamental no existían.

Los pasajeros del vestíbulo tenían derecho a volar o viajar por otros medios a Wapenamanda u otros lugares de Papúa Nueva Guinea sin solicitar permiso. En el mundo occidental moderno hemos llegado a dar por hecha la libertad para viajar, pero antes era algo excepcional. En 1931, ningún papú nacido en Goroka había visitado jamás Wapenamanda, situada a solo 170 kilómetros de distancia; la idea de viajar de Goroka a Wapenamanda sin morir en los primeros 10 kilómetros de trayecto por ser un desconocido habría sido impensable. Sin embargo, yo acababa de volar 11.000 kilómetros desde Los Ángeles hasta Puerto Moresby, una distancia cien veces superior a la que recorrería cualquier montañés tradicional a lo largo de su vida desde su lugar de nacimiento.

Todas esas diferencias entre la gente de 2006 y 1931 pueden resumirse afirmando que, en los últimos 75 años, la población de las Tierras Altas de Nueva Guinea ha experimentado unos cambios frenéticos que tardaron miles de años en desarrollarse en gran parte del mundo. A título individual, los cambios para los montañeses han sido incluso más rápidos: algunos de mis amigos de Nueva Guinea me han contado que fabricaron las últimas hachas de piedra y participaron en las últimas batallas tribales tradicionales tan solo una década antes de conocerlos. Hoy, los ciudadanos de los estados industriales no dan importancia a las características de la escena de 2006 que he mencionado: metal, escritura, máquinas, aviones, policía y gobierno, personas con sobrepeso, conocer a extraños sin sentir temor, poblaciones heterogéneas, etcétera. Pero todos esos rasgos de las sociedades humanas modernas son relativamente nuevos en la historia. Durante buena parte de los 6 millones de años transcurridos desde que las líneas evolutivas de los protohumanos y los protochimpancés se separaron, las sociedades humanas carecieron de metal y esas otras cosas. Esos elementos modernos empezaron a aparecer en los últimos 11.000 años, y solo en ciertas regiones del mundo.

Por ello, Nueva Guinea\* es, en ciertos aspectos, una ventana al mundo

humano tal como era ayer, cotejado cronológicamente con respecto a los 6 millones de años de evolución humana. (Subrayo «en ciertos aspectos»; por supuesto, las Tierras Altas de Nueva Guinea en 1931 no eran un mundo inalterado del ayer.) Esas transformaciones que han llegado a las Tierras Altas en los últimos 75 años también se han producido en otras sociedades de todo el mundo, pero en la mayoría de ellas aparecieron antes y de forma mucho más gradual que en Nueva Guinea. No obstante, «gradual» es relativo: incluso en aquellas sociedades en las que los cambios afloraron primero, su profundidad cronológica de menos de 11.000 años sigue siendo minúscula en comparación con seis millones de años. Básicamente, nuestras sociedades humanas han experimentado cambios marcados de manera reciente y rápida.

#### ¿POR QUÉ ESTUDIAR LAS SOCIEDADES TRADICIONALES?

¿Por qué nos resultan tan fascinantes las sociedades «tradicionales»?\* En parte es por su interés humano: la fascinación que entraña conocer a gente que es tan similar a nosotros y tan comprensible en ciertos aspectos, y tan distinta y difícil de entender en otros. Al llegar por primera vez a Nueva Guinea en 1964, cuando tenía 26 años, me sorprendió el exotismo de los papúes: su aspecto es distinto del de los estadounidenses, hablan idiomas diferentes y se visten y se comportan de otra manera. Pero en las décadas posteriores, durante decenas de visitas de entre uno y cinco meses a muchas zonas de Nueva Guinea e islas vecinas, esa sensación de exotismo predominante dio paso a un terreno común cuando empecé a conocer a papúes: mantenemos largas conversaciones, nos reímos con las mismas bromas, compartimos intereses en los niños, el sexo, la comida y el deporte, y nos enfadamos, asustamos, entristecemos, aliviarnos y entusiasmamos juntos. Incluso sus idiomas son variaciones de temas lingüísticos conocidos en todo el mundo: aunque la primera lengua de Nueva Guinea que aprendí (el fore)

no guarda relación con las indoeuropeas y, por tanto, tiene un vocabulario que me resultaba totalmente desconocido, conjuga los verbos de forma elaborada como el alemán y tiene pronombres dobles como el eslovaco, posposiciones como el finés y tres adverbios demostrativos («aquí», «allí cerca» y «allí lejos») como el latín.

Tras mi impresión inicial sobre el exotismo de Nueva Guinea, todas aquellas similitudes me llevaron a pensar: «La gente es prácticamente igual en todas partes». Sin embargo, a la postre me di cuenta de que, en muchos aspectos básicos, no somos iguales en absoluto: muchos de mis amigos de Nueva Guinea cuentan de otra manera (por medio de un rastreo visual y no de números abstractos), eligen a sus esposas o maridos de otro modo, tratan de forma distinta a sus padres e hijos, no conciben el peligro como nosotros y poseen un concepto distinto de la amistad. Esta confusa amalgama de similitudes y diferencias es lo que en parte hace de la sociedades tradicionales algo fascinante para un forastero.

Otro motivo que explica el interés y la importancia de las sociedades tradicionales es que conservan características de la vida de nuestros ancestros durante decenas de miles de años, prácticamente hasta ayer. Los estilos de vida tradicionales son los que nos modelaron y nos convirtieron en lo que somos ahora. El paso de la caza y la recolección a la agricultura comenzó hace solo unos 11.000 años; las primeras herramientas de metal se produjeron hace unos 7.000 años; y el primer gobierno de Estado y las formas de escritura incipientes nacieron hace tan solo unos 5.400 años. Las condiciones «modernas» han imperado, incluso localmente, durante una diminuta fracción de la historia humana; todas las sociedades humanas han sido tradicionales durante mucho más tiempo de lo que han sido modernas. Hoy en día, los lectores de este libro están habituados a la comida de granja adquirida en establecimientos y no a la que se caza y se recolecta a diario, a las herramientas de metal y no a las de piedra, madera o hueso, al gobierno de

Estado y sus tribunales, policía y ejércitos asociados, y a leer y a escribir. Pero todas esas necesidades aparentes son relativamente nuevas, y miles de millones de personas en todo el mundo siguen viviendo según costumbres en parte tradicionales.

Incluso las sociedades industriales modernas incorporan ámbitos en los que siguen funcionando gran cantidad de mecanismos tradicionales. En muchas zonas rurales del Primer Mundo, como el valle de Montana, donde mi mujer, mis hijos y yo pasamos cada año las vacaciones de verano, numerosas disputas siguen resolviéndose por medio de mecanismos informales de signo tradicional y no en los tribunales. Las bandas urbanas de las grandes ciudades no llaman a la policía para solventar sus discrepancias, sino que recurren a métodos tradicionales de negociación, compensación, intimidación y guerra. Algunos amigos europeos que se criaron en pequeños pueblos en los años cincuenta describían su infancia como la de una aldea tradicional de Nueva Guinea: todo el mundo se conocía, todo el mundo sabía lo que estaban haciendo los demás y expresaba sus opiniones al respecto, la gente se casaba con cónyuges que habían nacido a solo dos o tres kilómetros de distancia, se pasaban toda la vida en el pueblo o cerca de él, excepto los jóvenes que se marchaban durante los años de guerra mundial, y las disputas en la aldea debían resolverse de un modo que restableciera las relaciones o las hiciera tolerables, ya que vivirían cerca de aquella persona el resto de su vida. Es decir, el mundo de ayer no fue borrado y sustituido por un nuevo mundo de hoy: gran parte del ayer sigue con nosotros. Esa es otra razón para querer comprender el mundo del pasado.

Como veremos en los capítulos de este libro, las sociedades tradicionales son mucho más diversas en numerosas prácticas culturales que las sociedades industriales modernas. En ese rango de diversidad, muchas normas culturales de las sociedades de los estados modernos se encuentran muy alejadas de las normas tradicionales y viven en los extremos de dicha diversidad. Por

ejemplo, en comparación con cualquier sociedad industrial moderna, algunas sociedades tradicionales tratan a los ancianos con mucha más crueldad, mientras que otras les ofrecen una vida mucho más satisfactoria; las sociedades industriales se hallan mucho más próximas al primer extremo que al segundo. Sin embargo, los psicólogos basan gran parte de sus generalizaciones sobre la naturaleza humana en estudios realizados con nuestro reducido y atípico ámbito de diversidad humana. Entre los sujetos humanos evaluados en una muestra de artículos de las principales publicaciones de psicología en 2008, un 96 por ciento pertenecían a países industriales occidentalizados (Norteamérica, Europa, Australia, Nueva Zelanda e Israel), un 68 por ciento a Estados Unidos en particular, y hasta un 80 por ciento eran estudiantes universitarios matriculados en cursos de psicología, es decir, que ni siquiera eran personas típicas en las sociedades de su nación. Por tanto, tal como expresan los sociólogos Joseph Henrich, Steven Heine y Ara Norenzayan, casi todo nuestro conocimiento de la psicología humana se basa en sujetos que pueden ser descritos con el acrónimo inglés WEIRD (raro): *western, educated, industrialized, rich and democratic societies*, esto es, pertenecientes a sociedades occidentales, cultas, industrializadas, ricas y democráticas. La mayoría de los sujetos también parecen ser literalmente raros conforme a los criterios de la variación cultural internacional, ya que resultan atípicos en muchos estudios sobre fenómenos culturales que han tomado muestras más amplias de la variación mundial. Esos fenómenos incluyen la percepción visual, la justicia, la cooperación, el castigo, el razonamiento biológico, la orientación espacial, la reflexión analítica frente a la holística, el razonamiento moral, la motivación para adaptarse, la toma de decisiones y el concepto de uno mismo. De ahí que, si deseamos generalizar sobre la naturaleza humana, debemos ampliar enormemente nuestra muestra de estudio entre los sujetos WEIRD habituales

(sobre todo estudiantes de psicología de Estados Unidos) y abarcar a todas las sociedades tradicionales.

Aunque los sociólogos sin duda pueden extraer conclusiones de interés académico a partir de estudios sobre las sociedades tradicionales, el resto también podemos aprender cosas de interés práctico. Las sociedades tradicionales representan miles de experimentos sobre cómo construir una sociedad humana. Han ideado millares de soluciones a los problemas humanos, soluciones distintas de las adoptadas por nuestras sociedades WEIRD modernas. Como veremos, algunas de esas soluciones —por ejemplo, el modo en que las sociedades tradicionales crían a sus hijos, tratan a sus ancianos, se mantienen en forma, hablan, pasan el tiempo libre y resuelven disputas— pueden sorprenderles, al igual que a mí, por considerarlas superiores a las prácticas normales del Primer Mundo. Tal vez podríamos beneficiarnos si adoptáramos selectivamente algunas de esas prácticas tradicionales. Algunos ya lo hacemos, lo cual aporta ventajas demostradas a nuestra salud y felicidad. En ciertos aspectos, los seres modernos somos inadaptados; nuestro cuerpo y nuestras prácticas actualmente afrontan condiciones distintas de aquellas con las que evolucionaron y a las cuales se adaptaron.

Pero tampoco debemos irnos al otro extremo e idealizar el pasado y anhelar épocas más sencillas. Podemos estar agradecidos de haber desechado numerosas prácticas tradicionales, por ejemplo el infanticidio, abandonar o asesinar a los ancianos, enfrentarse a un riesgo periódico de hambruna, estar más expuesto a peligros medioambientales y enfermedades infecciosas que a menudo provocaban la muerte de los hijos, y vivir con un temor constante a ser atacados. Puede que las sociedades tradicionales no solo nos sugieran mejores prácticas vitales, sino que también nos ayuden a apreciar ciertas ventajas de nuestra sociedad que damos por sentadas.

## ESTADOS

Las sociedades tradicionales son más variadas en su organización que aquellas con un gobierno de Estado.\* Como punto de partida para comprender mejor algunos rasgos poco conocidos de las sociedades tradicionales, debemos recordar las características comunes de los estados-nación en los que vivimos actualmente.

La mayoría de las naciones modernas cuentan con una población de cientos de miles o millones de personas, llegando a más de 1.000 millones de habitantes en la India y China, los dos países actuales más poblados. Incluso las más pequeñas, Nauru y Tuvalu, situadas en las islas del Pacífico, tienen más de 10.000 habitantes cada una. (El Vaticano, con una población de solo 1.000 personas, también está clasificado como nación, pero es excepcional por su condición de enclave dentro de la ciudad de Roma, de la cual importa todo lo que necesita.) En el pasado, los estados tenían una población que iba desde decenas de miles hasta millones de habitantes. Esas grandes poblaciones bastan para indicarnos cómo tienen que alimentarse, cómo deben organizarse y por qué existen los estados. Todos ellos alimentan a sus ciudadanos principalmente por medio de la producción de alimentos (agricultura y pastoreo) y no a través de la caza y la recolección. Uno puede obtener mucha más comida cultivando o criando ganado en una hectárea de huerto, campo o pasto que hayamos llenado con las especies vegetales y animales que nos resulten más útiles que cazando animales salvajes y recolectando variedades de plantas (en su mayoría incomedibles) que crezcan en una hectárea de bosque. Solo por esa razón, ninguna sociedad de cazadores-recolectores ha sido capaz de alimentar a una población lo suficientemente densa como para sostener un gobierno de Estado. En cualquier Estado, solo una parte de la población —tan solo un 2 por ciento en las sociedades modernas con granjas altamente mecanizadas— se dedica al



cultivo. El resto de la población está ocupada en otras actividades (como gobernar, fabricar o comerciar), no cultiva sus propios alimentos y subsiste gracias al excedente producido por los agricultores.

La numerosa población del Estado también propicia que la mayoría de la gente no se conozca. Es imposible, incluso para los ciudadanos de la diminuta Tuvalu, conocer a sus 10.000 habitantes, y a los 1.400 millones de pobladores de China el desafío les resultaría aún más inviable. De ahí que los estados requieran policía, leyes y códigos morales para garantizar que los inevitables encuentros entre desconocidos no deriven en enfrentamientos de forma cotidiana. Esa necesidad de policía, leyes y mandamientos morales para comportarse amablemente con los desconocidos no está presente en sociedades muy pequeñas, en las que todo el mundo se conoce.

Por último, una vez que una sociedad supera los 10.000 habitantes, es imposible tomar, ejecutar y administrar decisiones pidiendo a todos los ciudadanos que se sienten para mantener un debate cara a cara en el que todo el mundo dé su opinión. Las grandes poblaciones no pueden funcionar sin líderes que tomen las decisiones, sin ejecutivas que las pongan en práctica y sin burócratas que administren las resoluciones y leyes. Por desgracia para los lectores que sean anarquistas y sueñen con vivir sin un gobierno de Estado, estos son los motivos por los que sus sueños son poco realistas: tendrán que encontrar una pequeña banda o tribu que los acepte, donde nadie sea un desconocido, y donde reyes, presidentes y burócratas sean innecesarios.

Más adelante veremos que algunas sociedades tradicionales contaban con población suficiente para que fuesen necesarios algunos burócratas con fines genéricos. Sin embargo, los estados son incluso más populosos y requieren burócratas especializados que estén diferenciados vertical y horizontalmente. Los ciudadanos de los estados consideramos a esos burócratas exasperantes: por desgracia, una vez más, son necesarios. Un Estado tiene tantas leyes y

ciudadanos que un tipo de burócrata no puede administrar todas las legislaciones del rey: tiene que haber recaudadores de impuestos, inspectores de vehículos a motor, policías, jueces, inspectores de sanidad en restaurantes, etcétera. En un organismo de Estado que contenga solo uno de esos tipos de burócrata, también estamos acostumbrados a que haya numerosos funcionarios de esa clase, organizados jerárquicamente en distintos niveles: una agencia tributaria cuenta con el agente que realiza una auditoría de nuestra declaración, y trabaja a las órdenes de un supervisor a quien podemos presentar nuestras quejas si discrepamos con el informe; el supervisor a su vez trabaja a las órdenes de un director de oficina, que está supeditado a un director de distrito o de estado, que a su vez depende de un comisionado de beneficios internos para todo Estados Unidos. (En realidad es todavía más complicado: he omitido otros niveles por una cuestión de brevedad.) La novela *El castillo*, de Frank Kafka, describe una burocracia imaginaria inspirada en la burocracia real del Imperio Habsburgo, del cual su autor era ciudadano. Leer antes de acostarme el relato que hilvanaba Kafka sobre las frustraciones a las que se enfrenta su protagonista al lidiar con la burocracia imaginaria del castillo me supuso una noche plagada de pesadillas, pero los lectores habrán vivido sus propias angustias y frustraciones al tratar con burocracias reales. Es el precio que pagamos por vivir con gobiernos de Estado: ningún utópico ha averiguado aún cómo dirigir una nación sin al menos algunos burócratas.

Una característica sumamente habitual de los estados es que, incluso en las democracias escandinavas más igualitarias, los ciudadanos son política, económica y socialmente desiguales. Es inevitable que todo Estado deba tener algunos líderes políticos que dicten órdenes y redacten leyes, y muchas personas que obedezcan esas órdenes y leyes. Los ciudadanos de un Estado desempeñan diferentes funciones económicas (agricultores, conserjes, abogados, políticos, dependientes, etc.), y algunas de esas funciones

conlleven salarios más altos que otras. Determinados ciudadanos gozan de un estatus social más elevado que otros. Todos los esfuerzos idealistas por minimizar la desigualdad en los estados —por ejemplo, la formulación que hacía Karl Marx del ideal comunista: «De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades»— han fracasado.

No pudieron existir los estados hasta que hubo producción de alimentos (solo desde 9000 a.C., aproximadamente), ni hasta que esta funcionó durante suficientes milenios para dar lugar a las numerosas y densas poblaciones que requieren un gobierno de Estado. El primero nació en el Creciente Fértil hacia 3400 a.C., y después surgieron otros en China, México, los Andes, Madagascar y otras regiones durante el milenio posterior, hasta que, hoy en día, un mapamundi muestra toda la zona terrestre del planeta dividida en estados, a excepción de la Antártida, que también está sujeta a reivindicaciones territoriales parcialmente solapadas por siete naciones.

## TIPOS DE SOCIEDADES TRADICIONALES

Por ello, antes de 3400 a.C. no había estados en ningún lugar y, en tiempos recientes, todavía han existido grandes regiones fuera del control estatal, operando de acuerdo con sistemas políticos tradicionales más simples. Las diferencias entre esas sociedades tradicionales y las sociedades estatales que nosotros conocemos son el objeto de este libro. ¿Cómo debemos clasificar y hablar de la diversidad de las propias sociedades tradicionales?

Aunque cada sociedad humana es única, también existen patrones interculturales que permiten ciertas generalizaciones. En particular, hay tendencias correlacionadas en al menos cuatro aspectos: número de población, subsistencia, centralización política y estratificación social. Con una población y una densidad cada vez mayores, la adquisición de alimentos y otras necesidades tiende a intensificarse. Es decir, obtienen más comida por

hectárea los agricultores de subsistencia que viven en aldeas que los pequeños grupos nómadas de cazadores-recolectores, y todavía se consigue más en las parcelas irrigadas de técnica intensiva trabajadas por pueblos de mayor densidad y en las granjas mecanizadas de los estados modernos. La toma de decisiones políticas es cada vez más centralizada, desde los debates en grupo frente a frente de los pequeños grupos de cazadores-recolectores hasta las jerarquías políticas y las resoluciones de los líderes de los estados modernos. La estratificación social se incrementa, desde el igualitarismo relativo de los pequeños grupos de cazadores-recolectores hasta la desigualdad entre las personas pertenecientes a grandes sociedades centralizadas.

Esas correlaciones entre diferentes aspectos de una sociedad no son rígidas. Algunas sociedades de cierta envergadura tienen una subsistencia más intensificada, más centralización política o más estratificación social que otras. Pero necesitamos una síntesis para referirnos a los diferentes tipos de sociedades surgidos de esas tendencias generales, a la vez que reconocemos la diversidad dentro de esas tendencias. Nuestro problema práctico es similar al que afrontan los psicólogos del desarrollo al debatir las diferencias entre individuos. Aunque cada ser humano es único, existen tendencias generales relacionadas con la edad, por ejemplo, que los niños de tres años son, por lo común, distintos de las personas de 24 años en numerosos aspectos correlacionados. Sin embargo, la edad forma un continuo sin interrupciones abruptas: no se da una transición repentina entre ser «como un niño de tres años» y «como un niño de seis». Y existen diferencias entre las personas de la misma edad. Ante esas complicaciones, a los psicólogos del desarrollo todavía les resulta útil adoptar categorías sintéticas como «bebé», «bebé mayor», «niño», «adolescente», «adulto joven», etcétera, aunque reconocen las imperfecciones de dichas categorías.

Asimismo, a los sociólogos les resulta útil adoptar categorías sintéticas de

cuyas imperfecciones son conscientes, y hacen frente a la complicación añadida de que los cambios entre sociedades pueden invertirse, mientras que los cambios en los grupos etarios no. Las aldeas agrícolas pueden convertirse en pequeñas bandas de cazadores-recolectores si sobreviene una sequía, mientras que un niño de 4 años jamás se convertirá en uno de 3. Si bien la mayoría de los psicólogos del desarrollo coinciden a la hora de reconocer y designar las categorías más generales de bebé/niño/adolescente/adulto, los sociólogos emplean numerosos conjuntos alternativos de categorías sintéticas para describir la variación entre las sociedades tradicionales, y algunos se indignan por el mero hecho de que se utilicen. En este libro usaré en ocasiones la división de las sociedades humanas que realizó Elman Service, que las separa en cuatro categorías con una población, una centralización política y una estratificación social en orden creciente: banda, tribu, jefatura y Estado. Aunque esos términos tienen ya cincuenta años y se han propuesto otros desde entonces, los de Service ofrecen la ventaja de la simplicidad: cuatro términos a recordar en lugar de siete, y palabras únicas en lugar de expresiones más extensas. Pero recordemos que esos términos son solo una síntesis útil para comentar la gran diversidad de las sociedades humanas, sin detenernos a reiterar las imperfecciones de dichos términos y las importantes variaciones dentro de cada categoría siempre que se utilizan esas palabras en el texto.

El tipo de sociedad más pequeño y simple (denominado «banda» por Service) consiste en unas pocas decenas de individuos, muchos de los cuales pertenecen a una o varias familias numerosas (es decir, un marido y una esposa adultos, sus hijos y algunos de sus padres, hermanos y primos). La mayoría de los cazadores-recolectores y algunos agricultores vivían tradicionalmente en bajas densidades de población dentro de esos grupos reducidos. Los miembros de la banda son lo suficientemente escasos como para que todo el mundo se conozca bien, para que las decisiones puedan

tomarse mediante un debate cara a cara y para que no exista un liderazgo político formal o una especialización económica marcada. Un sociólogo calificaría la banda de relativamente igualitaria y democrática: los miembros difieren poco en materia de «riqueza» (al fin y al cabo, hay escasas posesiones personales) y de poder político, excepto cuando se advierten distinciones individuales en cuanto a capacidad o personalidad, atemperadas por un amplio reparto de los recursos entre los miembros de la banda.

En la medida en que podemos juzgar la organización de sociedades pasadas a partir de pruebas arqueológicas, es probable que todos los humanos vivieran en esas bandas hasta hace al menos unas decenas de miles de años, y la mayoría hasta hace solo 11.000. Cuando, sobre todo tras el primer viaje de Colón en 1492 d.C., los europeos empezaron a expandirse por el mundo y a encontrar pueblos no europeos que vivían en sociedades no estatales, las bandas seguían ocupando toda o buena parte de Australia y el Ártico, además del desierto, una región de baja productividad, y entornos boscosos de América y el África subsahariana. Las bandas que se comentarán con frecuencia en este libro incluyen a los !kung del desierto africano del Kalahari, los indios aché y sirionó de Sudamérica, los isleños de Andamán, en el golfo de Bengala, los pigmeos de los bosques del África ecuatorial, y los indios agricultores machiguenga de Perú. Todos los ejemplos mencionados en la frase anterior, con la salvedad de los machiguenga, son o eran cazadores-recolectores.

De las bandas pasamos al siguiente tipo de sociedad, en este caso más numeroso y complejo (bautizado por Service como «tribu») y consistente en un conjunto local de cientos de individuos. Eso entra todavía dentro del límite en el que todo el mundo puede conocer personalmente a los demás y no hay desconocidos. Por ejemplo, en mi instituto, donde asistían unos 200 alumnos, todos los estudiantes y profesores se conocían por su nombre, pero eso era imposible en el de mi esposa, donde había miles de estudiantes. Una sociedad

integrada por centenares de personas significa decenas de familias, a menudo divididas en grupos de parientes denominados clanes, que pueden intercambiar cónyuges con otros clanes. La elevada población de las tribus en comparación con las bandas requiere más alimentos para mantener a más gente en un área reducida, de modo que las tribus normalmente son agricultores, pastores o ambos, pero algunos son cazadores-recolectores que viven en entornos especialmente productivos (como el pueblo ainu de Japón y los indios de la costa noroeste del Pacífico, en Norteamérica). Las tribus suelen ser sedentarias y viven gran parte del año en aldeas situadas cerca de sus huertos, pastos o pesquerías. Sin embargo, los pastores de Asia central y otros pueblos tribales practican la trashumancia, es decir, el transporte estacional de ganado entre diferentes altitudes para seguir el crecimiento de la hierba a mayores elevaciones a medida que avanza la temporada.

En otros aspectos, las tribus todavía se asemejan a las grandes bandas, por ejemplo, en su relativo igualitarismo, su escasa especialización económica, su débil liderazgo político, la ausencia de burócratas y la toma de decisiones cara a cara. He presenciado reuniones en aldeas de Nueva Guinea en las que centenares de personas se sientan en el suelo, pueden expresar su opinión y llegan a una conclusión. Algunas tribus cuentan con un «gran hombre» que ejerce de líder débil, pero solo dirige mediante sus capacidades de persuasión y su personalidad, y no por una autoridad reconocida. A modo de ejemplo de las limitaciones del poder de un «gran hombre», en el capítulo 3 veremos cómo los aparentes seguidores de un líder llamado Gutelu, perteneciente a la tribu dani de Nueva Guinea, lograron frustrar su voluntad y lanzar un ataque genocida que destruyó su alianza política. Las pruebas arqueológicas de organización tribal, como los restos de notables estructuras residenciales y asentamientos, indican que aparecieron tribus en ciertas regiones hace al menos 13.000 años. En épocas recientes, las tribus todavía eran un fenómeno extendido en algunas zonas de Nueva Guinea y la Amazonia. Las sociedades

tribales que comentaré en este libro incluyen a los iñupiat de Alaska, a los indios yanomami de Sudamérica, a los kirguís de Afganistán, a los kaulong de Nueva Bretaña, y a los dani, daribi y fore de Nueva Guinea.

A continuación, las tribus pasan al siguiente estadio de complejidad organizativa, denominado jefatura y con miles de sujetos. Una población tan numerosa y la incipiente especialización económica de las jefaturas, requieren una elevada productividad de alimentos y la capacidad de generar y almacenar excedentes para alimentar a los especialistas no productores, como los jefes y sus parientes y burócratas. De ahí que las jefaturas hayan construido aldeas sedentarias con instalaciones de almacenamiento y que en su mayoría hayan sido sociedades productoras de alimentos (agricultura y pastoreo), excepto en las zonas más fértiles accesibles para los cazadores-recolectores, como la jefatura calusa de Florida y los chumash, en la costa meridional de California.

En una sociedad de miles de personas es imposible que todo el mundo se conozca o que mantenga debates cara a cara en los que participe la población por entero. A consecuencia de ello, las jefaturas afrontan dos nuevos problemas que no se advierten en las bandas o tribus. En primer lugar, los miembros de una jefatura deben poder saberse miembros iguales pero individualmente desconocidos del mismo grupo y así evitar enfurecerse por una intrusión territorial que desencadene un enfrentamiento. Por ello, las jefaturas desarrollan ideologías e identidades políticas y religiosas compartidas que a menudo se derivan del estatus supuestamente divino del jefe. En segundo lugar, ahora existe un líder reconocido, el jefe, que toma decisiones, posee una autoridad aceptada y ejerce un monopolio sobre el derecho a utilizar la fuerza contra los miembros de su sociedad en caso de considerarlo necesario y, de ese modo, se asegura de que los desconocidos dentro de una misma jefatura no se enfrenten entre sí. El jefe cuenta con la ayuda de autoridades no especializadas y polivalentes (protoburócratas), que



recaudan tributos, resuelven disputas y llevan a cabo otras tareas administrativas, en lugar de los recaudadores, jueces e inspectores de restaurantes de un Estado. (En este caso, un motivo de confusión es que algunas sociedades tradicionales que cuentan con jefes y son descritas correctamente como jefaturas en la bibliografía científica y en este libro son conocidas como «tribus» en buena parte de la escritura popular: por ejemplo, las «tribus» indias del este de Norteamérica, que en realidad consistían en jefaturas.)

Una innovación económica de las jefaturas es la denominada economía redistributiva: en lugar de intercambios directos entre individuos, el jefe recauda tributos de comida y mano de obra, gran parte de los cuales se distribuyen a los guerreros, sacerdotes y artesanos que sirven al líder. La redistribución es, por tanto, la forma más antigua de un sistema de impuestos destinado a mantener las nuevas instituciones. Parte del tributo de alimentos es devuelto al común de las gentes, a quienes el jefe tiene la responsabilidad moral de sustentar en tiempos de hambruna, y que trabajan para él en actividades como la construcción de monumentos y sistemas de riego. Además de esas innovaciones políticas y económicas que van más allá de las prácticas de las bandas y las tribus, las jefaturas fueron pioneras en la novedad social de la desigualdad institucionalizada. Aunque algunas tribus ya tienen linajes separados, los de una jefatura se clasifican hereditariamente; así, el jefe y su familia están en lo más alto, los comunes o esclavos en la parte inferior y (en el caso del archipiélago polinesio de Hawai) al menos ocho castas clasificadas en medio. Para los miembros de los linajes o castas más importantes, el tributo recaudado por el jefe financia un estilo de vida mejor en cuanto a comida, alojamiento, ropa y adornos especiales.

De ahí que las jefaturas del pasado (a veces) puedan ser reconocidas arqueológicamente por las construcciones monumentales y por indicios como una distribución desigual de los ornamentos mortuorios en las necrópolis:

algunos cuerpos (los de los jefes y sus familiares y burócratas) eran enterrados en grandes tumbas llenas de objetos de lujo como turquesas y caballos sacrificados, lo cual contrastaba con las pequeñas y sencillas sepulturas del común de las gentes. Basándose en esas pruebas, los arqueólogos deducen que las jefaturas empezaron a aparecer localmente hacia 5500 a.C. En tiempos modernos, justo antes de la reciente imposición casi universal del control del gobierno de Estado en todo el mundo, las jefaturas todavía eran un sistema extendido en la Polinesia, gran parte del África subsahariana, Centroamérica y Sudamérica fuera de las regiones controladas por los estados mexicano y andino. Las jefaturas que se comentarán en este libro incluyen a los isleños mailu y trobriandeses de la región de Nueva Guinea y a los indios calusa y chumash de Norteamérica. A partir de las jefaturas nacieron los estados (desde 3400 a.C., aproximadamente) mediante conquistas o fusiones impuestas, lo cual desembocó en poblaciones más numerosas, a menudo étnicamente diversas, esferas y estratos profesionales de burócratas, ejércitos permanentes, una especialización económica mucho mayor, urbanización y otros cambios, para generar los tipos de sociedades que abarcan el mundo moderno.

Por ello, si sociólogos equipados con una máquina del tiempo pudieran haber estudiado el mundo antes de 9000 a.C., habrían descubierto que en todas partes la gente subsistía como cazadores-recolectores, viviendo en bandas y probablemente ya en algunas tribus, sin herramientas metálicas, escritura, gobierno centralizado o especialización económica. Si dichos sociólogos hubieran podido regresar al siglo xv, en la época en que la expansión de los europeos hacia otros continentes acababa de comenzar, habrían descubierto que Australia era el único todavía ocupado enteramente por cazadores-recolectores, que aún vivían sobre todo en bandas y probablemente en algunas tribus. Pero, para entonces, los estados ocupaban casi toda Eurasia, el norte de África, las islas más grandes de Indonesia

occidental, gran parte de los Andes y algunas zonas de México y África occidental. Todavía existían numerosas bandas, tribus y jefaturas que sobrevivían en Sudamérica, fuera de la región de los Andes, en toda Norteamérica, Nueva Guinea, el Ártico y las islas del Pacífico. Hoy, todo el mundo, excepto la Antártida, está dividido en estados, al menos en teoría, si bien el gobierno sigue siendo ineficaz en algunas regiones. Las zonas que preservaron el mayor número de sociedades que se hallaban fuera del control efectivo del Estado en el siglo xx fueron Nueva Guinea y el Amazonas.

El constante incremento de la población, la organización política y la intensidad de la producción de alimentos que se extiende desde bandas hasta estados halla paralelismos en otras tendencias, como el aumento de la dependencia de las herramientas de metal, la sofisticación de la tecnología, la especialización económica, la desigualdad entre los individuos y la escritura, además de los cambios en la guerra y la religión que trataré en los capítulos 3 y 4 y en el capítulo 9, respectivamente. (Recordemos de nuevo: el paso de bandas a estados no fue ni omnipresente, ni irreversible ni lineal.) Esas tendencias, sobre todo las poblaciones numerosas, la centralización política y la mejora de la tecnología y las armas con respecto a las sociedades más simples son las que permitieron a los estados conquistar a aquellas sociedades tradicionales y subyugar, esclavizar, incorporar, expulsar o exterminar a sus habitantes en tierras que codiciaban. En tiempos modernos, ello ha dejado a bandas y tribus confinados a zonas poco atractivas o apenas accesibles para los colonos del Estado (como el desierto del Kalahari, habitado por los !kung, los bosques ecuatoriales africanos de los pigmeos, las zonas remotas de la cuenca amazónica que pueblan los nativos americanos y la Nueva Guinea que ha quedado para los papúes).

¿Por qué en 1492, el año del primer viaje transatlántico de Colón, la gente vivía en tipos de sociedades diferentes en distintas partes del mundo? Por aquel entonces, algunos pueblos (en especial los euroasiáticos) ya vivían bajo

gobiernos de Estado con escritura, herramientas de metal, agricultura intensiva y ejércitos permanentes. Muchos otros pueblos carecían de esos sellos distintivos de la civilización, y los aborígenes australianos, los !kung y los pigmeos africanos todavía conservaban muchas formas de vida que habían caracterizado al mundo entero hasta 9000 a.C. ¿Cómo podemos explicar unas diferencias geográficas tan marcadas?

Una idea antes extendida y que todavía comparten muchos en la actualidad es que esos resultados regionalmente dispares reflejan diferencias innatas en la inteligencia, la modernidad biológica y la ética del trabajo humanas. Según esa creencia, se supone que los europeos son más inteligentes, biológicamente avanzados y trabajadores, mientras que los aborígenes australianos, los papúes y otras bandas y tribus modernas son menos inteligentes y ambiciosos y más primitivos. Sin embargo, no existen pruebas que corroboren esos postulados, a excepción del razonamiento circular de que las bandas y tribus modernas siguieron utilizando tecnologías, organizaciones políticas y modos de subsistencia más rudimentarios y, por tanto, se los consideraba biológicamente más primitivos.

Por el contrario, la explicación sobre las diferencias en los tipos de sociedades que coexisten en el mundo moderno depende de discrepancias medioambientales. La acentuación de la centralización política y la estratificación social se vio impulsada por el aumento de la población humana, propiciado a su vez por el auge y la intensificación de la producción de alimentos (agricultura y pastoreo). Pero, sorprendentemente, muy pocas especies de plantas silvestres y animales salvajes son aptos para su domesticación y conversión en cultivos y ganado. Esas pocas especies salvajes estaban concentradas en tan solo una decena de pequeñas regiones del mundo, cuyas sociedades humanas, en consecuencia, gozaron de una ventaja decisiva para el desarrollo de la producción de alimentos y excedentes, el crecimiento de la población, una tecnología avanzada y el

gobierno de Estado. Como comentaba con detalle en mi libro *Armas, gérmenes y acero*, esas diferencias explican por qué los europeos, que vivían cerca de la región del mundo (el Creciente Fértil) con las especies domesticables de plantas y animales más valiosas, acabaron expandiéndose por el planeta, mientras que los !kung y los aborígenes australianos no lo hicieron. Para el propósito de este libro, eso significa que los pueblos que todavía viven o vivían en épocas recientes en sociedades tradicionales son pueblos biológicamente modernos que habitaban regiones con pocas especies de plantas y animales domesticables y cuyo estilo de vida es, por lo demás, relevante para los lectores.

#### PERSPECTIVAS, CAUSAS Y FUENTES

En la sección anterior he expuesto algunas disparidades entre las sociedades tradicionales que podemos relacionar de forma sistemática con diferencias en el número y la densidad de población, los medios para obtener comida y el entorno. Aunque las tendencias generales que he mencionado existen, sería un disparate suponer que todos los aspectos de una sociedad pueden predecirse a partir de condiciones materiales. Pensemos, por ejemplo, en las diferencias culturales y políticas entre los pueblos francés y alemán, que obviamente no guardan relación alguna con las diferencias entre el medio ambiente de Francia y Alemania, que, en cualquier caso, son modestas de acuerdo con los criterios internacionales de variación medioambiental.

Los estudiosos adoptan varias perspectivas para comprender las diferencias entre sociedades. Cada una de ellas es útil para entender ciertas diferencias entre algunas sociedades, pero no lo es para dilucidar otros fenómenos. Una perspectiva es la evolutiva, comentada e ilustrada en el apartado anterior: reconocer características generales que difieran entre sociedades con distinta envergadura y densidad de población, pero que compartan sociedades con

una población y densidad similares, e inferir y, en ocasiones, observar directamente, los cambios que se producen en una sociedad mientras crece o decrece. En relación con ese planteamiento evolutivo está lo que puede denominarse la perspectiva *adaptacionista*: la idea de que algunos rasgos de una sociedad son adaptativos y permiten a dicha sociedad funcionar con más eficacia en sus condiciones materiales, en su entorno físico y social y en su tamaño y densidad particulares. Algunos ejemplos incluyen la necesidad de contar con líderes que tienen todas las sociedades que consisten en más de unos pocos millares de personas, y el potencial de esas grandes sociedades para generar los excedentes de alimentos requeridos para sustentar a sus líderes. Esta perspectiva lleva a formular generalizaciones y a interpretar los cambios de una sociedad con el tiempo respecto de las condiciones y el medio ambiente en los que vive.

Una segunda perspectiva, que se halla en el extremo opuesto de esa primera, ve cada sociedad como un fenómeno único debido a su historia particular, y considera que las creencias y prácticas populares variables son en gran medida independientes y que no vienen dictadas por las condiciones medioambientales. Entre el número prácticamente infinito de ejemplos, permítanme mencionar un caso extremo de uno de los pueblos que comentaré en este libro, ya que es muy gráfico y no guarda relación alguna con condiciones materiales. El pueblo kaulong, una de las decenas de pequeñas poblaciones que viven en la línea divisoria meridional de la isla de Nueva Bretaña, justo al este de Nueva Guinea, practicaba antiguamente la estrangulación ritual de las viudas. Cuando un hombre fallecía, su viuda hacía llamar a sus hermanos para que la estrangularan. No moría en contra de su voluntad, ni era presionada por otros miembros de su sociedad para que se sometiese a esta forma ritual de suicidio. Por el contrario, se había criado observándola como una costumbre, la seguía cuando ella quedaba viuda, alentaba a sus hermanos (o a su hijo, en caso de no tener hermanos) a cumplir

su solemne obligación de estrangularla pese a su renuencia natural y permanecía sentada con actitud colaboradora mientras la ahogaban.

Ningún estudioso ha afirmado que el sacrificio de las viudas kaulong fuese en modo alguno beneficioso para su sociedad o para los intereses genéticos a largo plazo (póstumos) de la estrangulada o de sus familiares. Ningún científico medioambiental ha reconocido alguna característica del entorno kaulong que tienda a hacer el estrangulamiento de viudas más beneficioso o comprensible allí que en la línea divisoria septentrional de Nueva Bretaña, o más al este o al oeste de la línea meridional. No conozco ninguna otra sociedad que practique la estrangulación ritual de viudas en Nueva Bretaña o Nueva Guinea, excepto el pueblo sengseng, vecino de los kaulong. Por el contrario, parece necesario concebir dicha práctica como un rasgo histórico y cultural independiente que surgió por alguna razón que desconocemos en esa zona de Nueva Bretaña en particular, y que a la postre podría haber sido erradicado por la selección natural entre sociedades (por ejemplo, porque otras sociedades de Nueva Bretaña que no practican la estrangulación de viudas hubieran aventajado a los kaulong), pero persistió durante un considerable espacio de tiempo, hasta que la presión y el contacto externos hicieron que fuese abandonado hacia 1957. Quien conozca cualquier otra sociedad podrá imaginar rasgos menos extremos que la caracterizan y que pueden carecer de beneficios obvios o incluso antojarse perjudiciales, y que no obedecen de forma clara a las condiciones locales.

Otra perspectiva para comprender las diferencias entre sociedades es reconocer creencias y prácticas culturales que poseen una amplia distribución regional y que se propagan históricamente por esa región sin estar relacionadas de forma manifiesta con las condiciones locales. Algunos ejemplos conocidos son la pseudoomnipresencia de las religiones monoteístas y las lenguas no tonales en Europa, en contraste con la frecuencia de religiones no monoteístas y lenguas tonales en China y regiones

adyacentes del sudeste de Asia. Sabemos mucho acerca de los orígenes y las difusiones históricas de los distintos tipos de religión y lenguaje de cada región. Sin embargo, desconozco razones convincentes que expliquen por qué las lenguas tonales funcionarían peor en entornos europeos o por qué las religiones monoteístas serían intrínsecamente inadecuadas en China y el sudeste de Asia. Las religiones, las lenguas y otras creencias y prácticas pueden propagarse de dos formas. Una es que la gente se extienda y lleve su cultura consigo, como ilustran los emigrantes europeos que viajaron a América y Australia e instauraron lenguas y sociedades europeas allí. La otra es el resultado de que la gente se adueñe creencias y prácticas de otras culturas: por ejemplo, que el pueblo japonés moderno adopte atuendos occidentales y que los estadounidenses adopten el hábito de comer *sushi*, sin que los emigrantes occidentales hayan invadido Japón ni los emigrantes japoneses hayan invadido Estados Unidos.

Otro aspecto sobre los argumentos que se repetirán con frecuencia en este libro es la distinción entre la búsqueda de explicaciones aproximadas y definitivas. Para comprender esta distinción, imaginemos a una pareja que consulta a un psicoterapeuta tras veinte años de matrimonio y ahora tiene intención de divorciarse. A la pregunta del terapeuta: «¿Qué les ha traído aquí de repente y por qué quieren el divorcio después de veinte años de matrimonio?», el marido responde: «Porque me ha pegado fuerte en la cara con una pesada botella de cristal: no puedo vivir con una mujer que ha hecho eso». La esposa reconoce que, en efecto, le golpeó con una botella de cristal y que esa es la «causa» (esto es, la causa aproximada) de la ruptura. Pero el terapeuta sabe que las agresiones con botellas son infrecuentes en los matrimonios felices y que invitan a investigar qué los ha provocado. La mujer afirma: «Ya no soportaba sus aventuras con otras mujeres, por eso le pegué. Sus aventuras son la causa real [es decir, definitiva] de nuestra ruptura». El marido reconoce sus aventuras, pero, de nuevo, el terapeuta se pregunta por



qué, a diferencia de los hombres que viven un matrimonio feliz, actúa de ese modo. El marido responde: «Mi mujer es una persona fría y egoísta, y yo descubrí que quería mantener una relación de cariño como cualquier persona normal. Por eso he buscado aventuras, y esa es la causa fundamental de nuestra ruptura».

En un tratamiento a largo plazo, el terapeuta estudiaría aún más la infancia de la esposa y qué la llevó a ser una persona fría y egoísta (si es que eso es cierto). Sin embargo, incluso esta sucinta versión de la historia basta para demostrar que la mayoría de las causas y efectos en realidad consisten en cadenas de causas, algunas más aproximadas y otras más definitivas. En este libro encontraremos muchas de esas cadenas. Por ejemplo, la causa aproximada de una guerra tribal (capítulo 4) puede ser que la persona A de una tribu ha robado un cerdo a una persona B de otra tribu; A justifica ese robo con una causa más profunda (el primo de B se había comprometido a comprar un cerdo al padre de A, pero no había abonado el precio pactado por el animal); y la causa definitiva de la guerra es la sequía, la escasez de recursos y la presión demográfica, lo cual provoca que no haya cerdos suficientes para alimentar a la población de ninguna de las dos tribus.

Esas son, por tanto, unas perspectivas generales a las que recurren los estudiosos para tratar de comprender las diferencias entre las sociedades humanas. En cuanto a cómo han adquirido los estudiosos sus conocimientos sobre las sociedades tradicionales, nuestras fuentes de información pueden dividirse de manera un tanto arbitraria en cuatro categorías, cada una de ellas con sus ventajas e inconvenientes, que se solapan unas con otras. El método más obvio, y la fuente de gran parte de la información de este libro, es enviar a sociólogos o biólogos a visitar o vivir entre una población tradicional y llevar a cabo un estudio dedicado a un tema concreto. Una importante limitación de este planteamiento es que los científicos normalmente no pueden instalarse en un pueblo tradicional hasta que haya sido «pacificado»,

reducido mediante enfermedades inducidas, conquistado y sometido al control de un gobierno estatal, y por consiguiente, modificado considerablemente respecto de su estado anterior.

Un segundo método consiste en intentar desgranar los cambios recientes que han experimentado las sociedades tradicionales modernas entrevistando a personas analfabetas para conocer sus historias de transmisión oral y reconstruyendo de ese modo su sociedad tal como era varias generaciones atrás. Un tercer método comparte los objetivos de la reconstrucción oral, en la medida en que pretende ver las sociedades tradicionales antes de que fueran visitadas por científicos modernos. Sin embargo, el planteamiento reside en utilizar las crónicas de exploradores, comerciantes, patrulleros del gobierno y lingüistas misioneros que normalmente preceden a los científicos en el contacto con los pueblos tradicionales. Aunque las crónicas resultantes suelen ser menos sistemáticas, cuantitativas y científicamente rigurosas que las de los trabajadores de campo con formación científica, ofrecen la ventaja compensatoria de describir a una sociedad tribal menos modificada que cuando la estudian más tarde los científicos. Por último, la única fuente de información acerca de las sociedades de un pasado remoto sin escritura ni contacto con observadores alfabetizados son las excavaciones arqueológicas. Estas tienen la ventaja de reconstruir una cultura mucho antes de que el mundo moderno entrara en contacto con ella y la transformara, a costa de perder detalles precisos (como los nombres y las motivaciones de las personas). Asimismo, se aprecia una mayor incertidumbre y esfuerzo a la hora de extraer conclusiones sociales a partir de las manifestaciones físicas preservadas en los yacimientos arqueológicos.

Para los lectores (en especial los estudiosos) interesados en saber más sobre esas fuentes de información de las sociedades tradicionales, incluyo un extenso comentario en la sección «Lecturas complementarias», en la parte final de este libro.

## UN LIBRO PEQUEÑO SOBRE UN GRAN TEMA

El tema de este libro es, potencialmente, todos los aspectos de la cultura humana, de todos los pueblos del mundo, durante los últimos 11.000 años. No obstante, ello requeriría un volumen de 2.397 páginas que nadie leería. Por motivos prácticos, he seleccionado algunas temáticas y sociedades con el fin de escribir un libro de una extensión legible. De ese modo espero estimular a mis lectores a conocer temas y sociedades que yo no trataré, consultando los numerosos y excelentes libros publicados (muchos de ellos citados en la sección «Lecturas complementarias»).

En cuanto a la elección temática, he escogido nueve ámbitos repartidos en once capítulos para ilustrar cómo podemos aprovechar de diferentes maneras nuestros conocimientos sobre las sociedades tradicionales. Dos temas —los peligros y la crianza de los hijos— implican ámbitos en los que nosotros, como individuos, podemos plantearnos incorporar ciertas prácticas de las sociedades tradicionales a nuestra vida personal. Esas son las dos áreas en las que las prácticas de algunas sociedades tradicionales entre las que he vivido han influido de forma más decisiva en mi estilo de vida y mis decisiones. Tres temas —el trato a los ancianos, los idiomas y el poliglotismo y los estilos de vida saludables— implican ámbitos en los que ciertas prácticas tradicionales pueden ofrecernos modelos para nuestras decisiones individuales, pero también para políticas que podría adoptar nuestra sociedad en su conjunto. Un tema —la resolución pacífica de conflictos— puede resultar más útil para sugerir políticas para nuestra sociedad que para guiar nuestra vida. En relación con todos esos temas, debemos tener claro que no es cuestión de tomar prestadas o adaptar prácticas de una sociedad y trasladarlas a otra. Por ejemplo, aunque admiremos ciertas prácticas de crianza de una sociedad tradicional, puede ser complejo adoptarlas a la hora de criar a

nuestros hijos si los padres que nos rodean están educando los suyos como lo hacen la mayoría de los progenitores modernos.

En cuanto al tema religioso, no espero que ningún lector o sociedad abrace una confesión tribal en particular a consecuencia de mis observaciones incluidas en el capítulo 9. Sin embargo, a lo largo de nuestra vida, la mayoría de nosotros experimentamos una o varias fases en las que tratamos de resolver nuestros interrogantes sobre la religión. En esa fase, a los lectores puede serles de utilidad reflexionar sobre la amplia gama de significados que ha tenido la religión para diferentes sociedades a lo largo de la historia humana. Por último, los dos capítulos sobre la guerra ilustran un ámbito en el que, a mi juicio, comprender las prácticas tradicionales puede ayudarnos a apreciar algunas ventajas que nos ha brindado el gobierno de Estado en comparación con esas sociedades. (No reaccionen instantáneamente con indignación pensando en Hiroshima y la guerra de trincheras y cerrando su mente a un debate sobre las «ventajas» de la guerra de Estado; el tema es más complicado de lo que pueda parecer a simple vista.)

Por supuesto, esta selección omite muchos temas fundamentales de los estudios sociales humanos, como el arte, la cognición, la conducta cooperativa, la danza, las relaciones de género, los sistemas de parentesco, la debatida influencia del lenguaje en las percepciones y el pensamiento (la hipótesis de Sapir-Whorf), la literatura, el matrimonio, la música, las prácticas sexuales y otros. En mi defensa, reitero que este libro no pretende ser una crónica exhaustiva de las sociedades humanas y que, por el contrario, elige unos temas por los motivos expuestos anteriormente. Asimismo, hay libros excelentes que abordan esos temas desde otros contextos.

En cuanto a la selección de sociedades, en un libro breve no es factible extraer ejemplos de todas las sociedades humanas tradicionales a pequeña escala que existen en el mundo. Decidí concentrarme en bandas y tribus de agricultores y cazadores-recolectores a pequeña escala, y menos en las

jefaturas y aún menos en los estados emergentes, ya que esas primeras sociedades difieren más de nuestras sociedades modernas y pueden enseñarnos más estableciendo comparaciones. En repetidas ocasiones cito ejemplos de varias decenas de esas sociedades tradicionales de todo el mundo (láminas 1-12). De ese modo, espero que los lectores se formen una idea más completa y detallada de esas pocas decenas de sociedades y que vean cómo encajan distintos aspectos de las mismas: por ejemplo, cómo se desarrollan la crianza, la vejez, los peligros y la resolución de conflictos en la misma sociedad.

Algunos lectores pueden pensar que se presenta una cantidad desproporcionada de ejemplos de Nueva Guinea y otras islas adyacentes del Pacífico. En parte, ello obedece a que es la región que mejor conozco y en la que he pasado más tiempo. Pero también se debe a que Nueva Guinea aporta una fracción desproporcionada de diversidad cultural humana. Es el hogar exclusivo de 1.000 de las 7.000 lenguas que existen aproximadamente en el mundo. Alberga la mayor cantidad de sociedades que, incluso en tiempos modernos, siguen hallándose fuera del control de los gobiernos de Estado o que han sido influidas por estos recientemente. Sus poblaciones abarcan una amplia gama de estilos de vida tradicionales, desde cazadores-recolectores nómadas hasta marineros y especialistas en sagú de las Tierras Bajas, pasando por agricultores sedentarios de las Tierras Altas, que componen grupos que van desde unas pocas decenas hasta 200.000 personas. No obstante, comentaré a fondo las observaciones de otros eruditos sobre las sociedades de todos los continentes habitados.

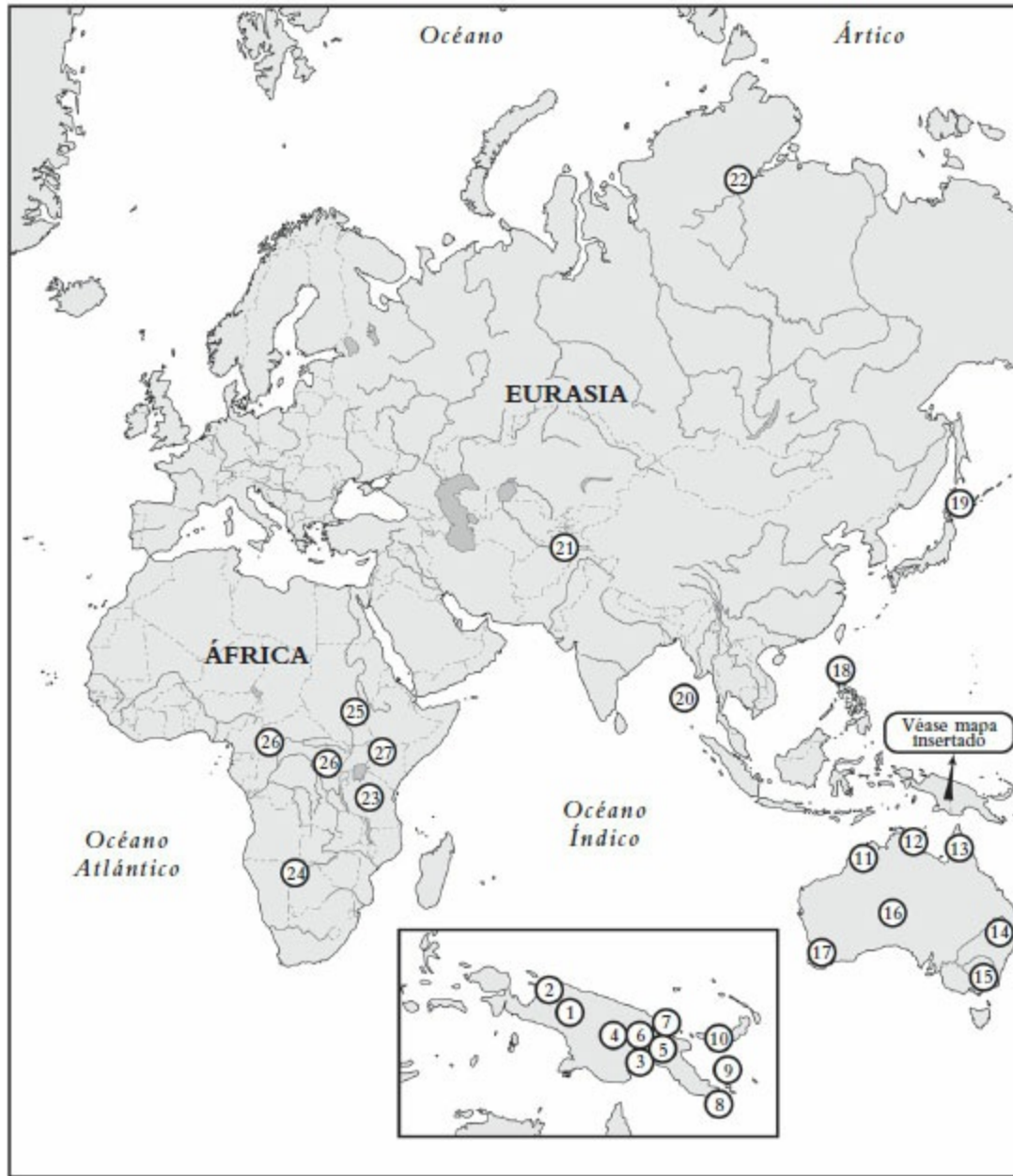


FIGURA 1. LOCALIZACIÓN DE 39 SOCIEDADES QUE SE COMENTARÁN CON FRECUENCIA EN ESTE LIBRO

Nueva Guinea e islas vecinas. 1 = Dani. 2 = Fayu. 3 = Daribi. 4 = Enga. 5 = Fore. 6 = Tsem baga Maring. 7 = Hinihon. 8 = Isleños mailu. 9 = Isleños trobriandeses. 10 = Kaulong.

Australia. 11 = Ngarinyin. 12 = Yolngu. 13 = Sandbeach. 14 = Yuwaaliyaay. 15 = Kunai. 16 = Pitjantjatjara. 17 = Wiil y Minong.

Eurasia. 18 = Agta. 19 = Ainu. 20 = Isleños andamán. 21 = Kirguís. 22 = Nganasan.

África. 23 = Hadza. 24 = !Kung. 25 = Nuer. 26 = Pigmeos africanos (mbuti, aka). 27 = Turkana.



Norteamérica. 28 = Calusa. 29 = Chumash continentales. 30 = Isleños chumash. 31 = Iñupiat. 32 = Inuit de la vertiente norte de Alaska. 33 = Shoshones de la Gran Cuenca. 34 = Indios de la costa noroeste.

Sudamérica. 35 = Aché. 36 = Machiguenga. 37 = Piraha. 38 = Sirionó. 39 = Yanomami.

Para no disuadir a posibles lectores de que empiecen este libro por su extensión y precio, he omitido notas al pie y referencias en las afirmaciones insertadas en el texto. En su lugar, las recojo en la sección «Lecturas

complementarias», organizada por capítulos. Las porciones de esa sección que ofrecen referencias aplicables a todo el libro y las referencias de este prólogo se incluyen al final del texto. Las secciones que ofrecen referencias a los capítulos 1-11 y el epílogo no se incluyen, pero han sido publicadas en una web de acceso libre, <http://www.jareddiamondbooks.com>. Aunque la sección «Lecturas complementarias» es mucho más extensa de lo que desearían la mayoría de los lectores, no pretende ser una bibliografía completa de cada capítulo. Por el contrario, selecciono obras recientes que ofrecerán a los lectores bibliografías de interés especial en relación con el material de ese capítulo, además de algunos estudios clásicos que los lectores disfrutarán.

#### PLANIFICACIÓN DEL LIBRO

Este libro contiene once capítulos agrupados en cinco partes, además de un epílogo. La primera parte, que consiste en el capítulo 1, crea el marco en el cual se desarrollan los temas del resto de capítulos, explicando cómo dividen el espacio las sociedades tradicionales, ya sea mediante límites claros que separan territorios mutuamente exclusivos, como los de los estados modernos, o mediante disposiciones más fluidas en las que grupos vecinos gozan de derechos recíprocos para utilizar la zona del otro con fines concretos. Pero nadie goza nunca de libertad absoluta para viajar, así que los pueblos tradicionales suelen dividir a los demás en tres clases: individuos conocidos que son amigos, individuos conocidos que son enemigos, y desconocidos que deben ser considerados enemigos en potencia. A consecuencia de ello, los pueblos tradicionales no podían conocer el mundo exterior alejado de su patria.

La segunda parte comprende tres capítulos sobre la resolución de conflictos. En ausencia de gobiernos de Estado centralizados y sus poderes



jurídicos, las sociedades tradicionales a pequeña escala resuelven las disputas de dos maneras, una de las cuales es más conciliadora y la otra más violenta que su equivalente en las sociedades de Estado. Ilustro la resolución pacífica de conflictos (capítulo 2) con un incidente en el que un niño de Nueva Guinea murió en un accidente, y los padres del niño y los socios del autor material llegaron a un acuerdo para una compensación y una reconciliación emocional en cuestión de días. El objetivo de esos procesos tradicionales de compensación no es determinar el bien y el mal, sino restablecer la relación o no relación entre los miembros de una pequeña sociedad que se encontrarán repetidas veces cada día durante el resto de sus vidas. Asimismo, contrasto esta forma pacífica de resolución tradicional de conflictos con la actuación de la ley en las sociedades estatales, donde el proceso es lento y antagónico, donde las partes a menudo son desconocidos que nunca volverán a verse, donde el propósito no es restablecer una relación, sino determinar qué está bien y qué está mal, y donde el Estado tiene sus propios intereses, que pueden no coincidir con los de la víctima. Para un Estado, un sistema de justicia gubernamental es una necesidad. Sin embargo, ciertas características de una resolución tradicional y pacífica de conflictos podrían resultar útiles si las incorporáramos a los sistemas judiciales del Estado.

Si una disputa en una sociedad a pequeña escala no se resuelve pacíficamente entre los participantes, la alternativa es la violencia o la guerra, ya que no existe una justicia de Estado que intervenga. Puesto que no hay líderes políticos firmes y el Estado no ejerce un monopolio sobre el uso de la fuerza, la violencia suele desembocar en ciclos de asesinatos por venganza. El breve capítulo 3 ilustra los conflictos tradicionales describiendo una guerra en apariencia ínfima entre el pueblo dani de las Tierras Altas occidentales de Nueva Guinea. El capítulo 4, este más extenso, evalúa la guerra tradicional en todo el mundo para valorar si verdaderamente merece ser denominada guerra, por qué el número de muertos proporcional a menudo es tan elevado, cómo

difiere de la guerra de Estado y por qué las guerras son más frecuentes entre algunos pueblos que entre otros.

La tercera parte de este libro consta de dos capítulos sobre extremos opuestos del ciclo vital humano: la infancia (capítulo 5) y la vejez (capítulo 6). La gama de prácticas de crianza tradicionales es amplia, desde sociedades con medidas más represivas hasta otras con prácticas más flexibles que son toleradas en la mayoría de las sociedades estatales. No obstante, aparecen algunos temas frecuentes de un estudio sobre la crianza tradicional. Los lectores de este capítulo probablemente admirarán algunos, pero se sentirán horrorizados por otros, y se preguntarán si algunas de las prácticas admirables podrían ser incorporadas a nuestro repertorio de crianza.

Con respecto al trato a los ancianos (capítulo 6), algunas sociedades tradicionales, en especial las nómadas o las que viven en entornos duros, se ven obligadas a ignorar, abandonar o matar a sus mayores. Otras les procuran una vida mucho más satisfactoria y productiva que la mayoría de las sociedades occidentalizadas. Los factores que se ocultan detrás de esta variación incluyen las condiciones medioambientales, la utilidad y el poder de los ancianos y los valores y normas de la sociedad. Una mayor esperanza de vida y la aparente disminución de la utilidad de los ancianos en las sociedades modernas han provocado una tragedia, para cuya mejora, esas sociedades tradicionales que brindan a sus mayores una vida satisfactoria y útil puede ofrecer ejemplos.

La cuarta parte contiene dos capítulos sobre los peligros y nuestras respuestas a los mismos. Empiezo (capítulo 7) describiendo tres experiencias real o aparentemente peligrosas a las que sobreviví en Nueva Guinea y lo que aprendí acerca de una actitud generalizada de los pueblos tradicionales que admiro y que denomino «paranoia constructiva». Mediante esa expresión paradójica hago referencia a la reflexión cotidiana sobre la importancia de los pequeños acontecimientos o indicios que siempre entrañan riesgos leves pero

que probablemente reaparecerán miles de veces durante nuestra vida y, por tanto, pueden resultar debilitadores o fatales si los ignoramos. Los «accidentes» no solo ocurren por azar o por mala suerte: tradicionalmente, se considera que todo sucede por un motivo, así que debemos permanecer alerta a las posibles razones y ser cautelosos. El capítulo 8 describe los tipos de peligros inherentes a la vida tradicional, y cómo responde la gente a ellos. Resulta que nuestras percepciones de los peligros y nuestras reacciones a ellos son sistemáticamente irracionales en varios sentidos.

La quinta y última parte comprende tres capítulos sobre sendos temas cruciales para la vida humana que en tiempos modernos están cambiando con rapidez: religión, diversidad lingüística y salud. El capítulo 9, que trata sobre el fenómeno exclusivamente humano de la religión, se incluye a continuación de los capítulos 7 y 8, dedicados a los peligros, porque nuestra tradicional y permanente búsqueda de sus causas puede haber contribuido a los orígenes de las creencias religiosas. La práctica omnipresencia de la religión entre las sociedades humanas denota que desempeña funciones importantes, con independencia de si sus aseveraciones son ciertas o no. Pero la religión ha realizado tareas diferentes cuya importancia relativa ha cambiado a medida que evolucionan las sociedades humanas. Es interesante especular sobre las funciones de la religión que probablemente cobrarán más fuerza en las décadas venideras.

El lenguaje (capítulo 10), al igual que la religión, es exclusivo de los humanos; de hecho, a menudo se considera el principal atributo que los distingue de los (otros) animales. Aunque la cifra media de hablantes de una lengua es de solo unos pocos centenares o miles de individuos en la mayoría de las sociedades de cazadores-recolectores a pequeña escala, los miembros de muchas de esas sociedades son políglotas. Los estadounidenses modernos suelen argumentar que el políglotismo debe ser desalentado, ya que supuestamente obstaculiza el aprendizaje de los niños y la asimilación de los

inmigrantes. Sin embargo, estudios recientes indican que las personas políglotas obtienen importantes ventajas cognitivas para toda la vida. Con todo, los idiomas están desapareciendo con tal rapidez que el 95 por ciento de las lenguas del mundo se habrán extinguido o estarán en vías de extinción en cuestión de un siglo si se mantienen las tendencias actuales. Las consecuencias de este hecho indiscutible son tan controvertidas como las del poliglotismo: muchos aceptarían un mundo reducido a solo unos pocos idiomas extendidos, mientras que otros destacan las ventajas que aporta la diversidad lingüística tanto a las sociedades como a los individuos.

El último capítulo (capítulo 11) también es el que posee una mayor relevancia práctica y directa para nosotros hoy en día. Gran parte de los ciudadanos de los estados modernos morirán de enfermedades no contagiosas —diabetes, hipertensión, apoplejía, infartos, diversos cánceres y otras— que son raras o desconocidas entre los pueblos tradicionales, que, no obstante, a menudo contraen dichas afecciones al cabo de una década o dos de adoptar un estilo de vida occidentalizado. Evidentemente, hay algo en la vida occidentalizada que provoca tales enfermedades, y podríamos minimizar el riesgo de morir por esas causas más comunes si lográramos reducir los factores de riesgo. Ilustro estas tristes realidades mediante dos ejemplos: hipertensión y diabetes tipo 2. Ambas enfermedades implican a genes que debían de sernos ventajosos en las condiciones propias del estilo de vida tradicional, pero que se han vuelto letales para nuestras costumbres occidentalizadas. Muchos individuos modernos han reflexionado sobre ello, modificado su estilo de vida y, por tanto, alargado su vida y mejorado la calidad de la misma. Así pues, si esas enfermedades nos matan, es con nuestro permiso.

Por último, el epílogo cierra el círculo de la escena de Puerto Moresby con el que iniciaba el prólogo. Hasta mi llegada al aeropuerto de Los Ángeles no emprendo mi reinmersión emocional en la sociedad estadounidense, que es

mi hogar, tras haber pasado varios meses en Nueva Guinea. Pese a las drásticas diferencias entre Los Ángeles y las junglas de Nueva Guinea, gran parte del mundo que existía hasta ayer vive en nuestros cuerpos y sociedades. Los recientes cambios de gran calado comenzaron hace solo 11.000 años, incluso en la región donde aparecieron por primera vez, se dejaron sentir hace solo unas décadas en las zonas más populosas de Nueva Guinea, y apenas han aflorado en las pocas regiones de Nueva Guinea y el Amazonas que todavía no han establecido contacto. Pero, para quienes nos hemos criado en sociedades estatales modernas, las condiciones de vida son tan ubicuas y las llevamos tan interiorizadas que nos resulta difícil advertir las diferencias fundamentales de las sociedades tradicionales durante nuestras breves visitas. De ahí que el epílogo comience exponiendo algunas de esas diferencias que me sorprenden al llegar al aeropuerto de Los Ángeles, y que también sorprenden a los niños estadounidenses, o a los aldeanos de Nueva Guinea y África que se criaron en sociedades tradicionales y se trasladaron a Occidente de adolescentes o adultos. He dedicado este libro a una de esas amigas, Meg Taylor (Dame Meg Taylor), que se crió en las Tierras Altas de Papúa Nueva Guinea y pasó muchos años en Estados Unidos como embajadora de su país y vicepresidenta del World Bank Group. En el apartado "Agradecimientos" se resumen brevemente las experiencias de Meg.

Las sociedades tradicionales representan infinidad de experimentos naturales milenarios en la organización de las vidas humanas. No podemos repetir esas experiencias rediseñando miles de sociedades actuales para esperar décadas y observar los resultados; tenemos que aprender de las sociedades que ya han llevado a cabo los experimentos. Cuando conocemos las características de la vida tradicional, nos sentimos aliviados por habernos deshecho de algunas y nos hacen apreciar mejor nuestras sociedades. Otras probablemente las envidiaremos, veremos su pérdida con nostalgia o nos preguntaremos si podemos adoptarlas o adaptarlas selectivamente. Por

ejemplo, no hay duda de que envidiamos la ausencia tradicional de enfermedades no contagiosas asociadas al estilo de vida occidentalizado. Cuando conocemos la resolución de conflictos, la crianza, el trato a los ancianos, la atención a los peligros y el poligloteo cotidiano de las sociedades tradicionales, también podemos llegar a la conclusión de que algunos de esos rasgos serían deseables y factibles para nosotros.

Como mínimo, espero que lleguen a compartir mi fascinación por las diferentes maneras en que otros pueblos han organizado su vida. Más allá de esa fascinación, pueden conjeturar que parte de lo que funciona tan bien para ellos podría funcionar asimismo para ustedes como individuos, y para nosotros como sociedad.

# Primera parte

# PREPARAR EL CAMINO DIVIDIENDO EL ESPACIO



## Amigos, enemigos, desconocidos y comerciantes

Una frontera • Territorios mutuamente excluyentes • Uso no exclusivo de la tierra • Amigos, enemigos y desconocidos • Primeros contactos • Comercio y comerciantes • Economía de mercado • Formas tradicionales de comercio • Productos comerciales tradicionales • ¿Quién comercia con qué? • Naciones diminutas

### UNA FRONTERA

Hoy en día, en gran parte del mundo, los ciudadanos de muchos países pueden viajar con libertad. No encontramos restricciones para desplazarnos dentro de nuestro país. Para cruzar la frontera de otro, o bien llegamos sin anunciarnos y mostramos nuestro pasaporte (lámina 34), o bien debemos obtener un visado con antelación, pero después podemos viajar sin impedimentos por su territorio. No tenemos que pedir permiso para transitar por carreteras o terrenos públicos. Las leyes de algunos países incluso garantizan el acceso a propiedades privadas. Por ejemplo, en Suecia, un terrateniente puede excluir a la ciudadanía de sus campos y huertos, pero no de sus bosques. Cada día nos cruzamos con miles de desconocidos y no le damos la menor importancia. Todos esos derechos los damos por sentados, sin ponderar lo impensables que han sido en todo el mundo a lo largo de la historia humana y que lo siguen siendo en algunas regiones hoy en día.

Ilustraré las condiciones tradicionales del acceso a la tierra a través de mis experiencias durante una visita a una aldea en las montañas de Nueva Guinea. Esas condiciones tradicionales facilitan la comprensión de la guerra y la paz, la infancia y la vejez, los peligros y los demás rasgos de las sociedades tradicionales que observaremos en el resto del libro.

Me había desplazado a la aldea para avistar pájaros en la cadena montañosa que se eleva inmediatamente al sur. Al segundo día de mi llegada, algunos aldeanos me ofrecieron llevarme por el camino establecido que conduce a la cresta, donde elegiría un lugar para acampar y realizar mis estudios. El sendero recorría los huertos que se extendían sobre la aldea y se adentraba en un elevado bosque primario. Tras hora y media de empinada caminata, pasamos junto a una cabaña abandonada en mitad de un pequeño huerto lleno de malas hierbas justo debajo de la cresta, donde el sendero desembocaba en una bifurcación. A la derecha, un camino practicable proseguía a lo largo de la cima.

Siguiendo varios centenares de metros ese camino, escogí un lugar donde acampar justo al norte de la cresta, es decir, del lado que daba a la aldea de mis nuevos amigos. En dirección opuesta, al sur del sendero y de la cima, la montaña se precipitaba suavemente a través de unos bosques surcados por una hondonada en la que oía llegar desde abajo el sonido de un riachuelo. Estaba encantado de haber encontrado un emplazamiento tan hermoso y cómodo en la mayor elevación de la zona y, por tanto, con las máximas posibilidades de localizar especies aviares de grandes altitudes, con fácil acceso a lugares aptos para la observación y con una fuente próxima de agua para beber, cocinar, lavarme y bañarme. Así pues, anuncié a mis compañeros que al día siguiente me trasladaría allí y que pasaría varias noches con dos hombres para avistar pájaros y mantener el campamento.

Mis amigos asintieron hasta que mencioné que solo me acompañaran dos hombres. En ese momento, menearon la cabeza e insistieron en que era una

zona peligrosa y que el campamento debía estar protegido por muchos hombres armados. ¡Qué perspectiva tan espantosa para un observador de pájaros! Si había mucha gente, era inevitable que hiciesen ruido, que hablaran constantemente y que asustaran a las aves. ¿Por qué necesitaba un séquito tan numeroso y qué era tan peligroso en aquel bosque hermoso y de aspecto inocente?, pregunté.

Su pronta respuesta fue que en la base del extremo opuesto de la montaña (la cara sur) había aldeas de gente mala a la que conocían como el pueblo del río, enemigos de mis compañeros de las montañas. El pueblo del río mataba a la gente de las montañas sobre todo por medio de venenos y brujería, y no luchando abiertamente con armas. Pero el bisabuelo de un joven de las montañas había muerto en un ataque con flechas mientras dormía en su cabaña a cierta distancia de su aldea. El hombre más anciano que estaba presente durante nuestra conversación recordaba haber visto de pequeño el cuerpo del bisabuelo con las flechas clavadas tras ser devuelto a la aldea, y también a la gente llorando sobre el cadáver y el temor que sintió.

¿Teníamos «derecho» a acampar en la cima?, pregunté. La gente de las montañas respondió que la cumbre en sí constituía la frontera entre su territorio en la vertiente norte y el de la gente mala del río en la cara sur. Pero el pueblo del río reclamaba parte de la tierra de los habitantes de las montañas más allá de la cresta, en la cara norte. Mis amigos me preguntaron si recordaba aquella cabaña abandonada y el huerto lleno de malas hierbas situados justo debajo de la cima. Ambos eran obra de la gente mala del río, que pretendía reafirmar su derecho sobre la tierra de la ladera norte, así como la parte meridional de la cumbre.

Por las desagradables experiencias que ya había vivido con la intrusión territorial percibida en Nueva Guinea, me di cuenta de que sería mejor que me tomara en serio aquella situación. En cualquier caso, con independencia de cómo valorase el peligro, la gente de las montañas no me permitiría

acampar en aquella montaña sin una escolta numerosa. Exigieron que me acompañaran 12 hombres, y yo propuse que fueran 7. Acabamos con un «compromiso» de entre siete y 12: cuando estuvo instalado el campamento, contabilicé unos 20 hombres, todos ellos armados con arcos y flechas, a los que se unieron varias mujeres para cocinar y recoger agua y leña. Asimismo, me advirtieron que no rebasara el sendero de la cumbre ni me adentrara en el hermoso bosque que cubría la suave pendiente de la cara sur. Ese bosque pertenecía a la gente del río y, si me descubrían allí, aunque fuera solo para observar pájaros, habría problemas, problemas muy serios. Las mujeres de las montañas que se instalaron en nuestro campamento no podían recoger agua del cercano barranco de la cara sur, ya que no solo estarían entrando en zona prohibida, sino también arrebatando unos recursos valiosos, por lo cual deberían efectuar un pago compensatorio si el tema podía solventarse amigablemente. En lugar de eso, las mujeres regresaban cada día a la aldea y transportaban recipientes de 20 litros de agua 500 metros montaña arriba.

La segunda mañana reinaba en el campamento un nerviosismo que me enseñó que las relaciones territoriales entre la gente de la montaña y del río eran más complejas que las inequívocas reivindicaciones de exclusión absoluta de la tierra del otro. Acompañado de uno de los hombres de las montañas, volví a la bifurcación y continué por la izquierda siguiendo la cresta para despejar un viejo sendero cubierto de hierba alta. A mi compañero no parecía preocuparle que estuviésemos allí, y supuse que, aunque la gente del río nos encontrara, no se opondría a nuestra presencia en la cima mientras no pisáramos su lado. Pero entonces oímos voces que llegaban desde la cara sur. ¡Oh, oh, la gente del río! Si trepaban la montaña hasta la cima y la bifurcación, hallarían indicios de la limpieza que acabábamos de realizar y nos localizarían. Nos encontraríamos atrapados allí, podían pensar que estábamos invadiendo su territorio y quién sabía qué medidas podían tomar.

Escuché ansiosamente y traté de seguir el movimiento de las voces y

calcular su ubicación. Sí, estaban ascendiendo en dirección a la cumbre desde su lado. Ahora debían de encontrarse en la bifurcación, donde, con total seguridad, advertirían los signos del camino que acabábamos de despejar. ¿Estaban siguiéndonos? No cesé de seguir las voces, que cada vez parecían cobrar más fuerza por encima del rumor de mis latidos, que notaba en los oídos. Pero entonces las voces dejaron de acercarse; sin duda estaban tornándose más tenues. ¿Estarían regresando a la cara sur y a la aldea de las gentes del río? ¡No! ¡Estaban descendiendo la cara norte hacia nuestra aldea! ¡Increíble! ¿Se trataba de una incursión militar? Solo parecía haber dos o tres personas, y hablaban en voz alta, difícilmente lo que uno esperaría de un grupo de asalto sigiloso.

No había nada de qué preocuparse, me explicó mi acompañante de las montañas; todo iba bien. «Nosotros, los montañeses —dijo— reconocemos el derecho del pueblo del río a descender pacíficamente por nuestro sendero hasta la aldea y dirigirse desde allí hasta la costa para comerciar. A la gente del río no se le permite apartarse de la ruta para coger comida o talar madera, pero no hay problema en que recorran el sendero.» Es más, dos hombres del río se habían casado con mujeres de las montañas y se habían instalado en su aldea. Por tanto, no existía un antagonismo puro entre los dos grupos, sino una calma tensa. Se permitían algunas cosas, y otras estaban prohibidas de mutuo acuerdo. Otras (como la propiedad de la cabaña y el huerto abandonados) seguían siendo motivo de disputa.

Dos días después, no había vuelto a oír voces de la gente del río en las cercanías. Todavía no había visto a ninguno de ellos y no tenía ni idea de cuál era su aspecto o atuendo. Pero su aldea se hallaba tan próxima que un día escuché un sonido de tambores que llegaba desde la línea divisoria sur, al mismo tiempo que percibía levemente los gritos provenientes de la aldea de montaña, situada en la línea divisoria norte. Mientras mi guía y yo regresábamos al campamento, bromeábamos sobre lo que haríamos con una

persona del río si la encontráramos allí. De repente, después de tomar un recodo del camino, a punto de llegar ya al campamento, mi guía dejó de reírse, se llevó la mano a la boca y me advirtió con un susurro: «¡Chist! ¡Gente del río!».

Allí, en nuestro campamento, había un grupo de compañeros de las montañas hablando con seis personas a las que nunca había visto: tres hombres, dos mujeres y un niño. ¡Por fin veía a la temida gente del río! No eran los monstruos peligrosos que había imaginado inconscientemente, sino papúes de aspecto normal, iguales que mis anfitriones. El niño y las dos mujeres del río no intimidaban en absoluto. Los tres hombres llevaban arcos y flechas (al igual que los hombres de las montañas), pero lucían camisetas y no parecían ir ataviados para la guerra. La conversación entre la gente del río y de la montaña parecía amigable y exenta de tensión. Resultó que aquel grupo de pobladores del río se dirigía hacia la costa y decidió visitar nuestro campamento, tal vez para cerciorarse de que sus intenciones pacíficas no eran malinterpretadas y de que no los atacábamos.

Para las gentes de la montaña y del río, aquella visita sin duda era un elemento normal de su compleja relación, que incorporaba una amplia variedad de conductas: raras veces asesinatos furtivos; con más frecuencia, muertes por envenenamiento y brujería; derechos recíprocos reconocidos a hacer ciertas cosas (como pasar de camino hacia la costa y realizar visitas sociales), pero otras no (como coger comida, madera y agua durante el trayecto); discrepancias en otros aspectos (como la cabaña y el huerto) que a veces desembocaban en violencia; y matrimonios ocasionales con miembros del otro grupo, más o menos con la misma frecuencia que los asesinatos furtivos (cada dos generaciones). Todo esto sucedía entre dos grupos de personas que a mí me parecían iguales, que hablaban idiomas distintos pero relacionados, que comprendían la lengua del otro, que se describían

mutuamente en términos por lo común reservados para subhumanos malignos y que se consideraban sus peores enemigos.

#### TERRITORIOS MUTUAMENTE EXCLUYENTES

En teoría, las relaciones espaciales entre sociedades tradicionales vecinas podrían abarcar todo un espectro de resultados, que van desde los territorios excluyentes no solapados con fronteras definidas y patrulladas cuyo uso no es compartido hasta el libre acceso de todos a la tierra y la ausencia de territorios reconocidos. Es probable que ninguna sociedad se ajuste estrictamente a ninguno de los dos extremos, pero algunas se acercan al primero. Por ejemplo, los amigos de las montañas a los que he descrito no distan mucho de él: poseen territorios con fronteras definidas y vigiladas, se consideran propietarios exclusivos de los recursos que contiene dicho territorio y solo permiten a los forasteros que pasen por allí y que se celebre algún matrimonio infrecuente entre grupos.

Otras sociedades que se aproximan al extremo de los territorios exclusivos incluyen a los dani (lámina 1), del valle de Baliem, en las tierras altas occidentales de Nueva Guinea, los iñupiat (un grupo inuit)\* del noroeste de Alaska, los ainu de Japón, los yolngu (un grupo aborigen de la Tierra de Arnhem, en el noroeste de Australia), los indios shoshones del valle Owens, en California, y los indios yanomami de Brasil y Venezuela. Por ejemplo, los dani riegan y labran sus cultivos junto a una tierra de nadie en la que no hay huertos y que los separa del grupo dani adyacente. Cada grupo construye con madera una hilera de torres de vigilancia de hasta 10 metros de altura en su lado de la tierra de nadie, con una plataforma en lo alto lo bastante grande como para que quepa en ella un hombre sentado (lámina 13). Gran parte del día, los hombres se turnan para vigilar desde las torres, mientras que sus compañeros permanecen en la base para proteger tanto la torre como al vigía,

que busca la presencia de enemigos furtivos y da la alerta en caso de ataque sorpresa.

Otro ejemplo son los iñupiat de Alaska (lámina 9), que constituyen 10 grupos con territorios mutuamente excluyentes. Los intrusos que eran descubiertos en territorio ajeno solían morir, a menos que demostraran que mantenían alguna relación con sus propietarios. Las dos causas más habituales eran que un cazador cruzara una frontera persiguiendo a un reno o que unos cazadores de focas estuviesen faenando sobre una placa de hielo que se desprendía y se alejaba de la tierra. En este último caso, si el hielo volvía a la costa y los cazadores arribaban a otro territorio, eran asesinados. A los no iñupiat, esto les parece una crueldad injusta: aquellos pobres cazadores ya habían corrido un gran riesgo al aventurarse sobre una placa de hielo, tuvieron la mala fortuna de que esta se desprendiera, pudieron morir ahogados o flotar a la deriva en el mar y ahora habían tenido la gran suerte de llegar a la costa; no tenían intención de internarse en territorio ajeno, sino que fueron transportados inocente y pasivamente por una corriente oceánica. Sin embargo, eran asesinados justo en el momento en que iban a salvarse. Pero esas eran las normas de la vida iñupiat. No obstante, la exclusividad territorial de los iñupiat no era absoluta: en ocasiones, se permitía a los forasteros visitar un territorio con un fin específico, como asistir a una feria comercial de verano, o recorrerlo con otro propósito concreto, como visitar o atacar a un grupo remoto que viviera más allá del extremo opuesto del territorio transitado.

Cuando recabamos ejemplos sobre las sociedades que tienden a ese extremo de los territorios defendidos y mutuamente excluyentes (como mis amigos de las montañas, los dani y los iñupiat), descubrimos que se da una combinación de cuatro condiciones. En primer lugar, los territorios defendidos requieren una población lo bastante numerosa y densa como para poder prescindir de algunas personas, que dedicarán su tiempo a patrullar las



fronteras. De este modo, no toda la población debe permanecer atenta a la presencia de intrusos mientras busca comida. En segundo lugar, los territorios exclusivos requieren un entorno productivo, estable y predecible en el cual sus propietarios puedan contar normalmente con la mayoría o todos los recursos necesarios, de modo que rara vez o nunca abandonen su territorio. En tercer lugar, el territorio debe contener algunos recursos valiosos o mejoras capitales que merezca la pena defender y por las que compense morir, como plantaciones productivas, huertos de árboles frutales, presas para pescar o acequias cuya construcción y mantenimiento exigen mucho esfuerzo. Por último, la pertenencia al grupo debe ser bastante constante, y los grupos vecinos deben ser eminentemente diferenciados, con poca migración entre ellos; la principal excepción son los desplazamientos de jóvenes solteros (con más frecuencia mujeres que hombres) que abandonan su grupo natal para contraer matrimonio con un miembro de otro.

Podemos observar que los grupos que acabo de mencionar cumplen esas cuatro condiciones a medida que nos aproximamos al extremo de los territorios exclusivos y las fronteras defendidas. Durante todo el año, mis amigos montañeses de Nueva Guinea dedican gran esfuerzo a sus huertos, cerdos y árboles, que tradicionalmente les daban todo lo que necesitaban. Despejar bosques y cultivar huertos es laborioso para ellos, y aún más para los dani del oeste de Nueva Guinea, que excavan y mantienen elaborados sistemas de acequias para regar y drenar sus huertas. Los iñupiat y los ainu ocupan territorios productivos todo el año, con abundantes recursos marinos que incluyen peces de agua salada, focas, ballenas, pesquerías de agua dulce, aves acuáticas y zonas interiores con mamíferos terrestres. Los yolngu, de la Tierra de Arnhem, también vivían en poblaciones densas, posibilitadas por la combinación de recursos costeros e interiores productivos. Los indios shoshones del valle Owens eran cazadores-recolectores que vivían en densidades relativamente altas en una zona con abundante agua, que les

permitía regar los terrenos para incrementar su producción de semillas silvestres y comestibles y que aportaba cosechas almacenables de piñones. Esos almacenes de alimento, pinares y sistemas de irrigación merecían ser defendidos, y había suficientes shoshones en el valle Owens para protegerlos. Por último, los indios yanomami mantienen plantaciones de pejibaye y plátanos que les aportan alimento básico durante muchos años y también merecen ser defendidos.

En regiones con poblaciones especialmente numerosas y densas, como las de los dani y los nuer de Sudán, no solo existen grupos independientes con un territorio propio, sino que esos grupos territoriales están organizados en jerarquías con tres o más niveles. Dichas jerarquías nos recuerdan la organización estratificada de la tierra, la población y el control político que impera en nuestras sociedades estatales modernas, empezando por solares de viviendas y ascendiendo hasta ciudades, condados, estados y el gobierno de la nación. Por ejemplo, los nuer (lámina 7), integrados por unas 200.000 personas en una zona de unos 78.000 kilómetros cuadrados, están divididos en tribus de 7.000 a 42.000 personas y, a su vez, cada tribu está dividida y subdividida en subtribus principales, secundarias y terciarias hasta llegar a las aldeas, con entre 50 y 700 habitantes y separadas por distancias que van desde los 8 hasta los 32 kilómetros. Cuanto más pequeña y jerárquicamente inferior es la unidad, más escasean las disputas por cuestiones de lindes y otras, más fuertes son las presiones que deben ejercer parientes y amigos sobre los contendientes para que resuelvan las desavenencias rápidamente y sin violencia, y más limitado es cualquier enfrentamiento que se produzca. Por ejemplo, los nuer observan pocas restricciones en el trato que dispensan a las tribus vecinas dinka: suelen atacarlas, robarles el ganado, matar a sus hombres y llevarse a casa a algunas mujeres e hijos como rehenes y asesinar a los demás. Pero sus hostilidades contra otras tribus nuer consisten solo en

esporádicos robos de ganado y el asesinato de algunos hombres, y no contemplan la muerte o el rapto de mujeres y niños.

#### USO NO EXCLUSIVO DE LA TIERRA

El extremo opuesto, con una exclusividad menor o inexistente, presenta unas condiciones que son un reflejo inverso de la propiedad absoluta. Una de esas condiciones son unas poblaciones dispersas y reducidas que imposibilitan la vigilancia (al margen de la búsqueda informal de intrusos mientras se desempeñan otras tareas). Por ejemplo, una sociedad que consista en una sola familia no puede permitirse patrullas exclusivas, porque su único hombre adulto no puede pasarse el día sentado en lo alto de una torre de vigilancia. Una segunda condición implica entornos poco productivos, marginales y variables con recursos escasos e impredecibles, de modo que cualquier territorio que alguien pudiera reclamar a menudo (en ciertas temporadas o en un mal año) no contendría provisiones esenciales y, periódicamente, tendría que buscarlas en el territorio de otro grupo, y viceversa. En tercer lugar, no compensa arriesgar la vida defendiendo un territorio que no contenga nada por lo que merezca la pena morir: si nuestro territorio es atacado, con frecuencia sería preferible trasladarse a otra zona. Por último, es probable que los territorios sean no exclusivos si la pertenencia al grupo es fluida, y si sus miembros visitan a otros grupos o pasan a formar parte de ellos con asiduidad. No tiene sentido impedir la entrada a otro grupo si la mitad de sus miembros son visitantes o han sido transferidos del nuestro.

Sin embargo, la forma habitual de división de la tierra en esas condiciones que optan por la no exclusividad no es el extremo del «todo vale», en el que cualquiera puede hacer lo que le plazca en cualquier lugar. Por el contrario, cada grupo sigue identificándose con una zona primordial específica. Las sociedades no exclusivas difieren de las exclusivas en que, en lugar de la

tierra de nadie de los dani, claramente delineada por torres de vigilancia, las fronteras reconocidas no existen, y la propiedad de la tierra es cada vez más difusa a medida que uno se aleja de su zona primordial. Otra distinción entre las sociedades no exclusivas y exclusivas es que los grupos vecinos obtienen permiso para visitar nuestro territorio con más frecuencia y con propósitos más variados, en especial para obtener comida y agua en ciertas temporadas o años. En la misma medida, podemos obtener permiso para visitar el territorio de nuestro vecino cuando somos nosotros los necesitados, de modo que el pacto se convierte en un intercambio basado en la reciprocidad y el beneficio mutuo.

Un ejemplo de propiedad no exclusiva de la tierra que ha sido descrito al detalle son los cazadores-recolectores !kung (lámina 6) de la región de Nyae Nyae, en el desierto del Kalahari. Cuando fueron estudiados en los años cincuenta, consistían en 19 bandas con entre 8 y 42 miembros cada una; a su vez, cada banda poseía un «territorio» (denominado *n!ore*) con un área de entre 250 y 650 kilómetros cuadrados. Pero las fronteras entre los *n!ore* eran difusas: cuando los antropólogos y los informadores !kung partían del campamento de estos últimos hacia el siguiente *n!ore*, los informadores se mostraban cada vez más inseguros o discrepaban sobre el *n!ore* en el que se hallaban en ese momento a medida que se alejaban del centro de su territorio. No existían torres de vigilancia ni senderos de montaña que indicaran los límites del *n!ore*.

Los *n!ore* de los !kung son ocupados de manera no exclusiva porque es necesario y posible compartir recursos. Esa distribución de los recursos es necesaria, ya que el agua escasea en el desierto del Kalahari, y cada banda debe pasar gran parte del tiempo cerca de una poza. Pero, de un año a otro, la variación de pluviosidad es impredecible. Muchas pozas de la zona se quedan sin agua en la temporada seca. Solo 2 no desaparecieron nunca durante el período estudiado; otras 3 normalmente estaban disponibles los doce meses,

pero desaparecieron algunos años; solo 5 resistían ocasionalmente toda la temporada seca; y 50 eran temporales y siempre estaban vacías parte del año. De ahí que, en la temporada seca, hasta 200 personas de varias bandas se reúnan en una poza permanente con permiso de sus propietarios, a quienes se permite visitar y utilizar recursos de otros n!ore cuando son abundantes. Por ello, las consideraciones sobre el agua exigen que los !kung posean territorios no exclusivos: no tendría sentido reivindicar el uso exclusivo de una zona si puede quedarse sin agua y, por tanto, resultar inútil. Por el contrario, el excedente estacional de algunos recursos permite la no exclusividad: es absurdo ofender a posibles aliados útiles manteniéndolos fuera de nuestro territorio en un momento en que produce mucha más comida de la que podemos consumir. Ello es especialmente cierto en el caso de un ingrediente básico como el mongongo, un fruto seco disponible según la estación en cosechas enormes, y también en el de cultivos de temporada como las judías y los melones.

Supuestamente, cualquier miembro de una banda de la región de Nyae Nyae puede cazar en cualquier lugar, incluso fuera de su n!ore. Sin embargo, si mata al animal fuera de su territorio, debe entregar parte de la carne en caso de encontrarse con un miembro de la banda propietaria. Pero esa libertad de acceso a la caza no es aplicable a los cazadores !kung provenientes de zonas más remotas. En términos más generales, las bandas vecinas de !kung pueden obtener permiso para utilizar sus respectivos n!ore con otros fines, por ejemplo, la recogida de agua, frutos secos, judías y melones, pero primero deben solicitar autorización y contraen la obligación de corresponder a los anfitriones permitiendo que visiten su n!ore. Es probable que se desencadene un enfrentamiento si no piden permiso. Las bandas más distantes han de ser especialmente cuidadosas a la hora de solicitar autorización, y deben limitar la duración de su visita y el número de personas que acudan. Los forasteros que no mantengan un vínculo reconocido por sangre o matrimonio con los

propietarios del *n!ore* no pueden visitarlo. Por ello, los territorios exclusivos no equivalen en absoluto a un «todo vale».

Los derechos sobre la utilización de la tierra y los recursos, ya sea de manera exclusiva o no exclusiva, implican el concepto de propiedad. ¿Quién es el propietario del *n!ore* de una banda *!kung*? La respuesta es el *k'ausi* de la banda, es decir, un conjunto de ancianos o una persona longeva descendiente de las personas que han vivido en aquella tierra durante más tiempo. Pero la composición de la banda es fluida y cambia de un día a otro, ya que la gente a menudo visita a familiares en otros *n!ore* o acude a ellos con periodicidad estacional en busca de pozas o excedentes de alimentos. Asimismo, algunos cambian de grupo permanentemente por varias razones, y un nuevo novio, además de las personas que dependen de él (sus padres, su primera esposa y sus hijos si toma una segunda esposa), pueden vivir con la banda de su nueva cónyuge durante una década, hasta que ambos hayan engendrado a varios hijos. A consecuencia de ello, muchos *!kung* pasan más tiempo fuera de su *n!ore* que dentro. En un año normal, un 13 por ciento de la población cambia de campamento permanentemente, y un 35 por ciento divide su tiempo a partes iguales entre dos o tres asentamientos. En tales circunstancias, la banda del *n!ore* vecino consiste parcialmente en miembros del propio pueblo; no son seres infrahumanos malignos con los que las únicas transferencias intergrupales que se realizan son dos matrimonios durante varias generaciones, como en el caso de mis amigos de las montañas de Nueva Guinea. La cuestión de la exclusividad de los recursos no se interpreta de manera estricta cuando muchos de los «intrusos» son hermanos y primos, hijos adultos o padres ancianos.

Otro ejemplo interesante sobre los territorios no exclusivos son los shoshones de la Gran Cuenca de Norteamérica, unos nativos americanos que pertenecen al mismo grupo lingüístico que sus homólogos del valle Owens, a quienes ya he mencionado para ilustrar los territorios exclusivos. Sus primos

de la Gran Cuenca difieren en el uso de la tierra debido a la variación entre ambos entornos. Mientras que el valle Owens contaba con abundante agua, era adecuado para la irrigación y merecía la pena ser defendido, la Gran Cuenca es un desierto árido, muy frío en invierno, con recursos escasos e impredecibles y pocas posibilidades para el almacenamiento de alimentos. Las densidades de población en la Gran Cuenca eran de solo una persona cada 40 kilómetros cuadrados. Los shoshones de la Gran Cuenca vivían en familias separadas gran parte del año, sumándose en invierno a campamentos de 5 o 10 familias cerca de manantiales y pinares y, muy de vez en cuando, a grupos más numerosos de hasta 15 familias para cazar antílopes y conejos. No mantenían territorios bien delimitados. Por el contrario, las familias eran propietarias de lugares concretos tales como pinares, que podían ser compartidos con otras familias, pero solo mediante un acuerdo previo: los intrusos que intentaran recolectar piñones sin un pacto de antemano eran expulsados con una lluvia de piedras. Otros recursos vegetales y animales eran compartidos conforme a derechos flexibles y no exclusivos.

Por último, los indios machiguenga de Perú y los sirionó de Bolivia alcanzaron niveles mínimos en el reconocimiento y la vigilancia de las zonas boscosas tropicales. En el momento en que esos grupos fueron estudiados por los antropólogos, los machiguenga eran hortelanos que vivían en densidades modestas, probablemente porque una población en su día numerosa desapareció por el efecto de las enfermedades introducidas por los europeos o por las muertes ocasionadas por el auge del caucho, y también porque la agricultura ofrecía unas cosechas escasas. Los machiguenga realizaban desplazamientos estacionales en busca de plantas silvestres y limpiaban claros de tala y quema que solo producían alimentos para unos pocos años y por los cuales no merecía la pena luchar. No había territorios: en teoría, los recursos de todos los bosques y ríos estaban abiertos a cualquier machiguenga. En la práctica, grupos integrados por varias familias guardaban

cierta distancia de sus respectivas zonas de residencia. Por otro lado, los indios sirionó estudiados por Allan Holmberg vivían de la caza y la recolección y de una agricultura informal en bandas de 60 a 80 personas que no poseían territorios definidos. Pero si una banda llegaba a un sendero que hubiese abierto otra, no cazaba en la zona de dicha banda. Es decir, se evitaban mutuamente de manera informal.

Por ello, el uso tradicional de la tierra iba desde zonas bien delimitadas que eran vigiladas y defendidas y de las cuales los forasteros quedaban excluidos bajo pena de muerte hasta espacios difusos sin unas fronteras claras que los forasteros podían utilizar mediante un acuerdo mutuo, pasando por áreas separadas solo por una evitación mutua informal. Ninguna sociedad tradicional toleraba el acceso relativamente abierto del que gozan los ciudadanos modernos de Estados Unidos o la Unión Europea, que en su mayoría pueden viajar a cualquier lugar dentro de sus territorios y también a muchos otros países presentando un pasaporte o visado válido a un oficial de aduanas. (Por supuesto, el atentado contra el World Trade Center que se produjo el 11 de septiembre de 2001 ha infundido a los estadounidenses una desconfianza tradicional hacia los desconocidos, lo cual ha provocado restricciones en los viajes, por ejemplo, listas de exclusión aérea y controles de seguridad en los aeropuertos.) Pero también podríamos argumentar que nuestro sistema moderno de acceso relativamente libre es una ampliación de los derechos y las restricciones tradicionales. Los pueblos tradicionales, que viven en sociedades de unos pocos centenares de sujetos, obtienen acceso a tierras ajenas cuando son conocidos, mantienen relaciones allí y solicitan permiso individualmente. En nuestras sociedades de cientos de millones de personas, nuestra definición de «relación» se hace extensible a cualquier ciudadano de nuestro Estado o de un Estado amigo, y la solicitud de permiso se formaliza y concede en masa por medio de pasaportes y visados.



## AMIGOS, ENEMIGOS Y DESCONOCIDOS

Todas esas restricciones a la libertad de movimientos hacen que los miembros de las sociedades a pequeña escala dividan a la gente en tres categorías: amigos, enemigos y desconocidos. Los «amigos» son los miembros de nuestra banda o aldea, y de aquellas bandas y aldeas vecinas con las que nuestra banda mantiene una relación pacífica en ese momento. Los «enemigos» son miembros de bandas y aldeas vecinas con las cuales nuestra banda mantiene una relación hostil. No obstante, es probable que conozcamos al menos los nombres y las relaciones, y posiblemente el aspecto, de muchos o la mayoría de los individuos pertenecientes a las bandas hostiles, porque hemos oído hablar de ellos o los hemos conocido durante las negociaciones de compensación, los períodos de paz resultantes de un cambio de alianzas y los intercambios de novias (o, en ocasiones, de novios) durante esas treguas. Un ejemplo son los dos hombres del río que se habían casado con mujeres de la aldea de mis amigos montañeses.

La categoría restante son los «desconocidos»: extraños que pertenecen a bandas lejanas y con los cuales nuestra banda mantiene poco o ningún contacto. Los miembros de las sociedades a pequeña escala rara vez o nunca se encuentran con extraños, porque es un suicidio aventurarse en una zona ajena para cuyos habitantes seamos desconocidos y con quienes no mantengamos relación alguna. Si nos topamos con un desconocido en nuestro territorio, debemos dar por sentado que la persona es peligrosa, ya que (teniendo en cuenta los riesgos que entraña viajar por regiones desconocidas) es muy probable que esté explorando para atacar o matar a nuestro grupo, o internándose en territorio ajeno para cazar, afanar recursos o secuestrar a una mujer en edad casadera.

En una población local a pequeña escala con varios centenares de personas, sin duda conoceremos a todos los miembros por su nombre y

aspecto, los detalles de sus relaciones de sangre, matrimonio y adopción y el vínculo que mantienen con nosotros. Cuando sumamos a nuestra banda las varias bandas vecinas con las que mantenemos buenas relaciones, nuestro universo potencial de «amigos» puede superar las 1.000 personas, entre ellas muchas de las cuales hemos oído hablar pero nunca hemos visto. Así, supongamos que, estando solos y lejos de nuestra zona o cerca de la frontera de nuestro territorio, nos encontramos con una persona o personas a las que no reconocemos. Si hay varias personas y nosotros estamos solos, huiremos, y viceversa. Si vamos solos y vemos a otra persona desde la distancia, es posible que ambos echemos a correr si un vistazo denota un equilibrio de fuerzas (por ejemplo, dos hombres adultos, y no un hombre enfrentándose a una mujer o un niño). Pero si doblamos una esquina, nos encontramos con otra persona de forma inesperada y es demasiado tarde para escapar, estamos abocados a una situación tensa. Podemos resolverla sentándonos, dándonos nuestros respectivos nombres y los de nuestros familiares, exponiendo nuestro vínculo con la otra persona y prosiguiendo en un esfuerzo por identificar a un pariente en común, de modo que los dos podamos establecer cierta relación y no tener motivos para atacarnos. Pero, si tras varias horas de conversación, ambos somos incapaces de identificar a algún familiar en común, no podemos darnos la vuelta y decir: «Ha sido un placer conocerte, adiós». Por el contrario, nosotros, él o ambos debemos considerar al otro un intruso sin una relación que justifique la visita, y es probable que sobrevenga una persecución o una pelea.

Los hablantes del dialecto central !kung, en la zona de Nyae Nyae, se refieren a aquellos que comparten idioma como *j~u/wãsi*, donde *j~u* significa «persona», *si* es el sufijo plural, y *wã* significa aproximadamente «sincero, bueno, honesto, limpio, no dañino». Las visitas entre parientes en Nyae Nyae generan una confianza personal que une a las 19 bandas y a unos 1.000 miembros de la región, y los convierte a todos en *j~u/wãsi*. El término

opuesto *j̃u/dole* (donde *dole* tiene el sentido de «malo, extraño, peligroso») se aplica a todos los blancos, al pueblo bantú negro e incluso al pueblo !kung que habla el mismo dialecto pero pertenece a un grupo distante en el que no se tienen familiares ni conocidos. Como los miembros de otras sociedades a pequeña escala, los !kung muestran inquietud ante los desconocidos. En la práctica, suelen encontrar algún término de parentesco que puedan aplicar a casi todos los !kung que conocen. Pero si nos encontramos con un !kung desconocido y no acertamos a descubrir ningún vínculo con él tras delinear nuestras respectivas relaciones, será un intruso al cual debemos expulsar o matar.

Por ejemplo, un !kung llamado Gao fue a hacer un recado a petición de la antropóloga Lorna Marshall en un lugar conocido como Khadum, situado en la periferia, pero no muy al norte de la región de Nyae Nyae. Gao nunca había visitado Khadum, como tampoco lo han hecho muchos !kung de Nyae Nyae. Al principio, los !kung de Khadum llamaron a Gao *j̃u/dole*, lo cual significaba, como mínimo, una recepción gélida y posiblemente era sinónimo de problemas. Pero Gao no tardó en mencionar que se había enterado de que el padre de un habitante de Khadum llevaba el mismo nombre que el suyo, y que otra persona tenía un hermano llamado Gao, como él. Entonces, los !kung de Khadum le dijeron a Gao: «Así, tú eres el *!gun!a* de Gao [es decir, nuestro Gao]» (*!gun!a* es un término relacional). Después invitaron a Gao a sentarse junto a su hoguera y le regalaron comida.

Entre los indios aché de Paraguay funcionaba una categorización similar de las personas (lámina 10). En el momento en que se produjo un contacto pacífico con los europeos, los aché eran unos 700 que vivían en bandas de 15 a 70 personas cada una, y con varias bandas estrechamente afiliadas. Había cuatro grupos, que en el momento del contacto oscilaban entre 30 y 550 personas. Los aché se referían a otros miembros de su grupo como *irondy* (que significa «aquellos que normalmente son nuestra gente u hermanos») y a

los aché de los otros tres grupos como *irolla* (es decir, «aché que no son nuestra gente»).

En las sociedades modernas a gran escala, cuyos ciudadanos viajan mucho por su país y por todo el mundo, acumulamos numerosas amistades basadas en la «química» individual, y no en la afiliación de grupos. Algunos amigos de toda la vida son personas con las que nos hemos criado o fuimos a la escuela, pero otros son gente a la que hemos conocido en nuestros viajes. Lo que cuenta en la amistad es si las personas se gustan y comparten intereses, no si nuestro grupo está aliado políticamente con el de la otra persona. Hemos interiorizado tanto ese concepto de la amistad personal que hasta que llevaba varios años trabajando en Nueva Guinea no reparé, gracias a un incidente, en la idea de camaradería que impera en las sociedades tradicionales a pequeña escala de ese país.

En el incidente estuvo involucrado un papú llamado Yabu, cuya aldea, situada en las Tierras Altas centrales, había practicado un estilo de vida tradicional hasta el establecimiento del control gubernamental al término de una guerra entre tribus que tuvo lugar aproximadamente una década antes. En el transcurso de mis estudios ornitológicos llevé a Yabu como ayudante a un campamento situado en el sudeste de las Tierras Altas, donde nos visitó durante varios días un profesor británico llamado Jim. Yabu y Jim pasaban mucho tiempo hablando y bromeando, se contaban largas historias y, sin duda, disfrutaban de la compañía del otro. La ciudad de las Tierras Altas centrales en la que Jim impartía clases se encontraba a solo unas decenas de kilómetros de la aldea de Yabu. Cuando este completara su trabajo de campo conmigo, regresaría a su aldea tomando un avión hasta el aeropuerto de la ciudad de Jim y se dirigiría a casa a pie. Por ello, cuando Jim abandonaba el campamento y se despedía de Yabu y de mí, hizo algo que me pareció totalmente natural: invitó a Yabu a visitarlo cuando pasara por su ciudad.

Días después de la marcha de Jim, le pregunté a Yabu si tenía pensado

visitarlo de camino a casa. La reacción de Yabu fue de sorpresa y de ligera indignación por insinuarle semejante pérdida de tiempo: «¿Visitarlo? ¿Para qué? Si tuviese un empleo remunerado que ofrecirme, lo haría. Pero no es así. ¡Claro que no pienso hacer una parada en su ciudad y buscarlo solo por “amistad”!». (Esta conversación la mantuvimos en tok pisin, la lengua franca de Papúa Nueva Guinea; la expresión en tok pisin que he traducido aquí como «solo por “amistad”» era «bilong pren nating».) Quedé asombrado al darme cuenta de que, erróneamente, había dado por hechas ciertas verdades universales que ni siquiera se me había ocurrido cuestionar.

Por supuesto, no hay que sobredimensionar ese hallazgo, ya que, como es lógico, a los miembros de las sociedades a pequeña escala les gustan más unos individuos que otros. A medida que esas sociedades crecen o se ven expuestas a influencias externas no tradicionales, las perspectivas cambian, entre ellas la visión de la amistad. No obstante, creo que la diferencia entre los conceptos de amistad en sociedades a gran y pequeña escala, expresada en la invitación de Jim y la reacción de Yabu, normalmente es real. No se trata solo de que Yabu responda a un europeo de forma distinta a como lo habría hecho con un papú. Como me explicaba un amigo de Nueva Guinea que conocía las costumbres occidentales y las tradiciones de su país: «En Nueva Guinea, no vamos a visitar a la gente sin un propósito. El hecho de que acabes de conocer a alguien y hayas pasado una semana con él no significa que hayas entablado una relación o una amistad». Por el contrario, la amplia gama de posibilidades que existen en las sociedades occidentalizadas a gran escala, y nuestros frecuentes desplazamientos geográficos, nos brindan una mayor dimensión —y una mayor necesidad— de relaciones más basadas en vínculos personales de amistad que en la familia, el matrimonio y el accidente geográfico de la proximidad durante la infancia.

En grandes sociedades jerárquicas en las que miles o millones de personas viven juntas bajo el paraguas de una jefatura o un Estado, es normal

encontrarse con desconocidos, y hacerlo es seguro y no constituye una amenaza. Por ejemplo, cada vez que paseo por el campus de la Universidad de California o por las calles de Los Ángeles, me encuentro sin temor o sensación de peligro a centenares de personas a las que nunca he visto y a las que tal vez no vuelva a ver, y con las que no mantengo ninguna relación constatable de sangre o matrimonio. Una fase temprana de este cambio de actitud hacia los desconocidos queda ilustrada por los nuer de Sudán, a quienes ya he mencionado. Su población es de unos 200.000 habitantes, que están organizados en una jerarquía en varios niveles, desde aldeas hasta tribus. Obviamente, ningún nuer conoce o ha oído hablar de los 199.999 restantes. La organización política es tenue: cada aldea cuenta con un jefe con escaso poder real, como describiré en el capítulo 2. No obstante (en palabras del antropólogo E. E. Evans-Pritchard), «entre los nuer, vengan de donde vengan, y aunque sean desconocidos, se entablan relaciones de amistad cuando salen de su país, ya que un nuer nunca es un extraño para otro nuer como sí lo es para un dinka o un shilluk. Su sentimiento de superioridad, el desprecio que muestran por todos los extranjeros y su disposición a enfrentarse a ellos es un lazo común, y el idioma y los valores que comparten permiten una intercomunicación instantánea».

Por ello, en comparación con sociedades de menor envergadura, los nuer ya no consideran a los desconocidos una amenaza, sino seres neutrales o incluso potencialmente amigables, siempre y cuando sean nuer. Los desconocidos no nuer son atacados (si son dinka) o simplemente menospreciados (si pertenecen a cualquier otro pueblo). En las sociedades aún más grandes que cuentan con economías de mercado, los desconocidos atesoran un valor positivo como posibles socios, clientes, proveedores y empresarios.

## PRIMEROS CONTACTOS

En las sociedades tradicionales a pequeña escala, la división del mundo en amigos y grupos vecinos, enemigos cercanos y desconocidos más distantes propició la idea de que el mundo es muy local. La gente conocía su región o territorio principales, y sabía muchas cosas sobre el primer estrato circundante de territorios vecinos gracias a sus visitas, permitidas por derechos recíprocos de uso o treguas intermitentes. Pero era improbable que la gente conociera el siguiente estrato circundante (el segundo) de territorios cercanos: las hostilidades ocasionales con las gentes del primer estrato impedían que fuese atravesado en tiempos de guerra para llegar al segundo; y en las épocas de paz con un pueblo del primer estrato, podían estar en conflicto con sus vecinos del segundo estrato, lo cual también impedía visitarlos.

Incluso los viajes a los territorios de los vecinos inmediatos (el primer estrato) en épocas supuestamente pacíficas entrañaban peligros. Puede que uno no fuese consciente de que esos vecinos acababan de iniciar una guerra con otros aliados de su pueblo y, por tanto, que era considerado un enemigo. Nuestros anfitriones y familiares en esa sociedad vecina tal vez no estén dispuestos a protegernos o quizá no puedan hacerlo. Por ejemplo, Karl Heider, Jan Broekhuijse y Peter Matthiessen describían un incidente ocurrido el 25 de agosto de 1961 entre el pueblo dani de Dugum, en el valle de Baliem. Los dani estaban divididos en varias decenas de confederaciones, de las cuales dos, denominadas Alianza Gutelu y Alianza Widaia, estaban enfrentadas por la vecina Dugum. Cerca de allí se encontraba la confederación asuk-balek, fundada por un grupo gutelu escindido que había abandonado su tierra original y se había refugiado en el río Baliem tras las batallas. Cuatro hombres asuk-balek unidos a la Alianza Widaia visitaron la aldea gutelu conocida como Abulopak, donde dos de ellos tenían parientes.

Pero los visitantes no eran conscientes de que los widaia habían matado recientemente a dos gutelu, que los gutelu habían fracasado en sus recientes intentos de ajustar cuentas asesinando a un widaia, y que la tensión era elevada.

La llegada de los desprevenidos asuk-balek, aliados a los widaia, brindó a los gutelu de Abulopak la segunda mejor oportunidad de venganza, solo por detrás del asesinato de un widaia. Los dos asukbalek con familiares en Abulopak se salvaron, pero los que no los tenían fueron atacados. Uno logró escapar y el otro se refugió en el dormitorio de una cabaña, pero fue arrastrado al exterior y atacado con lanzas. Esa ofensiva desencadenó una explosión de júbilo generalizado entre los abulopak, que llevaron el cuerpo aún con vida del asuk-balek por un sendero enlodado hasta su zona de danza. Aquella noche, los abulopak bailaron alegremente alrededor del cadáver, y al final, lo arrojaron a una acequia, lo sumergieron en agua y lo cubrieron con hierba. A la mañana siguiente, se permitió a los dos asuk-balek con parientes abulopak que retiraran el cadáver. El incidente ilustra la necesidad de prudencia rayana en la paranoia durante los viajes. En el capítulo 7 incidiré en esta necesidad de lo que yo denomino «paranoia constructiva».

Las distancias recorridas y el conocimiento local eran exiguos en zonas de gran densidad de población humana y constancia medioambiental, y altos en zonas con una población humana escasa y entornos variables. El conocimiento geográfico era muy local en las Tierras Altas de Nueva Guinea, con sus poblaciones densas y un entorno relativamente estable. El viaje y el conocimiento eran mayores en zonas con entornos estables pero poblaciones menos numerosas (como las Tierras Bajas de Nueva Guinea y las selvas africanas habitadas por pigmeos), y todavía más en zonas con entornos variables y poblaciones poco numerosas (como los desiertos y las regiones interiores del Ártico). Por ejemplo, los isleños andamán no sabían nada de las otras tribus andamán que vivían a más de 30 kilómetros de distancia. El



mundo que conocían los dani de Dugum estaba prácticamente confinado al valle de Baliem, que podían divisar casi en su totalidad desde las colinas; sin embargo, solo podían visitar parte de él porque estaba dividido por guerras fronterizas y era un suicidio atravesarlo. Al presentar a unos pigmeos aka una lista de hasta 70 lugares y preguntarles cuáles habían visitado, solo conocían la mitad de aquellos que se encontraban en un radio de 30 kilómetros y solo una cuarta parte de las localizaciones que se hallaban en un radio de 70 kilómetros. Para situar esas cifras en perspectiva, cuando yo residí en Inglaterra en los años cincuenta y sesenta, muchos habitantes de las zonas rurales se habían pasado la vida en sus pueblos o cerca de ellos, a excepción de los viajes al extranjero con motivo de la Primera o la Segunda Guerra Mundial.

Por ello, el conocimiento del mundo más allá del primer o segundo vecino no existía o era de segunda mano entre las sociedades tradicionales a pequeña escala. Por ejemplo, nadie en los valles densamente poblados del territorio principal de Nueva Guinea había visto o tan siquiera oído hablar del océano, que se encontraba a distancias de solo 80 a 190 kilómetros. Los habitantes de las Tierras Altas de Nueva Guinea recibían conchas marinas a través del comercio y (tras la llegada de los europeos a la costa) algunas hachas de acero, que eran objetos muy preciados. Pero esas conchas y hachas eran intercambiadas entre grupos y pasaban por muchas manos sucesivas al cubrir la distancia entre la costa y las Tierras Altas. Al igual que sucede en el juego infantil del teléfono, en el que los niños se sientan en fila o en círculo, uno susurra algo al siguiente y lo que oye el último no guarda relación alguna con lo que ha dicho el primero, todo conocimiento sobre el entorno y la gente que proporcionaban las conchas y las hachas se había perdido cuando llegaban a las Tierras Altas.

Para muchas sociedades a pequeña escala, esas limitaciones tradicionales sobre el conocimiento del mundo finalizaron abruptamente con los

denominados primeros contactos, cuando la llegada de colonos, exploradores, comerciantes y misioneros europeos demostró que existía un mundo exterior antes desconocido. Los últimos pueblos que permanecen «no contactados» en la actualidad son unos pocos grupos remotos de Nueva Guinea y la Sudamérica tropical, pero al menos saben de la existencia del mundo exterior, ya que han visto aviones sobrevolando su tierra y han oído hablar de forasteros por boca de grupos «contactados» de Nueva Guinea. (Cuando hablo de esos contactos, me refiero a forasteros de lugares lejanos, como los europeos y los indonesios; por supuesto, los grupos «no contactados» han mantenido relación con otros indígenas papúes o sudamericanos durante miles de años.) Por ejemplo, cuando me encontraba en las montañas del oeste de Nueva Guinea en los años noventa, mis anfitriones, que habían sido contactados por primera vez por los holandeses unas décadas antes, me hablaron de un grupo situado más al norte que todavía no había sido contactado, en el sentido de que no había sido visitado por misioneros u otros forasteros. (Los misioneros suelen tomar la precaución de enviar a un emisario de un grupo vecino ya contactado para preguntar si será bienvenido, en lugar de exponerse al peligro de llegar sin anunciarse.) Pero esos montañeses «no contactados» debían de conocer a los europeos e indonesios a través de grupos vecinos con los que mantenían contacto. Asimismo, durante muchos años, el grupo no contactado había visto aviones sobrevolando la zona, como el aparato en el que llegué a la aldea de sus vecinos. Por ello, los últimos grupos no contactados que quedan saben que existe un mundo exterior.

Las condiciones eran distintas cuando los europeos comenzaron la expansión por el planeta a partir de 1492 y «descubrieron» pueblos mucho antes de que existieran los aviones para alertarlos sobre un mundo exterior. Los últimos contactos iniciales a gran escala que se han producido en la historia universal son los que tuvieron lugar en las Tierras Altas de Nueva

Guinea, donde, entre los años treinta y cincuenta, patrullas de los gobiernos australiano y holandés, expediciones militares de reconocimiento, mineros en viajes de prospección y misiones biológicas «descubrieron» a un millón de montañeses cuya existencia ignoraba el mundo exterior, y viceversa, aunque, en aquel momento, los europeos llevaban 400 años visitando y colonizando las costas del país. Hasta los años treinta, los primeros contactos en Nueva Guinea fueron realizados por europeos que exploraban en tierra firme o recorriendo ríos, y la primera prueba de la existencia de los europeos para los montañeses fue su llegada física. Cada vez más, a partir de los años treinta, los aviones precedían a las patrullas terrestres y advertían a los montañeses de que había algo allí fuera. Por ejemplo, la población más densa de las Tierras Altas del oeste de Nueva Guinea, con unas 100.000 personas en el valle de Baliem, fue «descubierta» el 23 de junio de 1938, cuando un avión que pertenecía a una expedición conjunta del Museo de Historia Natural de Estados Unidos en Nueva York y el gobierno holandés, financiada por el heredero del petróleo Richard Archbold para buscar animales y plantas en el país, sobrevoló un terreno montañoso que, según se pensaba, era agreste, cubierto de bosques y deshabitado. Archbold y su equipo se quedaron estupefactos al descubrir un valle amplio, llano y deforestado que estaba atravesado por una densa red de acequias y recordaba a algunas regiones muy pobladas de Holanda.

Esos últimos lugares donde se produjeron primeros contactos a gran escala entre montañeses y europeos se describen en tres libros extraordinarios. El primero, titulado *First Contact*, de Bob Connolly y Robin Anderson, relata las incursiones de los mineros Michael Leahy, Michael Dwyer y Daniel Leahy, que fueron los primeros europeos en adentrarse en los valles densamente poblados de las Tierras Altas del este de Nueva Guinea, entre 1930 y 1935. (Unos misioneros luteranos ya habían llegado a la periferia oriental de las Tierras Altas en los años veinte.) El segundo es una crónica del

propio Michael Leahy, *Explorations into Highland New Guinea, 1930-1935*. En el tercero, *The Sky Travelers*, de Bill Gammage, se describe la patrulla del gobierno australiano encabezada por Jim Taylor y John Black que recorrió la franja occidental de las Tierras Altas de Papúa Nueva Guinea en 1938 y 1939. Ambas expediciones realizaron numerosas fotografías, y Michael Leahy rodó algunas películas. Los rostros horrorizados de los papúes fotografiados en el momento del primer contacto dejan entrever mejor que cualquier palabra la conmoción que les supuso aquella experiencia (láminas 30 y 31).

Una virtud del primer y el tercer libro es que relatan las impresiones que causó el primer contacto tanto a los papúes como a los europeos. Ambos autores entrevistaron a papúes 50 años después de los acontecimientos descritos. Al igual que los estadounidenses más longevos recordarán el resto de su vida lo que estaban haciendo en el momento de los tres hechos más traumáticos de la historia moderna de su país —el ataque japonés a Pearl Harbor el 7 de diciembre 1941, el asesinato del presidente Kennedy el 22 de noviembre de 1963 y los atentados del World Trade Center el 11 de septiembre de 2001—, los papúes que tenían más de 60 años en la década de 1980 también recordaban con claridad que, de niños, vieron por primera vez las caras blancas de la patrulla de Leahy y Dwyer en 1930. Este es un relato de uno de aquellos papúes: «En aquel momento, esos hombres más corpulentos [señalando a dos ancianos] —ahora son viejos— eran jóvenes y no estaban casados. Todavía no se afeitaban. Fue entonces cuando llegaron los hombres blancos. [...] Estaba aterrorizado, no podía pensar con claridad y lloraba desconsoladamente. Mi padre me cogió de la mano y nos escondimos detrás de un arbusto alto de cisca. Luego se levantó y observó a los hombres blancos. [...] Una vez que se hubieron ido, la gente [nosotros, los papúes] nos sentamos y contamos historias. No sabían nada de los hombres de piel blanca. No habíamos visto lugares lejanos. Solo conocíamos este lado de las

montañas, y creíamos que éramos el único pueblo que existía. Pensábamos que cuando una persona moría, su piel se emblanquecía y se dirigía a la frontera de “ese lugar”, el lugar de los muertos. Así que, cuando vinieron los desconocidos, dijimos: “Esos hombres no pertenecen a la Tierra. No los matemos; son nuestros familiares. Quienes han muerto se han vuelto blancos y han regresado”».

En el primer avistamiento de europeos, los montañeses de Nueva Guinea trataron de encajar a esas criaturas de aspecto extraño en categorías conocidas de su propia visión del mundo. Las preguntas que se formulaban incluían: ¿son humanas? ¿Por qué han venido aquí? ¿Qué quieren? A menudo, los papúes pensaban que los blancos eran «gente del cielo»: personas como ellos que supuestamente habitaban el cielo, que comerciaban y hacían el amor y la guerra como ellos, pero eran inmortales, espíritus o fantasmas ancestrales que, en ocasiones, adoptaban una forma humana y entonces eran rojos o blancos y descendían a la Tierra. En los primeros contactos, los papúes escrutaban minuciosamente a los europeos, su conducta y los escombros que dejaban en sus campamentos en busca de pruebas sobre su identidad. Dos descubrimientos que contribuyeron sobremanera a convencer a los papúes de que los europeos eran humanos fue que los restos recogidos en las letrinas de su campamento parecían heces humanas normales (es decir, como las suyas); y las jóvenes papúes que se ofrecían a los europeos como parejas sexuales afirmaban que tenían órganos genitales y practicaban el sexo como los hombres papúes.

## COMERCIO Y COMERCIANTES

Una relación aún existente entre sociedades contiguas, al margen de defender fronteras, compartir recursos y hacer la guerra, es el comercio. Llegué a apreciar la sofisticación del comercio entre las sociedades tradicionales

durante las observaciones ornitológicas que llevé a cabo en 16 islas del estrecho Vitiaz, frente a la costa nororiental de Nueva Guinea. Gran parte de las islas estaban cubiertas casi por completo de bosques, con solo algunas aldeas, cada una de las cuales consistía en casas separadas por decenas de metros que daban a grandes espacios públicos abiertos. De ahí que, cuando llegué a una isla llamada Malai, me asombrara el contraste. Me sentía como si hubiera saltado de repente en paracaídas a una versión reducida de Manhattan. Apiñadas una junto a la otra, casi como una hilera de casas adosadas de Nueva York, había viviendas de madera de dos plantas, auténticos rascacielos si las comparamos con las cabañas de un piso que eran la norma en otros lugares de las islas del estrecho Vitiaz. Grandes canoas de madera que arribaban a la playa daban la sensación de un puerto deportivo del Primer Mundo en el cual todos los amarraderos han sido alquilados. Frente a las casas había más gente de la que yo hubiera visto congregada en cualquier otra zona pequeña del estrecho Vitiaz. Un censo de 1963 contabilizó 448 personas en Malai y, al dividirlos por el área de 0,83 kilómetros cuadrados, daba una densidad de población de 1.032 personas por kilómetro cuadrado, más que cualquier país europeo. Incluso Holanda, la nación más densamente poblada de Europa, alberga tan solo 393 personas por kilómetro cuadrado.

Ese extraordinario asentamiento pertenecía a los célebres comerciantes de larga distancia de Siassi, que recorrían en sus canoas hasta 500 kilómetros por mares encrespados, transportando cerdos, perros, ollas, abalorios, obsidiana y otros productos. Prestaban servicio a las comunidades que visitaban, proporcionándoles esas necesidades y lujos. Al hacer el bien a los demás también se beneficiaban, ya que adquirían sus alimentos y se hacían inmensamente ricos en comparación con el nivel de Nueva Guinea, que medía la opulencia en cerdos. Un viaje podía arrojar unos beneficios del 900 por ciento cargando cerdos en Malai, convirtiendo cada uno de ellos en 10

paquetes de sagú en la primera parada en la isla de Umboi, transformando esos 10 paquetes en 100 ollas en la siguiente parada en la aldea de Sio, en el territorio principal de Nueva Guinea, y convirtiendo esas 100 ollas en 10 cerdos en Nueva Bretaña. Después, los animales serían transportados hasta Malai y consumidos en banquetes ceremoniales. Tradicionalmente, no se intercambiaba dinero en efectivo, ya que no existía en esas sociedades. Las canoas siassi de doble mástil, con hasta 18 metros de eslora, un casco de 1,5 metros de profundidad y una capacidad de carga de unas dos toneladas, eran obras maestras tecnológicas de las embarcaciones de madera (lámina 32).

Los informes arqueológicos demuestran que nuestros antepasados de la época glacial ya comerciaban hace decenas de miles de años. Algunos yacimientos cromañones del interior de la Europa del Pleistoceno contienen ámbar del Báltico y conchas del Mediterráneo transportados miles de kilómetros tierra adentro, además de obsidiana, sílex, jaspe y otras piedras de gran dureza especialmente adecuadas para la fabricación de herramientas, que eran trasladadas a miles de kilómetros desde el lugar en el que habían sido extraídas. Solo algunas sociedades tradicionales modernas son mayoritariamente autosuficientes y realizan poca o ninguna actividad comercial, entre ellas los pastores de renos nganasan de Siberia y los indios sirionó de Bolivia, según los estudios de Allan Holmberg. Buena parte de las sociedades tradicionales, como todas las sociedades desarrolladas, importaban ciertos productos. Como veremos, incluso las sociedades tradicionales que podían autoabastecerse preferían adquirir algunos objetos que podrían haber conseguido o producido ellas mismas.

La mayoría de las transacciones en las sociedades a pequeña escala se realizaban entre grupos vecinos y eran de corta distancia, ya que las guerras intermitentes hacían que los viajes comerciales fuesen peligrosos al transitar la gente por varias poblaciones distintas. Incluso los mercaderes siassi que recorrían largas distancias en canoa procuraban desplazarse solo a aldeas en

las que hubiesen establecido relaciones comerciales. Si perdían el rumbo o se rompía un mástil y arribaban forzosamente a una costa en la que no hubiesen entablado dichas relaciones, era probable que fuesen considerados intrusos y asesinados por los lugareños, que requisaban sus mercancías y no mostraban interés alguno en ser amables y alentar futuras visitas.

El comercio tradicional difería en varios aspectos de nuestro método equivalente para adquirir productos de otros, es decir, mediante compras en metálico en un establecimiento. Por ejemplo, hoy sería impensable que un cliente comprara un coche en un concesionario y se marchara sin pagar nada o firmar un contrato, forzando al vendedor a confiar en que, en algún momento, dicho cliente decidiera entregarle un regalo de igual valor. Pero ese sorprendente *modus operandi* es común en las sociedades tradicionales. Sin embargo, algunos rasgos del comercio tradicional resultarían familiares a los compradores modernos, en especial la elevada proporción de compras que dedicamos a símbolos de estatus funcionalmente inútiles o innecesariamente costosos, como las joyas o las prendas de diseño. Por ello, comencemos exponiendo lo que resultaba extraño de nuestra economía de mercado para los hombres tradicionales poco después del primer contacto. Algunos montañeses de Nueva Guinea recién contactados fueron trasladados a ciudades costeras de su país para que experimentaran un choque cultural. ¿Qué debieron de pensar aquellos montañeses cuando aprendieron cómo funciona nuestra economía de mercado?

## ECONOMÍAS DE MERCADO

La primera sorpresa que se llevaron los montañeses probablemente fue descubrir que nuestro método preponderante para adquirir un artículo no es el trueque, sino pagarlo con dinero (lámina 33). A diferencia de la mayoría de los artículos intercambiados en el comercio tradicional, el dinero no posee un



valor intrínseco ni se considera un bonito artículo de lujo como nuestras joyas o un cuenco siassi, que sirven para un intercambio o para ser conservados y admirados y confieren estatus. La única finalidad del dinero es gastarlo y convertirlo en otras cosas. Asimismo, a diferencia de las ollas que utilizan los siassi en sus actividades comerciales, y que cualquier habitante cualificado de ciertas aldeas puede fabricar, el dinero solo es emitido por un gobierno: si un ciudadano del Primer Mundo que posea las cualidades necesarias, además de una imprenta, intenta hacer uso de esas cualidades emitiendo moneda, será encarcelado por falsificador.

El antiguo método tradicional del trueque, en el que dos personas intercambian directamente un objeto deseado por otro y sin el paso intermedio de pagar dinero a un tercero, funciona con menos frecuencia en las sociedades modernas. Por el contrario, algunas sociedades tradicionales utilizaban objetos de valor arbitrario de un modo que en ocasiones se asemejaba a nuestro uso del dinero. Algunos ejemplos incluían la utilización de ostras perleras del pueblo kaulong, originario de Nueva Bretaña, y de grandes discos de piedra por parte de los habitantes de la isla de Yap, en Micronesia. Los montañeses de Nueva Guinea utilizaban conchas de cauri, y los pueblos del estrecho Vitiaz empleaban cuencos de madera como material de intercambio, incluido el pago de parte de la dote de una novia a una tarifa fija: tantas conchas o cuencos, además de otros artículos, por una mujer. Pero, aun así, esos objetos diferían del dinero en el sentido de que se utilizaban solo para abonar ciertas cosas (no podía malgastarse en boniatos para el almuerzo) y en que también eran atractivos artículos de lujo que debían conservarse y enseñarse. A diferencia de los montañeses de Nueva Guinea, los estadounidenses que poseen billetes de 100 dólares los ocultan en una cartera hasta que van a gastarlos, y no se pasean con una hilera de billetes ensartados en un collar para que todo el mundo los vea.

Una segunda característica de nuestra economía de mercado que

sorprendería a muchos pueblos tradicionales es que el proceso de adquisición se concibe explícitamente como un intercambio, en el que la entrega de algo (por lo común dinero) por parte del comprador se considera un pago, no un regalo recíproco. Casi siempre, el comprador paga en el momento de dicha adquisición, o al menos acepta un precio si el pago se realiza más tarde o a plazos. Si el vendedor accede a aplazar parte del pago o su totalidad, como en el caso de muchas compras de vehículos nuevos, ese pago sigue siendo una obligación especificada, no un regalo recíproco posterior a criterio del cliente. Comparemos este proceso con el caso imaginario de un vendedor que «regale» un coche al cliente y espere un obsequio indeterminado en el futuro: consideraríamos esa transacción absurda. Pero veremos que así es como funciona exactamente el comercio en numerosas sociedades tradicionales.

Un tercer rasgo es que la mayoría de nuestras transacciones mercantiles tienen lugar entre el comprador y un intermediario profesional («vendedor») en unas instalaciones especializadas («tienda»), y no entre el comprador y el proveedor último cerca de la casa de uno de los dos. Un modelo más simple que funciona en los niveles más bajos de nuestra jerarquía económica consiste en transacciones directas y excepcionales en las que una persona publicita sus productos (con un cartel delante de su casa o un anuncio en un periódico o en eBay) y vende su vivienda o su coche directamente a un comprador que ha buscado en esos anuncios. Por otro lado, un modelo complejo en el nivel más alto de nuestra jerarquía económica son las ventas entre gobiernos, como contratos para el suministro de petróleo, o la comercialización de armas por parte de naciones del Primer Mundo a otros países.

Aunque nuestras transacciones mercantiles asumen esas formas variadas, en ellas el comprador y el vendedor no suelen mantener una relación personal más allá del negocio. Puede que nunca antes se hayan visto o tratado, puede que nunca vuelvan a hacer negocios, y lo que les interesa principalmente son

los productos que cambian de manos (los artículos adquiridos y el dinero), y no su relación. Incluso en los casos en los que un comprador y un vendedor llevan a cabo transacciones de forma reiterada, como un comprador que visita cada semana el puesto que tiene en el mercado un agricultor concreto, la transacción es primordial y la relación secundaria. Veremos que este hecho básico de las economías de mercado, que los lectores de este libro dan por sentado, a menudo no es aplicable a las sociedades tradicionales a pequeña escala, en las que las partes no son vendedores o compradores profesionales, la relación entre ambas partes es continuada y en las que pueden considerarse que los artículos intercambiados poseen una importancia nimia en comparación con la relación personal que dicho intercambio fortalece.

Una cuarta característica de las economías de mercado guarda relación con la tercera: la mayoría de los mercados profesionales funcionan de manera constante o bien de forma periódica y frecuente. Por lo común, las tiendas están abiertas cada día excepto los domingos, mientras que un mercado funciona semanalmente (por ejemplo, los miércoles por la mañana). Por el contrario, buena parte del comercio tradicional a pequeña escala une a las partes con escasa frecuencia, a menudo solo una vez al año o incluso una vez cada varios años.

La penúltima característica de los mercados constituye más una similitud que una diferencia con el comercio de las sociedades tradicionales a pequeña escala. En ambos casos, los objetos intercambiados abarcan un espectro que va desde lo materialmente esencial («necesidades») hasta lo materialmente inútil («lujos»). En un extremo están los objetos que facilitan la supervivencia o son indispensables para la misma, como alimentos, ropa de abrigo, herramientas y máquinas. En el extremo opuesto hay objetos relevantes para la supervivencia pero muy codiciados, ya sea con fines decorativos o lúdicos o para conferir estatus, como las joyas y los televisores. En una zona gris intermedia están los objetos que resultan materialmente

útiles pero están disponibles como artículos funcionales de coste mínimo y escaso prestigio o como artículos caros de gran prestigio que desempeñan la misma función. Por ejemplo, un bolso sintético de 10 dólares y su homólogo Gucci en piel con un precio de 2.000 dólares son igualmente adecuados para guardar nuestras pertenencias, pero el segundo confiere estatus y el primero no. Este ejemplo demuestra que no debemos tachar los artículos de lujo «inútiles» de inútiles: el estatus que confieren puede reportar enormes beneficios materiales, como oportunidades de negocio o atraer a posibles esposas y maridos trofeo. Este mismo espectro de «utilidad» ya existía en el comercio más antiguo que puede documentarse arqueológicamente: hace decenas de miles de años, los cromañones intercambiaban puntas de lanza de obsidiana por carne de caza, conchas y ámbar, que solo eran útiles como objetos decorativos, y puntas de lanza con hermosos acabados hechas de cuarzo translúcido. Supuestamente, los cromañones ya no pensaban utilizar sus puntas de lanza de cuarzo para cazar y, por tanto, correr el riesgo de romperlas, del mismo modo que nosotros no utilizaríamos nuestro mejor bolso de Gucci para llevar a casa la compra de pescado, que podría gotear un oloroso aceite proveniente del mercado.

La última característica de los mercados modernos a menudo se duplica en el comercio tradicional, pero, en otros casos, las sociedades tradicionales la sustituyen por una conducta que tiene escasos precedentes entre los hombres modernos. Nosotros compramos algo principalmente porque queremos ese producto (y no cimentar una relación personal con el vendedor), y lo adquirimos de alguien que nos complementa económicamente y puede vendernos algo a lo que no tenemos acceso o que no sabemos producir. Por ejemplo, los consumidores comunes que no se dedican a la agricultura no tienen acceso a las manzanas: deben comprarlas a quienes las cultivan o en una frutería. Los agricultores que cultivan manzanas a su vez contratan servicios médicos y jurídicos de doctores y abogados que poseen

conocimientos especializados de los que ellos carecen. Ningún agricultor de manzanas vendería y compraría su fruta a otros campesinos por una simple cuestión de buena voluntad hacia estos últimos. Como veremos, las sociedades tradicionales a pequeña escala, al igual que los consumidores y proveedores modernos, a menudo intercambian objetos a los que una parte tiene acceso y la otra no (por ejemplo, un tipo de piedra que solo se encuentre localmente), u objetos que una parte sabe fabricar y la otra no (por ejemplo, sofisticadas canoas de madera para navegar por el océano). Pero también comercian a menudo con objetos disponibles por igual para ambas partes, y lo hacen para mantener relaciones por motivos políticos y sociales.

#### FORMAS TRADICIONALES DE COMERCIO

Hasta el momento, he considerado el comercio desde la perspectiva de los miembros de las sociedades tradicionales y de lo que encontrarían distinto y sorprendente o lo que les resultaría familiar en nuestras economías de mercado. Evaluemos ahora los mecanismos correspondientes del comercio tradicional. Ya he mencionado la sustitución de nuestras compras con dinero por su intercambio de artículos y, en ocasiones, su uso de objetos de valor, como las conchas de cauri, de un modo un tanto similar al dinero. Ahora abordaremos los equivalentes tradicionales de otras características de las economías de mercado que acabo de exponer.

Aunque en algunos casos las sociedades tradicionales negocian intercambios explícitos y ambos productos cambian de manos en el mismo momento, en otros, una parte ofrece un regalo y el receptor contrae la obligación de corresponder con un obsequio de valor comparable en algún momento no especificado del futuro. La forma más simple de esos regalos recíprocos se da entre los isleños andamán (lámina 4), en cuyo caso existe poca demora entre las dos partes de la transacción. Un grupo local invita a

uno o más grupos a un festín que dura varios días y al que los visitantes llevan objetos como arcos, flechas, azuelas, cestas y arcilla. Un visitante entrega un objeto a un anfitrión, que no puede rechazarlo, pero después se espera que ofrezca algo de igual valor. Si el segundo regalo no cumple las expectativas del invitado, este puede enojarse. En ocasiones, la persona que hace el regalo menciona qué le gustaría recibir a cambio, pero es excepcional. Entre los yanomami de Sudamérica (lámina 12), la entrega de regalos recíproca también está relacionada con banquetes en los que un grupo invita a otro grupo vecino. Esa entrega de regalos recíproca de los yanomami difiere de la costumbre andamán en que el segundo regalo, que debe ser un objeto distinto del primero, se ofrece en un banquete posterior. Cada regalo yanomami es recordado mucho tiempo. La demora entre el primer y el segundo regalo significa que las obligaciones acumuladas constituyen una excusa a fin de que las aldeas vecinas se visiten para celebrar banquetes, ya que algunos miembros de una siempre deben regalos a otros desde su último encuentro.

Entre los inuit de Alaska, los agta de Filipinas (lámina 3), los isleños trobriandeses y los !kung, cada persona cuenta con socios comerciales específicos y reconocidos con los que se intercambian regalos. Cada inuit tiene entre uno y seis socios. Los agta y los pigmeos cazadores-recolectores de África mantienen relaciones con familias de agricultores filipinos y bantúes, respectivamente, y esas relaciones pasan de una generación a otra. Cada isleño trobriandés que emprende un viaje comercial en canoa visita a un socio comercial, a quien hace entrega de un regalo y de quien espera un obsequio equivalente en su siguiente visita, que se producirá un año después. El sistema comercial de larga distancia de los !kung, denominado *hxaro*, es característico en el sentido de que cada individuo tiene decenas de socios comerciales, y también por el largo intervalo que transcurre entre la entrega

de un regalo y la obtención de otro equivalente cuando ambas partes vuelven a encontrarse, normalmente meses o años después.

¿Quiénes son los comerciantes y en qué circunstancias y con qué frecuencia se reúnen? En las sociedades a pequeña escala, todo el mundo comercia. Sin embargo, en las grandes jefaturas y los primeros estados con una especialización de los papeles económicos surgen comerciantes tradicionales como los de la era moderna, tal como documentan ya las crónicas de la escritura incipiente, hace 4.000 o 5.000 años, en Oriente Próximo. Otro fenómeno moderno con precedentes en organizaciones más simples consiste en sociedades especializadas en el comercio. Los habitantes de Malai, cuyos «rascacielos» me sorprendieron, vivían en una isla demasiado pequeña para satisfacer sus necesidades alimentarias, se convirtieron en intermediarios, fabricantes y comerciantes marítimos y, de ese modo, obtenían el resto de la comida que precisaban. Por ello, la isla de Malai sirve de modelo para el Singapur moderno.

Los formatos y las frecuencias del comercio tradicional abarcan todo un espectro. En el nivel más simple están los viajes ocasionales realizados por los !kung y los dani para visitar a sus socios comerciales en otras bandas o aldeas. Los mercados ocasionales en los que los aldeanos sio que vivían en la costa noreste de Nueva Guinea se reunían con papúes de pueblos del interior recuerdan a nuestros mercadillos al aire libre. Hasta varias decenas de personas de ambos bandos se sentaban en hileras situadas una frente a otra. Un hombre del interior presentaba un saco que contenía entre 5 y 15 kilos de malanga y boniatos, y el aldeano sio sentado frente a él respondía ofreciendo varias ollas y cocos que, a su juicio, tenían un valor equivalente a la bolsa de comida. Los comerciantes de las islas Trobriand que viajaban en canoa organizaban mercados similares en las islas que visitaban, intercambiando productos de primera necesidad (comida, ollas, cuencos y piedra), al mismo

tiempo que ellos y sus socios comerciales se hacían entrega de artículos de lujo (collares y brazaletes de concha).

Las bandas de las islas Andamán y las aldeas de los yanomami se reunían a intervalos regulares para celebrar unos banquetes de varios días que servían para entregar regalos. Los inuit del noroeste de Alaska celebraban ferias de verano y banquetes invernales de mensajeros, en los que unos grupos que eran enemigos acérrimos el resto del año se sentaban pacíficamente durante una semana o dos para comerciar y comer. Las sociedades de comerciantes que se desplazaban en canoa, como los isleños de Siassi, los de las Trobriand, los del sudeste de Mailu, en Nueva Guinea, y los indonesios (macasianos) que visitaban el norte de Australia para obtener *trepan* (pepinos de mar secos) para el mercado de sopas chino, enviaban a grupos de mercaderes a cientos e incluso miles de kilómetros en unos viajes comerciales que realizaban cada año por el océano.

#### PRODUCTOS COMERCIALES TRADICIONALES

Con respecto a los objetos intercambiados en las transacciones comerciales, es tentador empezar separándolos en dos categorías: productos de primera necesidad (como alimentos y herramientas) y artículos de lujo (como las conchas de cauri y los anillos de diamantes). Pero esta dicotomía se difumina en cuanto intentamos aplicarla. Como escribía el economista Frank Knight: «De todas las concepciones falaces y absurdas que tanto vician el debate económico y social, la peor tal vez sea la idea [...] de que una interpretación de la utilidad en términos biológicos o físicos de supervivencia tiene una importancia considerable en un nivel humano». Por ejemplo, un coche BMW sin duda es un lujo y un símbolo de estatus, pero aun así puede utilizarse para llegar a la tienda de comestibles, y la imagen que proyecta puede ser esencial para su propietario a la hora de ganar dinero, cerrar negocios y atraer a



parejas. Lo mismo ocurre con un hermoso cuenco de madera tallada de Siassi, que se emplea para las verduras durante los banquetes, pero también es un símbolo de estatus indispensable para comprar una esposa en la región del estrecho Vitiaz. En cuanto a los cerdos, son, con diferencia, el símbolo de estatus más valioso en Nueva Guinea. Esto dio pie a la siguiente observación de Thomas Harding: «También se puede decir de los cerdos que lo menos importante que podemos hacer con ellos es comérmolos».

Pese a todas esas restricciones, si nos presentan una lista de 59 productos comerciales, sigue siendo útil categorizarlos en lugar de incluirlos todos en una relación indivisa. De ahí que la tabla 1.1 ofrezca ejemplos de productos comerciales en 13 sociedades a pequeña escala, separados en cuatro categorías: objetos estrictamente útiles para la supervivencia, para la subsistencia y para la vida cotidiana, a su vez divididos en materias primas frente a objetos fabricados; artículos de lujo o decorativos que no resultan estrictamente útiles para la supervivencia; y una categoría intermedia de objetos que se utilizan pero también procuran estatus y elevan su valor muy por encima del coste material de un objeto de la misma utilidad pero que no confiera estatus (por ejemplo, una chaqueta de cachemir en comparación con una chaqueta sintética barata de un tamaño y calidez similares).

La tabla 1.1 demuestra que ciertos tipos de materias primas útiles han sido comercializados por numerosas sociedades en todo el mundo, sobre todo la piedra y, más recientemente, el metal, para fabricar herramientas y armas; además de sal, comida, madera, pieles animales, alquitrán para calafatear y arcilla para fabricar ollas. Los objetos manufacturados útiles que solían comercializarse incluyen herramientas y armas acabadas, cestas y otros recipientes, fibra para tejer, bolsas, redes y cuerdas, tela y prendas y alimentos procesados como el pan, el sagú y el pemmican. La extensa lista de artículos de lujo y decorativos, en ocasiones comercializados como materias primas, y con más frecuencia en forma de objetos manufacturados, incluye

plumas de pájaro; conchas de moluscos y tortugas, ya sea en bruto o en forma de collares y brazaletes; ámbar; dientes de perro, cerdo y tiburón; marfil de elefante y morsa; cuentas; pinturas y pigmentos, como ocre rojo y óxido de manganeso negro; aceite vegetal; y estimulantes como el tabaco, el alcohol y la nuez de areca. Por ejemplo, hace unos 2.000 años, los mercaderes especializados de larga distancia provenientes de Asia llevaban plumas de ave del paraíso desde Nueva Guinea hasta China y, posteriormente, esas plumas se vendían en lugares tan lejanos como Persia y Turquía. Por último, los objetos comerciales que son a la vez útiles y lujosos incluyen cerdos, *trepang*, especias y otros alimentos de prestigio (los equivalentes tradicionales de nuestro caviar); y artículos manufacturados útiles tales como piezas de alfarería, arcos y flechas tallados, bolsas, ropa y esteras decoradas.

TABLA 1.1. OBJETOS INTERCAMBIADOS POR ALGUNAS SOCIEDADES TRADICIONALES

	«NECESIDADES»		«GRIS»	«LUJOS»
	<i>Materias primas</i>	<i>Productos manufacturados</i>		
Cromañones (Europa en la época glacial)	Piedra			Conchas, ocre, ámbar
Daribi (Nueva Guinea)	Sal	Hachas de piedra pulida		Plumas de pájaro
Dani (Nueva Guinea)	Sal, piedra, madera	Cuchillas de hacha y azuela, fibra de corteza	Redes coloreadas, flechas decoradas	Conchas
Enga (Nueva Guinea)	Sal, piedra, madera, bambú	Cuerda de corteza	Cerdos	Conchas, plumas de pájaro, mimbre, aceite vegetal, ocre, tambores
Islas Trobriand (Nueva Guinea)	Piedra, pescado, boniatos	Sagú	Ollas, cuencos tallados	Collares y brazaletes de concha
Islas Siassi (Nueva Guinea)	Obsidiana, malanga	Sagú, sacos, arcos y flechas, canoas	Ollas, cuencos, cerdos, perros, esteras	Dientes de cerdo y perro, pintura, ocre, cuentas, nuez de areca, tabaco
Calusa (Norteamérica)			Carne de foca y ballena	Conchas, dientes de tiburón
Camchatcas (Siberia)	Carne, setas, pieles animales, tendones			
Pigmeos africanos	Carne, setas, hierro, miel, cosechas de huerta	Redes, arcos, puntas de lanza metálicas	Ollas	Tabaco, alcohol

PRODUCTOS COMERCIALES TRADICIONALES

	«NECESIDADES»		«GRIS»	«LUJOS»
!Kung (África)	Carne, hierro, miel, pieles animales	Ollas metálicas y de arcilla	Flechas, ropa	Tabaco, collares, pipas, cuentas
Islas Andamán (Asia)	Hierro, madera, miel, arcilla para ollas	Azuelas, cuerda, arcos y flechas, cestas		Conchas, pintura, nuez de areca
	<i>Materias primas</i>	<i>Productos manufacturados</i>		
Yolngu (Australia)		Hachas de metal, cuchillos, anzuelos de pesca, agujas, lanzas, canoas, ropa, pan de sagú	Trepang	Conchas, caparazones de tortuga, tabaco, alcohol
Inuit de la vertiente norte (Alaska)	Piedra, pieles, madera flotante, aceite de foca, piel y grasa de ballena, brea	Veleros de madera, estructuras de embarcación, pemmican	Productos de madera y piedra, bolsas	Marfil

La tabla 1.1 y los comentarios previos omiten otras dos categorías importantes de cosas que un pueblo puede ofrecer a otro pero que normalmente no incluimos en los productos comerciales: la mano de obra y los cónyuges. Los pigmeos de las selvas africanas y los negritos agta de los bosques de Filipinas y, más recientemente, algunos !kung, trabajan de manera intermitente para agricultores bantúes, campesinos filipinos y pastores bantúes, respectivamente. Ello es un elemento importante del pacto *quid pro quo* por el cual esos grupos de forrajeadores reciben hierro, además de cosechas o leche, de esos productores de comida vecinos a cambio de productos cazados y recolectados y mano de obra. La mayoría de los pueblos vecinos intercambian cónyuges, a veces a través de trueques directos y

simultáneos (tú me entregas a tu hermana y yo a la mía), y con más frecuencia por separado (tú me entregas a tu hermana ahora y yo te daré a mi hermana pequeña cuando esté en edad de menarquía). Entre los pigmeos de las selvas africanas y los agricultores bantúes vecinos, esos movimientos de esposas son prácticamente unidireccionales y, en ellos, las pigmeas se convierten en cónyuges de los hombres bantúes, pero no a la inversa.

Esas son las principales categorías de objetos intercambiados. En cuanto a quién vende qué a quién, el pueblo daribi de Nueva Guinea, que vive en bajas concentraciones de población en una zona muy boscosa situada al borde de los valles de las Tierras Altas, una región densamente poblada y deforestada, exportaba a los montañeses las plumas de aves del paraíso, abundantes en los bosques de Daribi, a cambio de sal y hachas de piedra pulida importadas de las Tierras Altas. Los grupos de pigmeos de las selvas africanas exportan productos del bosque, tales como miel, carne de caza y setas, a agricultores bantúes vecinos, de quienes importan comida cultivada en huertas, ollas, hierro, tabaco y alcohol. En el estrecho Vitiaz, los isleños exportan colmillos de cerdo, perros, sagú, nueces de areca, esteras, cuentas, obsidiana y ocre rojo a los habitantes del territorio principal, de quienes importan cerdos, dientes de perro, ñame, tabaco, ollas, sacos, arcos y flechas y pintura negra. En el comercio entre los inuit de la costa y el interior de la vertiente norte de Alaska, la gente del litoral podía ofrecer productos obtenidos de mamíferos marinos, como aceite de foca para combustible y comida, piel de foca y morsa, grasa de ballena y marfil de morsa, además de madera encontrada en las playas y embarcaciones de ese material, y objetos de alfarería y bolsas hechas por ellos mismos. Los habitantes del interior podían proporcionar pieles, patas y astas de caribú y pieles de oso y otros mamíferos terrestres, brea para calafatear y pemmican y bayas.

## ¿QUIÉN COMERCIA CON QUÉ?

Estos ejemplos de objetos intercambiados ilustran un patrón que los humanos de la era moderna damos por sentado, ya que describen casi todo el comercio de la actualidad: cada una de las partes proporciona objetos que posee o puede fabricar con facilidad y de los cuales la otra carece. Las materias primas y las aptitudes necesarias para fabricar productos acabados están distribuidas en el mundo de forma desigual. Por ejemplo, Estados Unidos es el principal exportador mundial de alimentos no cocinados y aviones, ya que podemos cultivar alimentos y construir aviones por encima de nuestras necesidades. Sin embargo, somos importadores de petróleo, puesto que no producimos suficiente para satisfacer nuestra demanda, mientras que otros países (como Arabia Saudí) producen crudo por encima de sus necesidades. Esos desequilibrios en las materias primas y las aptitudes también caracterizan buena parte del comercio tradicional, aunque no todo.

En cuanto a las materias primas repartidas de forma no equitativa, un elemento común es que los pueblos vecinos que ocupan diferentes hábitats, suministran al otro productos confinados al entorno del exportador, o que sean más abundantes en este último. Muchos ejemplos incluyen el comercio entre pueblos de la costa y el interior. En todos esos casos, como he detallado dos párrafos más arriba con los inuit de Alaska, el socio costero goza de acceso preferencial o exclusivo a recursos del mar o el litoral, tales como mamíferos, peces y conchas, mientras que el socio del interior goza de acceso preferencial o exclusivo a recursos terrestres como la caza, las huertas y los bosques.

Otro patrón habitual consiste en el comercio de materias primas locales no vinculadas a tipos de hábitats concretos, en especial la sal y la piedra. Los dani de Dugum obtenían toda la sal de la salmuera de Iluekaima, y toda la piedra para sus hachas y azuelas de una sola cantera situada en la cuenca de

Nogolo, mientras que en gran parte del Pacífico sudoccidental, la principal fuente de obsidiana (el cristal volcánico utilizado para fabricar los objetos de piedra más afilados) eran las canteras próximas a Talasea, en la isla de Nueva Bretaña. La obsidiana de Talasea se comercializaba en una extensión de más de 6.000 kilómetros, desde Borneo, 3.000 kilómetros al oeste de Talasea, hasta Fiyi, 3.000 kilómetros al este.

El último patrón común en el comercio de varios tipos de materias primas son los grupos vecinos que poseen diferentes estrategias de subsistencia, lo cual les da acceso a distintos materiales. En muchos lugares de todo el mundo, los cazadores-recolectores ofrecen carne, miel, resinas y otros alimentos del bosque que cazan y cosechan ellos mismos a cambio de la producción de los agricultores de las aldeas cercanas. Algunos ejemplos incluyen a los cazadores de bisontes de las llanuras y los agricultores de Pueblo, en el sudeste de Estados Unidos, a los cazadores semang y los campesinos de la Malasia peninsular, y a numerosas asociaciones de cazadores-recolectores de la India, además de cazadores pigmeos y agricultores bantúes de África, y los cazadores agta y los agricultores de Filipinas a los que ya he descrito. Se dan relaciones comerciales similares entre pastores y agricultores de numerosas regiones de Asia y África, y entre pastores y cazadores-recolectores de África.

El comercio tradicional, al igual que el moderno, también conlleva a menudo unas aptitudes distribuidas no equitativamente. Un ejemplo son los monopolios locales casi absolutos de la alfarería y las canoas oceánicas de los que gozan los habitantes de la isla de Mailu, situada frente a la costa sudeste de Nueva Guinea, que fue estudiada por el etnógrafo Bronisław Malinowski. Aunque al principio los habitantes del territorio principal de Nueva Guinea también producían objetos de alfarería, los mailu se hicieron con el monopolio de la exportación produciendo ollas más atractivas, estrechas y estilísticamente estandarizadas que fabricaban en serie. Esas ollas eran

ventajosas tanto para los fabricantes mailu como para sus clientes. Las ollas estrechas permitían a sus fabricantes producir más unidades a partir de una cantidad determinada de arcilla, secarlas más rápido y disminuir el riesgo de que sufrieran daños durante la cocción. Por su parte, los consumidores preferían las ollas estrechas de los mailu, ya que se necesitaba menos combustible para cocinar con ellas y el contenido hervía con más rapidez. Los isleños mailu también se adjudicaron el monopolio de la fabricación y el manejo de canoas para trayectos oceánicos de larga distancia, que eran más difíciles de construir que las canoas sencillas, con las cuales, los habitantes de la isla principal de Nueva Guinea se veían limitados a realizar trayectos cortos en aguas costeras más protegidas. Los productores chinos de porcelana y papel disfrutaban de monopolios comparables hace 1.000 años, hasta que sus secretos de fabricación se filtraron o fueron duplicados. En nuestros tiempos modernos de espionaje industrial y difusión del conocimiento es difícil mantener monopolios a largo plazo. Sin embargo, Estados Unidos se hizo durante un breve espacio de tiempo (cuatro años) con el monopolio de las bombas atómicas (que no exportamos) y, en la actualidad, Estados Unidos y Europa dominan el mercado mundial de aviones comerciales de gran envergadura (que sí exportamos).

El otro tipo de comercio tradicional, que apenas halla paralelismos en la actualidad, ha recibido la denominación de «monopolios convencionales». Esta expresión hace referencia al comercio de un producto que cualquiera de los dos socios podría obtener o fabricar. Sin embargo, una parte decide recurrir a la otra para su suministro con el fin de mantener relaciones comerciales. Por ejemplo, entre los productos que reciben los dani de Dugum de la región de Jalemo figuran unas flechas de madera con elaboradas puntas y ornamentos, además de sacos con llamativas fibras de orquídea tejidas alrededor de las cuerdas. Los dani fabrican flechas y bolsas sencillas y sin decorar. Si tuvieran delante una flecha o un saco de Jalemo, los dani podrían



duplicarlos perfectamente, ya que el nivel de habilidad necesario para tallarlos o tejerlos no es elevado. Pero los dani siguen dependiendo de la importación de flechas y sacos de Jalemo, además de materiales del bosque que allí son mucho más abundantes que en su región. El reconocimiento por parte de los dani del «monopolio convencional» de Jalemo sobre las flechas y los sacos decorados es ventajoso para ambas partes, ya que ayuda a equilibrar los efectos de las fluctuaciones en la oferta y la demanda. El pueblo jalemo puede seguir obteniendo sal de los dani aunque las cosechas de productos del bosque de los segundos disminuyan temporalmente, y los dani pueden seguir vendiendo sal a los jalemo aunque la demanda de productos del bosque de los primeros esté cubierta temporalmente.

Entre los indios yanomami de Brasil y Venezuela y los xingú de Brasil imperan monopolios convencionales más elaborados. Todas las aldeas yanomami podrían ser autosuficientes, pero no lo son. Por el contrario, cada una de ellas está especializada en algún producto que proporciona a sus aliados, entre ellos puntas y astiles de flecha, cestas, arcos, cuencos de arcilla, hilo de algodón, perros, drogas alucinógenas o hamacas. Asimismo, cada aldea xingú está especializada en producir y exportar arcos, alfarería, sal, cinturones de concha o lanzas. Si piensan que la mayoría de los aldeanos yanomami no podrían elaborar su alfarería en bruto y sin ornamentos, sirvan de ejemplo los cambios recientes en la obtención de ollas de la aldea yanomami de Mömariböwei-teri. Al principio, Mömariböwei-teri las importaba de Möwaraöba-teri, otra aldea con la que mantenía una alianza política. Al explicarlo, los habitantes de Mömariböwei-teri insistían con vehemencia en que no sabían fabricar ollas, en que antes las hacían pero lo habían olvidado hacía mucho tiempo, en que la arcilla de su región no era de calidad y en que recibían todas las necesarias de Möwaraöba-teri. Pero, entonces, una guerra interrumpió la alianza entre Mömariböwei-teri y Möwaraöba-teri, así que aquellos ya no podían importar ollas de estos

últimos. Milagrosamente, los aldeanos de Mömariböwei-teri «recordaron» de repente cómo fabricaban ollas hacía mucho tiempo, «descubrieron» de súbito que la hasta entonces desdeñada arcilla de su región era perfectamente válida para fabricar ollas y retomaron dicha práctica. Por ello, está claro que los aldeanos de Mömariböwei-teri habían estado importando ollas de Möwaraöba-teri por decisión propia (a fin de cimentar una alianza política) y no por necesidad.

Resulta aún más obvio que los !kung llevan a cambio un comercio extensivo de flechas por decisión propia, ya que todos ellos fabrican flechas similares, que, no obstante, intercambian entre sí. El antropólogo Richard Lee pidió a cuatro hombres !kung que le explicaran quién era propietario de entre 13 y 19 flechas que contenían sus aljabas. De los cuatro, solo uno (Kopela Maswe) no llevaba flechas de otros hombres. Once flechas de uno de ellos (/N!au) pertenecían a otros cuatro hombres, y solo dos eran suyas. Los otros dos hombres (/Gaske y N!eishi) no tenían flechas propias, sino que pertenecían a otros seis hombres.

¿Cuál es la finalidad de esos monopolios convencionales y del intercambio de flechas por flechas, que nos resulta aparentemente absurdo a los occidentales, acostumbrados a comerciar solo con objetos que no podemos conseguir por nosotros mismos? Evidentemente, el comercio tradicional cumple funciones sociales y políticas, además de económicas: no solo pretende obtener objetos porque sí, sino también «generar» comercio y conseguir así objetivos sociales y políticos. Tal vez el propósito más relevante sea fortalecer una alianza o vínculo al que uno pueda recurrir si surge la necesidad. Los socios comerciales existentes entre los inuit del noroeste de Alaska tenían la obligación de ayudarse si era preciso: en caso de que hubiese hambruna en la región, la persona tenía derecho a ir a vivir con su socio comercial. Los cazadores agta que «comercian» entre sí o con agricultores filipinos consideran sus intercambios una cuestión de necesidad

más que de oferta y demanda: se da por sentado que diferentes socios quizá tendrán excedentes o necesidades en distintos momentos, y que a largo plazo todo quedará equilibrado, de modo que no se lleva una contabilidad estricta. Cada parte del intercambio agta realiza grandes sacrificios por su socio en tiempos de crisis, como en el momento de una ceremonia nupcial o funeraria, un tifón o la fallida de una cosecha o cacería. Para los yanomami, involucrados en guerras constantes, las alianzas desarrolladas a través del comercio que reúne de forma regular a vecinos en circunstancias amistosas son mucho más importantes para la supervivencia que el intercambio de ollas y hamacas, si bien ningún yanomami diría abiertamente que la auténtica función del comercio es mantener alianzas.

Algunas redes comerciales y ceremonias —como el intercambio kula de los trobriandeses, el ciclo de intercambios ceremoniales del pueblo enga, que habita las Tierras Altas de Nueva Guinea, y la red comercial siassi, con la cual me topé en isla Malai— se convirtieron en importantes medios para obtener y demostrar estatus en sus respectivas sociedades. Puede parecernos absurdo que los isleños de Siassi pasaran meses llevando cargamentos en canoa por unos mares traicioneros con el solo propósito de festejar públicamente el fin de año con tantos cerdos como fuera posible, hasta que pensamos lo que dirían ellos de los estadounidenses modernos que trabajan sin descanso para alardear de joyas y coches deportivos.

## NACIONES DIMINUTAS

Por ello, las sociedades tradicionales del pasado, y las que han sobrevivido hasta los tiempos modernos, se comportaban como naciones diminutas. Mantenían sus territorios o regiones principales, visitaban y recibían a visitantes de algunas naciones, pero no de otras y, en algunos casos, delineaban, defendían y patrullaban las fronteras con tanto rigor como los

países modernos. Su conocimiento sobre el mundo exterior era mucho más limitado que el de los ciudadanos de las naciones modernas, que cada vez utilizan más la televisión, los teléfonos móviles e internet para saber más acerca del resto del planeta, aunque nunca salgan de su país. Clasificaban de forma muy marcada a otros pueblos como amigos, enemigos y desconocidos, más incluso que la Corea del Norte actual. A veces contraían matrimonio con gente de otras naciones. Comerciabán entre sí igual que las naciones modernas, y las motivaciones políticas y sociales desempeñaban un papel aún más importante en sus relaciones comerciales que en las nuestras. En los tres capítulos siguientes descubriremos cómo mantenían la paz esas diminutas naciones tradicionales y cómo libraban la guerra.

## Segunda parte

# PAZ Y GUERRA

## Compensación por la muerte de un niño

Un accidente • Una ceremonia • ¿Qué habría ocurrido si...? • ¿Qué hizo el Estado? • Compensación en Nueva Guinea • Relaciones de por vida • Otras sociedades no estatales • Autoridad estatal • Justicia civil del Estado • Defectos en la justicia civil del Estado • Justicia penal del Estado • Justicia reparadora • Ventajas y su precio

### UN ACCIDENTE

A última hora de una tarde a finales de la temporada seca, un coche conducido por un hombre llamado Malo atropelló y mató accidentalmente a Billy, un joven estudiante, en una carretera de Papúa Nueva Guinea. Billy iba a casa en un minibús público (no un autobús escolar con distintivos), y su tío Genjimp lo esperaba al otro lado de la calle. Malo, chófer de una pequeña empresa local, llevaba al personal de la oficina a casa al final de la jornada e iba en dirección opuesta al minibús en el que viajaba Billy. Cuando este se apeó, vio a su tío Genjimp y atravesó corriendo la calzada. Sin embargo, al hacerlo, Billy no pasó por delante del minibús, de modo que el coche de Malo y el resto del tráfico pudiera verlo. Por el contrario, Billy pasó por detrás, y Malo no lo vio hasta que apareció en mitad de la carretera. Malo no pudo frenar a tiempo, y el capó del coche golpeó a Billy en la cabeza y lo lanzó por los aires. Su tío Genjimp llevó a Billy directamente a urgencias,

pero el niño falleció horas después a causa de las múltiples lesiones en la cabeza.

En Estados Unidos, un conductor implicado en un accidente de gravedad debe permanecer en el lugar de los hechos hasta que llegue la policía: si se ausenta y no informa a las fuerzas del orden, se considera que se ha dado a la fuga, lo cual es un delito. En cambio, en Papúa Nueva Guinea, como en otros países, la ley permite y la policía y el sentido común alientan al conductor a no quedarse allí y a que se dirija a la comisaría más cercana. Ello obedece a que los transeúntes probablemente sacarán del coche al conductor que ha cometido el delito y lo lincharán en el lugar de los hechos, aunque el accidente haya sido culpa del viandante. Para mayor riesgo de Malo y sus pasajeros, este y Billy pertenecían a grupos étnicos diferentes, que en Papúa Nueva Guinea a menudo es sinónimo de tensión. Malo residía en una aldea cercana, pero Billy pertenecía a un grupo de habitantes de las Tierras Bajas que vivía a muchos kilómetros de distancia. Mucha gente originaria de las Tierras Bajas había emigrado a la zona en busca de trabajo y vivía cerca del lugar del accidente. Si Malo se hubiese detenido y salido para ayudar al niño, probablemente habría sido asesinado por transeúntes de las Tierras Bajas, y es posible que sus pasajeros hubieran corrido la misma suerte. Pero Malo tuvo la entereza de dirigirse a la comisaría local y entregarse. La policía encerró temporalmente a los pasajeros por su seguridad, y escoltó a Malo, por las mismas razones, hasta su aldea, donde permaneció varios meses.

Los acontecimientos posteriores ilustran cómo los papúes, como muchos otros pueblos tradicionales que viven eminentemente fuera del control efectivo de sistemas de justicia establecidos por gobiernos de Estado, imparten justicia y resuelven de manera pacífica los conflictos mediante mecanismos propios. Esos mecanismos para la resolución de conflictos probablemente funcionaron durante toda la prehistoria humana hasta el auge de los estados, con sus leyes codificadas, tribunales, jueces y policías, que



aparecieron hace 5.400 años. El caso de Billy y Malo contrasta con uno que relataré en el capítulo siguiente y que también se resolvió por medios tradicionales, aunque opuestos: asesinatos por venganza y guerra. Dependiendo de las circunstancias y de las partes involucradas, las disputas en las sociedades tradicionales pueden solventarse pacíficamente o mediante una guerra si el proceso pacífico fracasa o no se pone en práctica.

El proceso pacífico implica lo que denominamos «compensación». (Como veremos, la traducción habitual de un término papú es engañosa; sería imposible compensar la muerte de un niño, y no es ese el objetivo. El término en tok pisin, la lengua franca de Nueva Guinea, es *sori money*, que significa «dinero del perdón», y esa traducción es más apropiada, ya que describe correctamente el dinero como un pago por un pesar o unas disculpas compartidas por lo ocurrido.) El caso de la compensación tradicional tras la muerte de Billy me lo contó un hombre llamado Gideon, por aquel entonces director de la oficina local de la empresa en la que trabajaba Malo como chófer y participante en el proceso posterior. Resulta que los mecanismos tradicionales de justicia en Nueva Guinea tienen unos objetivos fundamentalmente distintos de los de los sistemas de justicia estatales. Aunque coincido en que la justicia estatal ofrece grandes ventajas y es absolutamente esencial para resolver muchas disputas entre ciudadanos, sobre todo si son desconocidos, ahora creo que los mecanismos tradicionales de justicia pueden tener mucho que enseñarnos cuando los contendientes no son desconocidos, sino que se verán atrapados en relaciones continuadas tras solventar la disputa: por ejemplo vecinos, personas vinculadas por una relación empresarial, padres en proceso de divorcio y hermanos enfrentados por una herencia.

## UNA CEREMONIA

Debido al riesgo de que los hombres del clan de Billy tomaran represalias contra Malo y Gideon y otros empleados de su empresa, este último pidió a la plantilla que no fuese a trabajar el día después del accidente. Gideon se quedó solo en su oficina, situada en un complejo vallado y vigilado, a solo cien metros de la casa en la que vivían Gideon y su familia. Ordenó a los guardias de seguridad que permanecieran alerta, que no permitieran la entrada a desconocidos y, sobre todo, que estuviesen atentos a la presencia de habitantes de las Tierras Bajas y les impidieran acceder al recinto. No obstante, en el transcurso de la mañana, Gideon levantó la vista de la mesa y, consternado, vio a tres hombres corpulentos, reconocibles como habitantes de las Tierras Bajas, frente a la ventana posterior de su despacho.

Lo primero que le vino a la cabeza fue sonreírles o echar a correr. Pero entonces pensó que su mujer y sus hijos pequeños se encontraban cerca de allí y que, huyendo, quizá solo se salvaría él. Logró esbozar una sonrisa y los tres hombres le correspondieron. Gideon se dirigió a la ventana posterior de la oficina y la abrió, a sabiendas de que podía ser mortal pero que no tenía otra elección, ya que la alternativa era aún peor. Uno de los tres hombres, que resultó ser Peti, el padre del niño muerto, le preguntó a Gideon: «¿Puedo entrar en su despacho y hablar con usted?». (El idioma de esta y de la mayoría de las conversaciones que recogeré es el tok pisin. Las palabras de Peti a Gideon en realidad fueron: «¿Inap mi kam insait long opis bilong yu na yumi tok-tok?».)

Gideon asintió, se dirigió al otro extremo del despacho, abrió la puerta e invitó a Peti a entrar solo y tomar asiento. Para tratarse de un hombre cuyo hijo acababa de morir y que se hallaba frente al jefe del autor de los hechos, la conducta de Peti fue impresionante: sin duda se encontraba aún en estado de shock, pero se mostró tranquilo, respetuoso y directo. Peti permaneció en silencio unos instantes y luego le dijo a Gideon: «Entendemos que ha sido un accidente y que no lo ha hecho intencionadamente. No queremos causar

problemas. Solo necesitamos su ayuda para el funeral. Le pedimos un poco de dinero y comida para alimentar a nuestros familiares en la ceremonia». Gideon respondió ofreciendo sus condolencias en nombre de su empresa y de sus trabajadores y contrayendo un compromiso un tanto vago. Aquella misma tarde acudió al supermercado local para comprar los ingredientes habituales, esto es, arroz, carne en conserva, azúcar y café. Mientras se hallaba en la tienda, se encontró de nuevo con Peti y, una vez más, no hubo problemas.

El día posterior al accidente, Gideon habló con el jefe de su plantilla, un papú más longevo llamado Yaghean, que había nacido en un distrito diferente pero tenía experiencia en negociaciones de compensación en Nueva Guinea, y se ofreció a encargarse de ellas. Al día siguiente (día 3), Gideon convocó una reunión de la plantilla para debatir el proceso de actuación. El principal temor de todos era que la numerosa familia del niño muerto (sus parientes más lejanos y los miembros del clan) fuese violenta, aunque el padre había garantizado que la familia inmediata no causaría problemas. Alentado por la tranquila conducta de Peti durante sus dos encuentros, la primera intención de Gideon era dirigirse al asentamiento de la gente de las Tierras Bajas, buscar a la familia de Billy, «decir que lo sentía» (disculparse formalmente) y tratar de apaciguar la amenaza de la familia numerosa. Pero Yaghean insistió en que Gideon no debía hacerlo: «Me preocupa que, si va allí demasiado pronto, la numerosa familia y toda la comunidad de las Tierras Bajas esté todavía irascible. Deberíamos llevar a cabo el proceso de compensación adecuado. Mandaremos a un emisario, y ese seré yo. Hablaré con el concejal del distrito que alberga la comunidad de las Tierras Bajas. Ambos sabemos cómo debe llevarse a cabo el proceso de compensación. Solo una vez completado ese proceso, usted y su plantilla podrán organizar una ceremonia de petición de disculpas [*tok-sori* en tok pisin] con la familia».

Yaghean fue a hablar con el concejal, que organizó para el día siguiente (día 4) una reunión en la que participarían ambos, la familia de Billy y el

numeroso clan. Gideon apenas sabe nada de lo que ocurrió en la reunión, al margen del informe de Yaghean, según el cual debatieron largo y tendido cómo solucionar la cuestión, y que la familia no tenía intención de recurrir a la violencia, aunque algunos hombres del asentamiento profesaban mucho aprecio a Billy y todavía parecían alterados. Yaghean le dijo a Gideon que debía comprar más comida para la ceremonia y el funeral, y que se había acordado un pago de compensación de 1.000 kina (equivalentes a unos 230 euros) de la empresa de Gideon a la familia. (El kina es la moneda nacional de Papúa Nueva Guinea.)

La ceremonia de compensación tuvo lugar al día siguiente (día 5) con disposiciones formales y estructuradas. Primero, Gideon, Yaghean y el resto del personal de la oficina, excepto Malo, se dirigieron en el coche de empresa al asentamiento de los habitantes de las Tierras Bajas. Aparcaron, recorrieron el poblado y entraron en el patio trasero de la casa de la familia de Billy. Las ceremonias tradicionales de duelo en Nueva Guinea se offician bajo algún tipo de cobijo para cubrir las cabezas de los dolientes; en este caso, la familia había montado un toldo, bajo el cual, todos —familia y visitantes— habían de congregarse. Cuando llegaban los visitantes, un tío del difunto les indicaba dónde debían sentarse, y hacía lo propio con los familiares.

Al principio de la ceremonia habló un tío de la víctima para agradecer a los visitantes su asistencia y expresar lo triste que era el fallecimiento de Billy. Después tomaron la palabra Gideon, Yaghean y otros trabajadores de la oficina. Al describirme los hechos, Gideon dijo: «Fue realmente espantoso tener que pronunciar ese discurso. Estaba llorando. En aquel momento yo también tenía hijos pequeños. Le dije a la familia que intentaba comprender la tristeza que sentían, que estaba tratando de entenderlo imaginando que el accidente le había sucedido a mi hijo. Su pesar debía de ser inimaginable. Les dije que la comida y el dinero que les entregaba no eran nada, simple basura, en comparación con la vida de su hijo».

Y añadió: «Después habló Peti, el padre de Billy. Sus palabras fueron muy sencillas. Tenía lágrimas en los ojos. Reconoció que la muerte de Billy había sido un accidente y no una negligencia por nuestra parte. Nos dio las gracias por estar allí y dijo que su gente no nos causaría ningún problema. Luego habló de Billy, mostró una fotografía suya y dijo: “Le echamos de menos”. La madre de Billy permaneció sentada en silencio detrás del padre mientras este hablaba. Otros tíos de Billy se levantaron y reiteraron: “No tendréis problemas con nosotros. Estamos satisfechos con vuestra respuesta y con la compensación”. Todo el mundo, mis compañeros, yo y toda la familia de Billy, estaba llorando».

Para la transferencia de alimentos, Gideon y sus compañeros realizaron la entrega y pidieron disculpas diciendo: «Esta comida es para ayudaros en estos momentos difíciles». Tras los parlamentos, la familia y los visitantes disfrutaron juntos de una comida sencilla a base de boniatos (el ingrediente básico de Nueva Guinea) y otras verduras. Al final de la ceremonia, muchos de los asistentes se estrecharon la mano. Le pregunté a Gideon si también hubo abrazos y si, por ejemplo, él y el padre se habían abrazado mientras lloraban. Pero la respuesta de Gideon fue: «No, la ceremonia estaba estructurada y fue muy formal». Aun así, me cuesta imaginar en Estados Unidos o en cualquier otra sociedad occidental una reunión similar de reconciliación, en la que la familia de un niño muerto y sus homicidas accidentales, que antes no se conocían, se sienten, lloren juntos y compartan una comida días después del fallecimiento. En lugar de eso, la familia del niño estaría planeando una demanda civil, y la del homicida accidental consultando con abogados y con su agente de seguros para preparar su defensa contra la demanda, además de posibles cargos delictivos.

¿QUÉ HABRÍA OCURRIDO SI...?

El padre de la víctima y sus parientes coincidieron en que Malo no pretendía matar a Billy. Le pregunté a Malo y a Gideon qué habría sucedido si el primero lo hubiera matado intencionadamente, o si al menos hubiese actuado con negligencia inequívoca.

Malo y Gideon respondieron que, en ese caso, la cuestión podría haberse solucionado también mediante ese proceso de compensación. El resultado habría sido más incierto, la situación más peligrosa y la compensación requerida más abundante. Habría existido un mayor riesgo de que los familiares de Billy no esperaran el desenlace de las negociaciones de compensación o que hubiesen rechazado el pago y hubiesen cometido un asesinato por venganza, a ser posible matando al propio Malo, a alguien de su círculo familiar más próximo en caso de no conseguirlo, o a un miembro de su clan más lejano. Si, por el contrario, se convencía a los familiares de Billy para que esperaran el resultado del proceso, habrían exigido una compensación mucho más cuantiosa. Malo cifró dicha compensación (si era claramente responsable de la muerte de Billy) en unos cinco cerdos, además de 10.000 kina (equivalentes a unos 2.300 euros) y una cantidad determinada de alimentos locales, entre ellos plátanos, malanga, boniatos, sagú, verduras de la huerta y pez desecado.

También me preguntaba qué habría ocurrido si Malo no fuese chófer de una empresa y esta no se hubiera visto involucrada. Malo respondió que las negociaciones de compensación no las habría llevado a cabo su compañero de oficina Yaghean, sino algún tío suyo y ancianos de su aldea. La compensación no habría sido abonada por la empresa, sino por toda la aldea de Malo, incluida su familia, su grupo y miembros de otros clanes a quienes tendría que haber recurrido para recaudar el dinero del pago. De ese modo, Malo habría contraído obligaciones con todas las personas que hubiesen realizado aportaciones. En algún momento, Malo habría tenido que realizar pagos a todos ellos por sus contribuciones, y a sus tíos por el duro trabajo que

habrían conllevado las negociaciones. Si hubiese fallecido antes de ejecutar los pagos, los contribuyentes y sus tíos lo habrían reclamado a la familia de Malo y a su clan. Sin embargo, aparte de esas diferencias en quién llevaba a cabo las negociaciones y realizaba los pagos, el proceso de compensación en caso de que la empresa no hubiese estado involucrada se habría desarrollado de manera muy similar.

### QUÉ HIZO EL ESTADO

La cadena de acontecimientos que acabo de relatar es un ejemplo de cómo los mecanismos tradicionales de Nueva Guinea pueden lidiar pacíficamente con una pérdida sufrida por unas personas a manos de otras, y contrasta con el modo en que los sistemas de justicia estatales de Occidente gestionan dichas pérdidas. En el caso de Billy y Malo, la respuesta del Estado de Papúa Nueva Guinea fue que la policía no se interesó por la tristeza o los sentimientos de venganza de los parientes de Billy, pero acusó a Malo de conducción temeraria. Aunque la familia de Billy, incluido su tío Genjimp, que había estado presente en el lugar del accidente, no atribuyeron los hechos a la conducción de Malo, la policía afirmó que este circulaba demasiado rápido. Durante muchos meses, Malo permaneció en su aldea, salvo cuando se desplazaba a la ciudad para hablar con la policía. Ello obedecía a que Malo seguía temiendo una posible represalia de jóvenes irascibles originarios de las Tierras Bajas. Los habitantes de la aldea de Malo estaban alerta y dispuestos a protegerlo en caso de que se produjera un ataque.

Tras el interrogatorio inicial de la policía, transcurrieron varios meses hasta que se produjo el segundo, en el cual se ordenó a Malo que acudiera dos veces por semana a la ciudad para recibir órdenes del agente de tráfico mientras aguardaba que su caso llegara a los tribunales. En cada una de esas visitas, Malo esperaba en la oficina de tráfico entre medio día y un día entero.

Le fue retirado el carnet de conducir en la segunda entrevista. Puesto que Malo trabajaba como chófer en la empresa, la pérdida del carnet también le costó su empleo.

La acusación de conducción temeraria que pesaba sobre Malo finalmente fue sometida a juicio año y medio después. En ese tiempo, Malo siguió viviendo en el limbo en su aldea y sin empleo. Cuando se personó en el tribunal en la fecha señalada, resultó que el juez responsable estaba ocupado con otras obligaciones incompatibles y tuvieron que postergarlo tres meses. En esa segunda fecha, el juez tampoco pudo estar presente y se fijó el proceso para tres meses después. Esa tercera fecha y una cuarta hubieron de ser pospuestas por problemas con el magistrado. Por fin, en la quinta fecha establecida para el juicio, dos años y medio después del accidente, el juez hizo acto de presencia y se vio el caso. Pero el policía al que el fiscal llamó a declarar no apareció, así que el juez tuvo que sobreseer el caso. Con ello se puso fin a la intervención estatal en el proceso de Billy y Malo. Por si piensan que esas incomparencias y postergaciones convierten al sistema judicial de Papúa Nueva Guinea en algo extraordinariamente ineficaz, un amigo íntimo que fue juzgado hace poco en Chicago experimentó un procedimiento y un resultado similares.

#### COMPENSACIÓN EN NUEVA GUINEA

El proceso tradicional de compensación, ilustrado por la historia de Billy y Malo, tiene como objetivo la resolución rápida y pacífica del conflicto, una reconciliación emocional entre ambas partes y el restablecimiento de su relación anterior. Esto nos parece simple, natural y atractivo, hasta que reflexionamos sobre lo mucho que difiere del propósito de nuestros sistemas de justicia estatales. La Nueva Guinea tradicional no poseía un sistema de justicia estatal, un gobierno, un sistema político centralizado o líderes y



burócratas profesionales y jueces que ejercieran poder sobre la toma de decisiones y un monopolio sobre el derecho a utilizar la fuerza. Los estados tienen intereses a la hora de solventar disputas e impartir justicia entre sus ciudadanos. Esos intereses no coinciden necesariamente con los de los participantes de una disputa. La justicia tradicional de Nueva Guinea, por el contrario, es autónoma y la llevan a cabo los propios contendientes y sus respectivos partidarios. El proceso de compensación es un elemento, el pacífico, de los dos que constituyen el sistema tradicional de resolución de conflictos. El otro elemento (capítulos 3 y 4) es buscar la venganza personal por medio de la violencia, lo cual tiende a desembocar en ciclos de represalias y, en última instancia, en una guerra.

Un hecho esencial que modela el proceso de compensación tradicional en Nueva Guinea y que lo distingue de las disputas occidentales es que los participantes de casi todos los enfrentamientos tradicionales se conocían con anterioridad, ya fuera porque mantenían algún tipo de relación personal o porque al menos se conocían por su nombre o el de su padre o por afiliación grupal. Por ejemplo, aunque un papú no conozca personalmente al hombre que vive en una aldea situada a unos pocos kilómetros de distancia y que ha matado a su cerdo mientras deambulaba por el bosque, sin duda sabe su nombre, a qué clan pertenece y quiénes son algunos miembros de ese clan. Ello se debe a que la Nueva Guinea tradicional consistía en sociedades localizadas a pequeña escala formadas por unas pocas decenas o centenares de individuos. La gente solía permanecer toda la vida en su lugar de residencia o se desplazaba cortas distancias por motivos concretos, por ejemplo, para casarse o reunirse con parientes. Los papúes tradicionales rara vez o nunca se topaban con completos «desconocidos», como sí ocurre a los ciudadanos de las sociedades estatales modernas. Pero los ciudadanos de los estados occidentalizados, a diferencia de los papúes, vivimos en sociedades de millones de personas, así que, por supuesto, cada día nos encontramos y

debemos tratar con desconocidos. Incluso en zonas rurales poco habitadas en las que todos los habitantes se conocen, como la Gran Cuenca de Montana, donde pasaba los veranos de adolescente, suelen aparecer desconocidos, por ejemplo, una persona que pasa por el pueblo y se detiene a repostar. Asimismo, recorreremos largas distancias para ir al trabajo o de vacaciones o solo por preferencia personal y, por tanto, nos sometemos a reemplazos casi completos de nuestro círculo de contactos en repetidas ocasiones a lo largo de nuestra vida.

A consecuencia de ello, mientras que en las sociedades estatales la mayoría de los enfrentamientos motivados por accidentes de tráfico o transacciones comerciales se producen con personas a las que nunca hemos visto y con las que jamás volveremos a tratar, en la Nueva Guinea tradicional, cualquier discrepancia implica a una persona con la que se seguirá manteniendo una relación real o potencial en el futuro. A lo sumo, la disputa será con alguien, por ejemplo, otro aldeano, con quien nos encontramos repetidamente y con quien no podemos evitar mantener un trato diario. Como mínimo, la otra parte será una persona con la que no tendremos que encontrarnos en repetidas ocasiones en el futuro (por ejemplo, ese aldeano que vive a unos kilómetros de distancia y que mató a nuestro cerdo), pero esa persona vive a una distancia que podemos recorrer y queremos estar seguros de que no habrá más problemas con ella. Por eso, el objetivo fundamental de la compensación tradicional en Nueva Guinea es restablecer la relación anterior, aunque fuese tan solo una «no relación» que consistía en no ocasionarse problemas el uno al otro a pesar de que hubiese potencial para que eso ocurriera. Pero ese propósito y los hechos subyacentes esenciales son sumamente distintos de los sistemas estatales para la resolución de conflictos en Occidente, ya que restablecer una relación por lo general es irrelevante, pues no la había antes y no la habrá en el futuro. Por ejemplo, en toda mi vida me he visto involucrado en tres disputas civiles —con un fabricante de armarios, con un

contratista de piscinas y con un agente inmobiliario— en las cuales no conocía a la otra parte antes de la transacción problemática, en la que intervinieron armarios, una piscina o una finca, y no he vuelto a mantener contacto con ella ni recibido noticias suyas tras la resolución o abandono de la disputa.

Para los papúes, el elemento clave para reparar una relación dañada es reconocer y respetar los sentimientos del otro, de modo que ambas partes puedan atemperar lo mejor posible su ira dadas las circunstancias y seguir adelante con su relación o no relación. Si bien el pago que cimienta la relación restablecida es conocido universalmente en Papúa Nueva Guinea con el término «compensación», es una palabra engañosa. En realidad, el pago es un medio simbólico para restablecer la relación anterior: la parte A pide perdón a la parte B y reconoce sus sentimientos incurriendo en su propia pérdida, que consiste en la compensación abonada. Por ejemplo, en el caso de Billy y Malo, lo que en realidad quería el padre del difunto era que este último y sus jefes reconocieran la gran pérdida y la tristeza que habían sufrido. Tal como dijo Gideon explícitamente al padre de Billy al hacerle entrega de la compensación, el dinero no valía nada en comparación con la vida del niño; era solo una forma de pedir perdón y compartir la pérdida de la familia del difunto.

Restablecer relaciones lo es todo en la Nueva Guinea tradicional, y determinar culpabilidades, negligencias o castigos conforme a los conceptos occidentales no es lo primordial. Esa perspectiva ayuda a explicar la resolución, que me pareció asombrosa cuando la conocí, de una dilatada disputa entre varios clanes de las montañas de Nueva Guinea. Uno de ellos eran mis amigos de la aldea de Goti. Estos se habían visto envueltos con otros cuatro clanes en una serie de incursiones y asesinatos recíprocos, durante los cuales murieron el padre y un hermano mayor de mi amigo goti Pius. La situación se volvió tan peligrosa que la mayoría de mis amigos goti huyeron

de sus tierras ancestrales y buscaron refugio entre sus aliados de una aldea vecina para evitar futuros ataques. Hasta que transcurrieron 33 años, los goti no se sintieron lo bastante seguros como para regresar a sus tierras. Tres años después, para acabar definitivamente con el temor a posibles ofensivas, celebraron una ceremonia goti de reconciliación, en la que compensaron con cerdos y otros productos a sus antiguos enemigos.

Cuando Pius me contó esa historia, al principio no podía creerme lo que estaba oyendo y estaba convencido de que lo había malinterpretado. «¿Vosotros pagasteis una compensación? —le pregunté—. Pero fueron ellos quienes mataron a tu padre y otros familiares. ¿Por qué no son ellos quienes pagan?» No, explicó Pius, no funciona así; el objetivo no era obtener un pago porque sí, ni fingir que se igualaban las cuentas si A recibía X cerdos de B después de que B infligiera Y muertes sobre A. Por el contrario, el objetivo era restablecer unas relaciones pacíficas entre enemigos recientes, y posibilitar una vida tranquila en la aldea de Goti. Los clanes enemigos manifestaron sus quejas por la invasión de sus tierras y por el asesinato de algunos miembros del pueblo goti. Tras las negociaciones, ambas partes se declararon satisfechas y dispuestas a aparcarse cualquier acritud; basándose en ese acuerdo, por el cual los clanes enemigos recibieron cerdos y otras mercancías, el pueblo goti reclamó las que en su día fueron sus tierras, y ambas partes pudieron vivir en libertad y sin más ataques.

#### RELACIONES DE POR VIDA

Puesto que las redes de relaciones sociales suelen ser más importantes y duraderas en la sociedad tradicional de Nueva Guinea que en las sociedades estatales de Occidente, las consecuencias de las disputas tienden a propagarse más allá de los participantes inmediatos en una medida que nos resulta difícil de comprender. A nosotros nos parece absurdo que los daños causados en el

huerto de un miembro de un clan por un cerdo que pertenezca a un miembro de otro clan pueda desencadenar una guerra; para los montañeses de Nueva Guinea no es ninguna sorpresa. Los papúes suelen conservar toda la vida las relaciones importantes que les vienen dadas por nacimiento. Esas relaciones ofrecen a cada papú el apoyo de muchas otras personas, pero también conllevan obligaciones hacia mucha otra gente. Por supuesto, los occidentales modernos también mantenemos relaciones duraderas, si bien adquirimos y abandonamos vínculos a lo largo de nuestra vida con mucha más frecuencia que los papúes, y vivimos en una sociedad que recompensa a los individuos que desean seguir adelante. De ahí que, en las disputas en Nueva Guinea, las partes que reciben o pagan una compensación no son solo los involucrados inmediatos, como los padres de Malo y Billy, sino también personas más distantes: los miembros del clan de Billy, de quienes se temían asesinatos por venganza; los compañeros de trabajo de Malo, que eran los posibles objetivos de las represalias y cuyo jefe pagó la compensación; y cualquier miembro de la numerosa familia o el clan de Malo, que habrían sido blanco de la venganza y una fuente de pagos de compensación si este no hubiese sido empleado de una empresa. Asimismo, si en Nueva Guinea una pareja se plantea el divorcio, se ven afectadas otras personas, que participan mucho más en las conversaciones relativas a la separación que en Occidente. Esas otras personas incluyen a los parientes del marido, que pagó la dote de la novia y ahora exigirá un reembolso; a los familiares de la esposa, que recibieron la dote y ahora afrontarán la petición de reembolso; y a ambos clanes, para quienes el matrimonio puede haber representado una importante alianza política y, por tanto, el divorcio supondría una amenaza para dicha unión.

La otra cara de ese énfasis predominante en las relaciones por parte de las sociedades tradicionales es el interés más pronunciado en el individuo que muestran las sociedades estatales modernas, sobre todo Estados Unidos. No

solo permitimos, sino que alentamos a los individuos a superarse, ganar y obtener ventajas a costa de los demás. En muchas de nuestras transacciones mercantiles aspiramos a maximizar nuestro beneficio sin importarnos los sentimientos de la persona que está sentada al otro lado de la mesa, a quien hemos logrado infligir una pérdida. Incluso los juegos de niños en Estados Unidos suelen ser competiciones con ganadores y perdedores. Eso no ocurre en la sociedad tradicional de Nueva Guinea, donde esos juegos implican colaboración, y no una victoria o una derrota.

Por ejemplo, la antropóloga Jane Goodale observó a un grupo de niños (del pueblo kaulong de Nueva Bretaña), que recibieron plátanos suficientes para que cada niño tuviese uno. Los niños empezaron a jugar. En lugar de iniciar una competición en la que cada niño tratara de conseguir el plátano más grande, todos ellos partieron el suyo en dos mitades iguales, se comieron una y ofrecieron la otra a un niño, y a su vez recibieron la mitad del plátano de ese niño. Luego cada niño cortó la mitad del plátano que aún no se había comido en dos cuartos iguales, se comió uno, ofreció el otro a un niño y recibió otro cuarto a cambio. El juego consistió en cinco ciclos, en los cuales se partió el trozo restante de plátano en octavos iguales y después en dieciseisavos, hasta que, por fin, cada niño se comía un fragmento que representaba una treintaidosava parte del plátano original, daba la otra treintaidosava parte a un compañero y recibía y consumía el último treintaidosavo del plátano de otro niño. Ese ritual formaba parte de la práctica con la cual los niños de Nueva Guinea aprenden a compartir y no a buscar provecho para sí mismos.

Otro ejemplo del escaso énfasis de la sociedad tradicional de Nueva Guinea en el provecho personal es un trabajador y ambicioso adolescente llamado Mafuk, que colaboró conmigo un par de meses. Cuando le pagué su salario y le pregunté qué pensaba hacer con el dinero, respondió que iba a comprar una máquina de coser para arreglar prendas rotas de otras personas.

Les cobraría por los arreglos para recuperar y multiplicar su inversión inicial, y empezaría a acumular dinero para mejorar su suerte en la vida. Pero los familiares de Mafuk se indignaron por lo que consideraban un acto egoísta. Naturalmente, en esa sociedad sedentaria, la gente cuya ropa arreglaría Mafuk serían personas a las que ya conocía, en su mayoría parientes cercanos o lejanos. El hecho de que Mafuk progresara aceptando dinero de ellos violaba las normas sociales de Nueva Guinea. Por el contrario, se esperaba de él que arreglara la ropa gratuitamente y, a cambio, lo ayudarían de otras maneras a lo largo de su vida, por ejemplo, contribuyendo a la dote de la novia cuando se casara. De forma similar, los mineros de Gabón que no comparten el oro y el dinero con amigos y familiares celosos se convierten en objetivo de unos brujos que, según se cree, son responsables de que sus víctimas contraigan la fiebre hemorrágica del ébola, una enfermedad que suele ser mortal.

Cuando los misioneros occidentales que han vivido en Nueva Guinea con sus hijos pequeños regresan a Australia o Estados Unidos, o cuando los envían a cualquiera de esos países para ingresar en un internado, los niños me dicen que su mayor problema de adaptación es aceptar y adoptar las costumbres individualistas y egoístas de Occidente y dejar de cooperar y compartir, tal como han aprendido entre los pequeños papúes. Según afirman, se sienten avergonzados si participan en juegos competitivos para ganar, si tratan de destacar en el colegio o si buscan una ventaja u oportunidad que sus compañeros no consiguen.

#### OTRAS SOCIEDADES NO ESTATALES

¿Qué hay de las diferencias en la resolución de conflictos entre las sociedades no estatales? Aunque recurrir a la mediación, como en el caso de Billy y Malo, puede funcionar en aldeas tradicionales de Nueva Guinea, puede

resultar innecesario o ineficaz en otros tipos de sociedades. Existe prácticamente una continuidad, desde las pequeñas sociedades sin una autoridad centralizada o un sistema de justicia, pasando por las jefaturas, en las cuales el jefe resuelve numerosas disputas, hasta los Estados débiles en los que los individuos a menudo se toman la justicia por su mano y los estados fuertes que ejercen una autoridad efectiva. Pensemos en la resolución pacífica de conflictos en cinco sociedades no estatales, desde algunas más pequeñas que las aldeas de Nueva Guinea hasta una gran sociedad con una incipiente centralización política (lámina 15).

Empezaré por las disputas en las sociedades más reducidas, que consisten en grupos locales con solo unas pocas decenas de miembros. Los !kung (lámina 6) impresionaron a un antropólogo que los visitó por ser una sociedad en la que la gente hablaba constantemente, en la que las disputas se dirimían en público y en la que la banda participaba siempre en las discrepancias entre dos de sus miembros. El antropólogo los visitó durante un mes, y había un matrimonio infeliz; otros miembros de la banda (todos ellos relacionados de algún modo con el marido, con la esposa o con ambos) intervenían continuamente en las discusiones de la pareja. Un año después, el antropólogo regresó una vez más y descubrió que la pareja seguía junta e infeliz y que otros miembros de la banda continuaban participando constantemente en las discusiones resultantes.

Se dice que los sirionó de Bolivia, que también vivían en grupos reducidos, discutían constantemente. Las discusiones se producían sobre todo entre marido y mujer, entre las coesposas del mismo marido, entre familias políticas y entre hijos de la misma familia numerosa. De 75 disputas de los sirionó, 44 fueron por la comida (por no compartirla, acapararla, robarla, consumirla a escondidas en un campamento por la noche o llevársela a un bosque); 19 giraban en torno al sexo, en especial el adulterio; y solo 12 fueron por otros motivos. En ausencia de un árbitro, la mayoría de las



disputas de los sirionó eran solucionadas por los contendientes, a veces con la intervención de un familiar que se unía para respaldar a una parte. Si la animosidad entre dos familias del mismo campamento se recrudecía, una podía abandonarlo y vivir en el bosque hasta que la hostilidad remitiera. Si la enemistad persistía, una familia se escindía para unirse a otra banda o formar una nueva. Eso ilustra una generalización importante: entre los cazadores-recolectores nómadas y otros grupos móviles, las disputas dentro de un grupo pueden solucionarse mediante la separación de los contendientes. Esa opción es difícil para los agricultores sedentarios que han realizado una gran inversión en sus huertas, y aún más para los ciudadanos occidentales, que estamos ligados a nuestros trabajos y casas.

En otro grupo reducido, los indios piraha de Brasil (lámina 11), la presión para que se respeten las normas sociales y para que se resuelvan las disputas se aplica mediante un ostracismo gradual. Este comienza excluyendo a alguien del reparto de comida durante un día, después durante varios días y luego obligando a la persona a vivir a cierta distancia, en el bosque, privada del comercio y los intercambios sociales habituales. La sanción piraha más severa es el ostracismo absoluto. Por ejemplo, Tukaaga, un adolescente piraha, mató a un indio apurina llamado Joaquim, que vivía cerca de allí y, por tanto, expuso a los piraha a posibles represalias. Tukaaga se vio forzado a vivir separado de todas las aldeas piraha, y al cabo de un mes murió en extrañas circunstancias, supuestamente a causa de un resfriado, aunque es posible que lo asesinara otro piraha que se sentía amenazado por la fechoría del joven.

Mi penúltimo ejemplo versa sobre los fore, un grupo de las Tierras Altas de Nueva Guinea con el que trabajé en los años sesenta. Los fore viven en densidades de población considerablemente más altas y, por tanto, parecen más agresivos que los !kung, los sirionó o los piraha. Los fore fueron estudiados entre 1951 y 1953 por el matrimonio integrado por Ronald y

Catherine Berndt, una pareja de antropólogos, en una época en la que todavía se producían enfrentamientos en la zona. Sin una autoridad central o un mecanismo formal para dirimir los delitos, la resolución de conflictos dentro de un clan o un linaje fore era de tipo autónomo. Por ejemplo, la responsabilidad de defender una propiedad de los robos recaía en el propietario. Si bien el robo se condenaba conforme a los criterios de la comunidad, estaba en manos del propietario solicitar compensación, ya fueran cerdos u otras mercancías. La magnitud de la compensación no dependía del valor del objeto robado, sino de la fuerza relativa del delincuente y la víctima, de rencores pasados y del concepto que tuviesen los familiares del ladrón y si había posibilidad de que lo respaldaran.

Era probable que una disputa entre los fore arrastrara a más personas, aparte de las dos involucradas inicialmente. En caso de disensión entre un marido y una mujer, intervenían los familiares de ambos, pero también podían aflorar conflictos de intereses. Aunque un hombre perteneciente al mismo clan que el marido podía apoyar a su compañero y posicionarse en contra de la esposa, también podía hacer lo opuesto porque había contribuido a la dote para adquirir a la mujer para el clan. De ahí que las disputas dentro de un linaje normalmente debieran resolverse con rapidez, ya fuese mediante el pago de una compensación, el intercambio de regalos o la celebración de un banquete para conmemorar el restablecimiento de las relaciones amistosas. Las disputas entre dos linajes de la misma región también podían solventarse mediante el pago de una compensación, pero (como veremos en los dos capítulos siguientes) el riesgo de recurrir a la violencia era mayor que si la disputa se producía en el seno de un mismo linaje, ya que no había tanta presión por parte de otro pueblo para que se llegara a un acuerdo.

La última de las sociedades no estatales que compararé aquí son los nuer de Sudán (lámina 7), que ascendían a unas 200.000 personas (divididas en muchas tribus) cuando fueron estudiados por el antropólogo E. E. Evans-

Pritchard en los años treinta. De las cinco sociedades, esta es la más numerosa, la que presenta la preeminencia más marcada de violencia formalizada y la única con un líder político reconocido oficialmente, que recibe el nombre de «jefe con piel de leopardo». Los nuer se sienten insultados con facilidad y, para resolver disputas en una aldea, les parece admirable que se combata con palos hasta que un hombre resulta herido de gravedad o (normalmente) hasta que intervienen otros aldeanos y separan a los contendientes.

El delito más grave para los nuer es un asesinato, que desencadena una reyerta familiar: si X mata a Y, los parientes de este último están obligados a buscar venganza matando a X o a uno de sus familiares cercanos. Por ello, un asesinato no constituye solo una disputa entre el autor y la víctima, sino también entre todos los parientes cercanos de ambos, y entre toda su comunidad. Inmediatamente después de un crimen, el asesino, consciente de que es blanco de una venganza, busca asilo en casa del jefe, donde es inmune a un ataque, pero sus enemigos lo vigilan para arremeter con sus lanzas si comete el error de abandonar su refugio. El jefe espera unas semanas a que se calmen los ánimos (algo similar a la demora, en este caso más breve, de la muerte de Billy en Nueva Guinea que he relatado antes) y después inicia las negociaciones entre los familiares del asesino y de la víctima. La compensación habitual por una muerte son entre 40 y 50 vacas.

Sin embargo, es crucial comprender que un jefe nuer no posee autoridad para gobernar, decidir las cuestiones de una disputa o imponer una solución. Por el contrario, es un simple mediador al que se recurre solo si ambas partes quieren llegar a un acuerdo y volver al estado anterior de las cosas. El jefe recibe una propuesta de una parte, que la otra suele rechazar. Al final, el jefe alienta a una parte a aceptar la oferta de la otra, y la primera lo hace demostrando cierta renuencia, insistiendo en que lo hace solo para honrar al líder. Es decir, el jefe ofrece una opción digna para que se acepte un

compromiso necesario por el bien de la comunidad. No se puede tolerar una reyerta dentro de una aldea, y es difícil soportarla mucho tiempo entre poblaciones cercanas. Pero, a mayor distancia entre los dos linajes implicados, más difícil es resolver el enfrentamiento (ya que el deseo de restablecer las relaciones normales es menor) y más probable es que el asesinato inicial degenera en más violencia.

El jefe con piel de leopardo de los nuer también puede ser utilizado para mediar en disputas menores, como los robos de ganado, que una persona golpee a otra con un palo o que, tras un divorcio, la familia de la novia no devuelva las vacas que recibió en concepto de dote en el momento de la unión. Con todo, las disputas de los nuer no plantean decisiones claras entre el bien y el mal. Si, por ejemplo, el enfrentamiento es por un robo de ganado, el ladrón no niega dicho robo, sino que lo justifica osadamente invocando una cuenta pendiente: un robo de ganado previo por parte del propietario actual o sus familiares, o una deuda (por ejemplo, en compensación por un adulterio, por una lesión, por mantener relaciones sexuales con una chica soltera, por un divorcio, por un presunto pago insuficiente o la no devolución de una dote o por la muerte de una mujer durante el parto que se considere responsabilidad del marido). Del mismo modo que la compensación nuer no contempla el concepto del bien y el mal, la parte afectada no logrará obtener su compensación a menos que esté dispuesta a emplear la fuerza y que se tema que él y su familia recurran a la violencia si no quedan satisfechos. Al igual que sucede con los fore, la autonomía o las medidas improvisadas constituyen la base de la resolución de conflictos entre los nuer.

En comparación con las otras cuatro sociedades no estatales comentadas aquí, el papel de los jefes nuer es un primer paso hacia la resolución de conflictos. Pero merece la pena recalcar las características de la resolución estatal de conflictos que todavía están ausentes entre los nuer, al igual que en la mayoría de las sociedades no estatales, con la salvedad de las jefaturas bien

afianzadas. El jefe nuer carece de autoridad para resolver la disputa y es solo un mediador, una figura que sirve para salvaguardar la dignidad y fomentar un período de apaciguamiento si ambas partes así lo desean, como sucedió con el papel de Yaghean en la disputa entre la familia de Billy y el jefe de Malo. El jefe nuer no ejerce un monopolio sobre la fuerza, ni dispone de medio alguno para aplicarla; las partes enfrentadas siguen siendo las únicas que pueden emplearla. El objetivo de la resolución de conflictos entre los nuer no es discernir el bien del mal, sino restablecer unas relaciones normales en una sociedad en la que todo el mundo conoce a los demás o al menos sabe quiénes son, y en la que la persistencia de rencores entre dos miembros pone en peligro la estabilidad. Todas esas limitaciones de los jefes tribales nuer cambian cuando nos encontramos con jefaturas más populosas (como las de las grandes islas de la Polinesia y los sistemas gubernamentales de los nativos americanos), cuyos jefes atesoran un poder político y judicial auténtico, ejercen un monopolio sobre el uso de la fuerza y representan posibles fases intermedias hacia los orígenes del gobierno de Estado.

#### AUTORIDAD ESTATAL

Comparemos ahora esos sistemas no estatales para la resolución de conflictos con los de los estados. Del mismo modo que los diversos sistemas no estatales que he comentado difieren en ciertos rasgos, los estatales comparten otros rasgos en medio de su diversidad. Mis comentarios sobre la resolución estatal de conflictos estarán basados eminentemente en el sistema que mejor conozco, el de Estados Unidos, pero mencionaré algunas diferencias de otros sistemas estatales.

Tanto la resolución estatal de conflictos como la no estatal cuentan con dos procedimientos alternativos: mecanismos para llegar a un acuerdo mutuo entre las partes enfrentadas y, después (si esos mecanismos fracasan),

mecanismos para llegar a una solución impugnada. En las sociedades no estatales, la alternativa al proceso de compensación para alcanzar un acuerdo mutuo es una escalada de violencia (capítulos 3 y 4). Las sociedades no estatales carecen de mecanismos centrales de signo formal para impedir que los individuos insatisfechos intenten cumplir sus objetivos por medios violentos. Puesto que un acto de violencia suele provocar otro, esta se intensifica y se convierte en una amenaza endémica para la paz en las sociedades no estatales. Por ello, una de las prioridades de un gobierno de Estado efectivo es garantizar o al menos mejorar la seguridad pública impidiendo que los ciudadanos utilicen la fuerza entre ellos. Para mantener la paz y la seguridad internas, la autoridad central del Estado se adjudica prácticamente un monopolio sobre el derecho a utilizar la fuerza de represalia: solo se permite al Estado y a su policía (con causa suficiente) emplear medidas violentas contra sus ciudadanos. Sin embargo, los estados sí permiten a los ciudadanos el uso de la fuerza para defenderse: por ejemplo, si son atacados primero, o si tienen motivos razonables para pensar que ellos o sus propiedades corren un peligro grave e inminente.

A los ciudadanos se les disuade de recurrir a la violencia privada de dos maneras: por temor al poder superior del Estado y convenciéndolos de que es innecesaria, ya que se ha instaurado un sistema de justicia considerado imparcial (al menos en teoría) que les garantiza la seguridad de su persona y sus propiedades, y calificando de malhechores y castigando a quienes amenacen la seguridad de los demás. Si el Estado cumple esas tareas con eficacia, los ciudadanos agraviados pueden sentir menos necesidad o ninguna de recurrir a la justicia personal, al estilo de Nueva Guinea y los nuer. (Pero en lugares más débiles donde los ciudadanos no confían en que el Estado vaya a responder eficientemente, como la Papúa Nueva Guinea actual, es probable que conserven prácticas tribales tradicionales de violencia privada.) Mantener la paz en una sociedad es uno de los servicios más importantes que

puede prestar un Estado. Ese servicio contribuye en gran medida a explicar la aparente paradoja de que, desde la aparición de los primeros gobiernos de Estado en el Creciente Fértil hace unos 5.400 años, la gente haya renunciado más o menos voluntariamente (no solo bajo coacción) a parte de sus libertades individuales, aceptado la autoridad de los gobiernos, pagando impuestos y sustentado un estilo de vida cómodo para los líderes y autoridades del Estado.

Un ejemplo de la conducta que los gobiernos de Estado pretenden impedir a toda costa fue el caso de Ellie Nesler en la pequeña ciudad de Jamestown, California, situada unos 150 kilómetros al este de San Francisco. Ellie (lámina 35) era madre de William, de seis años, a quien un monitor llamado Daniel Driver presuntamente sometió a abusos sexuales en un campamento cristiano de verano. En una vista preliminar celebrada el 2 de abril de 1993, en la que Daniel fue acusado de abusar de William y otros tres niños, Ellie disparó cinco balas a bocajarro que impactaron en la cabeza del imputado y lo mataron en el acto. Eso constituía una represalia: Ellie no estaba defendiendo a su hijo de un abuso en curso, ni de la posibilidad inminente de un abuso, sino que estaba vengándose tras un presunto hecho. En su defensa, Ellie declaró que su hijo estaba tan consternado por los abusos que vomitaba y era incapaz de testificar contra Daniel. Temía que este quedara libre y no tenía fe en un sistema de justicia ineficaz que había permitido que un depredador sexual con un historial de conductas de esa índole anduviera suelto y siguiera cometiendo delitos.

El caso de Ellie motivó un debate nacional sobre el revanchismo, en el que sus defensores lo alabaron por impartir justicia y sus detractores lo condenaron por ese mismo hecho. Cualquier padre entenderá la indignación de Ellie y mostrará cierta simpatía hacia ella, y es probable que la mayoría de los progenitores de un niño que haya padecido abusos fantaseen con hacer exactamente lo mismo. Pero la opinión del estado de California era que solo

él poseía autoridad para juzgar y castigar al autor de los abusos y que (por comprensible que fuese la ira de Ellie) el gobierno se desmoronaría si los ciudadanos se tomaban la justicia por su mano, tal como hizo Ellie. La madre fue juzgada y condenada por asesinato y cumplió 3 años de un total de 10 antes de ser puesta en libertad tras apelar alegando una mala praxis del jurado.

Por tanto, el objetivo primordial de la justicia estatal es mantener la estabilidad de la sociedad ofreciendo una alternativa obligatoria a la justicia por iniciativa propia. El resto de objetivos de la justicia del Estado son secundarios a este. En particular, el Estado muestra un interés menor o nulo en el objetivo primordial de la justicia en las sociedades no estatales a pequeña escala: restablecer una relación o no relación preexistente (por ejemplo, fomentando un intercambio de sentimientos) entre partes enfrentadas que ya se conocían o sabían de la existencia de la otra y que deben seguir manteniendo trato. De ahí que la resolución de conflictos no estatales no pueda considerarse un sistema de justicia en el sentido estatal: es decir, un sistema para discernir entre el bien y el mal conforme a las leyes de un Estado. Teniendo en cuenta esos objetivos primordiales ¿qué similitudes guarda la manera de proceder de los sistemas estatales y no estatales para la resolución de conflictos?

## JUSTICIA CIVIL DEL ESTADO

Un punto de partida es ser conscientes de que la justicia estatal se divide en dos sistemas, que a menudo emplean diferentes tribunales, jueces, abogados y organismos legales: la justicia penal y la justicia civil. La justicia penal administra los delitos contra las leyes de la nación, punibles por parte del Estado. La justicia civil aborda los perjuicios no penales infligidos por un individuo (o grupo) a otro, y a su vez se subdivide en dos tipos de acciones:



casos de incumplimiento de un contrato, que suelen implicar asuntos monetarios; y casos de agravio, resultantes del daño causado a una persona o su propiedad por la acción de otra persona. La distinción que realiza el Estado entre acciones penales y civiles es difusa en una sociedad no estatal, que dispone de normas sociales de conducta entre los individuos, pero no de leyes codificadas que definan los delitos contra una institución formalmente definida como es el Estado. Un hecho que acentúa esa indefinición es que un daño causado a un individuo probablemente afectará a otros, y a las sociedades de pequeña envergadura le interesan mucho más esos efectos en otras personas que a las sociedades estatales, como ejemplifica el caso que he relatado, en el cual una banda !kung se veía afectada por las discusiones entre un matrimonio infeliz e intervenía en ellas. (Imaginen que un juez de un tribunal de lo familiar en California tuviese que recabar testimonios sobre cómo afectaría el divorcio a todos los habitantes de la ciudad.) En Nueva Guinea se utiliza básicamente el mismo sistema para negociar una compensación por el asesinato de una persona o la devolución de una dote tras un divorcio y para juzgar los daños que ha causado el cerdo de un individuo en el huerto del otro (respectivamente, un delito, un caso de incumplimiento de contrato y un caso de agravio en los tribunales occidentales).

Empecemos comparando los sistemas estatal y no estatal para las disputas civiles. Una similitud es que ambos utilizan a terceras partes para mediar, separar a los contendientes y, de ese modo, fomentar un apaciguamiento. Esos intermediarios son negociadores experimentados como Yaghean, de Nueva Guinea, los jefes con piel de leopardo del pueblo nuer y los abogados de los tribunales estatales. De hecho, los estados cuentan con otros tipos de intermediarios al margen de los abogados: muchas disputas son dirimidas fuera del sistema judicial por terceras partes, tales como árbitros, mediadores y agentes de seguros. Pese a la fama que atesoran los estadounidenses de ser

litigiosos, la gran mayoría de las disputas civiles en Estados Unidos se resuelven fuera de los tribunales o antes de ir a juicio. Ciertas profesiones que consisten en un número reducido de miembros que monopolizan un recurso —como los pescadores de langostas de Maine, los ganaderos y los comerciantes de diamantes— acostumbran a solucionar ellos mismos las disputas entre sus miembros sin la intervención estatal. Solo si la negociación de terceras partes es incapaz de encontrar una solución aceptable para las partes implicadas recurren al método social, esto es, gestionar una disputa sin acuerdo mutuo: la violencia o la guerra en una sociedad no estatal y un juicio o sentencia formal en una sociedad estatal.

Otra similitud es que tanto las sociedades estatales como las no estatales a menudo reparten la cifra que adeuda la parte infractora entre muchos otros contribuyentes. En las sociedades estatales contratamos pólizas de seguros de automóviles y viviendas que sufragan los costes en caso de que nuestro coche lesione a una persona o cause daños a otro vehículo, o de que alguien resulte herido al caerse por las escaleras de nuestra casa que, por negligencia nuestra, estaban resbaladizas. Nosotros y muchos otros pagamos primas que permiten a la compañía abonar esos costes, de modo que, en la práctica, otros titulares de pólizas comparten nuestra responsabilidad, y viceversa. Asimismo, en las sociedades no estatales, los familiares y otros miembros del clan comparten los pagos que adeuda un individuo: por ejemplo, Malo me contó que los demás habitantes de su aldea habrían contribuido a la compensación por la muerte de Billy si él no hubiera trabajado para una empresa que podía correr con los gastos.

En las sociedades estatales, los casos civiles cuyo rumbo es muy similar al de una negociación de compensación en Nueva Guinea son disputas mercantiles entre varias partes que han mantenido una relación a largo plazo. Cuando surge un problema que esas partes no pueden solventar por sí solas, una de ellas puede enojarse y consultar con un abogado. (Eso es mucho más

probable en Estados Unidos que en Japón y otros países.) Sobre todo en una relación a largo plazo en la que la confianza ha ido en aumento, las partes agraviadas consideran que se han aprovechado de ellas o que han sido traicionadas, y se sienten incluso más molestas que si la suya fuese una relación «excepcional» (esto es, el primer encuentro comercial). Al igual que en una negociación de compensación en Nueva Guinea, canalizar las conversaciones a través de un abogado atempera la disputa, sustituyendo (cabe esperar) las recriminaciones personales de las partes por las afirmaciones pausadas y razonadas de los magistrados, lo cual reduce el riesgo de que las posiciones enfrentadas se endurezcan. Cuando las partes tienen la posibilidad de mantener una relación de negocios provechosa en el futuro, sienten la motivación de aceptar una solución digna, como les ocurre a los papúes de la misma aldea o de poblaciones vecinas que seguirán encontrándose unos a otros el resto de su vida. No obstante, algunos amigos abogados me dicen que unas disculpas y una conclusión emotiva al estilo de Nueva Guinea son infrecuentes incluso en las disputas comerciales, y que, normalmente, lo máximo que cabe esperar es una disculpa programada fruto de una táctica resolutive en una fase final. Si, por el contrario, las partes mantienen una relación comercial puntual y no esperan volver a tratar la una con la otra nunca más, su motivación para alcanzar un acuerdo amistoso es menor (como ocurre con las disputas en Nueva Guinea o el pueblo nuer cuando se trata de miembros de tribus distantes), y aumenta el riesgo de que el desacuerdo se convierta en el equivalente estatal de una guerra: un juicio. Sin embargo, los juicios y las adjudicaciones son caros y sus resultados impredecibles, e incluso los contendientes que han realizado negocios puntualmente se sienten presionados a alcanzar un pacto.

Otro paralelismo entre la resolución de conflictos estatal y no estatal son las discrepancias internacionales entre estados (en oposición a las disputas entre ciudadanos del mismo Estado). Aunque algunos conflictos actualmente

se dirimen en el Tribunal Penal Internacional mediante acuerdos entre los gobiernos implicados, otros se resuelven eminentemente a través de un planteamiento tradicional efectuado a gran escala: negociaciones directas o mediadas entre las partes, conscientes de que un fracaso en las conversaciones puede poner en marcha el mecanismo negativo de la guerra. Algunos ejemplos destacados son la disputa que mantuvieron en 1938 la Alemania de Hitler y Checoslovaquia por la región fronteriza de los Sudetes, con una mayoría étnica alemana, que se resolvió gracias a la mediación de Gran Bretaña y Francia (que presionaron a su aliado checo para que llegara a un acuerdo); y las diversas crisis europeas en los años previos a la Primera Guerra Mundial, todas ellas resueltas temporalmente mediante negociaciones, hasta que la provocada en 1914 por el asesinato del archiduque Francisco Fernando terminó en conflicto bélico.

Esos son algunos paralelismos entre la resolución de conflictos no estatal y la justicia civil del Estado. En cuanto a las diferencias, la más básica es que, si un caso pasa de la fase de negociación a un juicio, el interés del Estado en el proceso legal no es una satisfacción emocional, restablecer las buenas relaciones o fomentar una comprensión mutua de los sentimientos entre las partes enfrentadas, aunque estas sean hermanos, cónyuges separados, padres e hijos o vecinos que comparten una enorme inversión emocional y tal vez deban mantener un vínculo el resto de su vida. Por supuesto, en muchos o la mayoría de los casos que se dan en sociedades estatales populosas, consistentes en millones de ciudadanos que no se conocen, los implicados no mantenían una relación previa, no preveían ningún trato en el futuro y se han encontrado de manera puntual por el hecho que ha motivado el caso: un cliente y un comerciante, dos conductores implicados en un accidente de tráfico, un delincuente y una víctima, etcétera. Sin embargo, el hecho subyacente y el proceso judicial posterior generan un legado de sentimientos en ambos desconocidos, y el Estado hace poco o nada por aplacarlos.

Por el contrario, en un juicio, el interés primordial del Estado es determinar qué está bien y qué está mal (lámina 16). Si en el caso interviene un contrato, ¿lo incumplió o no el acusado? Si se trata de un caso de agravio, ¿fue negligente el acusado o fue al menos el autor de dicho agravio? Nótese el contraste entre la primera pregunta formulada por el Estado y el caso de Malo y Billy. Los familiares del difunto aceptaron que Malo no había sido negligente, pero aun así solicitaron compensación, ya que el objetivo de ambas partes era restablecer una relación anterior (en este caso, una no relación anterior), y no discernir el bien del mal. Ese rasgo del proceso de pacificación que impera en Nueva Guinea es aplicable a muchas otras sociedades tradicionales. Por ejemplo, según Robert Yazzie, presidente del Tribunal Supremo de la Nación Navajo, una de las comunidades de nativos más pobladas de Norteamérica: «El proceso occidental es una búsqueda de lo que ocurrió y quién lo hizo; la pacificación navajo ahonda en el efecto de lo sucedido. ¿Quién resultó herido? ¿Cómo se siente por ello? ¿Qué se puede hacer para reparar el daño?».

Una vez que el Estado ha resuelto ese primer paso para determinar si el acusado es legalmente responsable en una disputa civil, procede a la segunda fase, que consiste en calcular los daños que el imputado adeuda si se estima que ha incumplido el contrato o ha sido negligente o responsable. El objetivo del cálculo es descrito como «desagraviar al demandante», esto es, en la medida de lo posible, devolverlo a la condición en la que se habría encontrado si no se hubiese producido incumplimiento o negligencia. Por ejemplo, supongamos que un vendedor ha firmado un contrato para ofrecer al comprador 100 pollos a 7 dólares cada uno, que el vendedor ha incumplido el contrato al no entregar los pollos y que el comprador ha tenido que adquirir otros 100 ejemplares a 10 dólares cada uno en el mercado libre, cosa que lo ha obligado a gastar 300 dólares más de la cifra que figuraba en el contrato. En un juicio, se ordenaría al vendedor que abonara al comprador esos daños

por valor de 300 dólares, además de los costes en los que hubiera incurrido para cerrar el nuevo contrato y tal vez los intereses por la no utilización de esos 300 dólares, lo cual devolvería al comprador (al menos sobre el papel) a la posición en la que se habría encontrado si el vendedor no hubiese incumplido el contrato. Asimismo, si se trata de un agravio, el tribunal tratará de calcular los daños, aunque es más difícil hacerlo en el caso de un perjuicio físico o emocional a una persona que en el de una propiedad. (Recuerdo a un amigo mío abogado que defendía a un propietario de una lancha motora cuya hélice le había cercenado la pierna a un nadador anciano y que alegó ante el jurado que el valor del miembro arrancado era modesto por la avanzada edad de la víctima y por la poca esperanza de vida que le quedaba incluso antes del accidente.)

A simple vista, el cálculo de daños efectuado por el Estado parece similar a la compensación negociada en Nueva Guinea o entre los nuer. Pero eso no es necesariamente cierto. Mientras que la compensación estándar por algunos delitos en Nueva Guinea o el pueblo nuer (por ejemplo, entre 40 y 50 vacas nuer por quitarle la vida a una persona) podría interpretarse como daños y perjuicios, en otros casos la compensación no estatal se calcula en función de la cantidad que las partes enfrentadas estipulen como base para dejar atrás su dolor y retomar la relación: por ejemplo, los cerdos y otras mercancías que mis amigos de la aldea de Goti accedieron a pagar a los clanes que habían asesinado al padre de mi amigo Pius.

#### DEFECTOS EN LA JUSTICIA CIVIL DEL ESTADO

Los defectos de nuestro sistema estatal de justicia civil son debatidos en profundidad por abogados, jueces, demandantes y acusados por igual. Las imperfecciones del sistema estadounidense son más o menos marcadas en otras sociedades estatales. Un problema es que la resolución de conflictos

civiles en los tribunales suele llevar mucho tiempo, a menudo hasta cinco años, ya que los casos penales tienen preferencia sobre los civiles, y es posible que se reasigne a un juez del tribunal civil para que se encargue de los casos penales. Por ejemplo, cuando redactaba este párrafo, en el condado de Riverside, al este de Los Ángeles, mi ciudad natal, no estaban juzgándose casos civiles debido a la acumulación de casos penales. Eso significa cinco años de irresolución, vivir en el limbo y un tormento emocional si lo comparamos con los cinco días que llevó solucionar el caso de la muerte accidental de Billy a manos de Malo. (Sin embargo, la guerra de clanes que podría haberse desencadenado si dicho caso no se hubiese resuelto mediante negociaciones podría haber durado mucho más de un lustro.)

Un segundo defecto de la justicia civil en Estados Unidos es que, en la mayoría de los casos, no exige a la parte perdedora que abone las costas del abogado de la parte ganadora, a menos que se haya especificado desde el principio en el contrato que ha motivado la disputa. Ese defecto, según se suele argumentar, genera una asimetría que favorece a la parte más adinerada (ya sea el demandante o el demandado) y somete a presión al demandante menos acomodado, que acepta una compensación inferior a la pérdida real, y al acusado con menos posibilidades económicas, que accede a pagar por una reclamación frívola. Ello obedece a que las partes adineradas amenazan con un litigio muy costoso, adoptan tácticas de demora y presentan interminables pruebas para agotar económicamente a la otra parte. Es ilógico que en Estados Unidos el objetivo de la justicia civil sea satisfacer a la parte agraviada pero que no se exija al perdedor que pague la minuta del abogado contrario. En cambio, los sistemas legales en Gran Bretaña y otros países sí requieren que el perdedor abone al menos parte de las costas del ganador.

El otro defecto de la justicia civil del Estado es el más relevante: que en ella priman los daños, y la compensación emocional y la reconciliación son secundarias o irrelevantes. En las disputas civiles que enfrentan a

desconocidos que nunca más volverán a verse (por ejemplo, dos personas cuyos coches han colisionado), a veces se podría hacer algo para fomentar la compensación emocional y evitar un legado de irresolución de por vida, aunque consistiese solo en brindar a ambas partes la oportunidad (si lo aceptan) de airear sus sentimientos y percibirse como seres humanos con sus propias motivaciones y sufrimientos. Ello es posible incluso en circunstancias tan extremas como cuando una de las partes ha asesinado a un familiar cercano de la otra. Fue mejor que la ausencia absoluta de un intercambio emocional lo que sucedió entre Gideon y el padre de Billy, o entre el senador Edward Kennedy y los padres de Mary Jo Kopechne, cuando Kennedy, por iniciativa propia, tuvo la valentía de visitar y mirar a la cara a los padres cuya hija había fallecido a causa de su enorme negligencia.

Lo peor de todo son los innumerables casos civiles en los que las partes de una disputa potencialmente mantendrán una relación continuada, en especial las parejas con hijos que inician procesos de divorcio, los hermanos involucrados en disputas hereditarias, los socios comerciales y los vecinos. Lejos de resolver sus sentimientos, los procesos legales suelen empeorarlos aún más. Todos conocemos a contendientes cuya relación se ha envenenado para el resto de su vida por su experiencia en los tribunales. En la que es tan solo la última de una larga lista de historias similares que han vivido algunas personas conocidas, un amigo íntimo y su hermana fueron citados por un caso de herencias entre su hermano y su padre, que se habían denunciado mutuamente. La amargura que dejó aquel proceso judicial fue tal que mi amigo y su hermana han sido demandados por su madrastra y ambos esperan no volver a ver a su otro hermano en la vida.

Un argumento que se suele proponer para mitigar este defecto de nuestra justicia civil es realizar un mayor uso de los programas de mediación. Existen, y a menudo resultan útiles. Pero no disponemos de suficientes mediadores y jueces de familia, nuestros mediadores no poseen una



formación adecuada y nuestros tribunales de familia carecen de personal y de financiación suficientes. A consecuencia de ello, las parejas que se divorcian a menudo acaban hablando solo a través de sus abogados. Una persona que haya visitado repetidamente un tribunal de familia sabe que la escena puede ser horrenda. Las partes enfrentadas en un caso de divorcio, sus abogados y sus hijos pueden verse obligados a esperar en la misma sala, junto a contendientes de casos de herencias. Para mediar con efectividad, lo primordial es que las partes se sientan cómodas, algo imposible si llevan horas observándose en la misma sala de espera. Los niños se ven atrapados en las discusiones entre los padres que se hallan en proceso de divorcio.

Un juez puede y con frecuencia pide a las partes que participen en un simulacro de audiencia de conciliación antes de permitir que el caso llegue a juicio. Pero un mediador necesita tiempo y destreza para que una mediación o audiencia de conciliación funcionen. La mediación a menudo requiere mucho más tiempo del que se permite para una audiencia obligatoria de conciliación. Aunque las partes involucradas en la disputa no vayan a mantener relación nunca más, una mediación satisfactoria disminuiría las futuras cargas para el sistema judicial: las resultantes de que las partes incurran en los gastos de un juicio, de que no estén satisfechas con la decisión y regresen con más quejas o de que no lleguen a un acuerdo hasta haber mantenido un largo y costoso enfrentamiento.

Si nuestras sociedades estatales invirtieran más en mediación y jueces de familia, es posible que muchos casos de divorcio y herencias se resolvieran de manera más económica y con menos acritud y más rapidez, ya que es probable que el gasto extra, la energía emocional y el tiempo necesarios para la mediación sean menores que el gasto extra, la energía y el tiempo necesarios para unos amargos procedimientos judiciales en ausencia de la mediación. Las parejas que se divorcien y puedan permitírselo tienen la opción de obtener esas ventajas renunciando al sistema de tribunales de

familia y contratando a jueces ya retirados para que solventen el conflicto. El juez jubilado celebra un pseudojuicio y solicita una elevada tarifa horaria, que quedaría en nada si la comparamos con varias semanas de minutas de un abogado. El juez está allí para sacar adelante un pacto para todo el mundo y no tiene tanta prisa como los jueces de los tribunales de familia. La vista se programa de manera predecible: las partes saben que se celebrará a cierta hora y no es necesario que se personen horas antes porque ignoran si el juez se demorará por otras causas pendientes, como suele suceder en los casos de divorcio.

No quiero otorgar una relevancia excesiva a la mediación o insinuar que es la panacea, ya que también plantea numerosos inconvenientes. El resultado puede quedar en secreto y, por tanto, no sentar un precedente judicial o satisfacer un propósito educativo más general. Las partes en litigio que aceptan la mediación saben que, en caso de que esta fracase, el caso se dirimirá conforme a los criterios habituales del bien, el mal, la culpabilidad y la responsabilidad legales, de modo que los mediadores no tienen libertad absoluta para adoptar criterios diferentes. Muchas partes enfrentadas quieren que su caso sea visto en un tribunal, no desean la mediación y no les gusta que las presionen o las obliguen a mediar.

Por ejemplo, en un célebre caso basado en un incidente acontecido en Nueva York el 22 de diciembre de 1984, un hombre llamado Bernhard Goetz se topó con cuatro jóvenes a los que tomó por atracadores. Goetz sacó una pistola, les disparó a los cuatro, presuntamente en defensa propia, y fue condenado por un gran jurado por intento de asesinato. Su caso provocó un acalorado y divergente debate ciudadano; algunos lo alababan por tener el valor de tomar represalias, mientras que otros lo condenaban por excederse y tomarse la justicia por su mano. Más tarde salió a la luz la verdad: Goetz había sido atracado cuatro años antes por tres jóvenes que lo persiguieron y lo golpearon con dureza. Cuando uno de los asaltantes fue detenido, el astuto

malhechor presentó una demanda en la que aseguraba que había sido atacado por Goetz. Por ello, el tribunal invitó a este a una vista de mediación con el atacante. Goetz declinó la invitación, y jamás le fue notificado que el asaltante había sido encarcelado tras cometer otro atraco. Goetz decidió comprarse una pistola, ya que había perdido la fe en un sistema legal que solo parecía ofrecer mediación entre los atracadores y sus víctimas. Si bien el caso de Goetz es inusual, es tristemente cierto que nuestros tribunales están tan sobrecargados que, con frecuencia, proponen u ordenan la mediación a partes que se oponen insistentemente a que su caso sea sometido a dicho proceso. Pero esos hechos no deben hacernos perder de vista el valor potencial de la mediación en muchos casos y la escasa inversión que realizamos en esa vía.

Concluiré estas observaciones sobre la mediación y el desagravio emocional citando unos comentarios sobre los pros y los contras realizados por un abogado y compañero, el profesor Mark Grady, de la Facultad de Derecho de la UCLA: «Mucha gente argumenta que no es asunto del Estado intervenir en relaciones personales y sentimientos dañados. Afirman que solo un “estado niñera” se ocuparía de esa tarea y que el hecho de que un Estado intente reparar relaciones personales y sentimientos dañados constituye una amenaza para la libertad. También aducen que obligar a las personas a solventar sus diferencias con malhechores infringe su libertad. Por el contrario, las víctimas deberían tener derecho a que el Estado juzgue a sus adversarios y, una vez obtenido el veredicto, distanciarse de aquellos que les han causado algún daño.

»Una respuesta es que los estados mantienen unos costosos sistemas de justicia que cumplen unos propósitos muy evolucionados y característicos en sociedades masificadas en las que no se habla frente a frente. No obstante, podemos aprender algo valioso de los papúes sin poner en peligro los objetivos característicos de nuestros sistemas judiciales. Una vez que el Estado obtiene la jurisdicción sobre un litigio, incurre en un coste para

resolverlo. ¿Por qué no brindar a las partes implicadas al menos la opción de solventar el pleito tanto en un nivel personal como legal? Nadie debería exigir a los contendientes que se procuren unos sistemas de mediación que el Estado podría ofrecerles, y los sistemas no reemplazarían necesariamente los procedimientos habituales de enjuiciamiento a menos que las partes aceptaran que deben hacerlo. Por el contrario, los sistemas de mediación serían un complemento y un posible sustituto para un sistema legal más formal, que seguiría estando en vigor. No habría nada de malo en ofrecer a la gente esa posibilidad, y podría resultar muy beneficioso. El peligro, que ilustra muy bien el sistema de Nueva Guinea, es que podría coaccionarse a la gente para que aceptara la mediación en circunstancias que comprometieran su dignidad y libertad y que podrían acrecentar incluso la injusticia del perjuicio original. El sistema reformado debería constituir una protección contra esos abusos, pero la posibilidad de dichos abusos no es razón para negar que un perjuicio humano pueda ser resuelto en un nivel también humano».

#### JUSTICIA PENAL DEL ESTADO

Una vez comparados los sistemas de resolución de conflictos estatal y no estatal con respecto a la justicia civil, pasemos a la justicia penal. Aquí nos encontramos de inmediato con dos diferencias básicas entre los sistemas estatales y no estatales. En primer lugar, la justicia penal estatal castiga delitos conforme a las leyes del Estado. El propósito del castigo impartido por el Estado es fomentar la obediencia de las leyes y mantener la paz en su territorio. Una condena de cárcel impuesta al delincuente por el Estado no compensa ni pretende compensar a la víctima por sus lesiones. En segundo lugar, a consecuencia de ello, la justicia civil y la justicia penal del Estado son sistemas independientes, al contrario que en las sociedades no estatales, que por lo común pretenden compensar a individuos o grupos por los daños

sufridos, con independencia de si esos daños serían considerados un delito, un agravio o un incumplimiento de contrato en una sociedad estatal.

Al igual que sucede en un caso civil en un Estado, un caso penal se desarrolla en dos fases. En la primera, el tribunal evalúa si el acusado es culpable de uno o más cargos. Eso parece blanco o negro y pedir una respuesta de «sí o no». En la práctica, la decisión no es tan absoluta, ya que puede haber cargos alternativos que difieran en gravedad: un criminal puede ser declarado culpable de asesinato con premeditación, de asesinato de un agente de policía de servicio, de asesinato durante un intento de secuestro, de asesinato en un acto espontáneo de pasión, de asesinato por creer sincera aunque irracionalmente que la víctima suponía un peligro inminente y grave para él o de asesinato en un acto de locura transitoria o en condiciones de responsabilidad reducida, lo cual conllevaría diferentes castigos. En realidad, muchos casos penales se resuelven mediante un acuerdo entre el acusado y el demandante antes de llegar a juicio. Pero, si llega a juicio, la acusación sigue requiriendo un veredicto de culpabilidad o no culpabilidad: Ellie Nesler fue hallada culpable de matar a Daniel Driver, aunque su motivo, que era vengar los abusos que había sufrido su hijo, le granjearon la simpatía de gran parte de la ciudadanía. En cambio, en las sociedades no estatales, una lesión infligida suele verse como algo difuso: sí, lo maté, pero estaba justificado porque practicó la brujería con mi hijo, o su primo mató a mi tío paterno, o su cerdo estropeó mi huerta y se negó a pagar los daños, así que no debo a sus familiares ninguna compensación o les debo una más baja. (Pero circunstancias mitigadoras similares son muy relevantes en el momento de la sentencia de un juicio penal en Occidente.)

Si el acusado es hallado culpable de un delito, el Estado procede a la segunda fase, en la que impone un castigo, como una condena de cárcel. Los castigos cumplen tres objetivos, en los cuales el énfasis relativo difiere entre distintos sistemas nacionales de justicia: disuasión, represalia y

rehabilitación. Esos tres objetivos se distinguen del propósito esencial de la resolución de conflictos no estatal, esto es, compensar a la víctima. Aunque Daniel Driver hubiese sido condenado a ir a la cárcel, ello no habría compensado a Ellie Nesler y a su hijo por el trauma de los abusos sexuales.

Uno de los objetivos primordiales del castigo por cometer un delito es la disuasión: evitar que otros ciudadanos incumplan las leyes del Estado y generen más víctimas. Los deseos de la víctima actual y sus parientes, o del delincuente y sus familiares, son en buena medida irrelevantes. El castigo pretende cumplir esa finalidad del Estado como representante del resto de los ciudadanos. A lo sumo, la víctima, el delincuente y sus familiares y amigos pueden dirigirse al juez en el momento de la condena y expresar su deseo sobre la misma, pero el magistrado es libre de ignorarlos.

Esos deseos independientes del Estado y de la víctima quedan ilustrados en un caso penal muy publicitado que presentó el estado de California. El director de cine Roman Polanski fue acusado de drogar, violar y sodomizar a una niña de 13 años (Samantha Geimer) en 1977, y al año siguiente fue declarado culpable de haber mantenido relaciones sexuales con una menor, pero huyó a Europa antes de que pudiera ser condenado. La víctima de Polanski, que ahora es una mujer de más de 40 años, dice que le ha perdonado y no quiere que lo condenen ni lo encarcelen. Ha presentado una declaración en los tribunales en la que pide que el caso sea sobreseído. Aunque a primera vista nos puede resultar paradójico que el estado de California intente encarcelar a un delincuente contra el deseo explícito de su víctima, las razones para hacerlo fueron expuestas con rotundidad en un editorial publicado por *Los Angeles Times*: «El proceso contra Polanski no fue iniciado para satisfacer su deseo de justicia o su necesidad [de la víctima] de concluir el asunto. Fue emprendido por el estado de California en nombre del pueblo de California. Que Geimer ya no le guarde rencor a Polanski no significa que no constituya un peligro permanente para otros. [...] Los delitos

no solo se cometen contra individuos, sino contra la comunidad. [...] La gente acusada de delitos graves debe ser apresada y juzgada y, en caso de ser condenada, debe cumplir la sentencia».

Un segundo objetivo del castigo, al margen de la disuasión, es la represalia, permitir que el Estado proclame: «Nosotros, el Estado, castigamos al delincuente para que usted, la víctima, no tenga excusa para intentar infligir el castigo usted misma». Por razones muy debatidas, los índices de encarcelamiento son más elevados y los castigos más severos en Estados Unidos que en otros países occidentales. Estados Unidos es el único país occidental que todavía aplica la pena de muerte. Mi país a menudo impone largas condenas de cárcel o incluso la cadena perpetua, que en Alemania está reservada para los crímenes más atroces (por ejemplo, el peor caso de asesinatos en serie en la Alemania de posguerra, en el que una enfermera fue acusada de matar a 28 pacientes en un hospital inyectándoles mezclas letales de medicamentos). Aunque las condenas prolongadas en Estados Unidos tradicionalmente han estado reservadas a delitos graves, la política de «a la tercera va la vencida» que ha adoptado el estado de California exige a los jueces que impongan largas condenas a los individuos que hayan cometido un tercer delito tras dos faltas graves, aunque la tercera sea tan leve como el robo de una pizza. A consecuencia de ello, el dinero que gasta California en su red de prisiones se aproxima a la inversión que realiza en educación superior en sus universidades. Los californianos que se oponen a esta adjudicación presupuestaria no solo lo consideran una revocación de las prioridades humanas, sino también una mala política económica. Argumentan que los tan publicitados problemas económicos de California podrían verse atenuados si se gastara menos dinero en mantener a gente encerrada mucho tiempo por delitos menores y se invirtiera más en rehabilitarlos y ofrecerles rápidamente un empleo productivo, además de gastar más en la educación de los californianos no encarcelados para que pudieran ocupar puestos con unos

salarios altos. No está claro que esos castigos severos en Estados Unidos sean eficaces para fomentar la disuasión.

El otro objetivo del castigo a los delincuentes es rehabilitarlos para que puedan reintegrarse, retomar una vida normal y realizar una aportación económica a la sociedad en lugar de imponerle un enorme gasto monetario como internos de nuestra costosa red de prisiones. La rehabilitación, y no la represalia, es el elemento fundamental del planteamiento europeo para el castigo a los delincuentes. Por ejemplo, un tribunal alemán prohibió la emisión de un documental que describía con precisión el papel de un delincuente en un célebre crimen, ya que el derecho del delincuente a demostrar su rehabilitación y a tener la posibilidad de emprender un retorno saludable a la sociedad tras cumplir su condena era considerado incluso más sagrado que la libertad de expresión o el derecho de la ciudadanía a estar informada. ¿Refleja esta perspectiva una mayor preocupación de los europeos por la dignidad humana, la educación y la compasión y un interés menor por la represalia del Antiguo Testamento y la libertad de expresión en comparación con Estados Unidos? ¿Y hasta qué punto es eficaz la rehabilitación? Por ejemplo, su validez parece limitada en el caso de los pedófilos.

#### JUSTICIA REPARADORA

Hasta el momento, en nuestras observaciones sobre el propósito del castigo penal del Estado no se han mencionado los objetivos primordiales de la justicia civil estatal (desagraviar a la parte afectada) y la resolución de conflictos no estatal (restablecer relaciones y lograr una satisfacción emocional). Ambos objetivos, que abordan las necesidades de la víctima de un delito, no son las aspiraciones máximas de nuestro sistema de justicia penal, aunque existan algunas disposiciones en ese sentido. Además de



aportar testimonios útiles para condenar a un acusado, es posible que en el momento de la sentencia se permita a la víctima o a sus familiares dirigirse al tribunal en presencia del delincuente y describir el impacto emocional de sus actos. En cuanto al desagravio de la víctima, existen algunos fondos de compensación estatales, pero normalmente son reducidos.

Por ejemplo, el caso más publicitado en la historia reciente de Estados Unidos fue el juicio a la ex estrella del fútbol O. J. Simpson por el asesinato de su esposa Nicole y su amigo Ron Goldman. Tras un juicio que se prolongó ocho meses, Simpson fue hallado no culpable. Pero las familias de Nicole y Ron ganaron un juicio civil contra Simpson en nombre de los hijos de este y de Nicole y de sus respectivas familias, donde lograron (pero tuvieron poco éxito a la hora de cobrar) un veredicto que ascendía a unos 43 millones de dólares. Por desgracia, los casos en los que se obtiene una compensación por un proceso civil son excepcionales, ya que la mayoría de los delincuentes no son ricos ni poseen activos importantes que puedan aportar. En las sociedades tradicionales, las posibilidades que tiene la víctima de obtener una compensación son mayores gracias a la filosofía tradicional de la responsabilidad colectiva: como en el caso de Malo, no solo el autor, sino también sus familiares, los miembros de su clan y sus socios, están obligados a pagar una compensación. Por el contrario, la sociedad estadounidense pone énfasis en la responsabilidad individual por encima de la colectiva. En Nueva Guinea, si mi primo es abandonado por su esposa, yo exigiría con rotundidad al clan de esta la devolución del porcentaje de su dote que aboné para adquirirla; como estadounidense, me alegro de no compartir la responsabilidad del éxito de los matrimonios de mis primos.

Una opción prometedora para alcanzar una satisfacción emocional en algunos casos, tanto para un delincuente que no haya sido condenado a muerte como para la víctima superviviente o el pariente más cercano del difunto, es un programa denominado justicia reparadora. Esta ve el crimen

como un delito contra la víctima o la comunidad, y también contra el Estado; reúne a delincuente y víctima para que hablen directamente (siempre y cuando ambos estén dispuestos a hacerlo) en lugar de separarlos y hacer que los abogados hablen por ellos; asimismo, alienta a los delincuentes a aceptar su responsabilidad y a las víctimas a expresar cómo se han visto afectadas, en lugar de disuadir esas manifestaciones o brindarles pocas oportunidades. El delincuente y la víctima (o el familiar de esta) se reúnen en presencia de un mediador profesional, que estipula unas normas, por ejemplo, no interrumpir ni utilizar un lenguaje ofensivo. La víctima y el delincuente se sientan frente a frente, se miran a los ojos y se turnan para relatarse historias de su vida y expresar sus sentimientos, sus motivaciones y el efecto que ha tenido el delito en su vida posterior. El delincuente obtiene una visión descarnada del daño que ha causado; la víctima ve al delincuente como un ser humano con una historia y unas motivaciones, y no como un monstruo incomprensible; y el malhechor puede llegar a atar los cabos de su historia y comprender qué lo llevó por el camino de la delincuencia.

Por ejemplo, uno de esos encuentros en California unió a Patty O'Reilly, una viuda de 41 años, y su hermana, Mary, con Mike Albertson, un prisionero de 49 años. Mike estaba cumpliendo una condena de 14 años de cárcel por matar a Danny, el marido de Patty, dos años antes. Mike arrolló a Danny con su camión mientras este último circulaba en bicicleta. Durante cuatro horas, Patty le expuso a Mike sus sentimientos iniciales de odio y detalles de las últimas palabras que le dedicó su marido, y le explicó que ella y sus dos hijas pequeñas conocieron la noticia de Danny a través de un ayudante del sheriff y que todavía recordaba a diario a su marido por cosas triviales como escuchar una canción por la radio o ver a un ciclista. Mike le habló de los abusos sexuales a los que lo sometía su padre y de su adicción a las drogas; le contó que se había fracturado la espalda, que la noche del homicidio se había quedado sin analgésicos, que llamó a su novia y fue

rechazado, que se dirigió borracho al hospital y que vio a un ciclista. Asimismo, confesó que era posible que arrollara a Danny a propósito por la ira que sentía hacia su padre, que lo había violado en repetidas ocasiones, y hacia su madre, que no lo había impedido. Al término de las cuatro horas, Patty resumió el proceso diciendo: «Perdonar es difícil, pero no hacerlo aún lo es más». Durante la semana siguiente se sintió liberada y fortalecida por haber visto que, al otro lado de la mesa, el asesino de su marido era consciente de la devastación que había causado. A partir de entonces, Mike se sintió en ocasiones consumido, deprimido y animado por el deseo de Patty de conocerlo y perdonarlo. Conservaba en su mesita de noche una tarjeta de Siobhan, la hija de Patty: «Querido Sr. Albertson, hoy es 16 de agosto y el 1 de septiembre cumpliré 10 años. Solo quiero que sepa que le perdono. Todavía echo de menos a mi padre, creo que me pasará toda la vida. Espero que esté usted bien. Adiós. Siobhan».

Esos programas de justicia reparadora han funcionado desde hace más de 20 años en Australia, Canadá, Nueva Zelanda y el Reino Unido, y en diversos estados de Estados Unidos. Todavía se plantean numerosas dudas, por ejemplo, en torno a si en la reunión solo deben participar el delincuente y la víctima o también los familiares, amigos y profesores; si debe producirse en una fase temprana (poco después de la detención) o tardía (en la cárcel, como es el caso de Patty y Mike); y si se aprecia un esfuerzo de restitución por parte del delincuente a la víctima. Existen muchas crónicas anecdóticas sobre los desenlaces, y pruebas que asignan aleatoriamente a los delincuentes a uno de los diversos programas alternativos o a un grupo de control sin tales programas, y que luego evalúan los resultados mediante estadísticas. Los resultados favorables de análisis estadísticos acumulativos realizados por algunos programas incluyen un número más reducido de delitos cometidos por el condenado, delitos menos graves en caso de ser cometidos, una atenuación de los sentimientos de ira y temor de la víctima y un incremento

de su sensación de seguridad y desagravio. Como cabría esperar, se obtienen mejores resultados en los casos en que el delincuente está dispuesto a conocer a la víctima, en los que participa activamente en la reunión y en los que se da cuenta del daño que ha causado que en aquellos en los que el delincuente participa a regañadientes en una reunión ordenada por los tribunales.

Naturalmente, la justicia reparadora no es la panacea para todos los delincuentes y las víctimas. Requiere un coordinador profesional. Algunos delincuentes no muestran arrepentimiento, y algunas víctimas se sentirían traumatizadas en lugar de ayudadas al revivir los hechos en presencia del delincuente. La justicia reparadora es mejor como auxiliar y no como sustituto de nuestro sistema de justicia penal. Pero es prometedora.

#### VENTAJAS Y SU PRECIO

¿Qué conclusiones podemos extraer de esas comparaciones entre la resolución de conflictos en estados y sociedades a pequeña escala? Por un lado, en este ámbito de la resolución de conflictos, como en los otros que trataré en capítulos posteriores de este libro, no debemos idealizar con ingenuidad a las sociedades a pequeña escala, verlas como algo uniformemente admirable, sobredimensionar sus ventajas y castigar al gobierno estatal por considerarlo, en el mejor de los casos, un mal necesario. Por otro lado, muchas sociedades a pequeña escala poseen algunas características que podríamos incorporar de manera provechosa a nuestras sociedades estatales.

Para empezar, permítanme evitar malentendidos y reiterar que la resolución de conflictos, incluso en los estados industriales modernos, ya contempla algunos ámbitos que utilizan mecanismos propios de las tribus. Cuando tenemos una disputa con un comerciante, la mayoría no contratamos enseguida a un abogado o presentamos una denuncia; empezamos hablando y

negociando con él, y puede que incluso le pidamos a un amigo que se ponga en contacto con el comerciante en nuestro nombre si nos sentimos demasiado enojados o indefensos. Ya he mencionado a los numerosos profesionales y grupos de las sociedades industriales que cuentan con procesos cotidianos para la resolución de conflictos. En zonas rurales y otros enclaves pequeños en los que todo el mundo se conoce y espera que las relaciones sean para toda la vida, la motivación y la presión para resolver las disputas informalmente son marcadas. Incluso cuando recurrimos a abogados, algunos contendientes que esperan una relación continuada —como los padres en proceso de divorcio o los socios u homólogos en los negocios— acaban utilizándolos para restablecer una relación no hostil. Muchos estados, al margen de Papúa Nueva Guinea, son lo bastante nuevos o débiles como para que gran parte de la sociedad siga funcionando según sus costumbres tradicionales.

Con ello como telón de fondo, identifiquemos ahora tres ventajas inherentes a la justicia estatal cuando funciona con eficacia. En primer lugar, un problema fundamental de casi todas las sociedades a pequeña escala es que, debido a que carecen de una autoridad política central que ejerza un monopolio sobre la fuerza compensatoria, no pueden impedir que los miembros recalcitrantes perjudiquen a otros, ni tampoco evitar que los miembros agraviados se tomen la justicia por su mano y traten de conseguir sus metas por medio de la violencia. Pero la violencia invita a represalias. Como veremos en los dos capítulos siguientes, gran parte de las sociedades a pequeña escala se ven atrapadas en ciclos de violencia y guerra. Los gobiernos estatales y las jefaturas fuertes prestan un enorme servicio al romper esos ciclos y reafirmar el monopolio de la fuerza. Por supuesto, no digo que cualquier Estado sea absolutamente competente a la hora de impedir la violencia, y reconozco que, en desigual medida, la emplean contra sus ciudadanos. Me refiero a que, cuanto más eficaz es el control ejercido por el Estado, más limitada es la violencia no estatal.

Esa es una ventaja inherente del gobierno de Estado, y uno de los principales motivos por los que las grandes sociedades en las que los desconocidos se encuentran periódicamente suelen desarrollar jefes fuertes y, más tarde, un gobierno estatal. Siempre que sintamos la inclinación de admirar la resolución de conflictos en las sociedades a pequeña escala, debemos recordar que consiste en dos vertientes, de las cuales una es una admirable negociación pacífica y la otra la violencia y la guerra, ambas deplorables. La resolución de conflictos estatal también presenta dos vertientes. Una de ellas es la negociación pacífica, pero la controvertida segunda vertiente del Estado es simplemente un juicio. Incluso el juicio más terrible es preferible a una guerra civil o un ciclo de asesinatos por venganza. Ese hecho puede hacer que los miembros de las sociedades a pequeña escala estén más dispuestos que los de las sociedades estatales a resolver sus disputas por medio de una negociación y a centrar dichas negociaciones en el equilibrio emocional y el restablecimiento de las relaciones, y no en la reivindicación de derechos.

Una segunda ventaja o ventaja potencial de la justicia administrada por el Estado respecto de la justicia tradicional autónoma tiene que ver con las relaciones de poder. Un contendiente que pertenezca a una sociedad a pequeña escala debe tener aliados si pretende que su posición negociadora sea creíble y si realmente quiere recibir ese ganado que el jefe con piel de leopardo nuer ha propuesto como compensación adecuada. Esto me recuerda un influyente artículo sobre la justicia de Estado en Occidente, titulado «Negociar a la sombra de la ley», lo cual significa que la mediación en los estados se produce teniendo en cuenta que ambas partes saben que, en caso de fracasar, la disputa se resolverá en un tribunal aplicando las leyes. De igual modo, las negociaciones de compensación en las sociedades a pequeña escala se producen «a la sombra de la guerra», lo cual significa que ambas partes saben que, en caso de no llegar a buen puerto, la alternativa es la

guerra o la violencia. Esa idea genera un terreno de juego desigual en las sociedades a pequeña escala y concede una gran ventaja negociadora a la parte que en principio podría reunir a más aliados en caso de conflicto.

En teoría, la justicia estatal pretende crear un terreno de juego igualado, ofrecer una justicia equitativa a todo el mundo e impedir que una parte poderosa o rica abuse de su poder para obtener un acuerdo injusto. Por supuesto, yo y todos los lectores protestaremos de inmediato: «¡En teoría, pero...!»». En la práctica, un litigante adinerado cuenta con ventaja en casos civiles y penales. Puede permitirse contratar abogados caros y testigos expertos. Puede presionar a un adversario con menos posibles para que llegue a un acuerdo presentando numerosas pruebas que eleven las costas legales y demandas que posean escasos méritos pero resulten caras para la otra parte. Algunos sistemas de justicia estatales son corruptos y favorecen a las partes ricas o políticamente bien relacionadas.

Sí, por desgracia es cierto que el contendiente más poderoso goza de una ventaja injusta en los sistemas legales del Estado, al igual que en las sociedades a pequeña escala. Pero los estados al menos ofrecen cierta protección a las partes débiles, mientras que las sociedades a pequeña escala les procuran poca o ninguna. En los estados bien gobernados, una víctima débil puede dar parte de un delito a la policía y a menudo o normalmente será escuchada; una persona pobre que funde una empresa puede solicitar ayuda al Estado para hacer cumplir los contratos; a un acusado pobre en un caso penal le es asignado un abogado de oficio; y un demandante pobre con unos argumentos sólidos puede encontrar un abogado privado que esté dispuesto a aceptar el caso por honorarios condicionados (recibir un porcentaje de la indemnización si se gana).

Una tercera ventaja de la justicia estatal es el objetivo de determinar el bien y el mal y castigar o evaluar penas civiles para los malhechores a fin de disuadir a otros miembros de la sociedad de que cometan delitos o fechorías.

La disuasión es un propósito explícito de nuestro sistema de justicia penal. En la práctica, también es un objetivo del sistema de agravios de la justicia civil, que escruta las causas y la responsabilidad de los daños y que, de ese modo, pretende desalentar conductas perjudiciales haciendo que todo el mundo tome conciencia de los juicios civiles que puede verse obligado a pagar si muestra ese comportamiento. Por ejemplo, si Malo hubiese sido demandado por daños civiles por la muerte de Billy conforme al sistema de justicia estatal, sus abogados habrían argumentado (con abundantes posibilidades de éxito) que la responsabilidad del fallecimiento de la víctima no era de Billy, que obró adecuadamente, sino del conductor del minibús que dejó a Billy frente al tráfico que circulaba en sentido contrario, y de su tío Genjimp, que lo esperaba al otro lado de la concurrida calzada. Un caso real que se produjo en Los Ángeles y que es análogo al de Billy y Malo fue el de «Schwarz contra Helms Bakery». Un niño fue atropellado mortalmente por un coche mientras corría por una calle abarrotada para comprar un donut de chocolate en una camioneta de Helms Bakery; el niño le había pedido al conductor que lo esperara mientras cruzaba la calle a toda prisa para coger dinero de su casa; el conductor aceptó y permaneció aparcado esperando al niño en aquella calle atestada; y el tribunal sostenía que el jurado debía decidir si Helms Bakery era en parte responsable de la muerte del chico por la negligencia del conductor.

Esos casos de agravio presionan a los ciudadanos de las sociedades estatales para que estén permanentemente alerta ante la posibilidad de que su negligencia pueda contribuir a un accidente. Por el contrario, la resolución negociada en privado entre el clan de Billy y los compañeros de Malo no incentivó a los adultos y conductores de minibús de Nueva Guinea a que reflexionaran sobre los riesgos que entraña que los colegiales crucen la calle. Pese a los millones de desplazamientos de vehículos que se producen a diario en las calles de Los Ángeles, y pese a los pocos coches de policía que



patrullan, la mayoría de sus ciudadanos viven casi siempre tranquilos, y solo un porcentaje ínfimo de esos millones de desplazamientos diarios acaban en accidentes o lesiones. Una razón es el poder disuasorio de nuestro sistema de justicia civil y penal.

Pero permítanme evitar de nuevo cualquier malentendido: no estoy alabando a la justicia estatal como algo uniformemente superior. Los estados pagan un precio por esas tres ventajas. Los sistemas de justicia penal existen sobre todo para fomentar los objetivos del Estado: reducir la violencia privada, alentar la obediencia de las leyes, proteger a la ciudadanía en su conjunto, rehabilitar a delincuentes y castigar y disuadir los delitos. El interés que muestra el Estado en esos objetivos tiende a disminuir su atención hacia los de los ciudadanos involucrados en la resolución de conflictos en sociedades a pequeña escala: el restablecimiento de las relaciones (o no relaciones) y el desagravio emocional. No es inevitable que el Estado ignore esos objetivos, pero a menudo lo hace debido a su interés en otras metas. Asimismo, los sistemas de justicia estatales presentan otros defectos que no son tan inherentes pero sí generalizados: una compensación limitada o inexistente a través del sistema de justicia penal para las víctimas de un delito (a menos que se celebre un juicio civil paralelo); y, en los procesos civiles, la lentitud de la resolución, la dificultad de monetizar daños personales y emocionales, la ausencia de medidas (en Estados Unidos) para que el demandante que gana el caso recupere las costas de su abogado y la falta de reconciliación (o, lo que es peor, a menudo una acentuación del malestar) entre los contendientes.

Hemos visto que las sociedades estatales podrían mitigar esos problemas adoptando prácticas inspiradas en algunos procedimientos de las sociedades a pequeña escala. En nuestro sistema de justicia civil podríamos destinar más dinero a la formación y contratación de mediadores y la disponibilidad de los jueces. Podríamos invertir más esfuerzos en la mediación. En determinadas

circunstancias podríamos conceder el pago de las minutas a los demandantes que ganen un caso. En nuestro sistema de justicia penal podríamos experimentar más con su vertiente reparadora. En el sistema de justicia penal estadounidense, podríamos reevaluar si los modelos europeos que ponen mayor énfasis en la rehabilitación que en la represalia tienen más sentido para los delincuentes, para la sociedad en su conjunto y para la economía.

Todas esas propuestas han sido debatidas en profundidad y plantean sus propias dificultades. Espero que, con un mejor conocimiento de la resolución de conflictos en las sociedades a pequeña escala, los estudiosos de la legislación averigüen cómo incorporar mejor esos admirados procedimientos en nuestros sistemas.

## Un breve capítulo sobre una guerra pequeña

La guerra de los dani • Cronología de la guerra • El recuento de muertos de la guerra

### LA GUERRA DE LOS DANI

Este capítulo servirá para abordar la guerra tradicional recogiendo una serie bastante corriente de batallas e incursiones entre el pueblo dani de Nueva Guinea, que solo tienen de inusual que fueron observadas y filmadas por antropólogos. Los dani son una de las poblaciones más numerosas y densas de Nueva Guinea, centrada en el Gran Valle del río Baliem. Entre 1909 y 1937, ocho expediciones occidentales contactaron y visitaron brevemente a varios grupos dani periféricos o a sus vecinos sin adentrarse en el propio valle. Como he mencionado en el capítulo 1, el valle y su abundante población fueron «descubiertos» —esto es, vistos por primera vez por los europeos unos 46.000 años después de la llegada de los papúes ancestrales— el 23 de junio de 1938 desde un avión que estaba efectuando vuelos de reconocimiento para la Expedición Archbold. El primer contacto directo se produjo el 4 de agosto, cuando una patrulla encabezada por el capitán Teerink entró en el valle. Una vez que la Expedición Archbold abandonó el valle en diciembre de 1938, los contactos entre los dani de Baliem y los europeos (aparte de un fugaz rescate de la tripulación de un avión que se estrelló en

1945 por parte del ejército de Estados Unidos) se pospusieron hasta 1954 y años posteriores, cuando se instalaron en el valle diversos campamentos misionales y un puesto de patrulla del gobierno holandés.

En 1961 llegó una expedición del Museo Peabody, perteneciente a la Universidad de Harvard, para realizar estudios antropológicos y captar imágenes. El campamento elegido fue la aldea dani de Dugum, ya que la zona carecía de gobierno y misiones y mantenía un contacto relativamente escaso con el exterior. Resultó que estaba librándose todavía una guerra tradicional. Las crónicas sobre los enfrentamientos que se produjeron entre abril y septiembre de 1961 han aparecido en diversas formas, de las cuales las más destacadas son la disertación doctoral (en holandés) del sociólogo Jan Broekhuijse, de la Universidad de Utrecht; dos libros del antropólogo Karl Heider basados en su tesis doctoral en Harvard; un popular libro, *Under the Mountain Wall*, del escritor Peter Matthiessen; y el documental *Dead Birds*, producido por Robert Gardner y en el que se incluyen extraordinarias imágenes de batallas con lanzas entre los hombres de las tribus.

El breve resumen que incluyo a continuación sobre la guerra de los dani de Dugum durante esos meses de 1961 se inspira sobre todo en la tesis de Broekhuijse, ya que es la crónica más detallada, y se complementa con información de Heider y algunos detalles de Matthiessen. Broekhuijse entrevistó a los participantes de las batallas, que le describieron su valoración de las mismas, el ambiente resultante y detalles de las heridas que sufrió cada persona. Existen algunas discrepancias entre esos tres relatos, en especial la transcripción de los nombres dani (Broekhuijse utilizó la ortografía holandesa, mientras que Heider optó por la estadounidense), y en algunos detalles, como una diferencia de un día en la fecha de una batalla. No obstante, los tres autores compartieron información entre sí y con Gardner, y sus crónicas coinciden en gran medida.

Cuando lean este relato combinado creo que les sorprenderán, como me

ocurrió a mí, numerosas características de la guerra dani que comparten los conflictos bélicos de otras muchas sociedades tradicionales que mencionaré en el capítulo 4. Esas características comunes incluyen las siguientes: las frecuentes emboscadas y batallas abiertas (lámina 36), con varias muertes en cada una de ellas, están puntuadas por infrecuentes masacres que exterminan a toda una población o matan a un porcentaje significativo de la misma. La denominada guerra tribal con frecuencia es intratribal, entre grupos que hablan el mismo idioma y comparten la misma cultura, y no intertribal. A pesar de esa similitud o identidad cultural entre los antagonistas, el enemigo en ocasiones es tachado de infrahumano. En la infancia se enseña a los niños a luchar y a esperar un ataque. Es importante contar con aliados, pero esas alianzas varían con frecuencia. La venganza es uno de los principales motivos de los ciclos de violencia. (Por su parte, Karl Heider la describía como la necesidad de aplacar a los fantasmas de los compañeros asesinados recientemente.) La guerra implica a toda la población, y no solo a un reducido ejército profesional de hombres adultos: se cometen asesinatos intencionados de mujeres y niños «civiles», además de varones «soldado». Se queman y saquen aldeas. La eficiencia militar es escasa en comparación con la guerra moderna, puesto que solo disponen de armas de corto alcance, el liderazgo es débil, la planificación es simple, carecen de formación militar en grupo y los disparos no están sincronizados. Sin embargo, dado que la guerra es crónica, tiene consecuencias omnipresentes para la conducta de la gente. Por último, los recuentos absolutos de muertos son inevitablemente bajos debido a la pequeña envergadura de las poblaciones que participan (en comparación con las de casi todas las naciones modernas), si bien los recuentos relativos en proporción con la población implicada son elevados.

La guerra de los dani que describiré enfrentó a dos alianzas, cada una de las cuales contaba con hasta 5.000 miembros. Para que los lectores puedan realizar un seguimiento de los nombres dani que aparecerán recurrentemente en las páginas siguientes, resumo las composiciones de las alianzas en la tabla 3.1. Una de ellas, denominada Alianza Gutelu, por el nombre de su líder, consistía en varias confederaciones de unas 1.000 personas cada una, incluida la Confederación Wilihiman-Walalua, que comprendía a la aldea dani de Dugum, además de sus aliados gosi-alua, los dloko-mabel y otras confederaciones. La otra, que vive al sur de la Alianza Gutelu, incluía a los widaia y sus aliados, como las confederaciones Siep-Eloktak, Hubu-Gosi y Asuk-Balek. La Alianza Gutelu libraba una batalla simultánea en su frontera meridional que no se recoge en esta crónica. Varias décadas antes de los acontecimientos de 1961, los wilihiman-walalua y los gosi-alua habían estado aliados con los siepeloktak y eran enemigos de los dloko-mabel, hasta que el robo de cerdos y las disputas por las mujeres llevaron a los wilihiman-walalua y los gosi-alua a aliarse con los dloko-mabel, a formar una alianza bajo el liderazgo de Gutelu, y a atacar y expulsar a los siep-eloktak, que se aliaron con los widaia. Tras los hechos de 1961, los dloko-mabel atacaron de nuevo y se enemistaron con los wilihiman-walalua y los gosi-alua.

TABLA 3.1. MIEMBROS DE DOS ALIANZAS DANI ENFRENTADAS

ALIANZA GUTELU	ALIANZA WIDAIA
Confederación Wilihiman-Walalua	Confederación Widaia
Confederación Gosi-Alua	Confederación Siep-Eloktak
Confederación Dloko-Mabel	Confederación Hubu-Gosi
Otras confederaciones	Confederación Asuk-Balek
	Otras confederaciones

Todos esos grupos hablan el lenguaje dani y son similares en su cultura y forma de subsistencia. En los párrafos siguientes me referiré a las partes

enfrentadas como los wilihiman y los widaia para abreviar, pero debe quedar claro que cada una de esas confederaciones normalmente contaba en la batalla con una o más confederaciones aliadas.

En febrero de 1961, antes de que den comienzo los principales relatos de Broekhuijse, Heider y Matthiessen, cuatro mujeres y un hombre de la Alianza Gutelu fueron asesinados por los widaia mientras visitaban a unos familiares en una tribu cercana para celebrar un banquete a base de cerdo, lo cual encolerizó a los gutelu. Se habían cometido otros asesinatos antes de ese. Por ello, más que de guerra con un comienzo y una causa especificables, deberíamos hablar de guerra crónica.

El 3 de abril, falleció un hombre widaia herido en una batalla anterior. Para los wilihiman, eso vengaba la muerte de uno de sus hombres en enero y confirmaba la actitud benevolente de sus antepasados, pero, para los widaia, la nueva muerte exigía represalias para restablecer su relación con sus ancestros. El 10 de abril al amanecer, los widaia lanzaron el desafío de una batalla abierta, que los wilihiman aceptaron, y combatieron hasta que la lluvia puso fin al enfrentamiento a las cinco de la tarde.\* Diez wilihiman fueron heridos leves, uno de los aliados de los gosi-alua (un hombre llamado Ekitamalek) sufrió lesiones graves (una punta de lanza se quebró dentro de su pulmón izquierdo y murió 17 días después) y un número no especificado de widaia resultaron heridos. Ese desenlace dejó a ambos bandos anhelando otra batalla.

El 15 de abril se lanzó otro desafío, que fue aceptado, y unos 400 guerreros lucharon hasta que el ocaso obligó a todos a irse a casa. Resultaron heridos unos 20 hombres por bando. Tres aliados hubikiak de los widaia tuvieron que ser trasladados, acompañados de risas burlonas y mofas de los wilihiman, que gritaban cosas como: «¡Obligad a esos patanes a caminar, no son cerdos!... Marchaos a casa, vuestras mujeres os cocinarán patatas». Uno de los hubikiak heridos falleció seis semanas después.

El 27 de abril, Ekitamalek, el gosi-alua herido el 10 de abril, murió y fue incinerado. Los widaia se percataron de que ningún gosi-alua y pocos wilihiman habían acudido a sus huertos, así que 30 de ellos cruzaron un río, se adentraron en territorio enemigo y esperaron para tender una emboscada. Al no aparecer nadie, los widaia derrumbaron una torre de vigilancia wilihiman y se fueron a casa (lámina 13).

El 4 de mayo, los wilihiman y sus aliados lanzaron un desafío y aguardaron en el campo de batalla elegido, pero no apareció ningún widaia, así que se fueron a casa.

El 10 o el 11 de mayo, el padre de Ekitamalek lideró un ataque de gosi-alua, walalua y numerosos wilihiman en las huertas widaia mientras el resto de hombres y mujeres wilihiman trabajaban sus tierras y se comportaban con total normalidad para que el enemigo no sospechara de la emboscada. Los atacantes vieron a dos hombres widaia labrando un huerto mientras un tercero montaba guardia en lo alto de una torre de vigilancia. Durante horas, los atacantes fueron acercándose, hasta que el vigilante widaia los vio a una distancia de 50 metros. Los tres widaia huyeron, pero los atacantes lograron atrapar a uno llamado Huwai, le clavaron sus lanzas y escaparon. Una contraemboscada organizada por los widaia en territorio wilihiman fracasó. El widaia herido murió ese mismo día. Tres wilihiman resultaron heridos leves en la acción del día. En ese momento, los wilihiman consideraban que habían vengado la muerte de su aliado gosi-alua y lo celebraron bailando hasta bien entrada la noche.

El 25 de mayo, unos guerreros gutelu pertenecientes al frente norte de su alianza mataron a un hombre de la Confederación Asuk-Balek, se aliaron con los widaia y participaron en la muerte que se produjo el 25 de agosto, descrita más adelante.

El 26 de mayo, ambos bandos lanzaron desafíos, emprendieron ataques y



combatieron hasta última hora de la tarde, momento en el cual se fueron a casa. Doce wilihiman resultaron heridos, ninguno de ellos de gravedad.

El 29 de mayo, los widaia anunciaron que el guerrero herido el 15 de abril acababa de fallecer, lo cual llevó a los wilihiman a iniciar una danza de celebración que tuvo que ser interrumpida por la noticia de una incursión widaia en la frontera norte.

Los widaia se sentían inquietos porque habían sufrido dos muertes sin poder vengarse. El 4 de junio enviaron un destacamento a tender una emboscada que acabó convirtiéndose en una batalla en la que participaron unos 800 hombres y que fue interrumpida por la oscuridad. Tres wilihiman sufrieron heridas leves.

El 7 de junio estalló una batalla total en la que participaron 400 o 500 guerreros por bando. En medio de una lluvia de lanzas y flechas de grupos separados por 20 metros de distancia, los exaltados se aproximaban a menos de 5 metros del enemigo, corriendo a toda velocidad para evitar ser alcanzados. Unos 20 hombres resultaron heridos.

El 8 de junio se intuyó una incursión widaia a partir de unas huellas, pero no fueron avistados.

El 10 de junio, los wilihiman se dedicaron a organizar una ceremonia y no había nadie en las huertas ni ocupando las torres de vigilancia. A última hora de la tarde de ese caluroso día, un hombre wilihiman y tres jóvenes fueron a beber agua fresca al río, donde se vieron sorprendidos por 30 widaia divididos en dos grupos. Cuando apareció el primero, los 4 wilihiman huyeron, momento en el cual, el segundo grupo de widaia, que se hallaba oculto, intentó cortarles el paso. El hombre wilihiman y dos muchachos consiguieron escapar, pero Wejakhe, el tercero, no podía correr por una lesión en la pierna, fue atrapado, sufrió heridas de lanza y murió aquella noche.

El 15 de junio, los familiares wilihiman de Wejakhe organizaron un ataque

infructuoso.

El 22 de junio, los widaia lanzaron un desafío, y se libró una batalla en la que participaron unos 300 hombres por bando. Hubo también una emboscada. Cuatro hombres fueron heridos leves. Un dloko-mabel sufrió heridas graves por una flecha que se le rompió en el hombro y que sus compañeros trataron de extraer, primero agarrándola con los dientes y estirando, y después manipulándola (sin anestesia) con un cuchillo de bambú.

El 5 de julio, tras dos semanas sin combates, los wilihiman se internaron en un huerto widaia. Un hombre wilihiman llamado Jenokma, que era más rápido que sus compañeros, echó a correr impetuosamente detrás de un grupo de 6 widaia, pero lo interceptaron y atacaron con lanzas. Sus compañeros escaparon, y los widaia se llevaron su cadáver, pero lo devolvieron aquella noche y lo dejaron en tierra de nadie para que los wilihiman lo recuperaran. Tres aliados gosi-alua de los wilihiman resultaron heridos leves. Los wilihiman estaban desalentados: esperaban adjudicarse alguna muerte, pero fueron ellos quienes sufrieron una más. Una anciana wilihiman se lamentaba: «¿Por qué intentáis matar a los widaia?», a lo que un hombre de su tribu replicó: «Esa gente son nuestros enemigos. ¿Por qué no deberíamos matarlos? No son humanos».

El 12 de julio, los wilihiman pasaron todo el día tendiendo una emboscada hasta que lanzaron un desafío abierto hacia las cinco de la tarde. Sin embargo, era un día lluvioso, así que los widaia no lo aceptaron ni salieron a sus huertos.

El 28 de julio, los widaia realizaron una incursión, pero fueron avistados por un grupo de 8 wilihiman que ocupaban una torre de vigilancia. Los wilihiman se ocultaron cerca de allí. Ajenos a que había enemigos en la zona, los widaia acudieron a la torre y uno de ellos subió a dar un vistazo. En ese momento, los wilihiman salieron de su escondite, los widaia huyeron y el hombre que se hallaba en la torre intentó saltar, pero no era lo bastante rápido

y fue atrapado y asesinado. Aquella noche, los wilihiman devolvieron su cuerpo a los widaia.

El 2 de agosto se produjo un pequeño enfrentamiento cuando un cerdo widaia fue robado por los wilihiman o se extravió de su territorio.

El 6 de agosto estalló una gran batalla entre los wilihiman, los widaia y los aliados de ambos bandos. Se produjo un combate paralelo entre chicos widaia y wilihiman de tan solo seis años, que se encontraban en orillas opuestas de un río y que fueron animados por hombres de más edad. Solo 5 hombres resultaron heridos leves, ya que la batalla degeneró en más insultos que enfrentamientos. Algunos improperios escogidos al azar fueron: «Sois mujeres, cobardes». «¿Por qué tenéis muchas más mujeres de las que merece vuestro estatus?» «Tengo cinco esposas, y tendré cinco más, porque vivo en mi tierra. Vosotros sois fugitivos sin tierra, por eso no tenéis mujeres».

El 16 de agosto tuvo lugar otra gran batalla en la que intervinieron aliados de ambos bandos. Al menos 20 hombres resultaron heridos, uno de gravedad por una flecha que le alcanzó en la barriga. Los wilihiman se mostraban tensos, presionados por su incapacidad para vengar a sus dos muertos recientes y presa de una obsesión colectiva por matar rápidamente a un enemigo. Los espíritus de sus antepasados querían venganza, y ellos no se la habían cobrado. Pensaban que los espíritus ancestrales ya no los respaldaban y que solo dependían de sí mismos; el temor atenuó su deseo de luchar.

El 24 de agosto, una mujer widaia descontenta con su marido huyó a la tierra wilihiman para buscar refugio. Un grupo de wilihiman quería matarla para vengar la muerte de Jenokma el 5 de julio, pero los disuadieron.

El 25 de agosto, como he relatado en el capítulo 2, cuatro hombres asukbalek del otro lado del río Baliem fueron a visitar a los familiares de dos de los hombres en la región dloko-mabel. Se toparon con un grupo de wilihiman, que inmediatamente se percataron de que eran aliados de sus enemigos y de que los dos que no tenían parientes locales debían morir. Uno

consiguió escapar, pero el otro fue reducido y asesinado. Mientras los wilihiman arrastraban al asuk-balek moribundo, unos muchachos corrían junto a él, clavándole pequeñas lanzas en el cuerpo. El asesinato causó una gran alegría y todos los wilihiman cantaron y bailaron una danza de celebración. Los wilihiman llegaron a la conclusión de que los asuk-balek habían sido conducidos hasta ellos por sus espíritus ancestrales o por el fantasma de Jenokma. Aunque la venganza no fue una represalia (la muerte de un solo enemigo por la de dos wilihiman), la tensión disminuyó. El mero asesinato de un enemigo era una prueba fehaciente de que los espíritus estaban ayudándolos de nuevo.

A principios de septiembre, un joven llamado Digiliak murió en un ataque widaia, y una incursión gutelu acabó con la vida de dos widaia. Al día siguiente, la guerra terminó abruptamente en la línea meridional gutelu cuando se instaló allí un puesto de patrulla holandés, pero prosiguió en otra frontera.

Cada una de las acciones descritas hasta el momento solo tuvieron consecuencias limitadas y tangibles, ya que murió poca gente y ninguna población fue expulsada de su lugar de origen. Cinco años después, el 4 de junio de 1966, se produjo una masacre a gran escala debido a las tensiones que imperaban en el seno de la Alianza Gutelu entre su líder, perteneciente a la Confederación Dloko-Mabel, y jefes celosos de las confederaciones aliadas Wilihiman-Walalua y Gosi-Alua. Varias décadas antes, estas dos últimas estaban en guerra con la Confederación Dloko-Mabel, hasta que se produjo un cambio de alianzas. No está claro si el propio Gutelu planeó el ataque contra sus antiguos enemigos o si fue incapaz de contener a los miembros exaltados de su pueblo. Si esta interpretación es cierta, ilustraría un tema recurrente en las sociedades tribales, que carecen de un liderazgo fuerte y de una monopolización de la fuerza que son característicos de las jefaturas y las sociedades estatales. El ataque fue programado cuidadosamente para un día

en que los misioneros locales y la policía indonesia (que había arrebatado el control del oeste de Nueva Guinea a los holandeses en 1962) estaban ausentes. Aprovechando la niebla, guerreros dloko-mabel y otros miembros de la Alianza Gutelu procedentes del norte vadearon el río Elogeta al amanecer para atacar a los miembros de la alianza originarios del sur. En una hora, 125 adultos y niños de ambos sexos habían fallecido o estaban moribundos, decenas de asentamientos fueron pasto de las llamas y otras alianzas que conocían el ataque inminente se unieron para robar cerdos. Los sureños habrían sido exterminados de no ser por la ayuda que recibieron de una alianza situada más al sur, con la cual habían mantenido una asociación. El resultado, al margen de todas esas muertes, fue una huida hacia el sur y una escisión en la Alianza Gutelu entre sureños y norteños. Esas masacres son hechos infrecuentes con grandes consecuencias. A Karl Heider le hablaron de otras cuatro masacres, quemas de aldeas, saqueo de cerdos y cambios de población entre los años treinta y 1962.

#### EL RECUENTO DE MUERTOS DE LA GUERRA

Todos los combates que se libraron entre abril y principios de septiembre de 1961 causaron solo unas 11 muertes en la frontera meridional. Incluso la masacre del 4 de junio de 1966 arrojó una cifra de solo 125 víctimas. Para los supervivientes del siglo xx y dos guerras mundiales, esos números son tan nimios que ni siquiera merecen el apelativo de guerra. Pensemos en las víctimas mucho más numerosas de la historia de los estados modernos: 2.996 muertos en una hora en los atentados del World Trade Center del 11 de septiembre de 2001; 20.000 soldados británicos muertos en un solo día, el 1 de julio de 1916, en la batalla del Somme durante la Primera Guerra Mundial, acribillados cuando avanzaban en campo abierto hacia unas posiciones alemanas fuertemente defendidas con ametralladoras; unos 100.000

japoneses muertos el 6 de agosto de 1945 y después a causa de la bomba atómica estadounidense lanzada sobre Hiroshima (lámina 37); y más de 50 millones de muertos durante la Segunda Guerra Mundial. En comparación con esas cifras, los enfrentamientos dani que acabo de resumir fueron una guerra irrisoria, si es que puede considerarse una guerra.

Sí, con respecto al número absoluto de muertos, la guerra de los dani fue diminuta. Pero las naciones que participaron en la Segunda Guerra Mundial eran mucho más populosas y ofrecían muchas más víctimas potenciales que las alianzas involucradas en el conflicto wilihiman-widaia. Esas alianzas incluían a unas 8.000 personas en total, mientras que la población de los participantes más destacados de la Segunda Guerra Mundial oscilaba entre decenas de millones hasta casi 1.000 millones. La cifra de muertos relativa de la guerra dani —el número de dani fallecidos en proporción con la población total implicada— prácticamente eclipsó las bajas sufridas por Estados Unidos, los países europeos, Japón o China en las guerras mundiales. Por ejemplo, las 11 muertes que padecieron las dos alianzas dani solo en el frente meridional gutelu durante los seis meses transcurridos entre abril y septiembre de 1961 representaron alrededor de un 0,14 por ciento de la población total. Eso supera la cifra porcentual de muertos (0,10 por ciento) de la batalla más sangrienta del Pacífico durante la Segunda Guerra Mundial: los tres meses de enfrentamientos en Okinawa, donde se utilizaron bombarderos, aviones kamikaze, artillería y lanzallamas y en los que perecieron unas 264.000 personas (23.000 soldados estadounidenses, 91.000 soldados japoneses y 150.000 civiles de la isla) de una población total entre Estados Unidos, Japón y Okinawa de unos 250 millones de personas. Los 125 hombres, mujeres y niños muertos en una hora durante la masacre dani que tuvo lugar el 4 de junio de 1966 representaban un 5 por ciento de la población objetivo (unas 2.500 personas), esto es, las confederaciones meridionales de la Alianza Gutelu. Para equiparar ese porcentaje, la bomba atómica de

Hiroshima tendría que haber matado a 4 millones de japoneses en lugar de 100.000, y los atentados del World Trade Center deberían haberse cobrado la vida de 15 millones de estadounidenses y no de 2.996.

Desde un punto de vista internacional, la guerra dani fue ínfima solo porque la población dani que corría peligro de muerte también lo era. Desde el punto de vista de la población local involucrada, la guerra dani fue enorme. En el capítulo siguiente veremos que esa conclusión también puede aplicarse a la guerra tradicional en general.

## Un capítulo más extenso sobre muchas guerras

Definiciones de guerra • Fuentes de información • Tipologías de la guerra tradicional • Tasas de mortalidad • Similitudes y diferencias • El fin de la guerra • Efectos del contacto europeo • Animales belicosos, pueblos pacíficos • Motivos para la guerra tradicional • Razones definitivas • ¿Con quién lucha la gente? • Olvidad Pearl Harbor

### DEFINICIONES DE GUERRA

La guerra tradicional, tal como ilustra el conflicto dani descrito en el capítulo anterior, ha sido un fenómeno extendido pero no universal entre las sociedades a pequeña escala. Dichos conflictos plantean numerosos interrogantes que han sido objeto de acalorados debates. Por ejemplo, ¿cómo debería definirse una guerra? ¿Son realmente las denominadas guerras tribales una guerra? ¿Son comparables las cifras de muertos en los conflictos de sociedades a pequeña escala con los de la guerra entre estados? ¿Se recrudece o se atenúa el conflicto cuando se establece contacto con las sociedades a pequeña escala y se ven influidas por los europeos y otras sociedades más centralizadas? Si las luchas entre grupos de chimpancés, leones, lobos y otros animales sociales constituyen precedentes de la guerra humana, ¿indicaría ello que la guerra tiene una base genética? Entre las



sociedades humanas, ¿existen algunas especialmente pacíficas? De ser así, ¿por qué? ¿Y cuáles son los motivos y las causas de la guerra tradicional?

Empecemos por la cuestión de cómo definir una guerra. La violencia humana adopta muchas formas, de las cuales solo algunas se califican de guerra. Todos coincidiremos en que una batalla entre grandes ejércitos de soldados profesionales al servicio de gobiernos de Estado rivales que han emitido declaraciones formales de guerra constituye un conflicto bélico. La mayoría de nosotros coincidiría también en que existen formas de violencia humana que no constituyen una guerra, como los homicidios individuales (el asesinato de una persona por parte de otra que pertenece a la misma unidad política), o las reyertas familiares dentro de la misma unidad política (como la que se produjo entre los Hatfield y los McCoy al este de Estados Unidos desde 1880 aproximadamente). Algunos casos límites incluyen la violencia recurrente entre grupos rivales pertenecientes a la misma unidad política, como los enfrentamientos entre bandas urbanas (normalmente conocidos como «guerra de bandas»), entre cárteles de la droga o entre facciones políticas cuyas pugnas no han alcanzado todavía la fase de guerra civil declarada (como las luchas entre milicias armadas de fascistas y socialistas en Italia y Alemania antes de la llegada al poder de Mussolini y Hitler). ¿Dónde debemos trazar la línea?

La respuesta a esta pregunta tal vez dependa del objetivo de nuestro estudio. Para los futuros soldados que estén formándose en una academia militar estatal, tal vez sea apropiado excluir de la definición de guerra las historias de violencia entre alianzas dani rivales incluidas en el capítulo 3. Sin embargo, para el propósito de este libro, que abarca todo el espectro de fenómenos relacionados que se observan en las reducidas bandas humanas de 20 personas o los grandes estados con más de 1.000 millones de habitantes, debemos aportar una definición que no excluya la guerra tradicional entre bandas de pequeña envergadura. Como afirma Steven LeBlanc: «Las

definiciones de guerra no deben depender de la magnitud del grupo o de los métodos de combate si pretenden ser útiles para estudiar conflictos pasados. [...] Para muchos estudiosos, la guerra es algo que solo puede darse en sociedades complejas que utilicen herramientas de metal [es decir, guerras sin tregua y soldados profesionales]. Todo lo demás —por ejemplo, una o dos incursiones ocasionales— no es una guerra “real”, sino algo más parecido a un juego que no es motivo de gran preocupación. No obstante, esa perspectiva o actitud confunde los métodos de la guerra con los resultados de la misma. [...] ¿Provoca el conflicto entre unidades políticas independientes un número importante de muertes y la pérdida de territorio a la vez que algunas zonas son consideradas inútiles porque es demasiado peligroso vivir en ellas? ¿Invierte la gente mucho tiempo y energía en defenderse?... Si los enfrentamientos tienen un impacto significativo en las personas, es una guerra, con independencia de cómo se lleven a cabo». Desde esa perspectiva, la guerra debería definirse con suficiente amplitud para abarcar las luchas dani descritas en el capítulo 3.

Pongamos por caso una definición prototípica, incluida en la 15.<sup>a</sup> edición de la *Encyclopaedia Britannica*: «Una situación de conflicto armado hostil, abierto y declarado entre unidades políticas, como estados o naciones, o entre facciones políticas rivales del mismo Estado o nación. La guerra está caracterizada por la violencia intencionada por parte de grandes grupos de individuos expresamente organizados y entrenados para participar en dicha violencia. [...] Suele considerarse que la guerra solo hace referencia a conflictos armados a gran escala que por lo común excluyen aquellos en los que participan menos de 50.000 combatientes». Como muchas otras definiciones aparentemente coherentes de la guerra, esta es demasiado restrictiva para nuestros fines, ya que requiere «grandes grupos de individuos expresamente organizados y entrenados» y, por tanto, se niega a admitir la posibilidad de una guerra en pequeñas sociedades grupales. Su requerimiento

arbitrario de al menos 50.000 combatientes representa más de seis veces la población (hombres guerreros, mujeres y niños) que participó en la guerra dani recogida en el capítulo 3, y una cifra muy superior a la mayoría de las sociedades a pequeña escala comentadas en este libro.

De ahí que los estudiosos que evalúan las sociedades a pequeña escala hayan formulado definiciones alternativas más generales del término «guerra», todas ellas similares y cimentadas en tres elementos. Uno de ellos es la violencia perpetrada por grupos de cualquier envergadura, pero no por individuos. (Una muerte causada por un individuo se considera un asesinato, no un acto de guerra.) Otro elemento es que la violencia se dé entre grupos que pertenezcan a dos unidades políticas diferentes, y no a una misma unidad política. El tercero es que la violencia debe ser aprobada por toda la unidad política, aunque solo algunos de sus miembros la ejerzan. Por ello, los asesinatos entre los Hatfield y los McCoy no constituían una guerra, ya que ambas familias pertenecían a la misma unidad política (Estados Unidos), y el país en su conjunto no aprobaba el enfrentamiento. Esos elementos pueden combinarse en una breve definición de guerra que utilizaré en este libro y que es similar a las formuladas por otros estudiosos de las sociedades a pequeña escala y estatales: «La guerra es la violencia recurrente entre grupos que pertenecen a unidades políticas rivales y aprobada por dichas unidades».

#### FUENTES DE INFORMACIÓN

La crónica incluida en el capítulo 3 sobre la guerra dani podría transmitir la impresión de que el estudio de la guerra tradicional es sencillo: se envía a alumnos de posgrado y un equipo de rodaje, se observan y filman batallas, se contabilizan los guerreros heridos y muertos cuyos cuerpos han sido recuperados y se entrevista a los participantes para recabar más detalles. Esas son las pruebas de la guerra dani con las que contamos. Si dispusiéramos de

centenares de estudios como ese, no habría discusiones sobre la realidad de la guerra tradicional.

Sin embargo, por motivos obvios, las observaciones directas de la guerra tradicional por parte de estudiosos pertrechados con una cámara son excepcionales, y existe cierta controversia sobre su alcance en ausencia del influjo europeo. Cuando los europeos empezaron a expandirse por el planeta a partir de 1492 d.C. y encontraron y conquistaron a pueblos no europeos, una de las primeras medidas que adoptaron sus gobiernos fue suprimir la guerra tradicional: por la seguridad de los propios europeos, con el fin de administrar las regiones conquistadas y como un elemento de una presunta misión civilizadora. Cuando la ciencia de la antropología entró en la era de los estudios de campo dotados de una cuantiosa financiación y de los estudiantes de posgrado después de la Segunda Guerra Mundial, el conflicto entre las sociedades tradicionales a pequeña escala estaba prácticamente confinado a la isla de Nueva Guinea y algunas regiones de Sudamérica. Había terminado mucho antes en otras islas del Pacífico, Norteamérica, la Australia aborígen, África y Eurasia, aunque recientemente han resurgido formas modernas de la guerra en algunas zonas, sobre todo de África y Nueva Guinea.

Incluso en Nueva Guinea y Sudamérica, los antropólogos recientemente han tenido pocas oportunidades de observar la guerra tradicional en primera persona. Los gobiernos no quieren los problemas y la publicidad derivados de un ataque contra extranjeros desarmados y vulnerables por parte de miembros de tribus enfrentadas. Tampoco quieren que los antropólogos vayan armados, que sean los primeros representantes de las sociedades estatales que entran en una zona tribal no pacificada y que intenten poner fin a los enfrentamientos por la fuerza. De ahí que en Nueva Guinea y Sudamérica se hayan impuesto restricciones gubernamentales a los viajes hasta que se considera que la región está oficialmente pacificada y que es segura para cualquiera. No

obstante, algunos estudiosos y misioneros han logrado trabajar en zonas donde seguían librándose batallas. Algunos ejemplos notables fueron los observadores de la región dani en 1961, donde ya existía un puesto de patrulla holandés en el valle de Baliem, pero donde se permitió a la expedición de Harvard que trabajara fuera de la zona controlada por el gobierno; la actuación de la familia Kuegler entre el pueblo fayu del oeste de Nueva Guinea a partir de 1979; y la de Napoleon Chagnon entre los indios yanomami de Venezuela y Brasil. Sin embargo, en los estudios que ofrecieron algunas observaciones de primera mano de la guerra, gran parte de los detalles no fueron captados directamente por el occidental que escribía sobre ellos, sino que los adquirió de informadores locales: por ejemplo, las pormenorizadas crónicas de Jan Broekhuijse sobre quién resultó herido en cada batalla dani, en qué circunstancias y en qué parte del cuerpo.

Casi toda la información que nos ha llegado sobre la guerra tradicional es de segunda mano y está basada en relatos que sus participantes han compartido con visitantes occidentales o en observaciones de primera mano por parte de europeos (como autoridades gubernamentales, exploradores y comerciantes) que no eran científicos recabando datos para disertaciones doctorales. Por ejemplo, muchos papúes me han contado sus experiencias en la guerra tradicional. Sin embargo, en todas mis visitas al este de Nueva Guinea, administrada por Australia (actualmente la Papúa Nueva Guinea independiente), y el oeste, administrado por Indonesia, nunca he sido testigo de un ataque entre papúes. Los gobiernos australiano e indonesio jamás me habrían permitido entrar en zonas en las que estuviesen librándose combates aunque hubiera querido, lo cual no era así.

La mayoría de los occidentales que observaron y describieron las guerras tradicionales no eran estudiosos profesionales. Por ejemplo, Sabine Kuegler, hija de los misioneros Klaus y Doris Kuegler, recogía en su popular libro *La niña de la jungla*, cuando tenía seis años, una lucha con arcos y flechas entre

el clan tigre de los fayu (con los cuales vivía su familia) y unos visitantes del clan sefoidi. En su crónica contaba que había visto flechas silbando junto a ella y a hombres heridos transportados en canoa. Por su parte, el sacerdote español Juan Crespí, miembro de la expedición de Gaspar de Portolá, que fue la primera incursión terrestre europea que llegó hasta los indios chumash, residentes en la costa meridional de California, en 1769 y 1770, relató con detalle los enfrentamientos con flechas.

Un problema asociado a todas esas crónicas de la guerra tradicional escritas por observadores externos (normalmente europeos), ya sean antropólogos o personas no expertas, recuerda al principio físico de incertidumbre de Heisenberg: la propia observación perturba el fenómeno observado. En antropología, eso significa que la mera presencia de extranjeros tiene grandes efectos en pueblos antes «intactos». Los gobiernos de Estado suelen poner fin conscientemente a la guerra tradicional: por ejemplo, el primer objetivo de los patrulleros australianos del siglo xx en el territorio de Papúa y Nueva Guinea al acceder a una nueva región fue poner freno a la guerra y el canibalismo. Los extranjeros que no trabajen para el gobierno pueden obtener el mismo resultado por medios diferentes. Por ejemplo, Klaus Kuegler finalmente tuvo que insistir en que sus anfitriones del clan fayu dejaran de combatir en las inmediaciones de su casa y fuesen a dispararse a otro sitio. De lo contrario, él y su familia tendrían que marcharse por su seguridad y tranquilidad. Los fayu aceptaron, y paulatinamente cesaron por completo los enfrentamientos.

Estos son ejemplos de europeos que, de manera intencionada, han puesto fin o atemperado las luchas tribales, pero algunos presuntamente las han provocado. Los extranjeros, a través de sus actividades o de su mera presencia, pueden acentuar o atenuar los conflictos involuntariamente. Así, cada vez que un visitante extranjero afirma haber visto una guerra tradicional (o la inexistencia de guerra), es inevitable que aflore la incertidumbre sobre la

intensidad de los enfrentamientos si no hubiese estado presente ningún observador externo. Ahondaré de nuevo en esa cuestión en este mismo capítulo.

Una posibilidad alternativa ha sido escrutar pruebas de luchas tribales conservadas en el archivo arqueológico existente antes de la llegada de forasteros. Esta perspectiva tiene la ventaja de eliminar por completo la influencia de los observadores externos contemporáneos. Sin embargo, en una analogía con el principio de incertidumbre de Heisenberg, obtenemos esa ventaja a costa de una desventaja: una mayor indeterminación sobre los hechos, ya que los combates no fueron observados directamente ni descritos sobre la base de informes elaborados por testigos oculares locales, sino que deben inferirse de pruebas arqueológicas, que están sujetas a diversas incertidumbres. Una prueba arqueológica innegable sobre los combates son los esqueletos amontonados sin los signos habituales de un entierro propiamente dicho y que presenten marcas de cortes o roturas de huesos causadas por armas o herramientas. Esas marcas incluyen osamentas con puntas de lanza incrustadas, huesos con cortes causados por un arma afilada, por ejemplo un hacha, y cráneos con largas escisiones en línea recta que indican que se les había arrancado la cabellera o con las dos primeras vértebras pegadas, que normalmente es el resultado de una decapitación (por ejemplo, para la caza de cabezas). En Talheim, en el sudoeste de Alemania, Joachim Wahl y Hans König estudiaron 34 esqueletos, entre los cuales identificaron a 18 adultos (9 hombres, 7 mujeres y 2 de sexo incierto) y 16 niños. Habían sido amontonados descuidadamente en una fosa hacia 5000 a.C. sin los habituales objetos fúnebres asociados a un entierro respetuoso por parte de los familiares. Unos cortes sin cicatrizar en la parte posterior derecha de 18 cráneos indicaban que aquella gente había muerto a causa de golpes asestados desde atrás con al menos seis hachas diferentes, que evidentemente blandían atacantes diestros. Entre las víctimas había desde niños pequeños

hasta un hombre de unos 60 años. Sin duda alguna, un grupo que consistía en media docena de familias había sido masacrado simultáneamente por unos atacantes muy superiores en número.

Otros tipos de pruebas arqueológicas sobre la guerra incluyen los hallazgos de armas, corazas, escudos y fortificaciones. Aunque algunas armas no son signos inequívocos de guerra, puesto que las lanzas, los arcos y las flechas pueden utilizarse tanto para cazar animales como para matar personas, las hachas de guerra y los montones de voluminosos proyectiles lanzados con hondas constituyen un indicio de guerra, ya que se emplean solo o principalmente contra personas y no contra animales. Las armaduras y los escudos también se utilizan solo en la guerra y no para cazar. Su uso en la guerra ha sido descrito etnográficamente entre muchos pueblos tradicionales vivos, entre ellos los papúes, los aborígenes australianos y los inuit. De ahí que los hallazgos de corazas y escudos similares en yacimientos arqueológicos constituyan una prueba de enfrentamientos pasados. Otros signos arqueológicos de la guerra son las fortificaciones, entre ellas murallas, fosas, puertas defendibles y torres para lanzar proyectiles contra los enemigos que tratan de trepar las murallas. Por ejemplo, cuando los europeos empezaron a asentarse en Nueva Zelanda a principios del siglo XIX, la población maorí contaba con unos fuertes situados en lo alto de las colinas que denominaban *pa*. Estos eran utilizados por los maoríes para combatir entre sí y, más tarde, para enfrentarse también a los europeos. Se conocen unos 1.000 *pa* maoríes, muchos de ellos descubiertos en excavaciones arqueológicas y fechados varios siglos antes de la llegada de los europeos, pero similares a los que estos vieron en uso. Por ello, no cabe duda de que los maoríes mantenían enfrentamientos mucho antes de que llegaran los europeos.

Por último, existen asentamientos arqueológicos situados sobre colinas o acantilados o en laderas montañosas que no pueden cumplir otra función que



defenderse de un ataque enemigo. Algunos ejemplos conocidos incluyen los asentamientos de los indios anasazi en Mesa Verde y otros lugares del sudoeste de Estados Unidos, que se encontraban en salientes montañosos a los que solo se podía acceder utilizando una escalera. Sus posiciones, muy por encima del fondo del valle, significaban que había que transportar agua y otros suministros a cientos de metros de altura. Cuando los europeos llegaron al sudoeste, los indios utilizaban esos lugares para guarecerse de los atacantes extranjeros. Por ello, se da por supuesto que las viviendas de montaña fechadas arqueológicamente muchos siglos antes de la llegada europea se empleaban también para la defensa contra los atacantes indios, sobre todo cuando se empezó a recurrir cada vez más a esos lugares a medida que aumentaban la densidad de población y los signos de violencia. Por si todas esas pruebas arqueológicas no fuesen suficientes, algunas pinturas rupestres que se remontan al Pleistoceno Superior muestran combates entre grupos, personas atacadas con lanzas y grupos de gente luchando con arcos, flechas, escudos, lanzas y garrotes. Obras artísticas posteriores, más sofisticadas pero aún preeuropeas, pertenecientes a esa tradición son las famosas pinturas murales maya de Bonampak, creadas por una sociedad que existió hacia 800 d.C., en las que se retratan batallas y torturas a prisioneros con detalles cruentos de gran realismo.

Por ello, contamos con tres fuentes de información muy amplias — observadores modernos, arqueólogos e historiadores del arte— sobre la guerra tradicional en sociedades a pequeña escala de toda envergadura, desde bandas reducidas hasta grandes jefaturas y los primeros estados.

## TIPOLOGÍAS DE LA GUERRA TRADICIONAL

La guerra ha asumido múltiples formas, tanto en el pasado como en el presente. La guerra tradicional utilizaba todas las tácticas básicas que ahora

emplean los estados modernos y que eran tecnológicamente posibles para las sociedades tribales. (Como es natural, las tribus no contaban con medios para una guerra aérea, y la guerra naval con buques especializados no está documentada hasta la aparición de gobiernos de Estado hacia 3.000 a.C.) Una táctica conocida y que todavía se practica es la batalla campal, en la que gran cantidad de combatientes se enfrentan abiertamente. Esta es la primera estrategia que nos viene a la mente cuando pensamos en la guerra de los estados modernos. Algunos ejemplos célebres incluyen las batallas de Stalingrado, Gettysburg y Waterloo. Con la salvedad de su magnitud y las armas empleadas, esas batallas habrían sido algo habitual para los dani, cuyos enfrentamientos espontáneos del 7 de junio y el 2 y el 6 de agosto he descrito en el capítulo 3.

La siguiente táctica habitual es la incursión, en la que un grupo de guerreros lo bastante reducido como para camuflarse o avanzar a escondidas o por la noche lanza un ataque sorpresa en territorio enemigo con el objetivo de matar a algunos rivales o destruir sus propiedades y después retirarse, pero sin la expectativa de eliminar al otro ejército en su totalidad u ocupar permanentemente su territorio. Esta es tal vez la forma más extendida de guerra tradicional, documentada en la mayoría de las sociedades de esa índole, como las incursiones nuer contra los dinka o las de los yanomani entre sí. Anteriormente he descrito las incursiones dani que se produjeron el 10, el 26 y el 29 de mayo, el 8 y el 15 de junio y el 5 y el 28 de julio de 1961. También abundan ejemplos de incursiones, ya sean de infantería o, actualmente, de barcos y aviones, en la guerra entre estados.

En relación con las incursiones encontramos las emboscadas, también extendidas en la guerra tradicional. Las emboscadas son otra forma de ataque sorpresa en la que los agresores, en lugar de avanzar con sigilo, se ocultan y permanecen a la espera en un lugar por el que probablemente pasarán unos enemigos desprevenidos. Ya he descrito las emboscadas dani que se

produjeron el 27 de abril, el 10 de mayo, el 4 y el 10 de junio y el 12 y el 28 de julio de 1961. Las emboscadas siguen siendo populares en la guerra moderna, favorecidas por los radares y los métodos para descifrar códigos que facilitan la detección de movimientos de enemigos con menos posibilidades de descubrir a los artífices de la ofensiva.

Una táctica tradicional sin paralelismos en la guerra moderna entre estados es el banquete traicionero documentado entre los yanomami y en Nueva Guinea: invitar a unos vecinos a un festín y después sorprenderlos y aniquilarlos una vez que han dejado sus armas y centrado su atención en la comida y la bebida. Los miembros de la sociedad moderna debemos preguntarnos por qué un grupo yanomami cae en semejante trampa después de haber oído historias de traiciones anteriores. La explicación puede ser que los banquetes honorables son algo habitual, que aceptar una invitación suele ofrecer ventajas para forjar alianzas y compartir comida y que los anfitriones se esfuerzan mucho en dar a sus intenciones una pátina de amigabilidad. El único ejemplo moderno que se me ocurre en relación con los gobiernos de Estado es la masacre del comandante bóer Piet Retief y su destacamento a manos de cien hombres del rey zulú Dingane el 6 de febrero de 1838, cuando los primeros fueron invitados a un banquete en su campamento. Este ejemplo puede considerarse la excepción que confirma la regla: los zulúes habían sido solo uno de los centenares de jefaturas enfrentadas hasta la unificación y la fundación del Estado zulú unas décadas antes.

Esa traición directa ha sido abandonada casi por completo de acuerdo con las reglas de la diplomacia, en este momento interesada en respetar a los estados modernos. Incluso Hitler y Japón emitieron declaraciones formales de guerra contra la Unión Soviética y Estados Unidos, respectivamente, de manera simultánea (pero no previa) a sus ataques contra dichos países. Sin embargo, los estados emplean la traición contra los rebeldes que, a su juicio, no los ligan a las normas habituales de la diplomacia. Por ejemplo, el general

francés Charles Leclerc no tuvo reparos en invitar al líder independentista haitiano Toussaint-Louverture para entablar conversaciones el 7 de junio de 1802. Una vez allí, lo apresó y lo envió a una cárcel francesa, donde murió. En los estados modernos, las bandas urbanas, los cárteles de la droga y los grupos terroristas, que no actúan según las normas de la diplomacia oficial, todavía cometen asesinatos a traición.

Otra forma de guerra tradicional sin un paralelismo moderno próximo son las reuniones sin ánimo de traición que degeneran en enfrentamientos. Mucho más comunes que los banquetes traicioneros, en estas dos pueblos vecinos se reúnen para una ceremonia sin intención de luchar. Pero, aun así, puede estallar la violencia porque individuos con rencillas sin resolver que rara vez coinciden se encuentran frente a frente, no pueden contenerse e inician una pelea, y a ellos se les unen familiares de ambos bandos. Por ejemplo, un amigo estadounidense que estuvo presente en una inusual reunión de varias decenas de fayú me hablaba de la tensión que afloraba cada vez que los hombres prorrumpían en insultos mutuos y explosiones de ira, golpeaban el suelo con sus hachas y, en un caso, se abalanzaban unos sobre otros con su arma. El riesgo de que se produzca un enfrentamiento no planeado en encuentros que en principio han de ser pacíficos es elevado en las sociedades tradicionales cuyos pueblos vecinos se ven muy raramente, en las que las venganzas están en manos del individuo y en las que no existe un líder o «gobierno» capaz de monopolizar la fuerza y contener a los exaltados.

El salto de un enfrentamiento individual y espontáneo a una guerra organizada de ejércitos es infrecuente en las sociedades estatales centralizadas, pero en ocasiones sucede. Un ejemplo es la denominada guerra del Fútbol, librada en junio y julio de 1969 entre El Salvador y Honduras. En un momento en que las tensiones entre ambos países ya eran acusadas por las disparidades económicas y la inmigración ilegal, sus equipos de fútbol se enfrentaron en tres partidos clasificatorios para el Mundial de 1970. Las

aficiones rivales iniciaron una pelea en el primer encuentro, disputado el 8 de junio en la capital hondureña (que ganó Honduras por 1-0), y los seguidores se mostraron aún más violentos en el segundo, que tuvo lugar el 15 de junio en la capital de El Salvador (ganó la selección salvadoreña por 3-0). Cuando en el decisivo tercer partido, celebrado en Ciudad de México, El Salvador se impuso por tres goles a dos en el tiempo de descuento, ambos países rompieron relaciones diplomáticas, y el 14 de julio el ejército y las fuerzas aéreas de El Salvador iniciaron el bombardeo y la invasión de Honduras.

#### TASAS DE MORTALIDAD

¿Cuál es el alcance de la mortalidad en la guerra tribal tradicional? ¿En qué se diferencia de la mortalidad provocada por las guerras entre gobiernos de Estado?

Los historiadores militares suelen recopilar cifras totales de bajas en cada guerra moderna: por ejemplo, en el caso de Alemania durante la Segunda Guerra Mundial. Ello nos permite calcular las tasas nacionales de mortalidad causadas por un conflicto realizando un promedio a lo largo de un siglo de historia de un país en el que se alternen la guerra y la paz: por ejemplo, Alemania en el siglo xx. Esas tasas también han sido calculadas en decenas de estudios sobre sociedades tradicionales modernas. Cuatro de ellos — efectuados por Lawrence Keeley, Samuel Bowles, Steven Pinker y Richard Wrangham, Michael Wilson y Martin Muller— resumían esas evaluaciones para entre 23 y 32 sociedades tradicionales. Como cabría esperar, se aprecian muchas variaciones entre ellas. La media anual más elevada por muertes relacionadas con la guerra es de un 1 por ciento (es decir, 1 persona muerta cada año por cada 100 miembros de la población), más alta en el caso de los dani, los dinka de Sudán y dos grupos de indios norteamericanos, o de tan solo un 0,02 por ciento o menos en el caso de los isleños andamán y los

semang de Malasia. Algunas de esas diferencias guardan relación con su modo de vida, con unos índices medios de agricultores de subsistencia que prácticamente cuadruplican a los de los cazadores-recolectores recogidos en el análisis de Wrangham, Wilson y Muller. Un baremo alternativo del impacto de la guerra es el porcentaje de muertes totales relacionadas con el conflicto. Ese baremo oscila entre un 56 por ciento en el caso de los indios waorani de Ecuador y solo un 3-7 por ciento en el caso de seis poblaciones tradicionales repartidas por todo el planeta.

Para cotejar esos baremos de mortalidad relacionada con la guerra en las sociedades tradicionales a pequeña escala, Keeley extrajo 10 valores de las sociedades con un gobierno de Estado, uno de ellos para la Suecia del siglo xx, que no experimentó ninguna guerra y, por tanto, ninguna muerte relacionada con la misma, y los otros para nueve estados y períodos seleccionados por un sufrimiento atroz en conflictos bélicos. El porcentaje más elevado de muertes a lo largo de un siglo en tiempos modernos es para la Alemania y la Rusia del siglo xx, que alcanzaron un 0,16 y un 0,15 por ciento anual respectivamente (esto es, 16 o 15 personas muertas al año por cada 10.000 miembros de la población), debido a los horrores de la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Francia arrojaba un 0,07 por ciento anual en el siglo de las guerras napoleónicas y la retirada invernal del ejército de Napoleón en Rusia. Pese a las muertes infligidas por las dos bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, los artefactos incendiarios y convencionales en otras grandes ciudades japonesas y los fallecimientos por armas de fuego, hambruna, suicidio y ahogamiento de cientos de miles de soldados japoneses en territorio extranjero durante la Segunda Guerra Mundial, además de las bajas causadas por la invasión japonesa de China en los años treinta y la guerra ruso-japonesa de 1904-1905, el porcentaje de muertes relacionadas con la guerra en Japón durante el siglo xx fue mucho menor que el de Alemania o Rusia, con «solo» un 0,03 por ciento anual. El cálculo a largo

plazo más elevado para cualquier Estado es de un 0,25 por ciento anual, caso del Imperio azteca, célebre por su espíritu sangriento, en el siglo previo a su destrucción a manos de España.

Comparemos ahora esas tasas de mortalidad relacionadas con la guerra (expresadas de nuevo como porcentajes de la población fallecida anualmente por un conflicto bélico y promediadas durante un largo período de alternancia entre la guerra y la paz) en el caso de las sociedades tradicionales a pequeña escala y las sociedades modernas muy pobladas con gobiernos de Estado. Resulta que los valores más altos en cualquier Estado moderno (Alemania y Rusia en el siglo xx) representan solo un tercio de los valores medios de las sociedades tradicionales a pequeña escala y solo una sexta parte de los valores de los dani. Los valores medios de los estados modernos rondan una décima parte de los valores tradicionales medios.

Puede que a los lectores les sorprenda, como me ocurrió a mí al principio, que la guerra de trincheras, las ametralladoras, el napalm, las bombas atómicas, la artillería y los torpedos submarinos arrojen unas tasas de mortalidad relacionadas con la guerra y promediadas cronológicamente mucho más reducidas que las de lanzas, flechas y garrotes. Las razones están claras cuando reflexionamos sobre las diferencias entre la guerra tradicional y la del Estado moderno que comentaré con más detalle a continuación. En primer lugar, la guerra de Estado es una condición intermitente y excepcional, mientras que la guerra tribal es prácticamente continua. Durante el siglo xx, Alemania solo estuvo en guerra 10 años (de 1914 a 1918 y de 1939 a 1945), y el número de muertos durante los 90 años restantes fue ínfimo, mientras que los dani libraron guerras todos los meses de todos los años. En segundo lugar, las bajas de la guerra de Estado son mayoritariamente soldados varones de edades comprendidas entre 18 y 40 años; incluso en ese rango etario, en la mayoría de las guerras de Estado solo se utilizan ejércitos profesionales reducidos, y el reclutamiento masivo de las

dos guerras mundiales es un hecho excepcional; asimismo, los civiles no corrieron un riesgo directo hasta que se iniciaron los bombardeos aéreos de saturación en la Segunda Guerra Mundial. Por el contrario, en las sociedades tradicionales, todo el mundo —hombres y mujeres, adultos jóvenes y de edad avanzada, niños y bebés— constituye un objetivo. En tercer lugar, en las guerras de Estado, los soldados que se rinden o son capturados normalmente sobreviven, mientras que en los conflictos tradicionales suelen ser aniquilados. Por último, las guerras tradicionales, a diferencia de las guerras de Estado, están puntuadas periódicamente por masacres en las que gran parte o toda la población de un bando es rodeada y exterminada, como en el caso de las masacres dani del 4 de junio de 1966, finales de los años treinta, 1952, y junio y septiembre de 1962. Por otro lado, los estados victoriosos actualmente suelen mantener con vida a las poblaciones conquistadas para explotarlas en lugar de proceder a su exterminio.

#### SIMILITUDES Y DIFERENCIAS

¿En qué aspectos es similar la guerra tradicional a la de Estado y en cuáles difiere? Antes de responder a esta pregunta, debemos ser conscientes de que no existe una oposición antagónica y sin término medio entre estos dos tipos de guerra. Por el contrario, esa guerra cambia a lo largo de un continuo existente entre la sociedad más pequeña y la más grande. Cuanto mayor es la envergadura de la sociedad, más numerosas son las fuerzas armadas que puede reunir y, por tanto, menor es la posibilidad de ocultar a dichas fuerzas y el potencial de incursiones y emboscadas por parte de grupos integrados por unos pocos hombres y mayor el énfasis en batallas abiertas entre contingentes numerosos. El liderazgo es más fuerte, centralizado y jerárquico en las sociedades más grandes: los ejércitos nacionales tienen altos mandos de varios rangos, un consejo de guerra y un comandante en jefe, mientras que



las bandas reducidas cuentan solo con combatientes de igual rango, y los grupos medianos (como la Alianza Gutelu de los dani) tienen líderes débiles que dirigen más por persuasión que por autoridad para dictar órdenes. La guerra en las grandes jefaturas centralizadas puede asemejarse a los conflictos en estados pequeños. Pese a esta continuidad de la envergadura de las sociedades, es útil comparar la manera de luchar de las pequeñas y las grandes sociedades.

Una similitud radica en la importancia de reclutar aliados. Al igual que la Confederación Wilihiman-Walalua de los dani buscó aliados entre otras confederaciones para luchar contra los widaia y sus socios, la Segunda Guerra Mundial enfrentó a dos alianzas, cuyos principales miembros fueron Gran Bretaña, Estados Unidos y Rusia por un lado y Alemania, Italia y Japón por el otro. Las alianzas cobran aún más relevancia para las sociedades tradicionales en liza que para las naciones enfrentadas. Las naciones modernas difieren enormemente en materia de tecnología militar, de modo que, para ganar una guerra, una nación pequeña puede recurrir a una tecnología y un liderazgo superiores en lugar de más aliados. (Pensemos en los triunfos de los ejércitos de Israel contra alianzas árabes mucho más numerosas.) Pero la guerra tradicional suele librarse entre oponentes con una tecnología y un liderazgo similares, así que es probable que se alce victorioso el bando que goce de ventaja numérica por haber reclutado a más aliados.

Otra similitud es el uso del combate cuerpo a cuerpo y las armas de largo alcance por parte de sociedades de toda envergadura. Incluso las pequeñas bandas fayu que luchaban en las inmediaciones de la casa de los Kuegler disponían de arcos y flechas, mientras que los dani arrojaban lanzas y mataron a Wejakhe y Jenokma clavándoles dicha arma. El alcance armamentístico aumenta proporcionalmente a las dimensiones de una sociedad y su nivel tecnológico. Aunque los soldados romanos seguían utilizando espadas y dagas para el combate cuerpo a cuerpo, sus armas a

distancia incluían flechas, jabalinas, hondas y catapultas con un alcance de hasta 800 metros. En la época de la Primera Guerra Mundial, el ejército alemán desarrollo un obús (apodado Gran Berta) para bombardear París desde una distancia de 110 kilómetros, mientras que los misiles balísticos intercontinentales de la era moderna pueden recorrer hasta la mitad de la circunferencia del planeta. Pero los soldados de hoy en día todavía deben estar preparados para utilizar una pistola o una bayoneta para matar en un combate cuerpo a cuerpo.

Una consecuencia psicológica del alcance cada vez mayor de las armas modernas es que buena parte de las defunciones militares en la actualidad son obra de una tecnología que consiste en pulsar un botón (bombas, artillería y misiles), lo cual permite a los soldados matar a oponentes a los que no divisa y no tener que superar sus inhibiciones sobre la muerte cuerpo a cuerpo (lámina 37). En todas las luchas tradicionales, la persona selecciona de manera individual un objetivo y ve su cara, con independencia de si está apuñalándolo cuerpo a cuerpo o disparando una flecha a decenas de metros de distancia (lámina 36). A los hombres de las sociedades tradicionales se les alienta a matar desde la infancia, o al menos a saber hacerlo, pero a la mayoría de los ciudadanos de los estados modernos se les enseña constantemente que matar es malo, hasta que, una vez cumplidos los 18 años, de repente se alistan o son reclutados en el ejército, se les entrega una pistola y se les ordena que apunten a un enemigo y disparen. Como es lógico, un porcentaje significativo de los soldados que participaron en la Primera y la Segunda Guerra Mundial —algunos cálculos afirman que hasta la mitad— eran incapaces de disparar contra un enemigo al que consideraban otro ser humano. Por ello, mientras que las sociedades tradicionales carecen de las inhibiciones morales que impiden matar a un enemigo cara a cara y de la tecnología necesaria para superar esas inhibiciones aniquilando a distancia a víctimas a las que no ven, las sociedades estatales modernas tienden a

desarrollar tanto las inhibiciones como la tecnología necesaria para superarlas.

En cuanto a las numerosas diferencias entre la guerra tradicional y la de Estado, una emana directamente del debate sobre la psicología del asesinato. Incluso cuando los soldados modernos ven a un enemigo cara a cara, este es casi siempre una persona anónima, alguien a quien jamás han visto y a quien no guardan ningún rencor individual. Por el contrario, en las sociedades tradicionales a pequeña escala, la persona no solo reconoce y sabe el nombre de todos los miembros de su grupo, sino también de muchos o la mayoría de los guerreros enemigos a los que intenta matar, ya que las alianzas cambiantes y los ocasionales matrimonios entre tribus permiten conocer a sus vecinos. Las burlas que se dedicaban los guerreros dani en las batallas que he relatado en el capítulo 3 incluían insultos personales. Los lectores de la *Ilíada* recordarán que los líderes griegos y troyanos se referían unos a otros por su nombre antes de intentar matarse en combate; un ejemplo célebre son los discursos de Héctor y Aquiles antes de que este hiriera de muerte al primero. La venganza personal contra un enemigo que ha matado a un familiar o amigo desempeña un papel importante en la guerra tradicional, pero es mucho menos relevante o nula en la guerra moderna entre estados.

Otra diferencia psicológica es el martirio, alabado en la guerra moderna y desconocido en la tradicional. A menudo se ha ordenado a los soldados modernos que hagan cosas en nombre de su país que pueden costarles la vida, como cargar en campo abierto hacia unas defensas de alambre de espino. Otros soldados deciden sacrificarse (por ejemplo, arrojándose sobre una granada de mano) para salvar a sus compañeros. Durante la Segunda Guerra Mundial, miles de soldados japoneses, al principio voluntariamente y después bajo coacción, perpetraron ataques suicidas utilizando aviones kamikaze, bombas planeadoras *baka* y torpedos humanos *kaiten* contra los acorazados estadounidenses. Esa conducta requiere que los futuros soldados sean

programados desde la infancia para admirar la obediencia y el sacrificio diligentes por su país o religión. Nunca me han hablado de un comportamiento así en la guerra tradicional de Nueva Guinea: el objetivo de todo guerrero es matar al enemigo y seguir con vida. Por ejemplo, cuando los atacantes Wilihiman atraparon y mataron a Huwai, el hombre widaia, el 11 de mayo de 1961, sus dos compañeros, que se vieron superados en número, huyeron sin tratar de salvarlo; y cuando, el 10 de junio, los atacantes widaia tendieron una emboscada y acabaron con la vida de Wejakhe, un muchacho que ya estaba herido, los otros tres hombres y niños wilihiman, que se encontraban en inferioridad numérica, también escaparon.

Los soldados de las sociedades tradicionales y los estados son distintos. Todos los ejércitos estatales han contado con soldados profesionales a tiempo completo que pueden permanecer sobre el terreno durante años, ayudados por civiles que cultivan alimentos para ellos y para los militares. O bien los profesionales integran el ejército al completo (como es el caso de Estados Unidos en la actualidad), o bien sus filas se ven engrosadas (principalmente en tiempos de guerra) por voluntarios o reclutas no profesionales. En cambio, ninguno de los guerreros de bandas y tribus, como los dani descritos en el capítulo 3, y pocos o casi ninguno de los guerreros de las jefaturas, son profesionales. Son hombres que normalmente se dedican a la caza o el pastoreo y que suspenden esas actividades de subsistencia durante períodos que van desde unas horas hasta unas semanas para luchar y después regresan a casa porque los necesitan para cazar, plantar o recoger la cosecha. Por ello, es imposible que los «ejércitos» tradicionales permanezcan sobre el terreno durante períodos largos. Esa realidad básica concedió una ventaja decisiva a los soldados coloniales europeos en sus guerras de conquista contra tribus y jefaturas de todo el mundo. Algunos de esos pueblos no europeos, como los maoríes de Nueva Zelanda, los indios araucanos de Argentina y los sioux y apaches de Norteamérica, eran combatientes decididos y habilidosos que

podían reunir fuerzas numerosas durante períodos de tiempo cortos y que cosecharon algunos triunfos espectaculares contra los ejércitos europeos. Pero era inevitable que sufrieran un desgaste y que fuesen derrotados, ya que debían interrumpir los combates para retomar la obtención y producción de alimentos, mientras que los soldados profesionales europeos podían seguir luchando.

Los historiadores militares modernos suelen destacar lo que consideran la «ineficacia» de la guerra tradicional: que centenares de personas puedan combatir un día entero y, al final, solo hayan muerto una o dos personas o ninguna. Por supuesto, esto se explica en parte porque las sociedades tradicionales carecen de artillería, bombas y otras armas capaces de matar a mucha gente a la vez. Pero los otros motivos guardan relación con el ejército no profesional de las tribus y la falta de un liderazgo fuerte. Los guerreros tradicionales no se someten a una formación en grupo que pueda permitirles ser más letales ejecutando planes complejos o simplemente coordinando sus disparos. Las flechas podrían ser más eficaces si fuesen disparadas en una andanada sincronizada en lugar de una cada vez: un enemigo puede esquivar una flecha, pero no gran cantidad de ellas. No obstante, los dani, como la mayoría de los arqueros tradicionales, no habían practicado esa sincronización. (Los inuit del noroeste de Alaska eran excepcionales en ese sentido.) La disciplina y las formaciones organizadas son mínimas; aunque las unidades de combate estén bien estructuradas antes de una batalla, se disgregan con rapidez, y el enfrentamiento degenera en una melé descoordinada. Los líderes militares tradicionales no pueden dictar órdenes que, de ser incumplidas, conduzcan a un tribunal de guerra. La masacre que en 1966 destruyó la alianza del líder dani Gutelu pudo obedecer a la incapacidad de este para impedir que sus exaltados guerreros norteños aniquilaran a sus socios del sur.

Una de las dos diferencias más importantes entre un conflicto bélico

tradicional y estatal es la distinción entre guerra total y guerra limitada. Los estadounidenses estamos acostumbrados a pensar en la guerra total como un nuevo concepto introducido por el general norteamericano William Tecumseh Sherman durante la guerra civil (1861-1865). Las guerras entre estados y grandes jefaturas suelen tener unos objetivos limitados: destruir a las fuerzas armadas del enemigo y su capacidad para luchar, pero salvar sus tierras, recursos y población civil, ya que es de lo que espera adueñarse un aspirante a conquistador. El general Sherman, en su avance hacia el mar (desde el refugio interior de Atlanta hasta el océano Atlántico), atravesando el corazón de la Confederación y más tarde Carolina del Sur, se hizo famoso por su política explícita de guerra total: destruir todo lo que pudiera tener valor militar y minar la moral sureña arrebatando alimentos, prendiendo fuego a las cosechas, matando ganado, destruyendo maquinaria agrícola y quemando algodón y desmotadoras, vías de tren cuyos raíles retorcían para impedir que fuesen reparadas, y puentes, material ferroviario, fábricas, molinos y edificios. Las acciones de Sherman tenían su origen en una calculada filosofía de la guerra, que él mismo describía de este modo: «La guerra es cruel y ustedes no la pueden civilizar. [...] No solo combatimos contra ejércitos hostiles, sino también contra una población hostil, y debemos hacer que jóvenes y viejos, ricos y pobres, sientan la mano dura de la guerra. [...] No podemos cambiar el sentir de esa gente del Sur, pero podemos lograr que la guerra sea terrible [...] que estén tan hastiados que transcurran generaciones antes de que vuelvan a sentirse atraídos por ella». Pero Sherman no exterminaba a civiles sureños ni mataba a los soldados confederados que se rendían o eran capturados.

Aunque el comportamiento de Sherman era excepcional según los criterios del conflicto entre estados, no fue el inventor de la guerra total. Por el contrario, practicaba una forma moderada de lo que han hecho bandas y tribus durante decenas de miles de años, tal como documentan los restos de

esqueletos de la masacre de Talheim descrita en el apartado "Fuentes de información" de este capítulo. Los ejércitos estatales hacen prisioneros porque pueden alimentarlos, custodiarlos, obligarlos a trabajar e impedir que huyan. Los «ejércitos» tradicionales no confinan a sus enemigos porque no pueden hacer ninguna de esas cosas y sacarles partido. Los guerreros tradicionales que se ven rodeados o derrotados no se rinden, porque saben que los matarán de todos modos. Las primeras pruebas históricas o arqueológicas de la toma de prisioneros pertenecen a los estados mesopotámicos de hace unos 5.000 años, que resolvían los problemas prácticos derivados de su utilización arrancándoles los ojos para que no pudieran escapar y después los obligaban a realizar tareas que pudieran llevar a cabo con el sentido del tacto, por ejemplo hilar o algunos trabajos agrícolas. Ciertas tribus y jefaturas de cazadores-recolectores de gran envergadura, sedentarios y económicamente especializados, como los indios de la costa noroeste del Pacífico y los calusa de Florida, también tenían capacidad para esclavizar, mantener y utilizar a los cautivos.

Sin embargo, para sociedades más simples que los estados mesopotámicos, los indios de la costa noroeste del Pacífico y los calusa, los enemigos derrotados carecían de valor alguno. El objetivo de la guerra entre los dani, los fore, los inuit del noroeste de Alaska, los isleños andamán y muchas otras tribus era conquistar territorios y exterminar a enemigos de ambos sexos y de todas las edades, incluidas las mujeres y los niños dani que perecieron en la masacre del 4 de junio de 1966. Otras sociedades tradicionales, como los nuer que atacaban a los dinka, eran más selectivas, ya que mataban a los hombres y apaleaban a los bebés y las ancianas hasta matarlos, pero se llevaban a casa a algunas mujeres en edad casadera para unir las forzosamente a hombres nuer y a niños destetados para criarlos. Los yanomami también perdonaban la vida a las mujeres enemigas para utilizarlas como compañeras.

La guerra total entre las sociedades tradicionales implica asimismo la

movilización de todos los hombres, incluidos los niños dani de tan solo seis años que participaron en la batalla del 6 de agosto de 1961. Por el contrario, la guerra estatal se libra con ejércitos profesionales proporcionalmente ínfimos integrados por hombres adultos. La Grande Armée de Napoleón, con la que invadió Rusia en 1812, consistía en 600.000 hombres y era enorme para los parámetros de la guerra de Estado en el siglo XIX, pero esa cifra representaba menos del 10 por ciento de la población total de Francia en aquel momento (en realidad menos, ya que algunos soldados eran aliados no franceses). Incluso en los ejércitos de los estados modernos, las tropas de combate generalmente se ven superadas en número por los efectivos de apoyo: en el ejército de Estados Unidos, la proporción actual es de 1 a 11. Los dani se habrían mofado de la capacidad de los ejércitos de Napoleón y Estados Unidos para reunir tropas de combate, medidas en proporción con la población total de la sociedad. Pero el comportamiento de Sherman en su avance hacia el mar les habría resultado familiar, ya que recuerda a la conducta de los dani durante el ataque que iniciaron la madrugada del 4 de junio de 1966, cuando quemaron decenas de asentamientos y robaron cerdos.

## EL FIN DE LA GUERRA

Tras esa distinción entre guerra total y limitada, la otra gran diferencia entre la guerra tribal y estatal es la facilidad para poner fin a los enfrentamientos y mantener la paz. Tal como ilustra la guerra dani del capítulo 3, los conflictos de las sociedades a pequeña escala a menudo conllevan ciclos de asesinatos por venganza. Una muerte sufrida por el bando A exige que este sea vengado matando a alguien del bando B, cuyos miembros también claman venganza contra el bando A. Esos ciclos no terminan hasta que un bando ha sido exterminado o expulsado, o cuando ambos están exhaustos, han sufrido numerosas muertes y ninguno intuye la posibilidad de exterminar o expulsar



al otro. Aunque se pueden aplicar algunas consideraciones análogas al fin de la guerra entre estados, estos y las grandes jefaturas entran en conflicto con objetivos más limitados que las bandas y las tribus: a lo sumo, conquistar todo el territorio enemigo.

Pero a una tribu le resulta mucho más difícil que a un Estado (y a una gran jefatura centralizada) tomar la decisión de poner fin a los combates y negociar una tregua con el enemigo, ya que en el Estado existen la toma de decisiones centralizada y los negociadores, mientras que las tribus carecen de un liderazgo centralizado y todo el mundo aporta su opinión. A las tribus todavía les resulta más difícil que a los estados el mantenimiento de la paz una vez que se ha negociado una tregua. En cualquier sociedad, ya sea una tribu o un Estado, habrá individuos insatisfechos con cualquier acuerdo de paz y que quieran atacar a algún enemigo por razones personales y desencadenar un nuevo brote de enfrentamientos. Un gobierno de Estado que ejerza un monopolio centralizado sobre el uso del poder y la fuerza normalmente puede contener a esos exaltados; un líder tribal débil no. De ahí que las paces tribales sean frágiles y no tarden en degenerar en otro ciclo de contiendas.

Esa diferencia entre los estados y las pequeñas sociedades centralizadas es uno de los principales motivos por los que existen los primeros. Hace mucho tiempo que los politólogos mantienen un debate sobre el nacimiento de los estados y por qué las masas gobernadas toleran a reyes, congresistas y burócratas. Los líderes políticos a tiempo completo no cultivan sus propios alimentos, sino que viven de los que cosechamos nosotros, los campesinos. ¿Cómo nos convencieron u obligaron nuestros líderes a que los alimentáramos y por qué les permitimos seguir en el poder? El filósofo francés Jean-Jacques Rousseau especulaba, sin ninguna prueba que respaldara sus conjeturas, que los gobiernos surgen a consecuencia de decisiones racionales por parte de las masas, que son conscientes de que sus

intereses estarán más protegidos si cuentan con un líder y unos burócratas. En todos los casos de formación de un Estado que actualmente conocen los historiadores, jamás se ha observado un cálculo tan visionario. Por el contrario, los estados nacen a partir de las jefaturas por medio de la competencia, las conquistas o la presión externa: la jefatura con el proceso de toma de decisiones más efectivo tiene mayor capacidad para resistir las conquistas o superar a otras jefaturas. Por ejemplo, entre 1807 y 1817, las decenas de jefaturas independientes del pueblo zulú, en el sudeste de África, que tradicionalmente se enfrentaban entre sí, se agruparon en un solo Estado liderado por uno de los jefes, llamado Dingiswayo, que derrotó al resto de los jefes demostrando una mayor valía para reclutar un ejército, resolver disputas, incorporar a las jefaturas derrotadas y administrar su territorio.

Pese al entusiasmo y el prestigio de las luchas tribales, los miembros de las tribus comprenden mejor que nadie la miseria asociada a la guerra, el peligro omnipresente y el dolor que provoca la muerte de los seres queridos. Cuando una guerra tribal finaliza por la intervención forzosa de los gobiernos coloniales, los miembros de las tribus suelen afirmar que su calidad de vida ha mejorado, algo que no habrían logrado por sí solos, ya que, sin un ejecutivo centralizado, no habrían sido capaces de interrumpir los ciclos de asesinatos por venganza. Como le dijeron los hombres auyana de las Tierras Altas de Nueva Guinea al antropólogo Sterling Robbins, «la vida era mejor desde que llegó el gobierno, porque un hombre podía comer sin mirar hacia atrás y podía salir de su casa por la mañana para orinar sin temor a que le dispararan. Todos los hombres reconocían que tenían miedo cuando luchaban. De hecho, solían mirarme como si fuese un deficiente mental por el mero hecho de preguntarlo. Los hombres reconocían tener pesadillas en las que quedaban aislados de otros miembros de su grupo durante un combate y no encontraban el camino de regreso».

Esa reacción explica la sorprendente facilidad con que grupos reducidos de

patrulleros y policías nativos australianos consiguieron poner fin a la guerra en el entonces territorio de Papúa Nueva Guinea. Llegaban a una aldea en conflicto, compraban un cerdo, lo ejecutaban para demostrar el poder de las armas de fuego, derribaban las empalizadas, confiscaban todas las protecciones de los grupos en liza, de modo que iniciar una guerra entrañara un peligro letal, y en ocasiones disparaban a los papúes que osaban atacarlos. Por supuesto, los papúes son pragmáticos y sabían reconocer el poder de las armas. Pero nadie habría pronosticado la facilidad con que abandonarían la guerra que habían librado durante miles de años, máxime cuando los triunfos en un conflicto habían sido alabados desde la infancia y considerados la medida del hombre.

La explicación de este sorprendente desenlace es que los papúes apreciaban los beneficios de la paz garantizada por el Estado que habían sido incapaces de conseguir por sí mismos sin un gobierno. Por ejemplo, en los años sesenta pasé un mes en una región recientemente pacificada de las Tierras Altas de Nueva Guinea, donde 20.000 montañeses que hasta hacía más o menos una década se habían enfrentado de manera permanente vivían junto a un patrullero australiano y varios policías papúes. Sí, el patrullero y el policía tenían armas, y los papúes no. Pero si estos hubieran querido retomar los enfrentamientos, les habría resultado sumamente fácil matar al patrullero y a sus agentes por la noche o tenderles una emboscada de día. Ni siquiera intentaron hacerlo. Eso ilustra lo mucho que agradecían la ventaja más importante del gobierno de Estado: la instauración de la paz.

#### EFFECTOS DEL CONTACTO EUROPEO

¿Se intensificó, disminuyó o permaneció intacta la guerra tras el contacto europeo? Esta no es una pregunta fácil de responder, ya que, si creemos que el contacto afecta a la intensidad de la guerra tradicional, desconfiaremos

automáticamente de cualquier crónica de la misma realizada por un observador externo, puesto que habrá estado influida por este y no representará fielmente las condiciones imperantes. Lawrence Keeley utilizaba una analogía: imaginar que las sandías son blancas por dentro y que solo se vuelven rojas cuando las cortamos con un cuchillo. ¿Cómo podría demostrar alguien que en realidad son rojas antes de abrirlas para examinar su color?

Sin embargo, la ingente cantidad de pruebas arqueológicas y crónicas orales sobre la guerra antes de que se produjera el contacto europeo hace inverosímil el argumento de que la gente era tradicionalmente pacífica hasta que esos malignos europeos llegaron y estropearon las cosas. No cabe duda de que los contactos a largo plazo con europeos u otras formas de gobierno de Estado casi siempre acaban con la guerra o la atenúan, ya que esos gobiernos no quieren que los conflictos desbaraten la administración de su territorio. Los estudios de casos observados etnográficamente dejan claro que, a corto plazo, el inicio del contacto con los europeos puede incrementar o reducir los enfrentamientos por diversos motivos, entre ellos las armas introducidas por los extranjeros, las enfermedades, las oportunidades comerciales y un aumento o descenso del suministro alimentario.

Un ejemplo bien entendido de intensificación a corto plazo de los conflictos a raíz del contacto con los europeos son los maoríes, los habitantes polinesios de Nueva Zelanda, que se habían instalado allí hacia 1200 d.C. Las excavaciones arqueológicas de fuertes maoríes atestiguan guerras extendidas mucho antes de la llegada de los europeos. Las crónicas de los primeros exploradores a partir de 1642 y de los primeros colonos desde la década de 1790 describen a maoríes que mataban a europeos o a otros miembros de su sociedad. Entre 1818 y 1835, aproximadamente, dos productos introducidos por los europeos desencadenaron un aumento transitorio de la mortalidad en los conflictos maoríes, en un episodio conocido en la historia de Nueva Zelanda como las guerras de los mosquetes. Un factor fue, por supuesto, la

llegada de los mosquetes, con los que los maoríes podían matarse unos a otros más eficientemente que antes, cuando solo estaban pertrechados con garrotes. Es posible que el otro factor les sorprenda en un principio: las patatas, que normalmente no imaginamos como uno de los principales causantes de una guerra. Pero resulta que la duración y la envergadura de las expediciones maoríes para atacar a otros grupos se había visto limitada por la cantidad de víveres que podían llevar consigo para alimentar a los guerreros. El alimento básico original de los maoríes eran los boniatos. Las patatas introducidas por los europeos (aunque eran originarias de Sudamérica) son más productivas en Nueva Zelanda que los boniatos, generan más excedentes y en aquella época permitían enviar expediciones más numerosas y duraderas que aquellas organizadas por maoríes tradicionales que dependían de los boniatos. Tras la llegada de las patatas, las expediciones en canoa emprendidas por los maoríes para esclavizar y matar a otros maoríes batieron todos los récords de distancia anteriores, llegando a recorrer hasta 1.700 kilómetros. Al principio, solo las escasas tribus que vivían en regiones donde residían comerciantes europeos podían adquirir mosquetes. A medida que estos se extendieron, las guerras de los mosquetes alcanzaron su apogeo, hasta que todas las tribus supervivientes contaron con ese tipo de armas, momento en el cual ya no quedaban grupos que constituyeran blancos indefensos, y dichos conflictos se desvanecieron.

En Fiyi, la introducción de mosquetes europeos hacia 1808 permitió a sus habitantes matarse unos a otros en cifras mucho mayores de las que habían alcanzado tradicionalmente con garrotes, lanzas y flechas. En el siglo XIX, las pistolas, los barcos y las hachas de acero provenientes de Europa facilitaron durante una temporada la caza de cabezas en las islas Salomón; a diferencia de las hachas de piedra, las de acero pueden decapitar a muchos humanos sin desafilarse. De igual modo, las pistolas y los caballos europeos, así como las armas y los compradores de esclavos, estimularon la guerra en las Grandes

Llanuras de Norteamérica y el África central, respectivamente. En todas las sociedades que acabo de mencionar, la guerra era endémica mucho antes de la llegada de los europeos, pero sus efectos exacerbaron los conflictos durante varias décadas (Nueva Zelanda, Fiyi, islas Salomón) o siglos (las Grandes Llanuras, África central) hasta que finalmente se extinguieron.

En otros casos, la llegada de los europeos u otros extranjeros precipitó el final de la guerra sin indicio alguno de exacerbación inicial. En muchas zonas de las Tierras Altas de Nueva Guinea, los primeros europeos eran patrullas del gobierno que pusieron fin a la guerra antes de que aparecieran los comerciantes, los misioneros e incluso las mercancías transmitidas indirectamente. Cuando fueron estudiados por primera vez por los antropólogos en los años cincuenta, las bandas !kung de África ya no se atacaban entre sí, aunque la frecuencia de los asesinatos dentro de una misma banda o entre bandas vecinas fue elevada hasta 1955. En cuatro de los últimos cinco asesinatos (uno en 1946, dos en 1952 y otro en 1955), la administración tsuana condenó a los autores a ir a la cárcel y eso, además de la disponibilidad de sus tribunales para solventar disputas, llevó a los !kung a abandonar el crimen como un medio para resolver conflictos a partir de 1955. Sin embargo, las historias orales de los !kung mencionan ataques entre bandas varias generaciones antes, hasta el momento en que un mayor contacto con los tsuana introdujo el hierro para las puntas de flecha y otros cambios. De algún modo, ese contacto representó el final de los ataques mucho antes de que la policía tsuana interviniera para arrestar a los asesinos.

El último ejemplo proviene del noroeste de Alaska, donde las luchas y exterminios en su día generalizados entre los yupik y los iñupiaq terminaron tras una década o una generación de contactos con europeos. Ello no obedeció a que los patrulleros, la policía y los tribunales prohibieran la guerra, sino a otras consecuencias del contacto. El final de la guerra yupik se atribuye a una epidemia de viruela que en 1838 diezmó las poblaciones de

varios grupos. El fin de la guerra iñupiaq al parecer se debió a su obsesión crónica con el comercio y a las oportunidades cada vez más numerosas de vender pieles a los europeos, con quienes se intensificaron los contactos periódicos a partir de 1848: una guerra continuada habría supuesto un impedimento manifiesto para dichas oportunidades.

Por ello, el efecto a largo plazo del contacto con los europeos, tsuanas u otros extranjeros con estados o jefaturas casi siempre ha sido el final de las guerras tribales. El efecto a corto plazo, en cambio, ha sido su finalización inmediata o una escalada inicial y su desaparición posterior. No se puede afirmar que la guerra tradicional sea una consecuencia del contacto con los europeos.

No obstante, ha existido una larga historia de negación de la guerra tradicional entre los estudiosos occidentales. Jean-Jacques Rousseau, a quien ya he mencionado por su teoría especulativa sobre la formación de los estados, que no se basaba en ninguna prueba empírica, tenía una hipótesis igual de especulativa e infundada sobre la guerra: Rousseau aseguraba que los humanos eran compasivos cuando vivían en el estado de naturaleza y que las guerras no estallaron hasta la aparición de los estados. Los etnógrafos que estudiaron las sociedades tradicionales en el siglo XX trataron sobre todo con bandas y grupos que ya habían sido pacificados por los gobiernos tradicionales, hasta que algunos antropólogos pudieron ser testigos de los últimos ejemplos de las guerras tradicionales que se libraron en los años cincuenta y sesenta en las Tierras Altas de Nueva Guinea y la Amazonia. Los arqueólogos que han excavado fortificaciones relacionadas con guerras ancestrales a menudo las han pasado por alto, ignorado o justificado, por ejemplo, calificando las zanjas defensivas y las empalizadas que rodeaban una aldea de «cercados» o «símbolos de exclusión». Pero la evidencia de la guerra tradicional, esté basada en la observación directa, en crónicas orales o

en pruebas arqueológicas, es tan abrumadora que debemos preguntarnos por qué se mantiene todavía un debate acerca de su importancia.

Uno de los motivos son las dificultades, ya mencionadas, que entraña la evaluación de la guerra tradicional antes del contacto o en sus primeros estadios. Los guerreros no tardan en discernir que los antropólogos que los visitan desaprueban los conflictos y no suelen llevárselos a sus incursiones ni permitirles que fotografíen batallas sin traba alguna: las oportunidades de las que gozó la expedición Peabody de Harvard para filmar a los dani fueron únicas. Otro motivo es que los efectos a corto plazo del contacto europeo en la guerra tribal pueden funcionar en cualquier dirección y deben evaluarse caso por caso y con una mentalidad abierta. Pero la negación generalizada de la guerra tradicional parece ir más allá de esas y otras incertidumbres e implica una renuencia a aceptar la existencia o el alcance de las pruebas. ¿Por qué?

Puede que en ello intervengan varias razones. A los estudiosos suelen gustarles los pueblos tradicionales en los que viven durante varios años, y además se identifican y simpatizan con ellos. Consideran que la guerra es algo negativo, saben que la mayoría de los lectores de sus monografías opinarán lo mismo y no quieren que «su» gente proyecte esa imagen. Otra razón son las afirmaciones infundadas (que comentaré más adelante) de que la guerra humana tiene una base genética inexorable. Eso lleva a la falsa suposición de que la guerra sería imparable y, por tanto, a negarse a reconocer la conclusión en apariencia deprimente de que, tradicionalmente, el conflicto ha sido algo generalizado. Otra razón es que algunos gobiernos estatales o coloniales están ansiosos por apartar de su camino a los pueblos indígenas conquistándolos, desposeyéndolos de sus bienes o haciendo oídos sordos a su exterminación. Calificarlos de belicosos es una excusa para justificar ese maltrato, de modo que los estudiosos pretenden erradicar ese pretexto absolviendo a los pueblos indígenas de tal acusación.



Simpatizo con los estudiosos que se muestran indignados por el maltrato a los pueblos indígenas. Pero negar la existencia de la guerra tradicional debido a un uso político inadecuado de esa realidad es una mala estrategia, por la misma razón que lo es negar cualquier otra realidad por cualquier otro objetivo político loable. El motivo para no maltratar a los pueblos indígenas no es que sean acusados falsamente de belicosidad, sino que es injusto maltratarlos. Los hechos sobre la guerra tradicional, al igual que los relacionados con cualquier otro fenómeno controvertido que pueda ser observado y estudiado, probablemente acabarán saliendo a la luz. Cuando eso ocurra, si los estudiosos han negado la realidad de la guerra tradicional por razones políticas loables, el descubrimiento de esos hechos las desmerecerá. Los derechos de los pueblos indígenas deberían ser defendidos con argumentos morales, no realizando afirmaciones inciertas que pueden motivar refutaciones.

#### ANIMALES BELICOSOS, PUEBLOS PACÍFICOS

Si definimos la guerra como lo he hecho en el apartado "Fuentes de información" de este capítulo —«violencia recurrente entre grupos que pertenecen a unidades políticas rivales y aprobada por dichas unidades»— y si adoptamos un concepto amplio de los términos «unidades políticas» y «aprobada», la guerra no solo caracteriza a los humanos, sino también a algunas especies animales. La mencionada con más frecuencia en los debates sobre la guerra humana es el chimpancé común, ya que es uno de los dos parientes vivos más próximos a nosotros. Las guerras entre chimpancés se parecen a los conflictos entre bandas y tribus humanas porque consisten en encuentros fortuitos u ofensivas aparentemente intencionadas en las que participan machos adultos. El cálculo de muertes relacionadas con la guerra entre los chimpancés, cifrado en un 0,36 por ciento anual (es decir, 36

chimpancés al año en una población de 10.000), es similar al de las sociedades tradicionales humanas. ¿Significa eso que la guerra ha sido transmitida a los humanos en una línea que llega directamente desde nuestros antepasados los chimpancés y que, por tanto, tiene una base genética, que estamos desesperadamente programados para hacer la guerra y que es inevitable?

La respuesta a estas cuatro preguntas es «no». Los chimpancés no son los antepasados de los humanos; por el contrario, ambos descienden de un ancestro común que vivió hace unos 6 millones de años y del que los chimpancés modernos pueden diferir más que los humanos de la actualidad. No es cierto que todos los descendientes de ese antepasado común hagan la guerra: los bonobos (antes conocidos como chimpancés pigmeo), que genéticamente se hallan a la misma distancia de nosotros que los chimpancés y, por tanto, son nuestro otro pariente animal más cercano, provienen también de ese antepasado común, pero no se ha observado que mantengan enfrentamientos; y algunas sociedades tradicionales humanas no libran guerras. Al margen de los chimpancés, algunas especies animales (por ejemplo leones, lobos, hienas y ciertas variedades de hormigas) practican enfrentamientos mortales entre grupos, mientras que otras no. Evidentemente, estallan guerras de forma reiterada e independiente, pero no es inevitable entre los animales sociales en general, ni tampoco en la línea evolutiva de los humanos y los chimpancés ni entre las sociedades humanas modernas en particular. Richard Wrangham afirma que existen dos características que distinguen a esas especies sociales que practican la guerra de las que no lo hacen: una intensa competencia por los recursos y el hecho de que se libren en grupos de envergadura variable, de modo que, a veces, un grupo grande se encuentra con uno pequeño o con algún animal al que puede atacar y rebasar en número con escaso riesgo para los agresores.

En cuanto a la base genética de la guerra humana, por supuesto que la

tiene, en el mismo sentido genérico y distante en que la cooperación y otras conductas humanas polifacéticas la tienen. Es decir, el cerebro, las hormonas y los instintos del hombre vienen dados en última instancia por los genes, como los que controlan la síntesis de la testosterona, la hormona asociada al comportamiento agresivo. Sin embargo, el grado normal de la conducta agresiva, al igual que el grado normal del peso corporal, está influido por muchos genes diferentes y por factores medioambientales y sociales (como los efectos de la nutrición infantil en el peso del adulto). Ello es distinto de rasgos determinados por un solo gen como la hemoglobina de células falciformes; una persona portadora de dicho gen lo sintetiza con independencia de la nutrición infantil, de otros genes o de la competencia medioambiental. Al igual que la guerra, la cooperación, esto es, su proceso contrario, es extendida, pero se expresa de forma variable entre las sociedades humanas. Ya hemos visto en el capítulo 1 que la cooperación entre sociedades humanas vecinas se ve favorecida por ciertas condiciones medioambientales, como las fluctuaciones de recursos en un mismo o varios años, o el hecho de que un territorio contenga o no todos los recursos necesarios para una supervivencia autosuficiente. No es inevitable ni está genéticamente programado que se produzca una cooperación entre sociedades vecinas a pequeña escala; hay motivos por los que algunas cooperan más y otras menos.

Asimismo, existen razones externas por las que algunas sociedades humanas son pacíficas, aunque la mayoría no lo son. Buena parte de las sociedades estatales modernas han participado en guerras recientes, pero algunas no lo han hecho por motivos comprensibles. Costa Rica, una nación centroamericana, no ha librado una guerra reciente, e incluso abolió el ejército en 1949, ya que su población histórica y sus condiciones sociales generaron unas tradiciones relativamente igualitarias y democráticas, y sus únicos vecinos (Nicaragua y Panamá) no constituyen una amenaza ni ofrecen

objetivos de gran valor, excepto el canal de Panamá, que sería defendido por el ejército de Estados Unidos si Costa Rica cometiese la insensatez de invertir en unas fuerzas armadas para atacarlo. Suecia y Suiza no han vivido guerras recientes (aunque, en su día, la primera lo hizo), porque ahora tienen a unos vecinos agresivos y mucho más poderosos y poblados (Alemania, Francia y Rusia) a los que nunca podrían conquistar, y porque han logrado disuadir a esos vecinos de que los ataquen armándose hasta los dientes.

Como esos estados modernos que no han participado recientemente en una guerra, una pequeña minoría de las sociedades tradicionales también han sido pacíficas por motivos comprensibles. Los esquimales polares de Groenlandia se hallaban tan aislados que no tenían vecinos, ni contacto con el exterior, ni posibilidad de guerra aunque hubiesen querido. Se ha detectado una ausencia de guerra en bandas reducidas de cazadores-recolectores nómadas que viven en densidades de población muy bajas y en entornos duros y poco productivos, que cuentan con territorios extensos y pocas o ninguna posesión que merezca la pena defender o adquirir, y que se encuentran relativamente aisladas de otras bandas similares. Estas incluyen a los indios shoshones de la Gran Cuenca de Norteamérica, a los sirionó de Bolivia, a algunas tribus del desierto de Australia y a los nganasan del norte de Siberia. Entre los agricultores sin tradición bélica se encuentran los indios machiguenga de Perú, que viven en un entorno boscoso marginal que nadie codicia, sin tramos de tierra productiva lo bastante densos o fiables como para propiciar una guerra o su defensa y, en la actualidad, con una población baja, probablemente por un descenso reciente motivado por el auge del caucho.

Por ello, no puede afirmarse que algunas sociedades sean inherente o genéticamente pacíficas, mientras que otras son belicosas por naturaleza. Por el contrario, parece que las sociedades recurren o no a la guerra dependiendo de si es beneficioso iniciarla o necesaria para defenderse de los conflictos provocados por otros. La mayoría de las sociedades han participado en

guerras, pero algunas no lo han hecho, y por buenas razones. Aunque las sociedades no belicosas a veces son calificadas de inherentemente apacibles (por ejemplo, los semang, los !kung y los pigmeos africanos), esas personas apacibles sí experimentan violencia entre grupos («asesinatos»); simplemente, tienen motivos para no practicar una violencia organizada entre grupos que encaje en una definición de guerra. Cuando los semang, un grupo por lo común tranquilo, fueron reclutados por el ejército británico en los años cincuenta para buscar y aniquilar a rebeldes comunistas en Malasia, mataban con entusiasmo. Es igual de infructuoso debatir si los humanos son intrínsecamente violentos o cooperadores. Todas las sociedades practican tanto la violencia como la cooperación; el rasgo que aparentemente predomine dependerá de las circunstancias.

#### MOTIVOS PARA LA GUERRA TRADICIONAL

¿Por qué van a la guerra las sociedades tradicionales? Podemos intentar responder a esta pregunta de distintas maneras. El método más sencillo es no tratar de interpretar los presuntos motivos subyacentes de la gente, sino limitarnos a observar qué ventajas reporta una guerra a las sociedades victoriosas. Un segundo método es preguntar a la gente cuáles son sus motivaciones («causas aproximadas de la guerra»). El tercero es intentar averiguar cuáles son sus verdaderos motivos subyacentes («causas definitivas de la guerra»).

Se ha observado que las sociedades tradicionales victoriosas obtienen muchos beneficios. Esta es una lista alfabética de los principales, sin ninguna pretensión de organizarlos por orden de importancia: alimento, caballos, cabezas (en el caso de los cazadores de cabezas), cerdos, cuerpos humanos para el consumo (en el caso de los caníbales), derechos comerciales, esclavos, esposas, huertos, niños capturados, prestigio, proteínas, recursos de la tierra

(como zonas pesqueras, huertos de árboles frutales, piscinas de sal y canteras de piedra), tierras y vacas.

Pero los motivos que esgrime la gente para ir a la guerra, al igual que los que esgrime para cualquier otra decisión importante, pueden no coincidir con las recompensas mencionadas. En este, como en otros ámbitos de la vida, la gente puede no ser consciente de sus motivaciones o no ser sincera. ¿Qué alegan las personas para emprender una guerra?

Su respuesta más habitual es «venganza» por la muerte de otros miembros de su tribu o banda, porque la mayoría de las batallas tribales vienen precedidas de otras y no por un largo período de paz. Los ejemplos de la guerra dani que he incluido en el capítulo 3 son el ansia de venganza de los wilihiman tras las batallas o muertes de enero, el 10 y el 27 de abril, el 10 de junio, el 5 de julio y el 16 de agosto de 1961, y de los widaia a partir del 3 de abril y el 10 y el 29 de mayo.

Si la venganza es el principal motivo citado para continuar una guerra, ¿cuáles son las razones que la desencadenan? En las Tierras Altas de Nueva Guinea, las respuestas habituales son «mujeres» y «cerdos». En el caso de los hombres de Nueva Guinea, al igual que en otras regiones del mundo, las mujeres dan lugar a crecientes disputas al verse implicadas o ser víctimas de adulterio, desertión de sus maridos, secuestros, violaciones y disputas por las dotes. Los yanomami y muchos otros pueblos también consideran a las mujeres una de las causas o la causa primordial de la guerra. Cuando el antropólogo Napoleon Chagnon tuvo ocasión de hablarle a un jefe yanomami de algunas personas pertenecientes a su «grupo» (es decir, estadounidenses y británicos) que «atacaron» a sus enemigos (los alemanes), el líder respondió: «Probablemente los atacasteis por un robo de mujeres, ¿verdad?». Ese motivo ya no es aplicable a las sociedades estatales a gran escala de la era moderna. Sin embargo, los orígenes de la guerra de Troya en la seducción de Helena, la esposa del rey Menelao, por parte de Paris, hijo del rey Príamo, atestiguan

que las mujeres siguieron siendo un *casus belli* al menos hasta los tiempos de los pequeños estados de la Antigüedad.

En cuanto al hecho de que, para los papúes, cerdos y mujeres sean causantes de una guerra en igual medida, debemos recordar que, a su juicio, esos animales no son simple comida y constituyen la principal fuente de proteínas disponible: son la máxima divisa de riqueza y prestigio, y pueden canjearse por mujeres, ya que son componentes esenciales de la dote. Al igual que las mujeres, los cerdos son proclives a deambular y abandonar a sus «propietarios», y es fácil secuestrarlos o robarlos y, por tanto, provocan disputas interminables.

En el caso de otros pueblos, algunas especies de animales domésticos, en especial las vacas y los caballos, sustituyen a los cerdos como preciados baremos de riqueza y como causa de disputas. Los nuer están tan obsesionados con las vacas como los papúes con los cerdos, y su principal objetivo cuando atacan a los dinka y otras tribus nuer es robarlas. Las vacas nuer también se prestan a disputas por cuestiones de comercio y compensación («No has pagado las vacas que prometiste»). Tal como lo resumía un hombre nuer (citado por Evans-Pritchard): «Ha muerto más gente por una vaca que por cualquier otra causa». Al igual que las vacas y los cerdos, los caballos y el robo de los mismos desencadenaron varias guerras entre los indios de la Gran Cuenca de Norteamérica y algunos pueblos de las estepas asiáticas. Muchas otras cosas materiales, al margen de las mujeres y los animales, han provocado guerras por codicia, robos o disputas entre otros pueblos.

Las sociedades a pequeña escala no solo van a la guerra para adquirir mujeres como esposas, sino también a otros individuos con fines diferentes. Los nuer capturaban a niños dinka para criarlos e incorporarlos a su grupo. La extensa lista de pueblos cazadores de cabezas que entraban en guerra para capturar y matar enemigos por su cráneo incluía a los asmat y los marind de

Nueva Guinea, a los roviiana de las islas Salomón y a varios pueblos de Asia, Indonesia, las islas del Pacífico, Irlanda, Escocia, África y Sudamérica. Los caníbales que se comían a enemigos capturados o muertos incluían a los caribes, varios pueblos de África y América, algunos papúes y numerosos isleños del Pacífico. La captura de enemigos para utilizarlos como esclavos era practicada por algunas jefaturas y sociedades tribales complejas como los papúes del noroeste, los habitantes del oeste de las islas Salomón, los nativos americanos de la costa noroeste del Pacífico y Florida y los pobladores de África occidental. La esclavitud era practicada a gran escala por muchas o quizá la mayoría de las sociedades estatales, entre ellas la antigua Grecia, el Imperio romano, China, el Imperio otomano y las colonias europeas del Nuevo Mundo.

Con frecuencia, los propios pueblos tradicionales postulan al menos otras dos razones para explicar sus motivos para librar una guerra. Una es la brujería: en Nueva Guinea y muchas otras sociedades a pequeña escala es habitual achacar cualquier cosa negativa que suceda (como una enfermedad o una muerte que nosotros consideraríamos natural) a un brujo enemigo, que debe ser identificado y asesinado. La otra es la opinión generalizada de que los vecinos son intrínsecamente malos, hostiles, infrahumanos y traicioneros y que, por tanto, merecen ser atacados, con independencia de si han cometido alguna fechoría recientemente. En el capítulo 3 he citado un ejemplo de Nueva Guinea: la respuesta de un dani wilihiman a una mujer de su propia tribu sobre el motivo por el que quería matar a los widaia («Esa gente son nuestros enemigos. ¿Por qué no deberíamos matarlos? No son humanos»).

Además de todos esos conflictos en torno a personas y animales, que sirven como pretexto para iniciar una guerra, también se mencionan habitualmente las disputas territoriales. Un ejemplo típico es el que he descrito en el capítulo 1: la pugna entre mis amigos de las montañas de



Nueva Guinea y sus vecinos, la gente del río, por la cima montañosa que separaba sus aldeas.

#### RAZONES DEFINITIVAS

Esta enumeración de motivos que ofrecen los miembros de las sociedades a pequeña escala para entrar en guerra —mujeres, niños, cabezas, etcétera— no es una lista exhaustiva. Sin embargo, basta para dilucidar que las razones que esgrimen ellos mismos no constituyen una explicación satisfactoria sobre la guerra tradicional. Los vecinos de todo el mundo tienen mujeres, niños, cabezas y cuerpos comestibles, y muchos o la mayoría de los vecinos tradicionales poseen animales domésticos, practican la brujería y pueden ser considerados malignos. La codicia por esos individuos y cosas, o el afloramiento de disputas entre ellos, no desencadena inevitablemente una guerra. Incluso en sociedades particularmente belicosas, la respuesta habitual a una disputa es intentar resolverla de forma pacífica, por ejemplo, pagando una compensación (capítulo 2). La parte ofendida no recurre a la guerra hasta que los intentos de alcanzar una resolución pacífica han fracasado. Entonces, ¿por qué algunos pueblos son más proclives que otros a errar en las negociaciones de compensación? ¿Por qué existen tales diferencias, cuando las mujeres y los otros motivos que justificarían el inicio de una guerra son omnipresentes?

Los factores definitivos que se ocultan tras una guerra no son necesariamente los mismos que los participantes comprenden o enuncian en ese momento. Por ejemplo, una teoría de la guerra yanomami debatida por los antropólogos plantea que su propósito último es adquirir unas escasas proteínas asegurándose un suministro abundante de animales para cazar. Sin embargo, los yanomami no saben qué es una proteína, y siguen citando a las mujeres y no la disponibilidad de animales como su motivo para entrar en

conflicto. Por tanto, aunque la teoría de las proteínas para explicar la guerra yanomami fuera cierta (que probablemente no lo es), no lo sabríamos por los propios yanomami.

Por desgracia, comprender factores definitivos sobre los cuales no podemos preguntar a la gente es mucho más difícil que inferir motivos aproximados que sí pueden describirnos. Pensemos en nuestras dificultades para determinar las causas definitivas de la Primera Guerra Mundial, pese a la disponibilidad de cantidades enormes de documentos relevantes a cuyo estudio han dedicado su vida centenares de historiadores. Todo el mundo sabe que la causa aproximada de la Primera Guerra Mundial fue el asesinato del archiduque Francisco Fernando, heredero al trono del Imperio de los Habsburgo, a manos del nacionalista serbio Gavrilo Princip en Sarajevo, el 28 de junio de 1914. No obstante, muchos otros jefes de Estado y príncipes herederos han sido asesinados sin consecuencias tan desastrosas. Por tanto, ¿cuáles fueron los motivos últimos por los que ese asesinato en particular desencadenó la Primera Guerra Mundial? Las teorías candidatas que se han sometido a debate incluyen el sistema de alianzas previo a la guerra, el nacionalismo, las amenazas a la estabilidad de dos importantes imperios multiétnicos (el de los Habsburgo y el otomano), enconadas disputas territoriales por Alsacia y Lorena y el paso por los Dardanelos, y el creciente poder económico de Alemania. Puesto que todavía no coincidimos siquiera en las causas definitivas de la Primera Guerra Mundial, no podemos aspirar a una comprensión sencilla de la guerra tradicional. Pero los estudiosos de esta última gozan de una gran ventaja con respecto a los que se han consagrado a las dos guerras mundiales, en el sentido de que disponemos de un número prácticamente infinito de conflictos tradicionales que cotejar.

El factor definitivo propuesto más a menudo para explicar la guerra tradicional es la adquisición de recursos escasos, tales como pesquerías, fuentes de sal, canteras de piedra o mano de obra humana. A excepción de

entornos duros y fluctuantes cuyas condiciones propician unas poblaciones humanas periódica o permanentemente bajas, los grupos humanos aumentan su envergadura para utilizar su tierra y sus recursos y después solo pueden seguir creciendo a expensas de otros grupos. Por ello, las sociedades van a la guerra para apropiarse de tierras o recursos que pertenecen a otros grupos, o para defender sus tierras y sus recursos de los que otros grupos pretenden adueñarse. Con frecuencia, este motivo es proclamado explícitamente por los gobiernos de Estado que entran en conflicto para adquirir territorio y mano de obra. Por ejemplo, Hitler escribió y habló sobre la necesidad alemana del *Lebensraum* (espacio vital hacia el Este), pero los rusos y otros eslavos vivían al este de Alemania, así que su objetivo de apropiarse de espacio vital para su país lo llevó a invadir Polonia y después Rusia a fin de conquistar, esclavizar o matar a los eslavos que residían allí.

La prueba más fehaciente de esa teoría, según la cual la escasez de tierra y recursos desemboca en guerras, la aportaron Carol y Melvin Ember, que utilizaron una muestra multicultural de 186 sociedades. A partir de información etnográfica sobre esas sociedades, resumida en los Human Relations Area Files (un gran estudio multicultural), los Ember extrajeron medidas de varias causas que explican la escasez de recursos: la frecuencia de las hambrunas, los desastres naturales, como sequías o heladas, y la escasez de alimentos. Resultó que esos baremos eran el indicador más fiable para explicar la periodicidad de la guerra. Según la interpretación de los autores, ese hallazgo significaba que la gente va a la guerra para arrebatarse recursos (en especial tierras) a sus enemigos y, de ese modo, protegerse de una escasez impredecible en el futuro.

Si bien esta interpretación resulta plausible, no es tan sencilla como para que todos los estudiosos la acepten. Aunque después de algunas guerras tradicionales los perdedores huyen y los vencedores ocupan su territorio, también se dan casos en los que dicho territorio queda desocupado cierto

tiempo. Las guerras no son por sistema más encarnizadas en las zonas de mayor densidad de población, ya que algunos hábitats y modos de subsistencia pueden acoger sin problemas unas densidades más altas que otros. Por ejemplo, los cazadores-recolectores que viven en una densidad de 5 personas por kilómetro cuadrado en un desierto acusan una mayor escasez de recursos y se sienten más presionados a expandirse que los agricultores que viven en una densidad de 100 personas por kilómetro cuadrado en tierras de cultivo fértiles, cálidas y con abundante agua. Es decir, lo que cuenta no es la densidad de población en sí, sino en relación con la densidad de los recursos, que resulta en una escasez real o potencial. Si comparamos a los pueblos tradicionales que desarrollan modos de subsistencia afines, residen en hábitats parecidos y cuentan con recursos similares, la frecuencia de la guerra aumenta con la densidad de población.

Otros factores definitivos que se proponen para explicar la guerra tradicional son de signo social. La gente puede entrar en guerra para mantener a distancia a vecinos problemáticos, para deshacerse de ellos por completo o para adquirir una reputación belicosa y de ese modo reducir la posibilidad de ser atacados por vecinos que no dudarían en hacerlo contra un grupo con fama de no defenderse. Esta interpretación social no es compatible con la teoría anterior en lo relativo al territorio y los recursos: una razón sólida para querer mantener a distancia a unos vecinos puede ser garantizarse el control del territorio y los recursos propios. Pero vale la pena mencionar algunas consideraciones sociales como un factor independiente de los recursos, ya que el deseo de mantener las distancias con los vecinos puede llevarnos a adoptar medidas mucho más drásticas de las que otros considerarían necesarias solo para asegurarse unos recursos.

Por ejemplo, hasta hace unos 500 años, la población de Finlandia estaba concentrada en el litoral, y el interior, una región boscosa, apenas estaba habitado. Cuando empezaron a trasladarse allí familias y pequeños grupos de

colonos, intentaban vivir lo más lejos posible unos de otros. Unos amigos finlandeses me contaron una historia para ilustrar hasta qué punto odiaban aquellos colonos la idea de compartir el espacio. Un hombre construyó para él y su familia una pequeña granja junto a un río, satisfecho de que no hubiese indicio alguno de la existencia de vecinos. Pero un día se horrorizó al observar un tronco cortado que flotaba en el agua. ¡Río arriba debía de vivir alguien! Encolerizado, el hombre echó a andar junto al cauce, atravesando un bosque virgen, para localizar al intruso. El primer y el segundo día no vio a nadie. Por fin, al tercer día, llegó a un nuevo claro, donde encontró a otro colono. Después de matarlo, caminó tres días para reunirse con la familia en su claro, aliviado porque, una vez más, había garantizado su privacidad. Aunque es posible que la historia sea apócrifa, ilustra los factores que llevan a las sociedades a pequeña escala a preocuparse incluso por «vecinos» lejanos a los que no llega a divisar.

Otros factores definitivos son los beneficios que reporta la belicosidad al individuo, que no al grupo social. Un individuo belicoso o el líder de una guerra probablemente será temido y cosechará prestigio por sus hazañas. Ello puede traducirse en que obtenga más esposas y engendre más hijos. Por ejemplo, el antropólogo Napoleon Chagnon afirmaba, a partir de las genealogías yanomami que recopiló, que si comparamos a los hombres yanomami que han matado a gente con aquellos que no lo han hecho, los primeros tienen dos veces y media más mujeres y más del triple de hijos. Por supuesto, quienes han matado también tienen más posibilidades de morir o de ser asesinados a una edad temprana, pero durante esa vida más breve, consiguen más prestigio y recompensas sociales y, por tanto, pueden obtener más esposas y engendrar más hijos. Naturalmente, aunque esta correlación pueda aplicarse a los yanomani, no se la recomiendo a los lectores, ni puede achacarse de manera generalizada a todas las sociedades tradicionales. En algunas sociedades, la vida más corta de los hombres belicosos

probablemente no se verá compensada por la capacidad para atraer a más esposas por década. Ese es el caso de los waorani de Ecuador, que son aún más belicosos que los yanomami. No obstante, los guerreros waorani más fervorosos no tienen más esposas que los más moderados, y tienen menos hijos que sobrevivan hasta una edad reproductiva.

### ¿CON QUIÉN LUCHA LA GENTE?

Una vez abordados los motivos por los que se enfrentan las sociedades a pequeña escala, preguntémosnos: ¿con quién luchan? ¿Hay más posibilidades de que una tribu se enfrente a otra que hable un idioma distinto que a hablantes de su misma lengua? ¿Luchan con tribus con las que comercian o con cuyos miembros contraen matrimonio o por el contrario lo evitan?

Podemos situar las respuestas en un contexto que nos resulte más familiar formulando las mismas preguntas sobre las naciones modernas que entran en guerra. Un distinguido meteorólogo británico llamado Lewis Richardson, cuya carrera oficial estaba consagrada al análisis matemático de complejos patrones de vientos atmosféricos, pasó dos años, durante la Primera Guerra Mundial, acompañando a un convoy de ambulancias motorizadas que transportaban a soldados enfermos y heridos. Dos de los tres hermanos de su mujer murieron en aquella guerra. Probablemente impulsado por aquellas experiencias y por la educación cuáquera que recibió de su familia, Richardson desarrolló una segunda profesión, en la que estudiaba matemáticamente las causas de los conflictos bélicos, con la esperanza de extraer lecciones sobre cómo evitarlos. Su método consistió en elaborar una tabla con todas las guerras que conocía entre 1820 y 1949, registrar el número de muertes, dividirla en cinco subtablas de acuerdo con esas cifras y evaluar preguntas sobre cuándo y cómo diferentes naciones entraron en guerra.

Durante ese período entre 1820 y 1949, el número de guerras en las que había participado un país variaba enormemente, desde más de 20 en los casos de Francia y Gran Bretaña hasta uno en los de Suiza o Suecia. La principal explicación para esta variación era simplemente el número de naciones con las que un país determinado compartía una frontera común: a más vecinos, mayor promedio de guerras a largo plazo; la cifra de guerras era más o menos proporcional a la de los estados adyacentes. El hecho de que los estados vecinos hablaran o no el mismo idioma tenía poco efecto. Las únicas excepciones en este patrón fueron menos guerras en las que ambos bandos hablaran chino y más en las que hablaran español con respecto a las cifras que se esperaban estadísticamente teniendo en cuenta el número total de hablantes de ambos idiomas. Richardson especulaba sobre los factores culturales que al parecer hacen a los hispanohablantes especialmente proclives a ir a la guerra y por qué ocurría lo contrario en el caso de los hablantes de chino. Dichas especulaciones son interesantes, pero dejaré que los lectores interesados lean ellos mismos el análisis de Richardson en las páginas 223-230 y 240-242 de su libro *Statistics of Deadly Quarrels*, publicado en 1960.

Richardson no analizó estadísticamente el efecto que tiene el comercio entre países en la probabilidad de una guerra. Sin embargo, puesto que la guerra es desproporcionadamente más elevada entre países vecinos, que también presentan una probabilidad desproporcionada de ser socios comerciales, cabría esperar que las relaciones económicas y la guerra estuviesen asociadas. Al parecer, al menos a partir de impresiones anecdóticas, las naciones modernas que son socios comerciales se enfrentan más a menudo que las que no lo son. Supuestamente, ello obedece en parte a que la aparente correlación del comercio con los enfrentamientos se da porque tanto una cosa como la otra guardan relación con la proximidad, y en parte porque el comercio a menudo provoca disputas. Incluso en el caso de

las naciones que no son vecinas, las guerras modernas de mayor calado han enfrentado a socios comerciales. Por ejemplo, en la Segunda Guerra Mundial, los dos principales objetivos de los ataques japoneses fueron su principal fuente de material de importación (Estados Unidos) y su mercado de exportaciones más destacado (China). Asimismo, la Alemania nazi y Rusia comerciaron hasta la víspera de la invasión emprendida por la primera, que tuvo lugar el 22 de junio de 1941.

Con ese debate sobre las naciones como telón de fondo, apliquemos los mismos interrogantes a las sociedades tradicionales a pequeña escala. No disponemos de tablas para realizar un análisis de todas las guerras tradicionales recientes como el que elaboró Richardson para los conflictos estatales modernos. En lugar de eso, deberemos contentarnos con anécdotas. Estas indican que las sociedades a pequeña escala, incluso más que las naciones, se enfrentan a sus vecinos porque no tienen capacidad para realizar los transportes de larga distancia que permitieron a Gran Bretaña enviar tropas al otro extremo del mundo a mediados del siglo XIX para luchar contra los maoríes de Nueva Zelanda. Existen pocas pruebas de que, en cuestiones bélicas, las sociedades a pequeña escala hagan distinciones entre los vecinos que hablan el mismo idioma u otro. La mayoría de las guerras tradicionales se libraban entre vecinos que hablaban el mismo idioma, ya que había más posibilidades de que eso ocurriera. Todos los involucrados en la guerra expuesta en el capítulo 3 hablaban el idioma dani. La larga lista de sociedades que lucharon contra otras que hablaban el mismo idioma incluyen a los enga, los fayu, los fore, los hinihon, los inuit, los mailu, los nuer y los yanomami; la lista podría extenderse indefinidamente. Sin embargo, una excepción parcial es que, si bien los nuer se enfrentaban a otras tribus nuer y a los dinka, luchaban con estos más a menudo y respetaban ciertas restricciones a la hora de pelear con los nuer que no se aplicaban a los dinka. Por ejemplo, no mataban a mujeres y niños nuer, no hacían cautivos a los hombres y no



quemaban sus cabañas: se limitaban a matar hombres nuer y robarles el ganado.

Con respecto a los efectos del comercio y el matrimonio entre tribus, las pruebas anecdóticas indican de nuevo que los enemigos de una sociedad tradicional a menudo son las mismas personas con las que comercian y se casan. Como decía Lawrence Keeley: «Muchas sociedades tienden a enfrentarse a la gente con la que se casan y a comerciar con sus enemigos». Los motivos son los mismos que en el caso de las naciones: la proximidad fomenta el comercio y el matrimonio, pero también la guerra; y el comercio y el matrimonio dan lugar a disputas entre los miembros de las sociedades a pequeña escala, al igual que en los estados modernos. Entre las denominadas relaciones comerciales, las sociedades vecinas pueden canjear mercancías a precios y tipos de cambio que varían a lo largo de un continuo del comercio real (intercambios voluntarios entre partes igual de fuertes a precios justos), a través de la «extorsión» (intercambios desiguales a precios injustos entre una parte fuerte y otra débil, mediante los cuales la segunda suministra mercancías a precios bajos como si pretendiera comprar la paz) o ataques (una parte «suministra» mercancías y la otra no obtiene nada a cambio, siempre que la debilidad de una parte permita a la otra atacar y, de ese modo, obtener productos sin pagar ningún precio). Algunos «atacantes» famosos, como los apaches del sudoeste de Estados Unidos y los tuaregs de los desiertos del norte de África, practicaban una sofisticada amalgama de comercio justo, extorsión y ataques, en función de la capacidad de sus socios para defenderse en ese momento.

En cuanto al matrimonio entre bandas y tribus, a menudo precipita la guerra por razones similares a los conflictos resultantes de unos acuerdos comerciales echados a perder. Al nacer, una niña de una tribu es prometida como novia de un varón de más edad perteneciente a otra tribu y se paga por ella, pero no es entregada cuando llega a la pubertad. Se adeuda el precio de

una novia o dote y al principio se paga a plazos, hasta que se incumple uno. Las disputas por la calidad de las «mercancías» (es decir, adulterio, abandono de un cónyuge, divorcio o incapacidad o negativa a cocinar, cuidar del huerto o recoger leña) generan demandas de reembolso de la dote, pero esa demanda es rechazada porque se impugna el presunto defecto, o el pago recibido ya se ha utilizado para comerciar o ha sido consumido (si se trataba de un cerdo). Cualquier consumidor, empresario, exportador o importador que lea este párrafo detectará analogías con los problemas que afrontan los comerciantes en los estados modernos.

Una consecuencia frecuente de un enfrentamiento con un pueblo con el que se han celebrado matrimonios son las lealtades divididas en tiempos de guerra. Algunos enemigos son familiares políticos y de sangre. Cuando un guerrero dispara una flecha o arroja una lanza, debe evitar, en la medida de lo posible, alcanzar a un pariente del otro bando. Cuando, al casarse, una mujer inuit se traslada al grupo de su marido, si los familiares de sangre pertenecientes a su sociedad natal planean un ataque contra el pueblo de su cónyuge, pueden avisarla con antelación para que se aleje y evite morir. Asimismo, si ella se entera de que el pueblo de su marido está preparándose para atacar a sus familiares de sangre, puede advertir o no a estos últimos; cabe la posibilidad de que se alinee con su familia política o con sus parientes de sangre. Asimismo, un hombre fore que se entere de que su clan planea atacar la aldea a la que se ha trasladado su hermana después de casarse puede advertirla y solicitar un pago a su marido. También puede enterarse a través de su hermana de que la aldea en la que ahora vive tras casarse va a atacar la suya, y el hombre advierte a sus miembros y recibe regalos en señal de gratitud.

Por último, retomemos el tema de la venganza, en la cual las sociedades a pequeña escala pueden parecerse desmesuradamente interesadas. Los ciudadanos de los estados modernos solemos ignorar lo intensa que puede ser la sed de venganza. Entre las emociones humanas, está a la altura del amor, la ira, la tristeza y el miedo, de los que hablamos incesantemente. Las sociedades estatales modernas nos permiten y nos animan a expresar nuestro amor, ira, tristeza y miedo, pero no la sed de venganza. De pequeños nos enseñan que los sentimientos de venganza son primitivos, que debemos sentirnos avergonzados de ellos y que hemos de trascenderlos. Nuestra sociedad inculca esas creencias para disuadirnos de buscar la venganza personal.

No cabe duda de que nos resultaría imposible coexistir pacíficamente como ciudadanos del mismo Estado si no abjuráramos del derecho a la venganza personal y si no dejáramos el castigo en manos del Estado. De lo contrario, nosotros también viviríamos en el estado de guerra constante que impera en la mayoría de las sociedades no estatales. Pero incluso en el caso de los occidentales que sufren un perjuicio y son desagraviados por el Estado, el tormento perdura debido a la falta de reparación personal. Un amigo mío cuya hermana fue asesinada por unos ladrones sigue indignado décadas después, aunque el Estado capturó, juzgó y encarceló a los malhechores.

Por tanto, los ciudadanos de los estados nos hallamos en un brete que somos incapaces de reconocer. La insistencia del Estado en su derecho exclusivo a castigar es esencial para que vivamos en paz y seguros. Pero esa ventaja conlleva un coste personal muy elevado. Mis conversaciones con papúes me han ayudado a comprender a lo que hemos renunciado dejando la justicia en manos del Estado. Para inducirnos a hacerlo, las sociedades estatales y sus religiones y códigos morales asociados nos martillean continuamente con el mensaje de que buscar venganza es malo. Pero, aunque deben impedirse los actos motivados por sentimientos vengativos,

reconocerlos no solo debería estar permitido, sino ser alentado. Para un familiar cercano o un amigo de una persona que haya sido asesinada o que haya sufrido un perjuicio grave, y para las propias víctimas de ese daño, tales sentimientos son naturales y poderosos. Muchos gobiernos de Estado tratan de conceder a los familiares de las víctimas de un delito alguna satisfacción personal: permitirles estar presentes en el juicio contra el acusado; en ocasiones, dirigirse al juez o jurado (capítulo 2); reunirse en privado con el delincuente a través del sistema de justicia reparadora (capítulo 2); o incluso presenciar la ejecución del asesino de su ser querido.

Puede que los lectores que no hayan pasado años hablando con habitantes de las Tierras Altas de Nueva Guinea sigan preguntándose: ¿cómo llegaron esas sociedades a ser aparentemente tan distintas de nosotros y cómo es posible que se deleiten en el asesinato y lo recompensen? ¿Qué clase de ogros retorcidos son cuando hablan sin reparos del placer que les procura matar a sus enemigos?

En realidad, los estudios etnográficos dedicados a las sociedades humanas tradicionales que se encuentran en buena medida fuera del control del gobierno de Estado han demostrado que la guerra, el asesinato y la demonización de los vecinos han sido la norma y no la excepción, y que los miembros de esas sociedades que apoyan dichas normas a menudo son personas normales, felices y equilibradas, y no ogros. Lo que difiere en muchas sociedades estatales es que nos enseñan a empezar a aceptar esas normas tradicionales de forma repentina y solo en un momento determinado (cuando se declara una guerra), y a deshacernos de ellas súbitamente en un momento posterior (la conclusión de un tratado de paz). El resultado es confuso: no es tan fácil despojarse del odio que hemos desarrollado en su día. A muchos de mis amigos europeos nacidos, como yo, en los años treinta —alemanes, polacos, rusos, serbios, croatas, británicos, holandeses y judíos— les enseñaron desde que nacieron a odiar o temer a determinados pueblos;

asimismo, vivieron experiencias que les dieron buenos motivos para hacerlo y todavía cargan con esos sentimientos transcurridos más de 65 años, aunque luego les enseñaron que esos sentimientos ya no se consideran positivos y que es mejor no expresarlos a menos que estén seguros de que sus oyentes los aprobarán.

En las sociedades de los estados occidentales de la actualidad crecemos aprendiendo un código universal de moralidad que es promulgado cada semana en nuestros templos y está codificado en nuestras leyes. El sexto mandamiento declara sencillamente: «No matarás». No hace distinción alguna entre cómo debemos comportarnos con los ciudadanos de nuestro Estado y los de otros. Después, tras al menos 18 años de enseñanza moral, cogemos a adultos jóvenes, los formamos para convertirlos en soldados, les damos armas y les ordenamos que olviden toda esa educación que les prohíbe matar.

No es de extrañar que muchos soldados modernos, cuando se encuentran en plena batalla, sean incapaces de apuntar con su arma a un enemigo y disparar. Los que lo hacen, a menudo sufren un duradero trastorno por estrés postraumático (por ejemplo, alrededor de un tercio de los soldados estadounidenses que han sido destinados a Irak o Afganistán). Cuando llegan a casa, lejos de jactarse de haber matado, sufren pesadillas y no hablan nunca de ello, o lo hacen a lo sumo con otros excombatientes. (Imagínese qué pensaría usted, si no es un excombatiente, de un soldado estadounidense que le describiera con orgullo los detalles personales de cómo mató a un iraquí o incluso un soldado nazi en la Segunda Guerra Mundial.) A lo largo de mi vida he mantenido cientos de conversaciones con ex militares estadounidenses y europeos, algunos de ellos amigos íntimos o familiares cercanos, pero nadie me ha relatado jamás cómo mataba, como sí lo han hecho muchos amigos de Nueva Guinea.

Por el contrario, desde su más tierna infancia, los papúes tradicionales han

visto a los guerreros ir y volver de un combate, los cadáveres y las heridas de sus familiares y a miembros de su clan aniquilados por el enemigo, han oído hablar de la lucha como el ideal más elevado, y han estado en presencia de guerreros victoriosos que explicaban con orgullo sus matanzas y eran alabados por ello. Recordemos a los muchachos wilihiman clavando con entusiasmo sus pequeñas lanzas al asuk-balek moribundo, y a los wilihiman de seis años disparando flechas a unos niños widaia de la misma edad bajo la tutela de sus padres (capítulo 3). Por supuesto, los papúes acaban por no sentir conflicto alguno ante la muerte del enemigo: no han recibido ningún mensaje contrario que desaprender.

Si lo piensan, los estadounidenses lo bastante mayores como para recordar el bombardeo de nuestra base naval de Pearl Harbor por parte de los japoneses en 1941 (que consideramos una traición escandalosa, ya que no vino precedido de una declaración de guerra), el intenso odio hacia un pueblo enemigo y el ansia de venganza que los pueblos tradicionales aprenden de sus ancianos no debería parecer tan remoto después de todo. Los estadounidenses de los años cuarenta nos criamos en una atmósfera saturada de condena a los japoneses, que, en efecto, nos hicieron cosas indecibles a nosotros y a otros pueblos (las marchas de la muerte de Bataán y Sandakan, la masacre de Nankín y otros acontecimientos similares). El intenso odio y miedo hacia los japoneses se extendió incluso entre los civiles que nunca vieron a un soldado nipón vivo o el cadáver de un familiar estadounidense; mis amigos de Nueva Guinea sí veían los cuerpos de sus familiares. Cientos de miles de hombres estadounidenses se ofrecieron voluntarios para matar a cientos de miles de japoneses, a menudo en un combate cuerpo a cuerpo, por métodos brutales que incluían bayonetas y lanzallamas. Los soldados que mataban a cifras particularmente altas de japoneses o con una valentía notable eran condecorados en público con medallas, y los que perecían en combate eran recordados a título póstumo como héroes que habían muerto con nobleza.

Transcurridos menos de cuatro años desde Pearl Harbor, nos pidieron que dejáramos de odiar y matar a los japoneses y que olvidáramos el eslogan que había dominado la vida estadounidense: «¡Recordad Pearl Harbor!». Muchos estadounidenses que experimentaron aquellos años han seguido enfrentándose toda su vida a lo que les enseñaron y que más tarde les pidieron que desaprendieran, sobre todo si se vieron afectados de manera directa, por ejemplo, porque habían sobrevivido a la Marcha de la Muerte de Bataán o porque tenían amigos íntimos y familiares que no regresaron. Sin embargo, esos legados de las actitudes estadounidenses fueron el resultado de tan solo cuatro años de experiencia, para la mayoría de segunda mano. Al haberme criado durante la histeria antijaponesa de la Segunda Guerra Mundial, no me sorprende que los dani wilihiman mostraran tanta pasión al matar a los widaia cuando esas actitudes les han sido inculcadas durante décadas mediante la enseñanza y una amplia experiencia de primera mano. La sed de venganza no es buena, pero no puede ser ignorada. Hay que comprenderla, reconocerla y enfrentarse a ella, aunque sin tomar represalias.

## Tercera parte



# JÓVENES Y ANCIANOS

## Criar a los hijos

Comparaciones sobre la crianza • Parto • Infanticidio • Destete e intervalo entre nacimientos • Lactancia a demanda • Contacto entre niños y adultos • Progenitores y aloparentalidad • Respuestas al llanto de los niños • Castigo físico • Autonomía infantil • Grupos de juego multiedades • Juegos infantiles y educación • Sus hijos y los nuestros

### COMPARACIONES SOBRE LA CRIANZA

En una de mis visitas a Nueva Guinea conocí a un joven llamado Enu, cuya historia me pareció asombrosa en aquel momento. Enu se había criado en una región en la que la crianza era extremadamente represiva y en la que los niños llevaban sobre sus hombros una enorme carga de obligaciones y sentimientos de culpabilidad. Cuando tenía cinco años, Enu decidió que se había hartado de ese estilo de vida. Dejó a sus padres y a la mayoría de sus familiares y se trasladó a otra tribu y aldea, donde tenía parientes dispuestos a ocuparse de él. Allí se encontró con una sociedad adoptiva con unas prácticas de crianza liberales, el extremo opuesto de las de su sociedad natal. Se consideraba que los niños pequeños eran responsables de sus acciones y se les permitía hacer lo que quisieran. Por ejemplo, si un bebé estaba jugando al lado de una hoguera, los adultos no intervenían. A consecuencia de ello, muchos adultos

de esa sociedad presentaban quemaduras, que eran legados del comportamiento que habían tenido de pequeños.

Ambos estilos de crianza serían rechazados con horror en las sociedades industriales del Occidente actual. Pero la liberalidad del grupo adoptivo de Enu no es algo inusual entre las sociedades de cazadores-recolectores, muchas de las cuales consideran que los niños son individuos autónomos cuyos deseos no deben verse frustrados, y les permiten jugar con objetos peligrosos como cuchillos afilados, ollas calientes y hogueras (lámina 19).

¿Por qué deberían interesarnos las prácticas de crianza de las sociedades tradicionales de cazadores-recolectores, agricultores y pastores? Una respuesta es de signo académico: los niños suponen hasta la mitad de la población de una sociedad. Un sociólogo que ignorara a la mitad de los miembros de una sociedad no podría afirmar que la comprende. Otra respuesta académica es que todos los rasgos de la vida adulta tienen un componente de desarrollo. No podemos entender las prácticas de resolución de conflictos y desavenencias matrimoniales de una sociedad sin saber cómo se socializa e introduce a los niños en esas prácticas.

Pese a esas buenas razones para que nos interese por la crianza en las sociedades no occidentales, no se ha estudiado tanto como merece. Parte del problema es que muchos estudiosos que van a explorar otras culturas son jóvenes, no tienen hijos, carecen de experiencia en la comunicación con niños y su observación, y describen y entrevistan principalmente a adultos. La antropología, la educación, la psicología y otros campos académicos poseen ideologías propias, que en ciertos momentos se centran en una variedad determinada de temas de investigación e imponen restricciones a los fenómenos que se consideran merecedores de estudio.

Incluso las investigaciones sobre el desarrollo infantil que afirman ser ampliamente interculturales —por ejemplo, las que comparan a niños alemanes, estadounidenses, japoneses y chinos— obtienen muestras extraídas

de una pequeña porción de la diversidad cultural humana. Todas esas culturas que acabo de mencionar son similares en el sentido de que comparten un gobierno centralizado, una especialización económica y una desigualdad socioeconómica, y en que son muy atípicas en la amplia gama de la diversidad cultural humana. A consecuencia de ello, esas y otras sociedades modernas estatales han convergido en una reducida variedad de prácticas de crianza que, según criterios históricos, son inusuales. Dichas prácticas incluyen unos sistemas de educación administrados por un Estado (en oposición al aprendizaje como parte de la vida cotidiana y el juego), la protección de los niños por parte de la policía y no solo de sus padres, grupos de juego de la misma edad (en oposición a niños de todas las edades que suelen jugar juntos), niños y padres que duermen en habitaciones separadas (en oposición a dormir juntos en la misma cama) y madres que dan de mamar a sus niños (si es que lo hacen) de acuerdo con un calendario que a menudo eligen ellas.

Una consecuencia es que las generalizaciones sobre los niños que expresan Jean Piaget, Erik Erikson, Sigmund Freud, los pediatras y los psicólogos infantiles se basan eminentemente en estudios sobre sociedades WEIRD (occidentales, cultas, industriales, ricas y democráticas), en especial en sus alumnos universitarios y los hijos de los catedráticos, y se han hecho extensibles, cosa inapropiada, al resto del mundo. Por ejemplo, Freud ponía énfasis en la libido y su frecuente frustración. No obstante esa visión psicoanalítica no es aplicable a los indios sirionó de Bolivia ni a muchas otras sociedades tradicionales, en las que casi siempre hay parejas sexuales disponibles, pero en las que la necesidad de comida, el anhelo de la misma y su frecuente frustración son omnipresentes. Algunas teorías occidentales antaño populares sobre la crianza que insistían en la necesidad de amor y apoyo emocional de los niños interpretaban la práctica de otras sociedades que amamantaban a demanda como una «indulgencia excesiva» y la

clasificaban en términos freudianos como una «gratificación desmesurada en la fase oral del desarrollo psicosexual». No obstante, veremos que la lactancia a demanda en su día era casi universal, que ofrece muchas ventajas recomendables y que la práctica actual del amamantamiento en intervalos infrecuentes para adaptarse a la madre es, desde una perspectiva histórica, una excepción poco habitual.

Esas son algunas razones académicas para que nos interese en las prácticas tradicionales de crianza. Pero existen atractivos motivos prácticos que pueden interesar también a los no académicos. Las sociedades a pequeña escala nos ofrecen una amplia base de datos sobre la crianza. Esta revela los resultados de miles de experimentos naturales sobre cómo criar a los hijos. Las sociedades estatales de Occidente no nos permitirían llevar a cabo los experimentos que vivió Enu con una represión o una liberalidad extremas como norma. Aunque a pocos lectores de este libro les parecería admirable permitir que los niños se acerquen a una hoguera, veremos que es recomendable tomar en consideración muchas otras prácticas tradicionales de crianza. Por ello, otra razón para estudiarlas es que pueden contribuir a nuestras decisiones y sugerir prácticas distintas de las que imperan actualmente en Occidente, pero que tal vez nos resulten atractivas cuando conozcamos sus consecuencias para los niños.

En décadas recientes se ha apreciado un interés cada vez mayor en los estudios comparativos sobre la crianza en sociedades a pequeña escala. Por ejemplo, se ha dedicado media docena de estudios a los niños, que no son secundarios a otras observaciones antropológicas, entre algunos de los últimos grupos humanos del mundo que todavía se sustentan mayoritariamente por medio de la caza y la recolección: los pigmeos efé y aka de las selvas africanas, los !kung de los desiertos del sur de África, los hadza de África oriental, los indios aché de Paraguay y los agta de Filipinas. En este capítulo comentaré qué nos han enseñado esos estudios dedicados a

las sociedades a pequeña escala sobre el parto y el infanticidio, la lactancia y el destete, el contacto físico entre niños y adultos, el papel de los padres y cuidadores distintos de los progenitores, las respuestas al llanto de un niño, el castigo, su libertad para explorar y sus juegos y educación.

## PARTO

Hoy en día, el nacimiento en las sociedades occidentalizadas suele producirse en un hospital con la ayuda de profesionales: médicos, comadronas y enfermeras. La mortalidad de niños y madres relacionada con el parto es baja. Pero el nacimiento tradicional era distinto. Antes de la medicina moderna o en ausencia de ella, la muerte del niño, de la madre o de ambos en el momento del alumbramiento era mucho más habitual que ahora.

Las circunstancias del parto varían entre las sociedades tradicionales. En el caso más simple, y de manera muy excepcional, un ideal cultural es que la madre dé a luz sola y sin ayuda. Por ejemplo, en el pueblo !kung de los desiertos del sur de África, una mujer que esté a punto de parir debe recorrer varios centenares de metros y dar a luz sola. En la práctica, sobre todo para una madre !kung primeriza, puede estar acompañada de otras mujeres que la ayuden, pero, en partos sucesivos, es más probable que alcance ese ideal de soledad. Sin embargo, aunque la madre lo haga, permanece lo bastante cerca del campamento como para que otras mujeres puedan oír los primeros llantos del bebé y ayudarla a cortar el cordón umbilical, limpiar al recién nacido y llevarlo al poblado.

Los indios piraha de Brasil (lámina 11) son otro grupo en el que las mujeres suelen dar a luz sin ayuda. El compromiso de los piraha con ese ideal queda ilustrado por una experiencia del lingüista Steve Sheldon que relataba Daniel Everett: «En una ocasión, Steve Sheldon contó la historia de una mujer que dio a luz sola en una playa. Algo salió mal. Fue un parto de nalgas.

La mujer estaba agonizando. “¡Ayudadme, por favor! ¡El niño no sale!”, gritaba. Los piraha permanecieron sentados pasivamente, algunos con semblante tenso y otros hablando con normalidad. “¡Me muero! ¡Esto duele! ¡El bebé no sale!”, chillaba ella. Nadie respondió. Era última hora de la tarde. Steve echó a andar hacia ella. “¡No! No te quiere a ti. Quiere a sus padres”, le dijeron. Sin duda, con ello le estaban pidiendo que no se acercara a la mujer. Pero sus padres no estaban allí y nadie acudía en su ayuda. Cuando llegó la noche, se escuchaban sus gritos de forma periódica, pero eran cada vez más débiles. Finalmente cesaron. Por la mañana, Steve supo que ella y el bebé habían muerto en la playa, sin que nadie les prestara socorro... [Ese trágico incidente] ilustra que los piraha dejaron morir a una joven, sola y desasistida, porque creen que la gente debe ser fuerte y superar las dificultades por sí misma».

Es mucho más frecuente que el parto tradicional se lleve a cabo con ayuda de otras mujeres. Por ejemplo, en el pueblo kaulong de Nueva Bretaña, cuyos hombres están obsesionados con los efectos contaminantes de las mujeres durante la menstruación y el parto, las que están a punto de dar a luz se dirigen a un refugio en el bosque acompañadas de varias ancianas. En el extremo opuesto se hallan las sociedades en las que el nacimiento es prácticamente un acontecimiento público. En el pueblo agta de Filipinas, una mujer da a luz en una casa de un campamento, y todos sus habitantes pueden entrar y gritar instrucciones a la madre y la comadrona («Empuja», «estira», «no hagas eso»).

## INFANTICIDIO

El infanticidio —el asesinato deliberado y reconocido de un niño— es ilegal en la mayoría de las sociedades estatales de la actualidad. Sin embargo, en muchas sociedades tradicionales es aceptable en determinadas circunstancias.

Aunque esa práctica nos horroriza, cuesta imaginar qué otra cosa podrían hacer las sociedades en algunas situaciones asociadas al infanticidio. Una de esas situaciones es cuando un niño nace deforme o débil. Numerosas sociedades tradicionales experimentan temporadas de austeridad en las que el suministro de comida es ínfimo y en las que al reducido número de adultos productivos les resulta complicado proporcionar alimento a los niños y ancianos no productores. Una boca más que no sea productiva supone una carga que la sociedad difícilmente puede permitirse.

Otra circunstancia asociada al infanticidio es un breve intervalo entre partos: por ejemplo, un niño nacido solo dos años después del bebé anterior, que todavía mama y no sabe andar. Es difícil o imposible que una mujer produzca leche suficiente para un niño de dos años y para un recién nacido y cargar no con uno, sino con dos, mientras recorre el campamento. Por la misma razón, los partos de gemelos entre las cazadoras-recolectoras pueden desembocar en el asesinato o abandono de al menos uno de los dos hermanos. He aquí una entrevista con un indio aché llamado Kuchingi que realizaron Kim Hill y A. Magdalena Hurtado: «El [hermano] que llegó después de mí [por orden de nacimiento] murió. Había pasado poco tiempo entre los partos. Mi madre lo mató porque yo era pequeño. “No tienes suficiente leche para el mayor [Kuchingi]”, le dijeron. “Debes alimentarlo a él”. Entonces mató a mi hermano, el que nació después de mí».

Otro factor que predispone al infanticidio en el momento del nacimiento es que el padre esté ausente o muerto y que, por tanto, sea incapaz de alimentar a la madre y proteger al niño. Para una madre soltera, la vida es dura incluso hoy. Todavía lo era más en el pasado, especialmente en sociedades en las que la ausencia del padre solía entrañar más posibilidades de que un niño muriera, por ejemplo, porque ellos proporcionaban la mayoría de las calorías o protegían a su hijo de la violencia de otros hombres.

Por último, en algunas sociedades tradicionales, la proporción de niños y



niñas aumenta desde el nacimiento hasta la adolescencia, debido a que mueren niñas por un abandono pasivo o, en casos excepcionales, porque son asesinadas intencionadamente por estrangulamiento o congelación o enterradas vivas, ya que muchas sociedades valoran más a los varones que a las hembras. Por ejemplo, entre los indios aché, un 14 por ciento de los niños y un 23 por ciento de las niñas han muerto a la edad de 10 años. La ausencia del padre o la madre cuadruplica la posibilidad de que un niño aché muera por homicidio, pero el riesgo es más elevado para las niñas. En la China y la India modernas, esa valoración generalizada a favor de los niños provoca un exceso de estos últimos mediante un nuevo mecanismo: la determinación prenatal del sexo, que permite el aborto selectivo de los fetos femeninos.

Los !kung consideran que es obligación de la madre valorar la posibilidad del infanticidio en el momento del parto. La socióloga Nancy Howell escribía: «La costumbre que dicta que las mujeres deben o pueden dar a luz solas otorga a la madre un derecho incuestionable a controlar el infanticidio. En la escena del nacimiento, normalmente antes de dar nombre al niño y, sin duda, antes de llevarlo a la aldea, es responsabilidad de la madre examinarlo cuidadosamente para buscar defectos. Si sufre una malformación, la obligación de la madre es ahogarlo. Muchos informadores !kung me dijeron que ese examen y la decisión correspondiente son elementos habituales del proceso de alumbramiento. Para los !kung, el infanticidio no equivale a un asesinato, ya que no consideran que el nacimiento sea el inicio de la vida de un zun/wa [una persona !kung]. La vida comienza al dar nombre al bebé y aceptarlo como una persona social en la aldea después del nacimiento. Antes, el infanticidio forma parte de los privilegios y responsabilidades de la madre y está culturalmente prescrito para los defectos de nacimiento y para uno de los dos gemelos que hayan sido alumbrados. En la población no existen parejas supervivientes de gemelos...».

Sin embargo, el infanticidio no es universal en las sociedades tradicionales

y es menos común que la muerte de niños debido a un «abandono benigno». (Ese eufemismo significa que un niño no es asesinado activamente, sino que muere por negligencia, por ejemplo, si la madre deja de amamantarlo o lo hace con menos frecuencia, o si rara vez lo lava.) Cuando Allan Holmberg vivió entre un grupo de indios sirionó en Bolivia, descubrió que el infanticidio y el aborto eran desconocidos. Si bien un 15 por ciento de los niños sirionó nacían con pies equinos y solo uno de cada cinco llegaba a la vida adulta y formaba una familia, recibían un cariño y una alimentación normales.

#### DESTETE E INTERVALO ENTRE NACIMIENTOS

En Estados Unidos, la proporción de niños que eran amamantados por su madre y la edad a la que fueron destetados disminuyeron durante casi todo el siglo XX. Por ejemplo, en los años setenta, solo un 5 por ciento de los niños estadounidenses eran amamantados a la edad de seis meses. Por el contrario, entre los cazadores-recolectores que no mantienen contacto con agricultores ni tienen acceso a alimentos cultivados, los niños son amamantados durante un período muy superior a seis meses, ya que la única comida adecuada de la que disponen es la leche materna: no pueden conseguir leche de vaca, fórmula para bebés o comida blanda. El promedio de edad del destete en siete grupos de cazadores-recolectores es de unos tres años, momento en el cual los niños por fin son capaces de alimentarse ellos solos masticando suficiente comida dura. Aunque pueden introducirse algunos alimentos masticados previamente cuando tienen unos seis meses, es posible que un niño cazador-recolector no sea destetado del todo hasta que su madre esté embarazada del siguiente. Los niños !kung siguen mamando después de haber cumplido los cuatro años si no ha nacido aún el siguiente hermano. Los estudios demuestran que, cuanto mayor es un niño !kung en el momento del destete,

más probabilidades tiene de llegar a la vida adulta. Pero en las poblaciones agrícolas sedentarias y entre los cazadores-recolectores que comercian con campesinos, esa edad de destete y esos intervalos entre nacimientos de dos años y medio a cuatro descienden en el caso de los nómadas hasta un promedio de dos años, ya que a los agricultores les gusta contar con leche de ganado y gachas blandas de cereales con los que destetar a un niño pequeño. Cuando los !kung se asientan para convertirse en agricultores, como ha sucedido cada vez con más frecuencia en décadas recientes, el intervalo entre nacimientos cae rápidamente de tres años y medio a los dos años característicos de los campesinos.

Las causas evolutivas definitivas y los mecanismos fisiológicos aproximados que son responsables de esos largos intervalos entre nacimientos en los grupos de cazadores-recolectores nómadas han sido objeto de extensos debates. Al parecer, las causas definitivas son dos. En primer lugar, una madre que no tenga acceso a leche de vaca o gachas de cereales y que, por tanto, probablemente amamantará a su hijo hasta los tres años o más, no puede producir leche suficiente para alimentar a un recién nacido y a otro niño que todavía no haya sido destetado. Si lo intentara, uno de los dos seguramente moriría de hambre por falta de leche.

La otra razón es que, hasta que el niño no tiene unos cuatro años o más, no es capaz de caminar con suficiente rapidez para seguir el paso de sus padres cuando recorren el campamento. Los niños más pequeños tienen que ser transportados. Mientras camina, una mujer !kung de 40 kilos tiene que cargar con un niño menor de cuatro años que pesa hasta 12 kilos, con vegetales silvestres que pesan entre 7 y 20 kilos o más, y con varios litros de agua, además de utensilios. Eso ya constituye una gran carga de por sí, y sería aún más pesada si a ella le sumáramos un niño más pequeño. Por ello tenemos un segundo factor evolutivo definitivo que contribuye al rápido descenso del intervalo entre nacimientos cuando los cazadores-recolectores nómadas se

asientan para convertirse en agricultores: la mayoría de los campesinos viven en aldeas permanentes y no acusan el problema de tener que llevarse a todos los niños menores de cuatro años cada vez que cambian de campamento.

Ese destete tardío significa que una madre cazadora-recolectora invierte mucha energía física y emocional en la crianza de un hijo. Los observadores occidentales tienen la impresión de que la relación íntima de un niño !kung con su madre, y la atención exclusiva de la que goza durante varios años sin hermanos más pequeños, ofrecen una seguridad emocional en la infancia que se traduce en la de los adultos !kung. Pero cuando un niño cazador-recolector finalmente es destetado, el resultado puede ser traumático. Transcurrido un corto espacio de tiempo, el niño recibe mucha menos atención materna, tiene hambre sin la leche, debe ceder al siguiente niño el lugar donde duerme junto a la madre y puede que cada vez se le exija más que entre en el mundo adulto. Los niños !kung destetados están muy tristes y tienen pataletas. Los que llegan a la vejez siguen recordando el destete que se produjo hace 70 años como una experiencia dolorosa. Por la noche, en los campamentos de los indios piraha, a menudo se oye a niños gritando, casi siempre porque están siendo destetados. No obstante, aunque las sociedades tradicionales destetan a una edad más tardía que los estadounidenses modernos, los patrones concretos varían. Por ejemplo, los niños de las tribus pigmeas bofiy aka son destetados gradualmente y no de forma abrupta, las pataletas son infrecuentes y el destete a menudo es iniciado por el propio niño y no por la madre.

#### LACTANCIA A DEMANDA

Esas dos causas definitivas responsables de los largos intervalos entre nacimientos de los cazadores-recolectores dejan abierto el interrogante sobre el mecanismo fisiológico aproximado que garantiza que no haya dos niños de

varios años de edad de los que ocuparse simultáneamente. Un mecanismo es recurrir al abandono o (con menos frecuencia) al infanticidio, como ya he mencionado: si una madre cazadora-recolectora se queda embarazada cuando su hijo anterior todavía no ha cumplido los dos años y medio, puede abandonar o incluso matar al recién nacido, sabedora de que no puede cuidarlo tan bien como al mayor. El otro factor aproximado es que los mecanismos fisiológicos que intervienen en una lactancia que siga un calendario a demanda con tomas frecuentes, algo habitual en los bebés cazadores-recolectores (en oposición a las infrecuentes tomas que se establecen para mayor comodidad de la madre en la sociedad occidental), reducen las posibilidades de que una madre lactante se quede embarazada, aunque retome las relaciones sexuales mientras da el pecho.

En los grupos de cazadores-recolectores en los que la lactancia ha sido estudiada exhaustivamente, esta a menudo es «a demanda». Es decir, el niño tiene acceso constante al pecho de la madre, mantiene contacto con ella durante el día, duerme junto a ella por la noche y puede mamar siempre que quiera, esté ella despierta o no. Por ejemplo, los cálculos realizados entre los !kung han demostrado que un niño mama una media de cuatro veces cada hora durante el día, dos minutos cada vez, con un intervalo medio de solo 14 minutos entre amamantamientos. La madre se despierta para alimentar al niño al menos dos veces por noche, y el bebé mama sin despertar a la madre varias veces. Esta oportunidad constante de la lactancia a demanda suele proseguir durante al menos tres años en la vida del niño !kung. Por el contrario, muchas o la mayoría de las madres de las sociedades modernas programan la lactancia según lo permitan sus actividades. La organización del trabajo de una madre, ya sea fuera de casa o en tareas domésticas, a menudo implica que madre e hijo estén separados varias horas. El resultado son muchos menos amamantamientos en comparación con las decenas de la

madre cazadora-recolectora, amamantamientos más prolongados e intervalos mucho más largos entre ellos.

Esa elevada frecuencia en la lactancia de las madres cazadoras-recolectoras tiene consecuencias fisiológicas. Como he mencionado anteriormente, las madres cazadoras-recolectoras lactantes no suelen concebir durante varios años tras el nacimiento de un hijo, aunque retomen su actividad sexual. Sin duda, hay algo en la lactancia a demanda que ejerce de anticonceptivo. Una hipótesis es la denominada «amenorrea por lactancia»: mamar libera hormonas maternas que no solo estimulan la secreción de leche, sino que también pueden inhibir la ovulación (la liberación de óvulos de una mujer). Pero esa inhibición de la ovulación requiere un régimen constante de lactancia frecuente; varios amamantamientos al día no bastan. La otra se denomina «hipótesis de la grasa crítica»: la ovulación requiere que los niveles de grasa de la madre superen cierto umbral crítico. En una mujer lactante perteneciente a una sociedad tradicional sin comida abundante, los elevados costes energéticos de la producción de leche sitúan el nivel de grasa de la madre por debajo del valor crítico. Por ello, las madres lactantes sexualmente activas de las sociedades industriales modernas de Occidente, a diferencia de sus homólogas cazadoras-recolectoras, todavía pueden concebir (para su sorpresa) por una de estas razones o ambas: su frecuencia lactante es demasiado baja para que se produzca una amenorrea inducida hormonalmente; y están lo bastante bien nutridas como para que sus niveles de grasa corporal se mantengan por encima del umbral crítico para la ovulación, pese al gasto calórico propio de la lactancia. Muchas madres occidentales cultas han oído hablar de la amenorrea por lactancia, pero no tantas saben que solo es eficaz con frecuencias elevadas de amamantamiento. Una amiga mía que, para su desconsuelo, concibió hace poco solo unos meses después del nacimiento de su hijo anterior se unió a la larga lista de

mujeres modernas que exclaman: «¡Pero si yo creía que no podía quedarme embarazada mientras daba el pecho!».

La frecuencia de la lactancia difiere entre las especies de mamíferos. Algunos, entre ellos los chimpancés y la mayoría de los primates, los murciélagos y los canguros, amamantan continuamente. Otros, entre los cuales destacan los conejos y los antílopes, lo hacen de manera discontinua: una coneja o antílope deja a su pequeño oculto en la hierba o en una madriguera mientras sale a buscar comida; luego regresa tras un largo intervalo y amamanta a la cría solo unas cuantas veces diarias. Las cazadoras-recolectoras humanas se parecen a los chimpancés y a los monos del Viejo Mundo en que amamantan sin cesar. Pero ese patrón, que heredamos de nuestros ancestros primates y que supuestamente hemos conservado durante los millones de años de evolución humana independiente de la de los chimpancés, solo cambió en los milenios transcurridos desde los orígenes de la agricultura, cuando desarrollamos unos estilos de vida en los que se produjo una separación entre madre e hijo. Las madres humanas modernas han adquirido los hábitos de amamantamiento de los conejos, a la vez que conservan la fisiología lactante de los chimpancés y los monos.

#### CONTACTO ENTRE NIÑOS Y ADULTOS

En relación con esas discrepancias entre especies de mamíferos en la frecuencia de la lactancia encontramos también diferencias en el porcentaje de tiempo que pasa un niño en contacto con un adulto (en especial con la madre). En las especies de lactancia discontinua, el niño permanece en contacto con la madre solo durante breves períodos de amamantamiento y cuidado. En las especies de lactancia continua, la madre se lleva a su hijo mientras busca comida: una canguro lo guarda en la bolsa, un murciélago lo

sostiene sobre el vientre aunque esté volando y las chimpancés y las monas del Viejo Mundo transportan a la cría sobre la espalda.

En las sociedades industriales de la era moderna seguimos el patrón de los conejos y los antílopes: la madre u otra persona sostiene de vez en cuando al niño para alimentarlo o jugar con él, pero no lo lleva consigo constantemente; el pequeño pasa gran parte del tiempo o todo el día en una cuna o en un parque de juegos; y por la noche duerme solo, normalmente en una habitación distinta de la de los padres. Sin embargo, probablemente seguimos el modelo del mono ancestral durante casi toda la historia humana hasta los últimos miles de años. Los estudios sobre los cazadores-recolectores modernos demuestran que las madres u otra persona tienen en brazos a los bebés casi todo el día. Cuando la madre camina, utiliza algún sistema de transporte, como las bandoleras de los !kung, las bolsas de cuerda de Nueva Guinea y los arzones de madera de las zonas templadas del Norte. La mayoría de los cazadores-recolectores, especialmente en climas suaves, mantienen contacto físico entre el niño y su cuidador. En todas las sociedades conocidas de cazadores-recolectores y de primates más desarrollados, la madre y el niño duermen uno junto al otro, normalmente en la misma cama o estera. Una muestra intercultural de 90 sociedades humanas tradicionales no identificó ni una sola en la que madre y niño durmieran en habitaciones separadas; la práctica occidental de la actualidad es una invención reciente responsable de las batallas para llevar a los niños a la cama que atormentan a los padres modernos. Ahora, los pediatras estadounidenses recomiendan que el niño no duerma en la misma cama que sus padres, ya que en ocasiones ha acabado aplastado o asfixiado; pero casi todos los niños han dormido durante los últimos milenios de historia humana en la misma cama que la madre, y normalmente también con el padre, sin que se dieran casos generalizados de las lóbregas consecuencias que temen los pediatras. Ello puede obedecer a



que los cazadores-recolectores duermen en el suelo o en esteras duras; es más probable que un padre aplaste a un niño en nuestras camas blandas modernas.

Por ejemplo, durante el primer año, los bebés !kung mantienen contacto con la piel de la madre u otro cuidador el 90 por ciento del tiempo, y van con la madre donde ella vaya, excepto cuando se encuentran con otros cuidadores. Un niño !kung empieza a separarse con más frecuencia de su madre a partir del año y medio para jugar con otros niños. El tiempo de contacto diario entre el niño y sus cuidadores supera al tiempo total (incluida la madre) de los niños occidentales.

Uno de los sistemas occidentales más comunes para transportar a un niño es el cochecito, que no permite el contacto físico entre el bebé y el cuidador (lámina 39). En muchos, el niño se halla prácticamente en horizontal, y a veces mirando hacia atrás. De ahí que no vea el mundo igual que su cuidador. Durante las últimas décadas, en Estados Unidos los sistemas para el transporte de niños en posición vertical (erguida) han sido más habituales, por ejemplo, los portabebés y las mochilas delanteras y traseras, pero en muchos casos el niño mira hacia atrás. Por el contrario, los mecanismos tradicionales, como las bandoleras o llevar al niño a hombros, suelen situarlo verticalmente, mirando hacia delante y viendo el mismo mundo que sus cuidadores (láminas 21 y 38). El contacto permanente, incluso cuando el cuidador va caminando, el hecho de compartir continuamente su campo de visión y el transporte en posición vertical pueden contribuir a que los niños !kung estén adelantados (en comparación con los estadounidenses) en algunos aspectos de su desarrollo neuromotor.

En climas templados, es práctico que un niño desnudo y una madre semidesnuda mantengan un contacto físico permanente, lo cual es más difícil en los climas fríos. Por ello, la mitad de las sociedades tradicionales, sobre todo en esas zonas templadas, envuelven al niño con una tela cálida. El niño a menudo es sujetado a un armazón de madera. En su día, esa práctica era

generalizada en todo el mundo, sobre todo en las sociedades de grandes latitudes. El objetivo fundamental de envolver y llevar al niño en un armazón de madera es protegerlo del frío y limitar sus posibilidades de mover el cuerpo y las extremidades. Las madres navajo que utilizan armazones explican que el propósito es inducir el sueño en el bebé o que no se despierte si lo cargan una vez que se ha dormido. La madre navajo suele añadir que el armazón impide que el niño dé una sacudida repentina y se despierte. Un niño navajo pasa entre un 60 y un 70 por ciento del tiempo en un armazón de madera durante los seis primeros meses de vida. Antes también eran una práctica habitual en Europa, pero empezaron a desaparecer hace varios siglos.

Para muchos humanos modernos, la idea de un armazón o de envolver al niño es aberrante, o lo era, hasta que esto último se puso de moda recientemente. El concepto de libertad personal significa mucho para nosotros, y un armazón o una envoltura sin duda limita la de un niño. Somos proclives a dar por hecho que ambos retrasan el desarrollo del pequeño y que infligen daños psicológicos duraderos. En realidad, no se aprecian diferencias de personalidad, ni motrices, ni en la edad en la que empiezan a caminar de manera independiente los niños navajo que eran transportados en armazones de madera y los que no y los niños angloestadounidenses que viven cerca de ellos. La explicación más probable es que, cuando un niño empieza a gatear, pasa la mitad del día fuera del armazón y, cuando está en él, duerme la mayor parte del tiempo. En realidad, inmovilizar a un niño en un armazón le permite estar cerca de su madre e ir allí adonde ella vaya. Por eso hay quienes afirman que deshacerse de los armazones no aporta ninguna ventaja real en materia de libertad, estimulación o desarrollo neuromotor. El niño occidental que duerme en habitaciones separadas, que se desplaza en cochecito y que permanece en una cuna durante el día a menudo está más aislado socialmente que los niños navajo transportados en armazones de madera.

## PROGENITORES Y ALOPARENTALIDAD

La inversión que realizan los padres en el cuidado de sus descendientes varía enormemente entre las especies animales. Un extremo son los avestruces y los caballitos de mar; una vez que un macho ha fertilizado a una hembra y esta ha engendrado huevos, se marcha y la incubación y el cuidado de la descendencia queda por completo en manos del padre. En el extremo opuesto se hallan numerosas especies de mamíferos y algunos pájaros: cuando el macho fertiliza a la hembra, el primero deserta para buscar a otras compañeras y toda la carga de la paternidad recae en ella. La mayoría de las especies de monos y simios se encuentran en un punto intermedio entre esos dos extremos, pero más cerca del segundo: el padre vive con la madre y sus descendientes, tal vez como parte de un grupo más numeroso, pero ofrece poca cosa a sus crías, excepto protección.

En los humanos, la atención paterna es escasa en comparación con los avestruces y alta en comparación con los simios y la mayoría de las especies de primates, pero la implicación del padre en el cuidado de los niños es inferior a la de la madre en todas las especies conocidas. No obstante, los padres desempeñan un papel importante en el aprovisionamiento de alimentos, la protección y la educación en gran parte de las sociedades humanas; la consecuencia es que la muerte de un padre biológico disminuye las posibilidades de supervivencia del niño en algunas sociedades. La implicación suele ser mayor con los hijos mayores (sobre todo si son varones) que con los pequeños, y los padres de las sociedades modernas normalmente delegan muchos aspectos de sus cuidados, como cambiar pañales, limpiar el culo y la nariz y bañar a un niño.

Entre las sociedades humanas se da una gran variación en la implicación de los padres, en parte relacionada con la ecología de subsistencia. La implicación paterna es más elevada en sociedades en las que las mujeres

pasan cierto tiempo obteniendo la mayoría de los alimentos. Por ejemplo, los pigmeos aka varones brindan una atención más directa a sus hijos que los padres de cualquier otra población humana estudiada (lámina 8), tal vez por el hecho de que las madres no solo se dedican a recoger vegetales comestibles, sino que también participan en la caza con redes. Por norma general, el cuidado de los hijos por parte de los padres, y también la contribución de las mujeres al suministro alimenticio, son más pronunciados en las sociedades de cazadores-recolectores que en las de pastores. La atención directa de los padres a los hijos tiende a ser baja en las sociedades, como las de los montañeses de Nueva Guinea y los grupos bantúes africanos, en las que los hombres dedican gran parte de su tiempo e identidad a ser guerreros y a proteger a su familia de otros hombres agresivos. En gran parte de las Tierras Altas de Nueva Guinea, los hombres incluso vivían junto con sus hijos mayores de seis años en casas comunales reservadas a ellos, y sus mujeres ocupaban otra cabaña con sus hijas y niños pequeños. Los hombres y los niños comían solos y consumían alimentos que la mujer del hombre y madre del niño llevaba a la casa.

¿Qué hay de la contribución a la crianza que realizan al margen de la madre y el padre otros cuidadores? En la sociedad occidental moderna, los padres de un niño suelen ser, con diferencia, sus cuidadores por excelencia. El papel de la aloparentalidad —esto es, de los individuos que no son los padres biológicos pero aportan ciertos cuidados— ha ido en descenso en las últimas décadas, a medida que las familias se trasladan con más frecuencia y a mayores distancias y que los niños ya no gozan de la que en su día era una disponibilidad constante de abuelos y tíos que vivían cerca. Eso no significa, por supuesto, que las niñeras, los profesores, los abuelos y los hermanos mayores no puedan ser cuidadores e influencias importantes. Pero, en las sociedades tradicionales, la aloparentalidad lo es mucho más y los progenitores tienen un papel menos dominante.

En las bandas de cazadores-recolectores, la aloparentalidad comienza en la primera hora posterior al nacimiento. Los niños aka y efé recién nacidos pasan de mano en mano en torno a la hoguera, de un adulto o niño mayor a otro, para que los besen, los levanten, les canten y les hablen con palabras que es imposible que comprendan. Los antropólogos han calculado incluso la frecuencia con la que los niños pasan de unas manos a otras: en el caso de los pigmeos efé y aka, una media de ocho veces por hora. Las madres cazadoras-recolectoras comparten los cuidados de los niños con el progenitor y algunos cuidadores aloparentales, entre ellos abuelos, tías, tías abuelas, otros adultos y hermanos mayores. De nuevo, esto ha sido cuantificado por los antropólogos, que han calculado la cifra media de cuidadores: 14 para un efé de cuatro meses y 7 o 8 para un niño aka durante un período de observación de varias horas.

En muchas sociedades de cazadores-recolectores, los abuelos más longevos a menudo permanecen en el campamento con los niños, lo cual permite a los padres salir a buscar comida libres de responsabilidades. Los niños pueden quedarse al cuidado de sus abuelos durante días o semanas enteras. Los niños hadza cuya abuela se ocupa de ellos ganan peso con más rapidez que los demás. Los tíos también contribuyen en los cuidados aloparentales en numerosas sociedades tradicionales. Por ejemplo, entre los bantúes del delta del Okavango, en el sur de África, la influencia más relevante para un niño no es su padre, sino un tío materno, el hermano mayor de la madre. En muchas sociedades, los hermanos se ocupan de los niños. Los hermanos mayores, en especial las chicas, y sobre todo en sociedades dedicadas a la agricultura y el pastoreo, a menudo desempeñan un papel fundamental como cuidadores de los pequeños (lámina 38).

Daniel Everett, que vivió muchos años entre los indios piraha de Brasil, comentaba: «La mayor diferencia [entre la vida de un niño piraha y uno estadounidense] es que los niños piraha deambulan por la aldea y se

considera que están relacionados con todos sus habitantes y que son parcialmente responsabilidad de ellos». Los niños yora de Perú toman casi la mitad de sus comidas con familiares que no son sus padres. Al hijo de unos amigos misioneros estadounidenses, que se crió en una pequeña aldea de Nueva Guinea en la que consideraba a todos los adultos sus «tías» o «tíos», la falta relativa de la aloparentalidad le supuso una gran conmoción cuando sus padres lo llevaron de nuevo a Estados Unidos para que asistiera al instituto.

A medida que los niños de las sociedades a pequeña escala se hacen mayores, realizan más visitas y más prolongadas a otras familias. Fui testigo de un caso cuando estudiaba pájaros en Nueva Guinea y contraté a lugareños como porteadores para que llevaran mis suministros de una aldea a otra. Cuando llegué a una en particular, la mayoría de los porteadores de la población anterior que me habían acompañado hasta allí se marcharon, y solicité ayuda a personas de cualquier edad que fueran capaces de cargar con una mochila y quisieran ganar un poco de dinero. El voluntario más joven fue un niño de unos 10 años llamado Talu, que vino a sabiendas de que estaría fuera de su aldea un par de días. Pero, cuando llegamos a mi destino tras un retraso de una semana, causado porque el sendero había quedado bloqueado por una riada, busqué a alguien que pudiera quedarse y trabajar conmigo, y Talu volvió a ofrecerse voluntario. Finalmente, el niño se quedó un mes conmigo hasta que terminé el estudio, y luego regresó a su casa. En el momento de partir sus padres se habían ausentado de la aldea, pero él vino de todos modos, consciente de que otros aldeanos les comunicarían a su vuelta que se había ido unos días. Algunos amigos que también trabajaron conmigo de porteadores y después regresaron a la aldea les dirían a sus padres transcurrida más de una semana que se quedaría por un período de tiempo indefinido. Evidentemente, se consideraba normal que un niño de 10 años decidiera marcharse sin fecha de retorno.

En ciertas sociedades, esos viajes prolongados que realizan los niños sin

sus padres se alargan todavía más para convertirse en adopciones reconocidas. Por ejemplo, a los 9 o 10 años de edad, los niños de la isla de Andamán rara vez siguen viviendo con sus progenitores, sino que son acogidos por unos padres adoptivos, a menudo pertenecientes a un grupo vecino, y de ese modo contribuyen a mantener relaciones de amistad entre ambos. En el caso de los iñupiat de Alaska, la adopción de niños era algo habitual, sobre todo entre grupos. En el Primer Mundo moderno, la adopción es eminentemente un vínculo entre el niño y los padres, que hasta hace poco ni siquiera conocían la identidad de los progenitores biológicos para descartar una relación continuada de estos con el niño o con la pareja adoptiva. Sin embargo, para los iñupiat, la adopción constituía un vínculo entre los cuatro padres y entre sus respectivos grupos.

Así, una diferencia importante entre las sociedades a pequeña escala y las grandes sociedades estatales es que, en el caso de las primeras, la responsabilidad con respecto a los niños queda enormemente difusa más allá de sus padres. Los cuidadores alopARENTALES son materialmente importantes como proveedores adicionales de alimento y protección. De ahí que estudios realizados en todo el mundo coincidan en demostrar que la presencia de cuidadores alopARENTALES mejora las posibilidades de supervivencia del niño. Pero también son importantes en el plano psicológico como influencias y modelos sociales distintos de los propios progenitores. Los antropólogos que trabajan con sociedades a pequeña escala mencionan a menudo lo mucho que les sorprende el precoz desarrollo de las habilidades sociales entre sus niños, y especulan que la riqueza de las relaciones alopARENTALES pueden ser parte de la explicación.

En las sociedades industriales también se aprecian ventajas similares de la alopARENTALIDAD. En Estados Unidos, los trabajadores sociales señalan que la vida en familias numerosas y multigeneracionales que proporciona la alopARENTALIDAD es beneficiosa para los niños. Los bebés de adolescentes

estadounidenses solteras que perciben unos ingresos bajos y pueden ser madres sin experiencia o descuidadas desarrollan sus habilidades cognitivas con más rapidez y en mayor grado si está presente una abuela o un hermano mayor, o incluso si un estudiante universitario realiza visitas periódicas para jugar con el niño. Los múltiples cuidadores de un kibutz israelí o una guardería de calidad cumplen la misma función. Mis amigos me han contado muchas anécdotas sobre niños que fueron criados por padres difíciles pero que, no obstante, se convirtieron en adultos social y cognitivamente competentes. Estos me indicaron que lo que los había ayudado a mantener la cordura era un contacto regular con un adulto servicial distinto de sus padres, aunque ese adulto fuese solo un profesor de piano al que veían una vez a la semana para dar clase.

#### RESPUESTAS AL LLANTO DE LOS NIÑOS

Los pediatras y los psicólogos infantiles han mantenido un largo debate sobre la mejor manera de responder al llanto de un niño. Por supuesto, el progenitor primero comprueba si el niño siente dolor o necesita ayuda. Pero si todo parece estar bien, ¿es mejor coger y consolar al niño o deberíamos dejarlo llorar hasta que pare, por más tiempo que tarde? ¿Llora más el niño si sus padres salen de la habitación o si siguen abrazándolo?

Las filosofías sobre esta cuestión difieren entre los países occidentales, y de una generación a otra dentro del mismo país. Cuando vivía en Alemania hace más de 50 años, la opinión predominante era que se debía dejar llorar al niño, y que era perjudicial atender a aquellos que lo hacían «sin razón». Los estudios demostraban que, cuando un niño alemán lloraba, sus quejidos eran ignorados de media una de cada tres veces, o bien el progenitor no respondía hasta transcurridos entre 10 y 30 minutos. Los niños alemanes pasaban mucho tiempo solos en una cuna mientras la madre salía a comprar o



trabajaba en otra habitación. Las palabras mágicas para los padres alemanes eran que los niños debían adquirir lo antes posible *Selbständigkeit* (que más o menos significa «confianza en sí mismos») y *Ordnungsliebe* (literalmente, «amor por el orden», incluidos el autocontrol y acatar los deseos de los demás). Los padres alemanes consideraban a los niños estadounidenses unos consentidos, ya que sus progenitores acudían demasiado rápido al niño que lloraba. Los padres alemanes temían que prestar demasiada atención volviera al niño *verwöhnt*, un término importante y muy negativo del vocabulario referente a la infancia que significa «malcriado».

En las ciudades, las actitudes de los padres estadounidenses y británicos entre los años veinte y cincuenta eran similares a las de los alemanes actuales. Los pediatras y otros expertos aseguraban a las madres estadounidenses que unos horarios regulares y la higiene eran de suma importancia para los niños, que una respuesta rápida los malcriaría y que era esencial que aprendieran a jugar solos y a controlarse cuanto antes mejor. La antropóloga Sarah Blaffer Hrdy describía de este modo la filosofía que imperaba en Estados Unidos a mediados del siglo xx a la hora de responder al llanto de un bebé: «En la época de mi madre, las mujeres cultas tenían la impresión de que, si un bebé lloraba y su madre corría a cogerlo, lo malcriaría y lo condicionaría para que llorara más». En los años ochenta, cuando mi mujer, Marie, y yo criábamos a nuestros gemelos, la filosofía prevaleciente sobre cómo proceder con un niño que lloraba al llevarlo a la cama seguía siendo esa. Nos aconsejaron que les diéramos un beso de buenas noches, que saliéramos de su cuarto de puntillas, que ignoráramos sus desgarradores sollozos cuando nos oyeran irnos, que volviéramos en 10 minutos, esperáramos a que se tranquilizaran, saliéramos de nuevo de puntillas y volviéramos a ignorar sus sollozos. Nos sentíamos muy mal. Muchos otros padres modernos han compartido nuestro sufrimiento y siguen haciéndolo.

Por el contrario, los observadores de niños en las sociedades de cazadores-

recolectores suelen comentar que, si uno rompe a llorar, la práctica de los padres es responder de inmediato. Por ejemplo, si un niño efé tiene una pataleta, la madre u otro cuidador intentan reconfortarlo al cabo de 10 segundos. Si un niño !kung llora, un 88 por ciento de sus arrebatos obtienen respuesta (consistente en tocarlo o amamantarlo) a los tres segundos, y casi todos en cuestión de 10 segundos. Las madres responden a los niños !kung amamantándolos, pero muchas reacciones son de otras mujeres (especialmente adultas), que tocan o sostienen al pequeño. El resultado es que los niños !kung pasan al menos un minuto por hora llorando, principalmente en arrebatos de menos de 10 segundos. Dado que las respuestas de los cuidadores !kung al llanto de sus niños son rápidas y fiables, el tiempo total que pasan los pequeños llorando cada hora es la mitad del que se estima en el caso de los niños holandeses. Muchos otros estudios demuestran que los niños de un año cuyos llantos son ignorados pasan más tiempo llorando que los niños cuyos llantos obtienen respuesta.

Para resolver de una vez por todas la cuestión de si los niños cuyos llantos son ignorados se convierten en adultos más saludables que aquellos cuyos llantos obtienen una respuesta rápida tendríamos que llevar a cabo un experimento controlado. El todopoderoso experimentador dividiría arbitrariamente a las familias de una sociedad en dos grupos, y se pediría a los padres de un grupo de niños que ignoraran sus llantos «innecesarios», mientras que el otro grupo de padres respondería a dichos llantos en menos de tres segundos. Veinte años después, cuando los niños fuesen adultos, podríamos evaluar qué grupo es más autónomo y seguro en sus relaciones, cuál muestra más confianza en sí mismo y autocontrol, cuál es menos malcriado y cuál posee otras virtudes enfatizadas por algunos educadores y pediatras modernos.

Por supuesto, esos experimentos bien diseñados y esas evaluaciones rigurosas no pueden llevarse a cabo. Por el contrario, debemos recurrir a

caóticos experimentos naturales y a anécdotas poco rigurosas comparando sociedades con diferentes prácticas de crianza. Al menos podemos concluir que las prontas respuestas de los padres cazadores-recolectores al llanto infantil no siempre conllevan unos niños perceptiblemente carentes de autonomía, confianza en sí mismos y otras virtudes. Más tarde volveré a las respuestas que los estudiosos han ofrecido a esta cuestión de los resultados a largo plazo.

### CASTIGO FÍSICO

En relación con esos debates sobre consentir a un niño respondiendo rápidamente a sus llantos también se da la discusión habitual sobre la elusión del castigo. Entre las sociedades humanas existe una gran variación en su actitud hacia el castigo a los niños: dentro de una sociedad de una generación a otra y entre sociedades vecinas similares dentro de la misma generación. En cuanto a la variación en la misma sociedad y entre generaciones, dar un azote a los niños era una práctica mucho más extendida en Estados Unidos en tiempos de mis padres que en la actualidad. El canciller alemán Bismarck comentaba que, incluso en el seno de una familia, suelen alternarse generaciones que han sufrido azotes con otras que no los han padecido. Eso se corresponde con la experiencia de muchos de mis amigos estadounidenses: quienes reciben azotes de pequeños juran que nunca infligirán esas crueldades bárbaras a sus hijos, mientras que aquellos que no lo fueron aseguran que es más saludable administrar unos pocos azotes que practicar la manipulación de la culpabilidad y otros controles conductuales que sustituyen a los golpes o mimar a los niños.

Con respecto a la variación entre sociedades vecinas contemporáneas, pensemos en la Europa occidental de la actualidad. Suecia prohíbe los azotes; un padre sueco que pegue a un niño puede ser acusado del delito de maltrato

infantil. Por el contrario, muchos de mis amigos alemanes y británicos cultos y algunos cristianos evangélicos estadounidenses creen que es mejor pegarle a un niño que no hacerlo. A quienes propinan azotes les gusta citar al poeta inglés del siglo XVII Samuel Butler («Evita la vara y malcriarás al niño») y al dramaturgo ateniense Menandro («El hombre que nunca ha sido azotado nunca ha sido enseñado»). Asimismo, en el África moderna, los pigmeos aka jamás pegan y ni siquiera regañan a sus hijos, y consideran horrendas y abusivas las prácticas de crianza de sus vecinos, los agricultores ngandu, que azotan a sus pequeños.

La variación en el castigo físico no solo caracteriza o caracterizaba a la Europa y el África modernas, sino también otras épocas y regiones del mundo. En la Grecia antigua, los niños atenienses (a pesar de la máxima de Menandro) deambulaban sin restricciones, mientras que, por la misma época, en Esparta, todo el mundo, y no solo los padres de un niño, podían pegarle. En Nueva Guinea, aunque algunas tribus ni siquiera castigan a los niños por blandir un cuchillo afilado, me encontré con el extremo opuesto en una pequeña aldea (Gasten) consistente en una decena de cabañas situadas en torno a un claro, donde la vida se desarrollaba a plena vista de todos los habitantes. Una mañana oí unos gritos de enojo y fui a ver qué sucedía. Una madre estaba enfurecida con su hija, de unos ocho años, y le gritaba y le pegaba. La pequeña sollozaba y se tapaba la cara con los brazos para protegerse de los golpes. Otros adultos observaban y nadie interfirió. La madre estaba cada vez más furiosa. Al final, se dirigió al borde del claro, se agachó para coger una planta, volvió junto a la niña y se la restregó con vigor por la cara, lo cual la hizo gritar incontrolablemente de agonía. Resultó que eran unas hojas de ortiga. No sé qué había hecho la hija para provocar ese castigo, pero el comportamiento de la madre era considerado aceptable por todos los testigos.

¿Cómo podemos explicar por qué algunas sociedades practican el castigo

físico a los niños y otras no? Gran parte de la variación evidentemente es cultural y no guarda relación alguna con las divergencias en la economía de subsistencia. Por ejemplo, desconozco diferencias entre las economías de Suecia, Alemania y Gran Bretaña, todas ellas sociedades industrializadas basadas en la agricultura que hablan lenguas germánicas, que puedan explicar por qué muchos alemanes y británicos modernos practican el azote, pero los suecos no. Los papúes de Gasten y de la tribu adoptiva de Enu son hortelanos y porqueros; ellos tampoco presentan diferencias obvias que expliquen por qué el castigo físico con ortigas es aceptable en Gasten, mientras que una represalia tan siquiera leve es rara entre el pueblo adoptivo de Enu.

Sin embargo, sí parece darse una tendencia generalizada: la mayoría de las bandas de cazadores-recolectores infligen castigos mínimos a los niños pequeños, muchas sociedades agrícolas castigan en ocasiones y los pastores son especialmente proclives a ello. Una posible explicación es que una mala conducta de un niño cazador-recolector probablemente solo perjudicará al pequeño y a nadie ni nada más, ya que los cazadores-recolectores suelen tener pocas posesiones físicas de valor. Pero muchos agricultores, y en especial los pastores, cuentan con bienes materiales valiosos, sobre todo ganado, así que los segundos castigan a los niños a fin de impedir consecuencias graves para toda la familia; por ejemplo, si un niño no cierra la valla de un prado, vacas y ovejas valiosas pueden escapar. De manera más general, en comparación con las sociedades móviles de cazadores-recolectores igualitarios, las sociedades sedentarias (es decir, la mayoría de los agricultores y pastores) presentan más diferencias de poder, más desigualdad individual por cuestiones de género y edad, más énfasis en el aprendizaje de la deferencia y el respeto y, por tanto, más castigos a los niños.

He aquí algunos ejemplos. Entre los cazadores-recolectores, los piraha, los isleños andamán, los pigmeos aka y los !kung practican pocos o ningún

castigo físico. Daniel Everett relata la siguiente historia sobre los años que vivió entre los piraha. Él fue padre a los 19, y provenía de una familia cristiana que ejercía castigos físicos. Un día, su hija Shannon hizo algo que, a su juicio, merecía unos azotes. Daniel cogió una vara y le dijo que fuese a la habitación contigua, donde la castigaría, y ella empezó a gritar que no necesitaba que la pegara. Los piraha acudieron prestos al oír las voces enfurecidas y le preguntaron qué estaba haciendo. Daniel no tenía una buena respuesta que ofrecerles, pero aún recordaba los mandatos bíblicos sobre dar azotes a los niños, así que le dijo a su hija que no le pegaría en presencia de los piraha, pero que debía ir al final de la pista de aterrizaje y buscar otra vara para ser azotada, y que se reuniría allí con ella en cinco minutos. Cuando Shannon emprendió el camino, los piraha le preguntaron qué hacía. Plenamente consciente de lo que pensarían de su respuesta, contestó con regocijo: «¡Mi padre va a pegarme en la pista de aterrizaje!». Niños y adultos piraha salieron detrás de Daniel Everett cuando se disponía a llevar a cabo la barbaridad de pegar a un niño. Finalmente se rindió, y dejó que su engreída hija celebrara el triunfo. Los padres piraha hablan a sus hijos con respeto, rara vez los castigan y no emplean la violencia.

Entre la mayoría de los grupos cazadores-recolectores estudiados imperan actitudes similares. Si uno de los progenitores aka pega a un niño, el otro lo considera un motivo de divorcio. Los !kung explican su política de no castigar a los niños aduciendo que estos no tienen inteligencia y no son responsables de sus actos. Por el contrario, a los niños !kung y aka se les permite pegar e insultar a sus padres. Los sirionó practican castigos leves a un niño que coma tierra o un animal tabú agarrándolo con fuerza, pero nunca le pegan, mientras que a los pequeños se les permite tener pataletas en las que golpean a su padre o su madre con la máxima dureza posible.

Entre los pueblos agricultores se aprecian variaciones; los más punitivos son los pastores, cuyo valioso ganado está en juego si un niño que se

encargue de cuidarlo se porta con negligencia. En algunas comunidades agrícolas, la disciplina hacia los niños es laxa y tienen pocas responsabilidades y escasas oportunidades de dañar posesiones valiosas hasta que llegan a la pubertad. Por ejemplo, en los pueblos de la islas Trobriand, cerca de Nueva Guinea, que se dedican a la agricultura y solo poseen cerdos, los niños no son castigados ni se espera de ellos que obedezcan. El etnógrafo Bronisław Malinowski escribía sobre los trobriandeses: «A menudo [...] oía que a un joven le decían que hiciera esto o aquello y, por lo general, fuera lo que fuese, se le pedía como un favor, aunque a veces dicha petición iba acompañada de una amenaza de violencia. El padre persuadía, regañaba o pedía de igual a igual. En las islas Trobriand nunca se oye a los padres dictar una orden que implique una expectativa de obediencia natural por parte de los hijos. [...] Cuando, tras una fechoría infantil flagrante, afirmé que de cara al futuro sería mejor que el niño fuese azotado o castigado a sangre fría, a mis amigos [trobriandeses] la idea les resultó poco natural e inmoral».

Un amigo que ha vivido muchos años con un pueblo de pastores en África oriental me contó que sus hijos se comportan como delincuentes juveniles hasta la edad de la circuncisión masculina, momento en el cual se espera que asuman responsabilidades. Luego, tras una ceremonia de iniciación, los niños empiezan a pastorear las preciadas vacas, las niñas comienzan a cuidar de sus hermanos y ambos empiezan a recibir castigos. En el pueblo tallensi de Ghana, en África occidental, nadie duda en castigar a un niño que en principio lo merezca, por ejemplo, por holgazanear mientras lleva al ganado. Un hombre tallensi mostraba a un antropólogo británico una cicatriz que le provocaron los fuertes azotes que recibía de pequeño. Un anciano explicaba: «Si no hostigas a tu hijo, no tendrá sentido común», algo similar a la máxima «evita la vara y malcriarás al niño» de Butler.

## AUTONOMÍA INFANTIL

¿De cuánta libertad o estímulo gozan los niños para explorar su entorno? ¿Se les permite hacer cosas peligrosas porque se espera que aprendan de sus errores? ¿O los padres son protectores con su seguridad, coartan la exploración y los apartan si se disponen a hacer algo que pueda entrañar peligro?

La respuesta a esta pregunta varía entre distintas sociedades. No obstante, una generalización aproximada es que la autonomía individual, incluso entre los niños, es un ideal más apreciado en las bandas de cazadores-recolectores que en las sociedades estatales, donde el Estado muestra interés en los niños, no quiere que sufran daños haciendo lo que les plazca y prohíbe a los padres que permitan que el pequeño se lesione. Escribo estas líneas justo después de alquilar un coche en el aeropuerto. La grabación que escuchamos los pasajeros en el autobús lanzadera que nos llevaba desde la zona de recogida de equipajes hasta el aparcamiento de coches de alquiler nos advertía: «La ley federal exige que los niños menores de cinco años o que pesen menos de 36 kilos sean transportados en un asiento autorizado». Los cazadores-recolectores considerarían que esa advertencia no es asunto de nadie, excepto del niño y tal vez de sus padres y los miembros de su banda, pero desde luego no de una burocracia distante. A riesgo de generalizar en exceso, podríamos decir que los cazadores-recolectores son ferozmente igualitarios y que no le piden a nadie, ni siquiera a un niño, que haga nada. Generalizando todavía más, las sociedades a pequeña escala no parecen estar tan convencidas como los ciudadanos modernos de las sociedades WEIRD de la idea de que los padres son responsables del desarrollo de un hijo y de que ellos pueden influir en su manera de ser.

Ese tema de la autonomía ha sido enfatizado por observadores de numerosas sociedades de cazadores-recolectores. Por ejemplo, los niños



pigmeos aka tienen acceso a los mismos recursos que los adultos, mientras que en Estados Unidos hay muchos solo para adultos y prohibidos para los pequeños, como las armas, el alcohol y los objetos quebradizos. En el pueblo martu del desierto de Australia occidental, la peor ofensa es imponerse a la voluntad de un niño, aunque solo tenga tres años. Los indios piraha los consideran seres humanos que no necesitan mimos ni una protección especial. En palabras de Daniel Everett: «[Los niños piraha] son tratados de manera justa y se tiene en cuenta su envergadura y su relativa debilidad física, pero, en general, no son considerados cualitativamente distintos de los adultos. [...] En la filosofía paternal de los piraha se percibe un trasfondo de darwinismo. Ese estilo de paternidad genera adultos muy duros y resistentes que no creen que nadie les deba nada. Los ciudadanos de la nación piraha saben que la supervivencia diaria depende de sus cualidades y su dureza individuales. [...] El hecho de que los piraha consideren que los niños son ciudadanos iguales de la sociedad supone que no pese sobre ellos ninguna prohibición, pero no se aplica por igual a los adultos, y viceversa. [...] Tienen que decidir por sí mismos hacer o no hacer lo que la sociedad espera de ellos. Al final, aprenden que lo que más les conviene es escuchar un poco a sus padres».

Algunas sociedades de cazadores-recolectores y agricultores a pequeña escala no intervienen cuando los niños o incluso los bebés hacen cosas peligrosas que puedan perjudicarlos y que podrían exponer a un padre occidental a un juicio penal. Antes he mencionado la sorpresa que me llevé en las Tierras Altas de Nueva Guinea al enterarme de que las primeras cicatrices que mostraban tantos adultos de la tribu adoptiva de Enu procedían a menudo de la infancia, cuando un niño jugaba junto a una hoguera y sus padres consideraban que su autonomía se hacía extensible al derecho a tocar o acercarse al fuego y sufrir las consecuencias. A los niños hadza se les permite coger y lamer cuchillos afilados (lámina 19). A continuación incluyo

un incidente que observó Daniel Everett entre los indios piraha: «Nos percatamos de que un niño [piraha] de unos dos años estaba sentado en la cabaña detrás del hombre al que entrevistábamos. Estaba jugando con un afilado cuchillo de cocina de unos 20 centímetros de largo. Blandía la hoja a su alrededor, con frecuencia cerca de los ojos, el pecho, el brazo y otras partes del cuerpo que a nadie le gustaría cortar o perforar. Sin embargo, lo que verdaderamente nos llamó la atención fue que cuando al niño se le cayó el cuchillo, su madre —que estaba hablando con otra persona— extendió el brazo con aire despreocupado y sin interrumpir la conversación, lo cogió y se lo devolvió. Nadie le dijo que no se cortara o se hiciera daño con él. Y no hizo, pero he visto a otros niños piraha que han sufrido heridas graves de cuchillo».

No obstante, no todas las sociedades a pequeña escala permiten que los niños exploren con libertad y hagan cosas peligrosas. La variación en la libertad de la que gozan los niños en parte me parece comprensible por varios motivos. Dos de ellos son los que ya he comentado y que implican un mayor castigo físico entre los pastores y agricultores que entre los cazadores-recolectores. Mientras que las sociedades de cazadores-recolectores tienden a ser igualitarias, muchas sociedades de agricultores y pastores reconocen derechos diferentes para hombres y mujeres o para personas más jóvenes o más longevas. Las primeras también suelen tener menos posesiones valiosas que un niño pueda dañar en comparación con los agricultores y los pastores. Ambas consideraciones pueden contribuir a que los niños cazadores-recolectores disfruten de una mayor libertad para explorar.

Asimismo, el grado de libertad del que gozan los niños al parecer depende en parte de lo peligroso que sea el entorno o de la percepción de sus riesgos. Algunos entornos son relativamente seguros para los niños, pero otros son peligrosos, ya sea por condiciones medioambientales o por el riesgo que entrañen las personas. Pensemos en el siguiente espectro de entornos, desde

el más peligroso hasta el más seguro, equiparado con una gama de prácticas de crianza que van desde una profunda restricción de la libertad de los niños por parte de los adultos hasta permitirles deambular a sus anchas.

Entre los entornos más peligrosos se encuentran las selvas tropicales del Nuevo Mundo, que están plagadas de insectos venenosos que muerden y pican (hormigas soldado, abejas, escorpiones, arañas y avispas), mamíferos peligrosos (jaguares, pecaríes y pumas), grandes serpientes venenosas (fer-de-lance y víboras de foseta) y plantas urticantes. Ningún bebé o niño pequeño sobreviviría mucho tiempo solo en la selva amazónica. Por ello, escriben Kim Hill y A. Magdalena Hurtado, «los niños [aché] de menos de un año pasan alrededor de un 93 por ciento del tiempo diurno manteniendo contacto táctil con su madre o su padre, y nunca los dejan en el suelo o solos más de unos segundos. [...] Hasta los tres años, aproximadamente, los niños aché no empiezan a pasar períodos de tiempo considerables a más de un metro de distancia de su madre. Aun entonces, los niños aché de entre tres y cuatro años pasan el 76 por ciento del tiempo diurno a menos de un metro de su madre y son vigilados de manera casi constante». A consecuencia de ello, comentaban Hill y Hurtado, los niños aché no aprenden a caminar con independencia hasta que tienen 21 o 23 meses de edad, 9 meses más que los niños estadounidenses. En el bosque, los aché de entre 3 y 5 años a menudo son llevados a caballito por un adulto y no se les permite caminar. Solo cuando el niño aché tiene 5 años empieza a explorar el bosque en solitario, pero incluso entonces, permanece a 50 metros de un adulto la mayor parte del tiempo.

Peligrosos, aunque no tanto como la selva neotropical, son el desierto del Kalahari, el Ártico y las ciénagas del delta del Okavango. Los niños !kung juegan en grupos supervisados informal pero eficientemente por adultos; en general, suelen mantener contacto visual o auditivo con los mayores del campamento. En el Ártico no se puede permitir que los niños correteen

libremente por el peligro de que sufran accidentes que les provocarían la muerte por frío o congelación. A las niñas pequeñas del delta del Okavango se les permite pescar con cestas, pero permanecen cerca de la orilla por el riesgo que suponen cocodrilos, hipopótamos, elefantes y búfalos. Sin embargo, deben moderarse esos ejemplos mencionando que los niños pigmeos aka de cuatro años, aunque no se internan solos en la selva del África central, sí lo hacen acompañados de otros niños de 10 años pese a la presencia de leopardos y elefantes.

Un entorno más seguro en el que se puede otorgar una mayor libertad a los niños es el de Hadza, en África oriental. Allí hay leopardos y otros depredadores peligrosos, como ocurre en el entorno de los !kung, pero difiere de este último en que es montañoso, así que el campo de visión es más amplio y los padres pueden vigilar a los niños mientras juegan a mayores distancias de un campamento. Las selvas tropicales de Nueva Guinea también son moderadamente seguras: no hay mamíferos peligrosos, muchas serpientes son venenosas, pero rara vez se las ve, y el principal riesgo lo entrañan otras personas. Por ello, a menudo veo a niños de Nueva Guinea jugando, paseando o viajando en canoa sin acompañantes, y mis amigos de la región me cuentan que de pequeños pasaban mucho tiempo solos en los bosques.

Entre los entornos más seguros figuran los desiertos de Australia y los bosques de Madagascar. En tiempos recientes, los desiertos australianos no han albergado mamíferos peligrosos para los humanos. Al igual que Nueva Guinea, Australia es famosa por las serpientes venenosas, pero es raro encontrárselas a menos que las busquemos. De ahí que los niños martu del desierto australiano salgan con frecuencia a buscar comida sin la supervisión de un adulto. Asimismo, en los bosques de Madagascar no hay grandes depredadores y se encuentran pocas plantas y animales venenosos, de modo que los niños pueden salir tranquilamente en grupo a buscar boniatos.

## GRUPOS DE JUEGO MULTIEDADES

En la frontera estadounidense, donde la población era escasa, la escuela de una sola aula era un fenómeno habitual. Puesto que había tan pocos niños que vivieran a una distancia lo bastante corta como para desplazarse allí a diario, las escuelas solo podían permitirse un aula y un profesor, y todos los alumnos de diferentes edades debían ser educados juntos. Pero la escuela de una sola aula en el Estados Unidos actual es un recuerdo romántico del pasado, excepto en zonas rurales con una baja densidad de población. Por el contrario, en todas las ciudades y en zonas rurales con una densidad de población moderada, los niños aprenden y juegan en grupos etarios. Las aulas están divididas por edades, de modo que la mayoría de los alumnos se llevan a lo sumo un año. Aunque los grupos de juego en los barrios no están tan estrictamente segregados por edades, en zonas muy pobladas de grandes sociedades hay suficientes niños que viven a corta distancia unos de otros para que los de 12 años no jueguen de forma habitual con los de 3. Esa norma de los grupos etarios no solo es aplicable a las sociedades modernas con gobiernos de Estado y escuelas, sino también a sociedades preestatales populosas, debido al mismo hecho demográfico: muchos niños más o menos de la misma edad que viven unos cerca de otros. Por ejemplo, numerosas jefaturas tienen o han tenido grupos etarios, en los que los niños de edad similar fueron iniciados y circuncidados en el mismo momento, y (entre los zulúes) los chicos de la misma edad formaban grupos militares.

Pero las realidades demográficas producen un resultado diferente en las sociedades a pequeña escala, que se asemejan a las escuelas de una sola aula. Una banda de cazadores-recolectores tipo, con una media de 30 personas, contiene alrededor de una decena de preadolescentes de ambos sexos y varias edades. Por ello, es imposible organizar grupos de juegos etarios independientes, cada uno de ellos con muchos niños, como es característico

de las grandes sociedades. Por el contrario, todos los niños de la banda forman un único grupo de juegos multiedades con miembros de ambos sexos. Esa observación es aplicable a las sociedades de cazadores-recolectores a pequeña escala que han sido estudiadas.

En esos grupos de juego multiedades, los niños mayores y los más pequeños se benefician estando juntos. Los niños no solo socializan con adultos, sino también con otros niños, mientras que los mayores adquieren experiencia en el cuidado de los pequeños. Esa experiencia que adquieren los niños mayores contribuye a explicar cómo los cazadores-recolectores pueden convertirse en padres seguros de sí mismos cuando aún son adolescentes. Aunque en las sociedades occidentales hay muchos padres adolescentes, sobre todo solteros, no son progenitores óptimos debido a su inexperiencia e inmadurez. Sin embargo, en una sociedad a pequeña escala, los padres adolescentes ya habrán cuidado de niños durante muchos años (lámina 38).

Por ejemplo, cuando pasé una temporada en una aldea remota de Nueva Guinea, designaron a una niña de 12 años llamada Morcy para que me cocinara. Cuando regresé allí dos años después, descubrí que ya se había casado y que, a sus 14 años, sostenía en brazos a su primer hijo. Al principio pensé: ¿es posible que su edad sea errónea y en realidad tenga 16 o 17 años? Pero el padre de Morcy era quien llevaba el registro de nacimientos y muertes de la aldea y había anotado él mismo la fecha. Luego pensé: ¿cómo es posible que una niña de solo 14 años sea una madre competente? En Estados Unidos, incluso estaría prohibido por ley que un hombre se casara con una niña tan pequeña. Pero Morcy parecía segura en el cuidado de su hijo, igual que otras madres más longevas de la aldea. Finalmente, reparé en que Morcy ya atesoraba años de experiencia en la atención a niños pequeños. A sus 14 años, estaba más cualificada que cuando yo fui padre a los 49.

Otro fenómeno que se ve afectado por los grupos de juegos multiedades es el sexo prematrimonial, que se da en todas las pequeñas sociedades de

cazadores-recolectores que han sido estudiadas en profundidad. La mayoría de las grandes sociedades consideran que algunas actividades son adecuadas para los niños y otras para las niñas. Animam a ambos a jugar por separado, y hay niños y niñas suficientes para formar grupos de un solo sexo. Pero eso es imposible en una banda en la que solo hay una docena de niños de todas las edades. Puesto que los niños cazadores-recolectores duermen con sus padres, ya sea en la misma cama o en la misma cabaña, no hay privacidad. Los niños ven a sus padres mantener relaciones sexuales. En las islas Trobriand, a Malinowski le dijeron que los padres no adoptaban precauciones especiales para impedir que sus hijos los vieran practicar sexo: simplemente regañaban al niño y le indicaban que se tapara la cabeza con una estera. Una vez que los niños son lo bastante mayores como para unirse a grupos de juego, inventan entretenimientos que imitan las diversas actividades adultas que presencian, así que, por supuesto, realizan juegos sexuales en los que simulan el coito. O bien los adultos no interfieren en absoluto en el juego sexual o bien los padres !kung lo desalientan cuando resulta obvio, pero consideran que la experimentación sexual de los hijos es inevitable y normal. Es lo que los padres !kung hacían de niños, y estos a menudo juegan a escondidas, donde sus progenitores no vean sus pasatiempos sexuales. Muchas sociedades, como los sirionó, los piraha y los montañeses del este de Nueva Guinea, toleran los juegos abiertamente sexuales entre adultos y niños.

#### JUEGOS INFANTILES Y EDUCACIÓN

Tras la primera noche que pasé en una aldea de las Tierras Altas de Nueva Guinea, me desperté a la mañana siguiente con el grito de los niños jugando frente a mi cabaña. En lugar de jugar a la rayuela o empujar coches de juguete, andaban enfrascados en una guerra tribal. Cada niño llevaba un pequeño arco, además de una aljaba de flechas con puntas hechas de hierba

que hacían daño pero no lesionaban al muchacho cuando era alcanzado. Los niños se dividieron en dos grupos que se disparaban mutuamente. Un niño de cada grupo avanzaba hacia un «enemigo» antes de dispararle una flecha, pero se balanceaba y corría de un lado a otro para evitar ser alcanzado, y desandaba con rapidez el camino para cargar una nueva flecha. Era una imitación realista de una guerra de las Tierras Altas, con la salvedad de que las flechas no eran letales, los participantes eran niños y no hombres, pertenecían a la misma aldea y se reían.

Ese «juego» que me introdujo en la vida de las Tierras Altas de Nueva Guinea es característico del denominado entretenimiento educativo de los niños en todo el mundo. La mayoría de los juegos infantiles son una imitación de actividades adultas que ven los niños o que conocen a través de historias que cuentan sus mayores. Los niños juegan por diversión, pero el juego cumple la función de permitirles practicar cosas que tendrán que hacer de adultos. Por ejemplo, entre el pueblo dani de las Tierras Altas de Nueva Guinea, el antropólogo Karl Heider observó que el juego educativo de los niños imita todo lo que sucede en el mundo de los adultos, excepto los rituales reservados a estos. Los juegos dani que emulan la vida adulta incluyen librar batallas con lanzas de hierba; utilizar lanzas o palos para «matar» «ejércitos» de bayas, enrolladas de forma realista para imitar a unos guerreros que avanzan y se retiran; practicar el tiro colgando musgo o utilizando hormigueros; cazar pájaros por diversión; construir imitaciones de cabañas y huertas con acequias; arrastrar una flor atada a una cuerda como si fuese un cerdo y referirse a ella con los términos dani que significan «cerdocerdo»; y congregarse por la noche en torno a una hoguera, observar cómo cae un palo ardiendo y fingir que la persona a la cual señala dicho palo se convertirá en su futuro cuñado.

Mientras que la vida adulta y los juegos infantiles en las Tierras Altas de Nueva Guinea giran en torno a guerras y cerdos, en el caso del pueblo nuer



de Sudán lo hacen en torno al ganado. De ahí que los juegos de los niños nuer también se centren en esos animales: construyen corrales de juguete con arena, cenizas y barro y los llenan de figuras de ganado hechas de fango y luego juegan al pastoreo. En el pueblo mailu, que vive en la costa de Nueva Guinea, utiliza canoas y se dedica a la pesca, los juegos infantiles incluyen una barca, una red y una lanza de juguete. Los niños yanomami de Brasil y Venezuela juegan a estudiar las plantas y animales de la selva tropical amazónica en la que residen. Gracias a ello, se convierten en naturalistas avezados desde una tierna edad.

Entre los indios sirionó de Bolivia, un bebé de solo 3 meses ya recibe un diminuto arco y flechas de su padre, aunque no podrá utilizarlos hasta pasados unos años. Cuando cumple 3, comienza a disparar contra blancos inertes, después contra insectos y finalmente contra pájaros; a los 8 empieza a acompañar a su padre en sus salidas de caza y a los 12 es un cazador por derecho propio. A los 3 años, las niñas sirionó empiezan a jugar con un huso en miniatura, a tejer, a fabricar cestas y ollas y a ayudar a su madre en las tareas del hogar. El arco y la flecha del niño y el huso de la niña son los únicos juguetes sirionó. Estos no tienen juegos organizados equivalentes a los nuestros, como jugar a pillar o al escondite, excepto las peleas entre niños.

En contraste con todos esos «juegos educativos» que imitan actividades adultas y preparan a los niños para ellas, hay otras distracciones dani que Karl Heider consideraba no educativas, en el sentido de que no estaban formando de manera obvia a los niños para ejecutar versiones reducidas de posibles actividades adultas. Estas incluían fabricar figuras con cuerda, crear diseños de hierba anudada, dar volteretas por una colina y pasear un escarabajo rinoceronte con una correa hecha de hierba hasta romperle los cuernos. Estos son ejemplos de lo que se conoce como «cultura infantil»: niños que aprenden a relacionarse con otros y que participan en juegos que no tienen nada que ver con convertirse en adultos. Sin embargo, la línea entre los

juegos educativos y no educativos puede difuminarse. Por ejemplo, un juego dani de figuras de cuerda consiste en crear dos círculos que representan a un hombre y una mujer que acaban encontrándose y «copulan», mientras que pasear un escarabajo con una correa podría considerarse una práctica para hacer lo propio con un cerdo.

Una característica habitual de los juegos de las sociedades de cazadores-recolectores y sus homólogas agrícolas más reducidas es su falta de competición o concursos. Mientras que muchos juegos estadounidenses implican un marcador y consisten en ganar y perder, es raro que los de los cazadores-recolectores lleven una puntuación o identifiquen a un vencedor. Por el contrario, los juegos de las sociedades a pequeña escala a menudo consisten en compartir y preparar a los niños para una vida adulta que pone énfasis en la colaboración y rechaza las competiciones. Un ejemplo es el juego del pueblo kaulong de Nueva Bretaña consistente en cortar y compartir un plátano, que describía Jane Goodale y yo he recogido en el capítulo 2.

La sociedad estadounidense moderna difiere de las tradicionales en el número, el origen y la supuesta función de los juguetes. Los fabricantes de Estados Unidos publicitan con insistencia los denominados juguetes educativos para fomentar lo que se conoce como juego creativo (lámina 18). A los padres estadounidenses se les enseña a creer que los juguetes manufacturados y comprados en una tienda son importantes para el desarrollo de sus hijos. Por el contrario, las sociedades tradicionales tienen pocos o ningún juguete, y los que existen los hacen los propios niños o sus padres. Un amigo estadounidense que pasó su infancia en la Kenia rural me contó que algunos compañeros keniatas eran muy imaginativos y utilizaban palos y cuerda para construirse cochecitos con ruedas y ejes (lámina 17). Un día, él y un amigo keniatas intentaron poner arcos a dos escarabajos Goliath gigantes para que tiraran de un carro de juguete que habían fabricado. Ambos pasaron toda la tarde entretenidos con el juego que habían inventado,

pero, pese a horas de esfuerzo, no consiguieron que los escarabajos tiraran de forma coordinada. Cuando mi amigo regresó ya de adolescente a Estados Unidos y vio a los niños con sus juguetes prefabricados y adquiridos en una tienda, le dio la impresión de que eran menos creativos que los keniatas.

En las sociedades estatales modernas hay educación formal: escuelas y clases particulares en las que unos instructores preparados enseñan a los niños las asignaturas estipuladas por las juntas educativas como una actividad independiente del juego. Pero la educación en las sociedades a pequeña escala no es una actividad independiente. Por el contrario, los niños aprenden acompañando a sus padres y otros adultos y oyendo historias que cuentan los mayores y otros niños alrededor de la hoguera. Por ejemplo, Nurit Bird-David escribía lo siguiente sobre el pueblo nayaka del sur de la India: «En el momento en que en las sociedades modernas los niños inician su escolarización, más o menos a los 6 años, los nayaka salen a cazar presas pequeñas de manera independiente, visitan a otras familias y permanecen con ellas, libres de la supervisión de sus padres, aunque no necesariamente de los adultos. [...] Asimismo, la educación se lleva a cabo de una forma muy sutil. Aquí no hay instrucción formal ni memorización, ni clases, ni exámenes, ni emplazamientos culturales [escuelas] en los que se transmitan conocimientos, extraídos de su contexto, de una persona a otra. El conocimiento es inseparable de la vida social».

Otro ejemplo son los pigmeos mbuti de África, que fueron estudiados por Colin Turnbull. Los niños imitan a sus padres jugando con un pequeño arco y una flecha, una tira de red de caza o una cesta en miniatura (lámina 20), construyendo una diminuta casa, cazando ranas y persiguiendo a un abuelo colaborador que finge ser un antílope. «Para los niños, la vida es un largo juego intercalado con una saludable pizca de azotes y bofetadas. [...] Y un día descubren que los juegos en los que han participado ya no lo son, sino que son reales, porque se han convertido en adultos. La caza ahora es

auténtica; cuando trepan un árbol, lo hacen con seriedad en busca de una miel inaccesible; sus acrobacias en los columpios se repiten casi a diario, de otras formas, al buscar animales esquivos o evitar al maligno búfalo rojo. Sucede de forma tan gradual que al principio apenas notan el cambio, porque, si bien son cazadores orgullosos y célebres, su vida sigue estando llena de diversión y risas.»

Mientras que en las sociedades a pequeña escala la educación surge naturalmente de la vida social, en algunas sociedades modernas incluso los rudimentos de la vida social requieren una educación explícita. Por ejemplo, en algunas zonas de las ciudades estadounidenses modernas donde la gente no conoce a sus vecinos, y donde el tráfico, los posibles secuestradores y la falta de aceras significan que los niños no pueden jugar tranquilamente con otros, tienen que recibir una enseñanza formal en unas clases denominadas «mamá y yo». Allí, una madre u otro cuidador lleva a su hijo a un aula con un profesor y una decena de niños y sus madres. Los niños se sientan en un círculo interior, las madres y los cuidadores en un círculo exterior, y adquieren experiencia en materia de juegos infantiles. Se enseña a los niños a hablar por turnos, a escuchar y a entregar objetos y recibirlos de otros niños. Existen muchos rasgos de la sociedad estadounidense moderna que mis amigos de Nueva Guinea consideran extraños, pero nada los asombró más que enterarse de que los niños de Estados Unidos necesitan lugares, horas e instrucción específicos para aprender a conocerse y jugar unos con otros.

#### SUS HIJOS Y LOS NUESTROS

Por último, pensemos en las diferencias entre las prácticas de crianza de las sociedades a pequeña escala y las estatales. Por supuesto, en el mundo moderno se da una gran variación entre las sociedades industriales de hoy en día. Los ideales y prácticas a la hora de criar a los hijos difieren entre Estados

Unidos, Alemania, Suecia, Japón y un kibutz israelí. En cualquiera de esas sociedades estatales se aprecian diferencias entre los agricultores, la gente pobre de las ciudades y la clase media urbana. También existen diferencias intergeneracionales dentro de cualquier sociedad estatal: las prácticas de crianza actuales en Estados Unidos son distintas de las que imperaban en los años treinta.

No obstante, todavía hay algunas similitudes básicas entre todas esas sociedades estatales y algunas diferencias fundamentales entre las sociedades estatales y no estatales. Los gobiernos de Estado tienen sus intereses con respecto a los niños, y esos intereses no necesariamente coinciden con los de los padres. Las sociedades no estatales a pequeña escala también tienen sus intereses, pero los de las estatales son más explícitos, y están administrados por un liderazgo vertical más centralizado y respaldados por poderes bien definidos para aplicar la ley. Todos los estados quieren niños que de adultos se conviertan en ciudadanos, soldados y trabajadores útiles y obedientes. Los estados suelen poner objeciones a que sus futuros ciudadanos sean asesinados al nacer o a que se permita que sufran quemaduras. Los estados también suelen tener opiniones sobre la educación de sus futuros ciudadanos y su conducta sexual. Esos objetivos compartidos de los estados fomentan cierta convergencia en sus políticas con respecto a los niños: las prácticas de crianza de las sociedades no estatales varían en un espectro mucho más amplio que las de las sociedades estatales. En el grupo de las primeras, las sociedades de cazadores-recolectores están sujetas a presiones convergentes propias: comparten algunas similitudes básicas de crianza, pero, como grupo, difieren de los estados.

Los estados tienen ventajas militares y tecnológicas con respecto a los cazadores-recolectores, además de unas poblaciones mucho más numerosas. En los últimos milenios, esas ventajas han permitido a los estados conquistar a los cazadores-recolectores, de modo que el mapamundi moderno ahora está

totalmente dividido en estados y han sobrevivido pocos de esos grupos. Pero, si bien los estados son mucho más poderosos que los cazadores-recolectores, ello no implica necesariamente que críen mejor a sus hijos. Podríamos plantearnos emular algunos hábitos de crianza de las bandas de cazadores-recolectores.

Por supuesto, no digo que debamos imitar todas sus prácticas. No recomiendo que volvamos al infanticidio selectivo, al elevado riesgo de muerte durante el parto ni a permitir que los niños jueguen con cuchillos y se quemem con una hoguera. Ciertas características de la infancia de los cazadores-recolectores, como la permisividad con los juegos sexuales, a muchos nos resultan incómodas, aunque tal vez resulte difícil demostrar que son perjudiciales para los niños. Otras están siendo adoptadas ahora por algunos ciudadanos de las sociedades estatales, si bien a algunos nos contrarían, como por ejemplo que los niños duerman en la misma habitación o en la misma cama que los padres, amamantarlos hasta que tienen tres o cuatro años y evitar el castigo físico.

Pero otras prácticas de crianza de los cazadores-recolectores pueden encajar con facilidad en las sociedades estatales modernas. Es factible que transportemos a nuestros niños en vertical y mirando hacia delante, y no en posición horizontal en un carrito o verticalmente pero mirando hacia atrás en una mochila portabebés. Podríamos responder con rapidez y consistencia al llanto de un niño, practicar un cuidado alop parental mucho más amplio y propiciar un mayor contacto físico entre niños y cuidadores. Podríamos alentar juegos imaginativos en los niños en lugar de disuadirlos proporcionándoles continuamente complejos juguetes educativos. Podríamos organizar grupos de juego multiedades en lugar de una cohorte etaria uniforme. Podríamos maximizar la libertad de un niño para explorar en la medida en que sea seguro hacerlo.

A menudo me descubro pensando en la gente de Nueva Guinea con la que

he trabajado durante los últimos 49 años y en los comentarios de los occidentales que han vivido varios años en sociedades de cazadores-recolectores y han visto cómo se criaban allí los niños. Un tema recurrente es que a los otros occidentales y a mí nos sorprende la seguridad emocional, la confianza en sí mismos, la curiosidad y la autonomía de los miembros de las sociedades a pequeña escala, no solo cuando son adultos, sino ya de niños. Vemos que la gente de las sociedades a pequeña escala pasa mucho más tiempo que nosotros hablando, y ninguno con entretenimientos pasivos proporcionados por desconocidos, como la televisión, los videojuegos y los libros. Nos asombra el desarrollo precoz de las habilidades sociales en sus hijos. Son cualidades que la mayoría admiramos y que nos gustaría ver en nuestros pequeños, pero desalentamos su desarrollo clasificando y calificando a nuestros hijos y diciéndoles constantemente qué deben hacer. Las crisis de identidad adolescentes que asuelan a los estadounidenses no son un problema para los niños cazadores-recolectores. Los occidentales que han vivido con cazadores-recolectores y otras sociedades a pequeña escala especulan que esas cualidades admirables se desarrollan por cómo son criados sus hijos, esto es, gracias a una seguridad y una estimulación constantes, al largo período de lactancia, a que duermen cerca de los padres, a la mayor disponibilidad de modelos sociales para los niños a través de la aloparentalidad, a una estimulación social mucho mayor mediante el contacto físico y la proximidad constante de los cuidadores, a las respuestas instantáneas de estos al llanto de los niños y a un número mínimo de castigos físicos.

Pero nuestras impresiones de una mayor seguridad en los adultos, de autonomía y de habilidades sociales en las sociedades a pequeña escala son solo eso: es difícil calibrarlas y demostrarlas. Aunque esas impresiones sean reales, cuesta determinar si son el resultado de un largo período de lactancia, de la aloparentalidad, etcétera. Sin embargo, como mínimo podemos decir

que las prácticas de crianza de los cazadores-recolectores que nos parecen tan ajenas no son desastrosas, y que no dan lugar a un entorno de sociópatas manifiestos. Por el contrario, producen individuos capaces de afrontar grandes desafíos y peligros a la vez que disfrutan de la vida. Las costumbres de los cazadores-recolectores funcionaron al menos tolerablemente bien durante los 100.000 años de historia de los humanos conductualmente modernos. Todo el mundo fue cazador-recolector hasta los orígenes locales de la agricultura, hace unos 11.000 años, y nadie vivió supeditado a un gobierno de Estado hasta hace 5.400 años. Merece la pena tomarse en serio las lecciones extraídas de todos esos experimentos de crianza que duraron tanto tiempo.



## El trato a los ancianos: ¿querer, abandonar o matar?

Los ancianos • Expectativas sobre el cuidado a los ancianos • ¿Por qué abandonar o matar? • Utilidad de los ancianos • Valores de la sociedad • Las normas de la sociedad • ¿Hoy es mejor o peor? • ¿Qué hacer con la gente mayor?

### LOS ANCIANOS

Cuando visité una aldea en la isla de Viti Levu, en Fiyi, entablé conversación con un lugareño que había viajado a Estados Unidos y me contó sus impresiones. Había ciertos rasgos de la vida estadounidense que admiraba o envidiaba y otros que le disgustaban. Lo peor de todo era nuestro trato a los ancianos. Las personas longevas de la Fiyi rural siguen residiendo en la aldea donde han vivido toda su vida, rodeados de sus familiares y amigos de siempre. A menudo viven en una casa con sus hijos, que se ocupan de ellos, hasta el punto de masticar y ablandar previamente la comida a un progenitor cuyos dientes están desgastados hasta la encía. Sin embargo, a mi amigo fiyiano le indignó que en Estados Unidos muchos ancianos sean enviados a un asilo donde solo reciben visitas ocasionales de sus hijos. «¡Abandonáis a vuestros ancianos y padres!», me espetó en tono acusador.

En las sociedades tradicionales, algunos atribuyen a sus mayores un estatus incluso más elevado que los fiyianos, y les permiten tiranizar a sus hijos

adultos, controlar las propiedades de la sociedad e incluso impedir que los jóvenes contraigan matrimonio hasta cumplidos los 40. Otros confieren a sus ancianos un estatus todavía más bajo que los estadounidenses, y los dejan morir de hambre, los abandonan o los asesinan activamente. Por supuesto, se aprecia una gran variación individual dentro de cada sociedad: tengo varios amigos estadounidenses que internan a sus padres en un asilo y los visitan una vez al año o nunca, y otro que publicó su vigésimo segundo libro coincidiendo con su centésimo cumpleaños y lo celebró en compañía de todos sus hijos, nietos y biznietos, a quienes veía con frecuencia durante todo el año. Pero el grado de variación entre las sociedades tradicionales con respecto a sus prácticas normales de cuidado de los ancianos supera incluso la variación individual que se da en Estados Unidos. No conozco a ningún estadounidense cuya atención a sus padres ancianos llegue al extremo de masticarles previamente la comida, ni a nadie que los haya estrangulado y sea alabado en público por ello. Es un hecho consabido que los ancianos a menudo llevan una vida deprimente en Estados Unidos. ¿Podemos aprender algo de todas esas variaciones entre las sociedades tradicionales, tanto en lo que podríamos imitar como en lo que deberíamos evitar?

Antes de continuar, permítanme mencionar dos objeciones que se plantean a menudo. Una es que no existe una definición universal sobre la edad en la que una persona es «anciana»; eso también varía entre las sociedades y en función de la perspectiva personal. En Estados Unidos, el gobierno federal vigente define la vejez a partir de los 65 años, cuando una persona puede acceder a la prestación de la Seguridad Social. Cuando era adolescente, veía a las personas que estaban a punto de alcanzar la treintena y consideraba que se hallaban en la plenitud de la vida y la sabiduría, a las de más de treinta como gente de mediana edad y a cualquiera que hubiese cumplido ya los 60 como un anciano. Ahora que tengo 75 años, creo que mis 60 y 70 son la cúspide de mi vida, y es posible que la vejez comience hacia los 85 o los 90 dependiendo

de mi estado de salud. Sin embargo, en la Nueva Guinea rural, donde relativamente poca gente llega a los 60 años, incluso las personas de 50 son consideradas ancianas. Recuerdo que llegué a una aldea de la Nueva Guinea indonesia donde, al saber que tenía (entonces) 46 años, los lugareños exclamaron «setengah mati!», que significa «medio muerto», y me asignaron un adolescente que caminaba constantemente junto a mí para asegurarse de que no hubiese ningún percance. Por ello, la «vejez» debe definirse conforme a los criterios de la sociedad local, y no mediante un recuento arbitrario y universal de la edad.

La otra objeción guarda relación con esa primera. En los países en los que la esperanza de vida está por debajo de los 40 años, cabría imaginar que nadie llega a la vejez tal como la definimos en Estados Unidos. En realidad, en casi todas las aldeas de Nueva Guinea en las que he realizado encuestas, aunque poca gente llega a los 50 y cualquiera que los haya superado es considerado un *lapun* (anciano), me muestran a una o dos personas cuya edad puede cifrarse en más de 70 gracias a sus recuerdos de acontecimientos fechables (por ejemplo, si estaban vivos en el momento del gran ciclón de 1910). Es probable que sean cojos, discapacitados visuales o ciegos y que dependan de sus familiares para obtener comida, pero, no obstante, desempeñan un papel vital (como veremos) en la vida de la aldea. Otros hallazgos similares son aplicables a ciertos pueblos tradicionales: Kim Hill y A. Magdalena Hurtado reconstruyeron las genealogías de cinco indios aché de Paraguay que vivían en el bosque y murieron a las edades respectivas y aproximadas de 70, 72, 75, 77 y 78 años, mientras que Nancy Howell fotografió a un hombre !kung a quien le estimaba 82 años pero que todavía podía recorrer largas distancias cuando su grupo trasladaba el campamento y aún obtenía gran parte de su alimento y construía su propia cabaña.

¿Cómo podemos explicar la gran variación que se aprecia en las normas de trato a los ancianos entre distintas sociedades? Como veremos, parte de esa

explicación radica en la diferencia en los factores materiales que los convierten en personas más o menos útiles y que hacen más o menos factible que los jóvenes les presten su apoyo. La otra parte de la explicación es la variación en los valores culturales entre sociedades, como el respeto a los ancianos y a la privacidad, el énfasis en la familia en lugar del individuo y la confianza en uno mismo. Esos valores solo son parcialmente predecibles a partir de los factores que convierten a los ancianos en personas útiles o en una mera carga.

#### EXPECTATIVAS SOBRE EL CUIDADO A LOS ANCIANOS

Empecemos con una expectativa ingenua sobre el cuidado a los ancianos. Aunque obviamente es incompleta, formularla nos ayudará, obligándonos a preguntar por qué y en qué aspectos es fallida. Una persona corriente con una visión idílica de la vida podría pensar: los padres y sus hijos se quieren y es así como debería ser. Los padres dedican todo su esfuerzo a los hijos y hacen sacrificios por ellos. Los hijos respetan a los padres que los han criado y les están agradecidos. De ahí que esperemos que los hijos de todo el mundo cuiden bien a sus ancianos padres.

Un biólogo evolutivo ingenuo podría llegar a la misma conclusión reconfortante por una cadena distinta de razonamiento. La selección natural consiste en la transmisión de genes. La forma más directa que tiene la gente de hacerlo es a través de sus hijos. Por ello, la selección natural debería favorecer a aquellos padres cuyos genes les hacen comportarse de maneras que fomenten la supervivencia y la reproducción de sus hijos. Por su parte, la selección cultural consiste en transmitir los comportamientos aprendidos, y los padres sirven de modelos conductuales para sus hijos. Por tanto, tiene sentido que los padres hagan sacrificios por sus hijos, incluso que sacrifiquen su vida si de ese modo propician la supervivencia y el éxito reproductor de

sus descendientes. Por el contrario, los padres ancianos probablemente cuentan con recursos acumulados, estatus, conocimientos y habilidades que sus hijos todavía no poseen. Los niños saben que el interés genético y cultural de sus padres es ayudarlos traspasándoles esos recursos, estatus, conocimientos y habilidades. Por tanto, piensan, también les interesa cuidar a sus mayores para que ellos puedan seguir ayudándolos. De manera más general, en una sociedad de individuos interrelacionados, cabe esperar que la generación joven en su totalidad se ocupe de sus mayores, que comparten cultura y muchos genes con miembros de dicha generación.

Sin embargo, sabemos que esas predicciones idílicas son solo ciertas en parte. Sí, los padres suelen cuidar de sus hijos, quienes a su vez se ocupan de sus padres, y la generación joven en su conjunto a menudo cuida de sus mayores. Pero esas conclusiones no se sostienen en el caso de algunos niños en la mayoría de las sociedades, ni en el caso de gran parte de los niños en algunas sociedades. ¿Por qué no? ¿En qué ha errado nuestro razonamiento?

Nuestra ingenua equivocación (que los biólogos evolutivos evitan en la actualidad) fue que no tuvimos en cuenta los conflictos de intereses entre generaciones. Los padres no siempre deberían realizar sacrificios infinitos, los niños no siempre deberían ser agradecidos, el amor tiene sus límites y las personas no son calculadoras darwinianas que evalúan constantemente la transmisión óptima de sus genes y su cultura y se comportan en consecuencia. Todo el mundo, incluidos los ancianos, quiere una vida cómoda, y no solo para sus hijos. A menudo se ponen límites a los sacrificios que los padres están dispuestos a soportar por sus hijos. Por su parte, los hijos a menudo se muestran impacientes por disfrutar de una vida cómoda. Ellos razonan, de manera bastante acertada, que cuantos más recursos paternos consuman los padres, menos les quedarán a ellos. Incluso en la medida en que los hijos se comportan como calculadoras darwinianas, la selección natural nos enseña que no siempre deberían cuidar a sus ancianos padres. Se

dan numerosas circunstancias en las que los hijos pueden mejorar la transmisión de sus genes o culturas siendo mezquinos con ellos, abandonándolos o incluso matándolos.

### ¿POR QUÉ ABANDONAR O MATAR?

¿En qué clase de sociedad «deberían» (según este razonamiento) los niños (y la generación joven en general) descuidar, abandonar o matar a sus padres (y a la generación anciana en general)? Los numerosos casos que se conocen guardan relación con sociedades para las cuales los ancianos se convierten en un grave obstáculo que pone en peligro la seguridad de todo el grupo. Esta situación aflora en dos series de circunstancias. Una es aplicable a los cazadores-recolectores nómadas, que deben cambiar de campamento de vez en cuando. Sin bestias de carga, los nómadas tienen que llevarlo todo a la espalda: bebés, niños menores de cuatro años que no pueden seguir el ritmo del grupo, armas, herramientas y el resto de posesiones materiales, además de comida y agua para el viaje. Sumar a esa carga a personas ancianas o enfermas que no puedan caminar es difícil o imposible.

La otra serie de circunstancias guarda relación con los entornos, en especial las regiones árticas y los desiertos, donde se da una grave escasez de alimentos de forma periódica, y donde los excedentes alimentarios lo bastante grandes como para sustentar al grupo durante ese período no pueden ser acumulados. Si no hay comida suficiente para que todo el mundo esté sano o simplemente vivo, la sociedad debe sacrificar a sus miembros menos valiosos o productivos; de lo contrario, estará en peligro la supervivencia de todos.

Sin embargo, no todos los nómadas del Ártico y las gentes del desierto sacrifican a sus ancianos. Algunos grupos (como los !kung y los pigmeos africanos) parecen más reacios a hacerlo que otros (como los aché, los sirionó y los inuit). Dentro de un grupo, el trato a una persona anciana en particular

puede depender de si hay un pariente cercano que pueda cuidarla y defenderla.

¿Cómo se deshacen de las personas mayores que suponen un lastre? A riesgo de utilizar un lenguaje que pueda parecer insensible o espantoso, hay cinco métodos que pueden disponerse en una secuencia de acción cada vez más directa. El más pasivo consiste simplemente en descuidar a la gente mayor hasta que muere: ignorarla, darle poca comida, permitir que muera de hambre, dejar que camine sin rumbo o que fallezca en su propia inmundicia. Por ejemplo, se ha detectado este método entre los inuit del Ártico, los hopi de los desiertos norteamericanos, los witoto de la Sudamérica tropical y los aborígenes australianos.

El siguiente método, practicado en varias modalidades por los lapones (saami) del norte de Escandinavia, los san del desierto del Kalahari, los indios omaha y kutenai de Norteamérica y los aché de la Sudamérica tropical, es abandonar de manera intencionada a una persona mayor o enferma cuando el resto del grupo cambia de campamento. Una variante de este método entre los aché, que está reservado a los ancianos (pero no a las ancianas, que son asesinadas directamente), es sacarlos del bosque, llevarlos a una «carretera del hombre blanco» y dejarlos marchar sin que nunca se vuelva a saber de ellos. Con más frecuencia, una persona débil es abandonada en un refugio o en el campamento que esté siendo evacuado y se le proporciona leña, comida y agua para que recobre las fuerzas e intente alcanzar al resto del grupo.

El antropólogo Allan Holmberg estaba con un grupo de indios sirionó de Bolivia cuando se produjo uno de esos abandonos. Este es su relato de lo ocurrido: «La banda decidió trasladarse en dirección al río Blanco. Mientras realizaban los preparativos para el viaje, me llamó la atención una mujer de mediana edad que yacía en su hamaca, demasiado enferma para poder hablar. Le pregunté al jefe qué pensaban hacer con ella. Este me remitió a su marido, que me dijo que la dejarían morir porque estaba demasiado enferma para

caminar y porque fallecería de todos modos. La partida estaba prevista para la mañana siguiente y yo me encontraba allí para observar el acontecimiento. Toda la banda abandonó el campamento sin una gran despedida para la mujer moribunda. Incluso el marido se fue sin decirle adiós. Le dejaron una hoguera, una calabaza con agua, sus enseres personales y nada más. Estaba demasiado enferma para protestar». El propio Holmberg estaba indispuerto y acudió a un centro misional para recibir tratamiento médico. Cuando regresó al campamento tres semanas después, la mujer no estaba allí, así que siguió el rastro hasta el siguiente campamento del grupo, donde encontró sus restos consumidos hasta los huesos por las hormigas y los buitres. «Había hecho todo lo posible por seguir los avatares de la banda, pero había fracasado y corrido el mismo destino que comparten todos los sirionó cuando sus días útiles han terminado.»

Un tercer método para deshacerse de los ancianos, atribuido a los chukchi y los yakut de Siberia, a los indios crow de Norteamérica, a los inuit y a los vikingos, es que ellos mismos decidan suicidarse o sean animados a hacerlo saltando desde una montaña, adentrándose en el mar o buscando la muerte en la batalla. El médico y marinero neozelandés David Lewis relataba cómo un amigo anciano, el navegante Tevake de las islas Reef, en el sudeste del océano Pacífico, se despidió formalmente y zarpó en barca para realizar un viaje del que no regresó y del que obviamente no pretendía volver.

Aunque ese tercer método constituye un suicidio no asistido, el cuarto puede describirse como suicidio asistido o muerte con la cooperación de la víctima, por ejemplo, estrangulándola, apuñalándola o enterrándola viva. Los ancianos chukchi que se sometían a una muerte voluntaria eran alabados y se les garantizaba que recibirían uno de los mejores lugares de residencia en la otra vida. La esposa de la víctima se arrodillaba y le sostenía la cabeza mientras dos hombres, situados uno a cada lado, le arrollaban una cuerda al cuello. Entre el pueblo kaulong del sudoeste de Nueva Bretaña, el



estrangulamiento de una viuda por parte de sus hermanos o su hijo inmediatamente después de la muerte del marido era un hecho habitual hasta los años cincuenta. Ese acto era una obligación que, si bien resultaba emocionalmente devastadora para el verdugo, era vergonzoso evitar. Un hijo kaulong describía a Jane Goo dale cómo lo humilló su madre para que lo hiciera: «Cuando dudaba, mi madre se levantaba hablando en voz alta para que todos pudieran oírla y decía que la razón por la que titubeaba era que deseaba mantener relaciones sexuales con ella». Las personas enfermas y ancianas de las islas Banks suplicaban a sus amigos que pusieran fin a su sufrimiento enterrándolas vivas y estos las correspondían en un acto de bondad: «Un hombre de Mota enterró a su hermano, que padecía una debilidad extrema a causa de la gripe; pero él [el superviviente] amontonó poca tierra sobre su cabeza [la de la víctima] y lloró, y de vez en cuando iba a preguntarle si seguía vivo».

El último método extendido es matar a la víctima violentamente sin su cooperación o consentimiento, una vez más, estrangulándola o enterrándola viva, o bien asfixiándola, apuñalándola, asestándole un golpe de hacha en la cabeza o rompiéndole el cuello o la espalda. Un indio aché entrevistado por Kim Hill y A. Magdalena Hurtado describía sus métodos para matar ancianas (como mencionaba antes, a los hombres longevos se les permitía irse caminando): «Yo mataba a ancianas de forma habitual. Asesinaba a mis tías [tías clasificatorias] cuando todavía se movían (estaban vivas)... Me subía encima de ellas y morían todas junto al río grande. [...] No esperaba hasta que estuvieran muertas del todo para enterrarlas. Cuando aún se movían les rompía [la espalda o el cuello]... No me importaban las ancianas, lo hacía yo solo y las golpeaba [con su arco]».

Nuestra reacción ante esos relatos de cónyuges, hijos, hermanos o hermanas o miembros de la banda que matan o abandonan a una persona anciana o enferma probablemente será de espanto, al igual que las crónicas

incluidas en el capítulo 5 sobre una madre que mata al recién nacido que forma parte de una pareja de gemelos o presenta deformidades. Pero, como en esos casos de infanticidio, debemos preguntarnos: ¿qué otra cosa podría hacer con los ancianos una sociedad nómada o sin comida suficiente para todo el grupo? Durante toda su vida, las víctimas ya han visto a personas ancianas o enfermas que eran abandonadas o asesinadas, y probablemente ya lo hayan hecho con sus padres. Es la manera de morir que esperan, y en muchos casos cooperan. Nosotros tenemos la suerte de no afrontar ese sufrimiento como víctimas, ayudantes del suicidio o asesinos, ya que vivimos en sociedades con excedentes de alimentos y atención médica. Como escribía Winston Churchill sobre el almirante japonés Kurita, que tuvo que elegir entre dos acciones igual de espantosas en tiempos de guerra, «quienes hayan soportado un sufrimiento similar podrán juzgarlo». De hecho, muchos lectores de este libro también pasarán por un padecimiento similar cuando se vean obligados a elegir entre decirle al médico que atiende a sus padres ancianos o enfermos que ha llegado el momento de interrumpir una agresiva intervención médica o de administrarles solo analgésicos, sedantes y cuidados paliativos.

#### UTILIDAD DE LOS ANCIANOS

¿Qué servicios útiles pueden prestar los ancianos en las sociedades tradicionales? Desde la perspectiva fría de la adaptación, las sociedades en las que los ancianos sigan siendo útiles tenderán a prosperar si cuidan de ellos. Por supuesto, con más frecuencia, la gente que se ocupa de sus mayores no expresa sus razones en términos de ventaja evolutiva, sino de amor, respeto y obligación. Sin embargo, cuando un grupo de cazadores-recolectores se muere de hambre y debate a quién puede permitirse alimentar, pueden manifestarse consideraciones despiadadas de forma explícita. De los servicios

prestados por la gente mayor, los primeros que mencionaré también los ofrecen personas más jóvenes, pero aun así están a su alcance, mientras que otros implican habilidades perfeccionadas gracias a una dilatada experiencia y, por tanto, son especialmente adecuados para los ancianos.

Por último, la gente llega a una edad en la que los hombres no pueden arrojar una lanza para matar un león y las mujeres ya no pueden recorrer varios kilómetros con una pesada carga de camino a la arboleda de mongongos. No obstante, los ancianos pueden seguir obteniendo comida para sus nietos de otro modo y aligerar la carga de aprovisionamiento de sus descendientes e hijos políticos. Los hombres aché continúan cazando y recolectando una vez rebasados los 60 años concentrándose en pequeños animales, frutas y productos de palma, y abriendo camino cuando la banda cambia de campamento. Los ancianos !kung preparan trampas para animales, recogen comida y acompañan a hombres más jóvenes en sus cacerías para interpretar rastros y proponer estrategias. Entre las mujeres cazadoras-recolectoras hadza de Tanzania, el grupo etario que trabaja más duro consiste en abuelas posmenopáusicas (lámina 21) que pasan una media de siete horas diarias buscando tubérculos, bayas, miel y fruta, aunque ya no tengan hijos dependientes que alimentar. Pero sí tienen nietos hambrientos y, cuanto más tiempo pasa una abuela hadza buscando comida, más rápido ganan peso. Se han descrito beneficios similares de los agricultores finlandeses y canadienses de los siglos XVIII y XIX: algunos análisis de archivos eclesiásticos y genealógicos demuestran que llegan más niños a la vida adulta si tienen una abuela viva que si ambas están muertas, y que cada década que sobrevive una mujer menopáusica a partir de los 50 años está asociada con que sus hijos engendren de media dos hijos propios (probablemente gracias a la ayuda de la madre).

Otro servicio que puede prestar la gente mayor incluso superada la edad en que busca tubérculos siete horas diarias es el cuidado de los niños. Eso libera

a los hijos del anciano y a sus yernos y nueras para que pasen más tiempo buscando comida sin trabas para sus propios hijos, es decir, los nietos de la persona mayor. Los abuelos !kung a menudo cuidan de sus nietos durante varios días consecutivos, lo cual permite a sus hijos realizar salidas nocturnas de caza y recolección en las que los pequeños supondrían un estorbo. Una de las principales razones que esgrimen los ancianos samoanos para emigrar a Estados Unidos es que deben ocuparse de sus nietos y permitir así que sus hijos tengan trabajo fuera de casa y afronten menos cargas dentro de ella.

Las personas mayores pueden fabricar cosas para sus hijos, como herramientas, armas, cestas, ollas y textiles (lámina 22). Por ejemplo, los ancianos cazadores-recolectores semang de la península de Malaca eran conocidos por la fabricación de cerbatanas. Este es un ámbito en el que los ancianos no solo intentan aferrarse a habilidades pasadas, sino en el que probablemente destacarán: los mejores cesteros y alfareros a menudo son personas de edad avanzada.

Otros aspectos en los que las habilidades aumentan con la edad son la medicina, la religión, el entretenimiento, las relaciones y la política. Las comadronas y los curanderos tradicionales a menudo son mayores, al igual que magos y sacerdotes, profetas y brujos y los organizadores de canciones, juegos, bailes y ritos de iniciación. Los ancianos a menudo gozan de una enorme ventaja social, en la medida en que han pasado toda la vida fraguándose una red de relaciones en la que más tarde puede introducir a sus hijos. Los líderes políticos acostumbran a ser personas mayores, así que esa expresión de los «ancianos tribales» prácticamente se ha convertido en sinónimo de líderes tribales. Ello sucede incluso en las sociedades estatales modernas. Por ejemplo, la media de edad en la que los presidentes de Estados Unidos ocupan el cargo es de 54 años, y de 53 en el caso de los jueces del Tribunal Supremo.

Pero puede que la función más importante de los ancianos en las

sociedades tradicionales sea una que no se les ha ocurrido a los lectores de este libro. En una sociedad alfabetizada, los principales depositarios de la información son fuentes escritas o digitales: enciclopedias, libros, revistas, mapas, diarios, notas, cartas y ahora internet. Si queremos verificar un dato, lo buscamos en una fuente escrita o en la Red. Pero esa opción no existe en una sociedad prealfabetizada, que debe recurrir a los recuerdos humanos. Por ello, las mentes de las personas mayores son las enciclopedias y bibliotecas de esa sociedad. Una y otra vez, cuando entrevisto a habitantes de Nueva Guinea y les formulo alguna pregunta de cuya respuesta no están seguros, mis informadores hacen una pausa y dicen: «Consultémoselo al anciano [o anciana]». Los ancianos conocen los mitos y canciones de la tribu, quién está relacionado con quién, quién hizo qué a quién y cuándo, los nombres, hábitos y usos de centenares de especies de plantas y animales locales y dónde encontrar comida cuando las condiciones son desfavorables. De ahí que cuidar de los mayores sea una cuestión de vida o muerte, al igual que para los capitanes de barco modernos es una cuestión de vida o muerte cuidar de sus cartas náuticas. Ilustraré este valor de los ancianos con un caso en el que intervenía un conocimiento esencial para la supervivencia de una tribu.

La historia me sucedió en 1976 en una isla del sudoeste del Pacífico llamada Rennell. Puesto que había sido enviado allí a fin de preparar un informe de impacto medioambiental para un proyecto de mina de bauxita en la isla, quería averiguar con qué rapidez podían regenerarse los bosques después de ser talados para la explotación y qué especies de árboles eran útiles para obtener madera, frutas comestibles u otros fines. Los isleños de mediana edad procedieron a nombrarme 126 especies de plantas de Rennell en su idioma (*anu, gangotoba, ghai-gha-ghea, kagaaloghu-loghu*, etc.). En cada caso, explicaron si sus semillas y frutas eran incomedibles para los animales y los humanos, si las consumían pájaros y murciélagos pero no las personas (citando las especies de pájaro y murciélago concretas) o si eran

comestibles para nosotros. Entre esas especies consumidas por los humanos, precisaron que algunas «solo se comían después del hungi kengi».

Al no haber oído hablar nunca de un hungi kengi, pregunté qué era y cómo pasaban de ser frutas normalmente incomedibles a comestibles. Mis informantes me llevaron a una cabaña en la que me presentaron a la fuente de dicha información, una mujer muy longeva que no podía caminar sin ayuda. Resultó que hungi kengi era el nombre rennell para designar el mayor ciclón que había azotado la isla en la memoria reciente, al parecer en torno a 1910, a juzgar por los archivos coloniales europeos. En aquel momento, la anciana era una niña que todavía no estaba en edad casadera, así que probablemente tenía casi o poco más de 80 años cuando la conocí en 1976. El ciclón había arrasado los bosques de Rennell, destruido huertas y expuesto a los isleños supervivientes a una muerte por inanición. Hasta que pudieron plantarse nuevos huertos y empezaron a producir, la gente tenía que recurrir a cualquier cosa que fuera digerible, no solo las especies silvestres preferidas, sino también frutas que normalmente serían ignoradas, es decir, las que me dijeron que «solo se comían después del hungi kengi». Ello requería conocimientos sobre cuáles de esos frutos que constituían una segunda opción no eran venenosos y seguros para su ingesta y cuáles contenían veneno que podía eliminarse mediante algún método culinario. Por fortuna, en el momento del hungi kengi, había isleños vivos que recordaban un ciclón anterior y cómo se las habían arreglado entonces. Ahora, la anciana era la última persona viva de su aldea con aquella experiencia y conocimiento heredados. Si otro gran ciclón azotaba Rennell, su memoria enciclopédica sobre qué frutas silvestres podían consumirse sería lo único que mediaba entre los demás isleños y la hambruna. Esas historias sobre la importancia crucial de los recuerdos de los ancianos para la supervivencia de sus parientes abundan en las sociedades prealfabetizadas.

## VALORES DE LA SOCIEDAD

Por ello, la razón por la que las sociedades cuidan o no de sus ancianos depende en buena medida de lo útiles que sean. Parte de la explicación depende también de los valores de una sociedad: si las personas mayores son respetadas o despreciadas. Obviamente, ambas razones están relacionadas: cuanto más útiles son los ancianos, más posibilidades tienen de ser respetados. Pero, como en tantos otros ámbitos de la cultura humana, el equilibrio entre utilidad y valores es difuso: algunas sociedades ponen más énfasis en el respeto a los ancianos que otras que parecen económicamente similares.

Al menos entre las sociedades humanas parece generalizado cierto respeto hacia las personas mayores. En el Estados Unidos moderno coexiste una forma relativamente bondadosa de respeto con algunas actitudes de infravaloración: a menudo se dice a los niños estadounidenses que respeten a sus mayores, que no les contesten y que les cedan su asiento en un autobús si los ven de pie. El respeto a los mayores es más marcado entre los !kung, en parte porque, en proporción, hay muchos menos ancianos !kung que estadounidenses: apenas un 20 por ciento de los !kung nacidos llegan a los 60 años y merecen admiración por haber sobrevivido a leones, accidentes, enfermedades, ataques y otros peligros inherentes a su estilo de vida.

Una forma de respeto especialmente consolidada es la doctrina de la piedad filial asociada a Confucio y tradicionalmente imperante en China, Corea, Japón y Taiwan y escrita en la ley hasta que esta fue modificada por la Constitución japonesa de 1948 y la legislación matrimonial de China en 1950. Según la doctrina confuciana, los niños deben una obediencia absoluta a sus padres, y la desobediencia y la falta de respeto son consideradas despreciables. Concretamente, los niños (en especial los mayores) tienen el deber sagrado de ayudar a sus padres cuando llegan a la vejez. Incluso hoy en

día, la piedad filial sigue viva y goza de buena salud en el este de Asia, donde (al menos hasta hace poco) casi todos los ancianos chinos y tres cuartas partes de los japoneses han vivido con sus hijos o familiares.

Otra forma afianzada de respeto es el énfasis en la familia que se aprecia en el sur de Italia, México y muchas otras sociedades. En palabras de Donald Cowgill: «La familia es descrita como el núcleo de la estructura social y la fuente de una influencia omnipresente sobre sus miembros. [...] El honor de la familia era crucial, y se esperaba que sus miembros respaldaran a la autoridad masculina, que se sacrificaran por la familia, que respetaran a los padres y que evitaran deshonrarla... [El varón más longevo de la familia adoptaba una imagen de padrino como] autoridad dominante que hacía cumplir la conformidad con los objetivos familiares y no consentía lealtades divididas. [...] En este contexto, solo había un margen limitado para la expresión personal, que, en cualquier caso, estaba subordinada a los intereses de la familia. [...] Los hijos de mediana edad incluían a sus ancianos padres en las actividades de su familia nuclear, y la mayoría rechazaba de plano la idea de ingresarlos jamás en un asilo».

Esos chinos confucianos, italianos del sur y familias mexicanas son ejemplos de un fenómeno extendido conocido como la familia «patriarcal», cuya máxima autoridad recae en el varón más longevo. Otros ejemplos incluyen a muchas o la mayoría de las sociedades de pastores y demás grupos rurales, y en el pasado a los romanos y hebreos de la Antigüedad. Para apreciar cómo están organizadas las familias patriarcales, piensen en las disposiciones de vida estadounidenses que muchos lectores de este libro darán por sentadas y que los antropólogos denominan «neolcales». Este término significa que una pareja de recién casados forma una nueva casa (de ahí «neolocal») independiente de los padres del novio o la novia. La nueva casa contiene una familia nuclear, que consiste solo en el matrimonio y (a la postre) en sus hijos dependientes.



Aunque esta disposición nos parece normal y natural, es excepcional de acuerdo con criterios geográficos e históricos: solo alrededor de un 5 por ciento de las sociedades tradicionales cuentan con familias neolcales. Por el contrario, la disposición tradicional más frecuente es la familia «patrilocal», es decir, que una pareja de recién casados vaya a vivir con los padres o familiares del novio. En ese caso, la unidad familiar no solo consiste en los miembros nucleares, sino en una familia más amplia que se extiende horizontal o verticalmente. Las extensiones horizontales (es decir, dentro de la misma generación que el patriarca) pueden incluir a múltiples esposas del patriarca polígamo que viven en la misma residencia, además de las hermanas solteras y puede que también algunos hijos casados más jóvenes. Las extensiones verticales a otras generaciones reúnen en una casa o complejo al patriarca y su mujer, a uno o más hijos casados y a los nietos del patriarca. Con independencia de si las extensiones son horizontales, verticales o ambas, toda la casa forma una unidad económica, financiera, social y política, todos sus miembros llevan una vida cotidiana coordinada y el patriarca es la máxima autoridad.

Naturalmente, una familia patrilocal se presta a cuidar de los ancianos: viven en la misma casa que sus hijos, son propietarios de la vivienda o viviendas y la controlan y gozan de seguridad económica y física. Por supuesto, esta disposición no garantiza que los hijos adultos quieran a sus padres ancianos; sus sentimientos pueden ser ambivalentes o estar dominados por el miedo y el respeto a la autoridad, y puede que los hijos solo estén aguardando el momento de tiranizar a sus descendientes adultos. Una familia neolocal dificulta la atención a los ancianos, sean cuales sean los sentimientos de sus hijos, ya que padres y descendientes están físicamente separados.

En el extremo opuesto de este sólido estatus de los ancianos en las sociedades patriarcales tradicionales está el que atesoran en gran parte de la sociedad estadounidense moderna (con excepciones manifiestas entre algunas

comunidades de inmigrantes que conservan valores tradicionales). Por citar la lista de atributos deprimentes de Cowgill: «Asociamos la vejez con la pérdida de utilidad, la decrepitud, la enfermedad, la senilidad, la pobreza, la pérdida de la sexualidad, la esterilidad y la muerte». Esas opiniones tienen consecuencias prácticas para las oportunidades laborales y la atención médica de la gente mayor. Hasta hace poco, la edad de jubilación obligatoria era generalizada en Estados Unidos y todavía lo es en Europa. Las empresas suelen considerar que los ancianos han adquirido sus hábitos, son menos manejables y es más difícil enseñarlos; por ello, prefieren invertir en empleados jóvenes que son considerados más flexibles y fáciles de formar. En un estudio experimental llevado a cabo por Joanna Lahey para el Center for Retirement Research de la Universidad de Boston, las respuestas a currículos falsos enviados a posibles empresas y que solo diferían en el nombre y edad de los aspirantes revelaron que una mujer de 35 a 45 años que solicitara un puesto de nivel principiante tenía un 43 por ciento más de posibilidades de ser convocada para una entrevista que un aspirante de 50 a 62 años de edad. La explícita política hospitalaria denominada «atribución por edades de los recursos de asistencia» da prioridad a los pacientes jóvenes con respecto a los mayores siempre que esos recursos sean limitados, aduciendo que el tiempo, la energía y el dinero de la medicina no deben ser invertidos en salvar la vida de los ancianos, que son descartadas por considerarlas «frágiles y deterioradas». ¿Debería sorprendernos que los estadounidenses y europeos, incluso si son treintañeros, respondan invirtiendo mucho dinero en medidas para preservar un aspecto juvenil, como teñirse el pelo o someterse a cirugía estética?

Al menos tres valores, algunos de ellos compartidos con la sociedad europea, contribuyen a ese bajo estatus de los ancianos en el Estados Unidos moderno. Uno de ellos, subrayado por el sociólogo Max Weber, es la ética del trabajo, que este relacionaba con la Reforma Protestante de Juan Calvino

y formulaba sobre todo con respecto a Alemania, pero que es relevante de forma más general para la sociedad occidental moderna. A riesgo de reducir sus extensos y complejos libros y artículos a una frase, podemos decir que Weber veía el trabajo como la actividad fundamental de nuestra vida, la fuente de nuestro estatus e identidad, y lo consideraba bueno para el carácter. De ello se desprende que los ancianos jubilados que ya no trabajan pierden su estatus social.

Una serie de valores más específicamente estadounidenses está relacionada con nuestro interés en el individuo. Ese individualismo es la antítesis del énfasis en la familia numerosa que he mencionado anteriormente en el caso de muchas otras sociedades. El sentido estadounidense de la valía se mide por los logros individuales, y no por los logros colectivos de la familia a la que pertenece la persona. Nos enseñan a ser independientes y a confiar en nosotros mismos. La independencia, el individualismo y la autosuficiencia son considerados virtudes, y los rasgos opuestos de dependencia e incapacidad para mantenerse en pie por uno mismo o cuidarse son desdeñados. De hecho, para los estadounidenses, una personalidad dependiente es un diagnóstico clínico utilizado por los psiquiatras y psicólogos, y calificada de trastorno mental número 301.6 por la Asociación de Psiquiatría de Estados Unidos para identificar una afección que requiere tratamiento, cuyo objetivo es ayudar al individuo desafortunadamente dependiente a que consiga la virtud de la autonomía.

También forma parte de este conjunto de valores estadounidenses nuestro énfasis en la privacidad individual, un concepto inusual según los criterios de las culturas del planeta, la mayoría de las cuales ofrecen escasa privacidad y no la consideran un ideal deseable. Por el contrario, las formas de vida tradicionales más frecuentes consisten en una familia numerosa que ocupa una única morada, en una serie de cabañas o refugios alrededor de un único claro o en toda una banda que duerme en un refugio comunal. El sexo entre

una pareja normalmente se produce sin un mínimo de privacidad, algo impensable para la mayoría de los estadounidenses modernos. La hamaca o estera está a la vista de otras parejas, y los niños pequeños pueden compartir el mismo lecho y simplemente se les pide que cierren los ojos. Nuestro patrón de residencia neolocal, según el cual los niños, al llegar a la edad de casarse forman una familia privada, representa la antítesis de esa disposición tradicional en la que la privacidad es mínima.

El cuidado de los ancianos va contra todos esos valores estadounidenses entrelazados de independencia, individualismo, autosuficiencia y privacidad. Aceptamos la dependencia de un bebé porque este nunca ha sido autónomo, pero luchamos contra la dependencia de los ancianos que han sido autónomos durante décadas. Sin embargo, la cruel realidad es que las personas mayores al final llegan a un estado en que ya no pueden vivir independientemente, no pueden confiar en sus habilidades y no tienen más opción que recurrir a otros y renunciar a su preciada privacidad. La dependencia es al menos tan dolorosa para el anciano como para el hijo de mediana edad que ve lo que le sucede a un padre en su día autosuficiente. ¿Cuántos lectores de este capítulo han conocido a un anciano que insistía, por respeto a sí mismo, en intentar vivir solo hasta que un accidente (como caerse y romperse una cadera o ser incapaz de levantarse de la cama) imposibilita la independencia continuada? Los ideales estadounidenses llevan a los ancianos a perder el respeto por sí mismos y a sus cuidadores jóvenes a perder el respeto hacia ellos.

El último valor característicamente estadounidense que genera prejuicios contra los mayores es el culto a la juventud. Por supuesto, este no es un valor completamente arbitrario que hemos adoptado como preferencia cultural sin motivo alguno. Es cierto que en este mundo moderno de rápidos cambios tecnológicos, el hecho de que los adultos jóvenes se hayan educado recientemente hace que sus conocimientos sean más vigentes y útiles para cosas importantes como el trabajo y para los desafíos mundanos de la vida

cotidiana. Yo, con 75 años, y mi mujer, que tiene 64, recordamos esta realidad que se esconde tras nuestro culto a la juventud siempre que intentamos encender el televisor. Crecimos acostumbrados a aparatos con solo tres botones, todos ellos situados en el propio televisor: uno para encender y apagar, un control de volumen y un selector de canales. Mi mujer y yo no entendemos el mando a distancia con 41 botones que se necesita ahora solo para encender nuestro moderno televisor, y tenemos que llamar a nuestros hijos de 25 años para que nos ayuden si no están en casa con nosotros. Otro factor externo que favorece nuestro culto a la juventud es la competitividad de la sociedad estadounidense moderna, que otorga ventaja a la gente joven que posee velocidad, resistencia, fuerza, agilidad y reflejos rápidos. Otro factor es que muchos estadounidenses son hijos de inmigrantes que han llegado recientemente desde su país de origen. Esos hijos vieron que sus padres ya mayores no sabían hablar inglés sin acento y que carecían de conocimientos importantes sobre el funcionamiento de la sociedad de Estados Unidos.

Es decir, no niego que existan razones válidas para que los estadounidenses modernos valoren la juventud. Sin embargo, el culto a la juventud se extiende a otras esferas que parecen arbitrarias y, en algunos casos, gravemente injustas. Solemos pensar que la gente joven es hermosa o atractiva, pero ¿por qué debe considerarse más hermoso el cabello rubio, castaño o negro que el pelo blanco? Los anuncios de ropa en televisión y prensa presentan siempre a jóvenes modelos; la idea de publicitar una camisa de hombre o un vestido de mujer con un modelo de 70 años parece extraña, pero ¿por qué? Un economista podría responder que la gente joven se cambia y compra ropa más a menudo y muestra una menor lealtad a las marcas que la gente mayor. Según esa interpretación económica, la proporción de modelos de ropa de 70 y 20 años debería ser más o menos igual a la proporción de compras de ropa y cambios de marca de las personas de 70 años y las de 20.

Pero la proporción de compras y cambios de marca de las personas de 70 años desde luego no se aproxima tanto a cero como la proporción de modelos de ropa septuagenarios. Asimismo, los anuncios de refrescos, cerveza y coches nuevos siempre cuentan con modelos jóvenes (lámina 23), si bien los ancianos también consumen todos esos productos. Sin embargo, las imágenes de personas mayores se utilizan para vender pañales para adultos, medicamentos contra la artritis y planes de jubilación (lámina 24).

Esos ejemplos del mundo de la publicidad pueden parecer hilarantes, hasta que pensamos que son solo una expresión de la discriminación por edad en Estados Unidos: nuestro culto a la juventud y nuestra visión negativa de la vejez. No es un asunto grave que no se contrate a modelos de 70 años para vender refrescos, pero sí que los aspirantes a un puesto de trabajo sean ignorados continuamente para las entrevistas, y que los pacientes de más edad no tengan tanta prioridad debido a la limitación de recursos de la atención médica. Los anuncios de refrescos y cerveza dirigidos a espectadores ancianos y jóvenes también ilustran que la visión negativa de la edad no solo es cosa de los jóvenes estadounidenses, sino que también la tienen interiorizada los mayores. Unas encuestas realizadas por Louis Harris and Associates demostraron que los estadounidenses creen que los ancianos son aburridos, retrógrados, dependientes, aislados, solitarios, estrechos de miras, ignorados, anticuados, pasivos, pobres, sedentarios, sexualmente inactivos, enfermos, distraídos, improproductivos y profundamente temerosos de la muerte y del delito, que están viviendo los peores años de su vida y que pasan gran parte del tiempo durmiendo, sentados, sin hacer nada o recordando con nostalgia el pasado. Esas ideas eran compartidas por igual por los ancianos y jóvenes encuestados, aunque los mayores afirmaban que ellos no encajaban en esos estereotipos que se aplican a la media del resto de los ancianos.

## LAS NORMAS DE LA SOCIEDAD

Ahora hemos valorado diversos factores que influyen en por qué las sociedades cuidan mejor o peor de sus mayores: su capacidad para transportarlos o alimentarlos, su utilidad y los valores de la sociedad, que suelen reflejar esa utilidad, pero también son independientes de ella hasta cierto punto. No obstante, se trata de factores explicativos definitivos que difícilmente se debatirán en las decisiones prácticas y cotidianas sobre los ancianos, por ejemplo, si cortamos para el abuelo un bistec del antílope que hemos matado hoy, aunque él ya no pueda salir a cazar. El nieto que sacrifica al antílope no hace referencia a un principio general de valor definitivo, por ejemplo: «Tú recuerdas qué alimentos se pueden comer después de un hungi kengi, así que recompensaremos tu utilidad dándote este bistec». Por el contrario, esas decisiones prácticas se toman de acuerdo con las normas de la sociedad, que especifican qué hacer en situaciones concretas y en última instancia reflejan la utilidad y los valores, pero nos permiten trocear rápidamente un antílope sin debates filosóficos sobre hungi kengis.

Existen numerosas reglas de esa índole que varían entre sociedades y abarcan toda una serie de elecciones. Las normas otorgan poder a los ancianos para apropiarse de ciertos recursos pero no de otros. Asimismo, son aceptadas por los jóvenes, que hacen deferencias a los ancianos y les permiten adueñarse de los recursos, aunque exista un claro conflicto de intereses entre jóvenes y mayores por dichos recursos, y aunque los jóvenes sean lo bastante fuertes como para arrebatárselos. Pero no lo hacen y, por el contrario, aceptan esperar hasta que ellos también sean ancianos y se hagan deferencias con ellos. De los muchos ejemplos posibles, plantearé solo tres.

Uno sencillo guarda relación con los tabúes alimentarios, que propician que ciertas comidas estén reservadas a los ancianos por creer (tanto los jóvenes como ellos) que supondrían un peligro para los jóvenes pero que, con

la edad, los mayores se han inmunizado contra el peligro. Toda sociedad tiene sus tabúes particulares con la comida, que las demás consideran arbitrarios, pero están muy extendidos entre las sociedades tradicionales. Por ejemplo, los indios omaha jóvenes a los que les gusta romper huesos de animales para comerse la rica médula que contienen fueron advertidos por sus astutos ancianos de que podía torcerles el tobillo pero que la gente mayor podía consumirla sin problemas. Entre los iban de Borneo, a los ancianos les gustaba comer carne de venado, si bien los jóvenes lo tenían prohibido porque ello los haría tan tímidos como un ciervo. Los ancianos chukchi de Siberia bebían leche de reno, pero la convertían en tabú para los jóvenes aduciendo que era para protegerlos, ya que el joven quedaría impotente y la joven tendría unos pechos flácidos.

Una serie particularmente elaborada de tabúes alimentarios corresponde a los aborígenes aranda (también conocidos como arunta) cerca de Alice Springs, en el desierto australiano central. La mejor comida estaba reservada a los ancianos, en especial a los varones, que exponían las terribles consecuencias que sufrirían los jóvenes si cometían la estupidez de consumir esos alimentos prohibidos. Supuestamente, comerse una hembra de bandicut provoca que un joven se desangre hasta la muerte cuando es circuncidado; la grasa de emú causa un desarrollo anormal del pene; comer loros abre una cavidad en la parte superior de la cabeza y un agujero en la barbilla; y el gato salvaje provoca dolorosas y hediondas heridas en la cabeza y el cuello. A los jóvenes se les advertía de otros peligros: comer una hembra de bandicut estimula una menstruación continuada, la cola de canguro provoca envejecimiento y calvicie prematuros, la codorniz impide el desarrollo de los senos y el halcón berigora provoca hinchazón en los pechos sin que produzcan leche.

Otro recurso que los ancianos de muchas sociedades han logrado monopolizar y convertir en un tabú para los jóvenes son las mujeres de menor



edad. Las normas especifican que los ancianos deben casarse con mujeres más jóvenes y tener varias esposas, y que los jóvenes no deben desposarse hasta que lleguen a los 40 años o incluso más. La extensa lista de sociedades tradicionales que atesoran esas prácticas incluye a los akamba de África oriental, los indios araucanos de Sudamérica, los bakong de África occidental, los habitantes de las islas Banks, en el sudoeste del Pacífico, los bereberes del norte de África, los chukchi de Siberia, los iban de Borneo, los inuit labradores de Canadá, los xhosa del sur de África y numerosas tribus aborígenes de Australia. Me encontré con un caso en una tribu de las Tierras Bajas del norte de Nueva Guinea, cuando un anciano cojo llamado Yono me señaló a una niña que aparentaba menos de 10 años y que, según decía, estaba «marcada» como su futura esposa. Había abonado un adelanto por ella cuando nació, había realizado otros pagos periódicos a sus padres y ahora esperaba casarse en cuanto se le desarrollaran los senos y tuviera las primeras menstruaciones.

Tal como ocurre con los tabúes alimentarios y otros privilegios de los ancianos, debemos preguntarnos por qué la gente consiente esas normas y acepta la autoridad de los mayores. Para los jóvenes, el motivo es que esperan que después de todo les llegue su turno. Mientras tanto, deambulan alrededor de la hoguera y buscan oportunidades de satisfacción sexual cuando el marido anciano está ausente.

Esos dos ejemplos de normas mediante las cuales los ancianos de muchas sociedades tradicionales se garantizan unos cuidados —imponiendo tabúes alimentarios y reservándose rigurosamente a esposas jóvenes— no funcionan en las sociedades industriales modernas. Por ello, nos preguntamos por qué la gente joven de esas sociedades tradicionales toleran tales normas. Los siguientes ejemplos resultarán mucho más familiares para los lectores de este libro: la retención de los derechos de propiedad por parte de los ancianos. En las sociedades modernas de la actualidad, al igual que en numerosas

sociedades tradicionales, la mayoría de los ancianos no renuncian a sus propiedades hasta que las legan en el momento de morir. De ahí que la amenaza, siempre al acecho, de que los ancianos modifiquen su testamento contribuya a motivar a los jóvenes para que cuiden de sus mayores.

Un ejemplo poco riguroso de este fenómeno corresponde a una banda !kung, cuyo derecho sobre su tierra (el n!ore) se considera asociado a los miembros más longevos y no a la banda en su totalidad. Otros ejemplos más coercitivos son prácticamente omnipresentes entre las sociedades de pastores y agricultores: la generación más anciana, normalmente en forma de su varón patriarcal, sigue teniendo sus tierras, el ganado y las posesiones valiosas hasta la vejez y, con suma frecuencia, hasta la muerte. Por ello, el patriarca goza de una posición de mando para convencer a sus hijos de que le permitan quedarse en la casa familiar y se ocupen de él. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento, Abraham y otros patriarcas hebreos eran propietarios de gran cantidad de ganado hasta la vejez. Los ancianos chukchi poseen renos; los viejos mongoles tienen caballos; los ancianos navajos caballos, ovejas, ganado y cabras; y los kazajos disponen de esas cuatro especies de ganado, además de camellos. Controlando el ganado, las tierras de labranza y (hoy en día) otras propiedades y activos económicos, los mayores ejercen una mayor influencia sobre las jóvenes generaciones.

En muchas sociedades, el poder que atesora el sector más longevo es tan fuerte que el gobierno es descrito como «gerontocracia», es decir, la tiranía de los ancianos. Algunos ejemplos incluyen, una vez más, a los antiguos hebreos, a muchas sociedades de pastores de África, a numerosas tribus aborígenes de Australia y (un caso más familiar para mis lectores) la Irlanda rural. Tal como resumía Donald Cowgill: «Aquí [en Irlanda] es habitual que un anciano conserve la propiedad y el control de la granja familiar hasta un estadio muy tardío de su vida. Entretanto, sus hijos siguen trabajando como mano de obra no asalariada, totalmente dependientes del agricultor para su

sustento económico e incapaces de casarse debido a la falta de medios independientes para mantener a una familia. En ausencia de un sistema definitivo e inequívoco de herencia, el padre puede enfrentar a un hijo con otro, aprovechando la posibilidad del legado como una “forma de chantaje” para que sus descendientes (de entre 30 y 40 años) se sometan a su voluntad. En última instancia, puede ceder la granja a un hijo, procurando reservarse la “habitación que da al este” —la más espaciosa y mejor amueblada— para él y su mujer y disponer de recursos económicos para el resto de su vida».

A la luz de nuestra familiaridad con el poder del que gozan los ancianos en nuestra sociedad gracias a sus derechos de propiedad, ahora podemos comprender mejor el error de nuestra sorpresa inicial ante el hecho de que los mayores en las sociedades tradicionales puedan imponer tabúes alimentarios y un acceso a esposas jóvenes. Cuando oí hablar por primera vez de esas costumbres, me preguntaba: «¿Por qué un joven de una tribu no come exquisiteces como médula y carne de venado y se casa con una hermosa muchacha de su elección en lugar de esperar hasta los cuarenta?». La respuesta es que no lo hace por la misma razón que los adultos jóvenes de nuestra sociedad rara vez obtienen propiedades de sus padres contra la voluntad de estos. Nuestros adultos jóvenes no lo hacen porque no solo se toparían con la oposición de sus debilitados y ancianos padres, sino de toda la sociedad que hace cumplir las normas. ¿Y por qué no se rebelan simultáneamente todos los jóvenes de las tribus y dicen: «Vamos a cambiar las normas, así que, de ahora en adelante, los jóvenes podemos comer venado»? Los jóvenes de las tribus no lo hacen por la misma razón que los estadounidenses no se rebelan y modifican las normas hereditarias: en cualquier sociedad, cambiar las reglas básicas es un proceso largo y difícil, los ancianos tienen mucha influencia para oponerse a dichos cambios y la deferencia y el respeto inculcados hacia los mayores no se desvanecen de la noche a la mañana.

## ¿HOY ES MEJOR O PEOR?

En comparación con el estatus de los ancianos en las sociedades tradicionales, ¿qué ha cambiado hoy? Una serie de factores ha ido enormemente a mejor, pero muchos otros a peor.

La buena noticia es que los ancianos normalmente gozan de una vida mucho más prolongada, de una salud mucho mejor y de numerosas oportunidades de ocio y lloran mucho menos la muerte de sus hijos que en cualquier otro momento de la historia humana. La esperanza media de vida en 26 países del Primer Mundo es de 79 años, y la máxima es de 84 años en Japón, aproximadamente el doble del valor de las sociedades tradicionales. Las razones conocidas para este aumento en la duración de la vida útil son las medidas de salud pública (como la provisión de agua potable, las protecciones en las ventanas y las vacunaciones) para combatir enfermedades contagiosas, además de la medicina moderna, una distribución más eficiente de la comida para luchar contra la hambruna (capítulos 8 y 11) y (lo crean o no, pese a dos guerras mundiales), una reducción proporcional del número de muertos en las sociedades con un gobierno de Estado en comparación con las tradicionales (capítulo 4). Gracias a la medicina moderna y a los medios de transporte, los ancianos actualmente pueden disfrutar de una calidad de vida mucho mejor que en el pasado. Por ejemplo, hace poco regresé de un safari en África en el que 3 de los 14 participantes tenían entre 86 y 90 años y todavía podían realizar caminatas moderadas. Mucha más gente logra conocer a sus biznietos —un 57 por ciento de los hombres estadounidenses y un 68 por ciento de las mujeres que superan los 80 años— que en el pasado. Más del 98 por ciento de los bebés del Primer Mundo sobreviven a la infancia, mientras que el porcentaje es de solo un 50 por ciento en las sociedades tradicionales. De ahí que la experiencia en su día habitual de llorar por la muerte de un hijo ahora sea infrecuente en el Primer Mundo.

En contraposición a esa buena noticia hay muchas negativas, algunas de ellas consecuencia directa de la demografía. La ratio entre ancianos y niños y trabajadores jóvenes y productivos se ha disparado, ya que las tasas de natalidad han descendido a la vez que aumenta la supervivencia de las personas mayores. Es decir, la pirámide de población se está invirtiendo: antes había mucha gente joven y pocos ancianos, pero en la actualidad sucede a la inversa. No es un consuelo para los miembros de la presente generación pensar que dentro de 80 años no será así, cuando el menguante número de bebés finalmente se convierta en un menguante número de ancianos. Por ejemplo, el porcentaje de toda la población que tiene al menos 65 años ahora es de solo el 2 por ciento en los países más pobres, pero 10 veces superior en algunos del Primer Mundo. Proporcionalmente, nunca antes una sociedad humana ha tenido tantas personas mayores de las que hacerse cargo.

Una consecuencia negativa de esos datos demográficos es que la carga de la sociedad al mantener a los ancianos es mayor, ya que más ancianos requieren el sustento de menos trabajadores productivos. Esa cruel realidad es el origen de la tan debatida crisis de financiación que acecha a la Seguridad Social estadounidense (y sus homólogas europea y japonesa), que proporciona pensiones a los trabajadores jubilados. Si las personas mayores seguimos trabajando, impedimos que la generación de nuestros hijos y nietos consigan empleo, tal como está sucediendo ahora mismo. Si, por el contrario, nos retiramos y esperamos que las ganancias de la decreciente juventud sigan financiando el sistema de la Seguridad Social y sufraguen nuestra ociosidad, la carga económica para los más jóvenes es mayor que nunca. Y si esperamos irnos a vivir con ellos, permitir que nos mantengan de forma privada y que nos cuiden en sus hogares, ellos no opinan igual. Cabe preguntarse si estamos volviendo a un mundo en el que reconsideraremos ciertas decisiones sobre el final de la vida como ocurre en las sociedades tradicionales, por ejemplo, el suicidio asistido o alentado y la eutanasia. Al escribir estas palabras, desde

luego no recomiendo esas opciones; por el contrario, estoy observando la creciente frecuencia con la que esas medidas son debatidas y ejecutadas por legisladores y tribunales.

Otra consecuencia de la inversión de la pirámide demográfica es que, en la medida en que la gente mayor siga siendo valiosa para la sociedad (por ejemplo, debido a su dilatada y variada experiencia), cualquier anciano es menos útil porque muchos otros ofrecen ese mismo valor. Aquella mujer octogenaria de la isla de Rennell que recordaba el hungi kengi habría resultado menos imprescindible si hubiese habido un centenar de observadores del fenómeno con vida.

El envejecimiento es distinto para hombres y mujeres. Aunque las mujeres del Primer Mundo disfrutan de una media de edad más larga que los hombres, eso supone una probabilidad mucho más elevada de que sean viudas y no a la inversa. Por ejemplo, en Estados Unidos, el 80 por ciento de los ancianos están casados y solo un 12 por ciento son viudos, mientras que menos del 40 por ciento de las ancianas están casadas y más de la mitad son viudas. Ello obedece en parte a una mayor esperanza de vida en las mujeres, pero también a que los hombres suelen ser más longevos que sus esposas en el momento de casarse, y a que los viudos tienen más posibilidades de volver a contraer matrimonio (con mujeres considerablemente más jóvenes) que las viudas.

Tradicionalmente, los ancianos pasaban sus últimos años viviendo con el mismo grupo o (en una sociedad sedentaria) en el mismo asentamiento o incluso en la misma casa en la que residieron de adultos o toda la vida. Allí mantenían los vínculos sociales que los habían sustentado durante su vida, por ejemplo, con amigos de siempre y al menos algunos de sus hijos. En general, sus hijos e hijas o ambos vivían cerca, dependiendo de si la costumbre de su sociedad era que la novia se trasladara con sus suegros una vez casada, o viceversa.

En el Primer Mundo moderno, esa constancia de los lazos sociales hasta la vejez ha disminuido o desaparecido. Según nuestra costumbre de la residencia neolocal, marido y mujer no viven cerca de sus respectivos padres, sino que establecen una nueva residencia propia. Eso da pie al fenómeno moderno conocido como síndrome del nido vacío. A principios del siglo xx, en Estados Unidos, al menos uno de los progenitores fallecía antes de que el hijo menor se fuera de casa y, por tanto, nunca experimentaba un nido vacío, y la duración de este para un padre corriente era de menos de dos años. Ahora, la mayoría de los padres estadounidenses sobrevivirán a la experiencia del nido vacío durante más de una década, y a menudo durante muchas.

Es poco probable que los padres ancianos que se quedan solos en nuestra sociedad del nido vacío vivan cerca de sus amigos de toda la vida. Alrededor de un 20 de la población estadounidense cambia de residencia cada año, de modo que los padres ancianos, sus amigos o probablemente ambos se habrán trasladado en repetidas ocasiones desde la infancia. Lo normal para los ancianos es irse a vivir con uno de sus hijos, pero así pierden el contacto con sus amigos, ya que su hijo ha abandonado la residencia familiar; vivir solos todo el tiempo que sea posible, con amigos próximos pero no necesariamente con los hijos cerca de allí; o vivir separados de los amigos de toda la vida y de sus hijos en un asilo, donde pueden recibir o no visitas. Esta es la situación que llevó a mi amigo fiyiano a lanzarnos la acusación: «¡Abandonáis a vuestros ancianos y padres!».

Otro factor que contribuye al aislamiento social de los ancianos modernos, al margen de la residencia neolocal y de los frecuentes cambios de vivienda, es el retiro formal de la población activa. Este fenómeno no se convirtió en algo habitual hasta finales del siglo xix. Con anterioridad, la gente trabajaba hasta que su cuerpo o su mente se lo permitían. Ahora, la jubilación es casi universal como política de los países industriales a una edad entre 50 y 70

años, dependiendo de cada nación (por ejemplo, se retiran antes en Japón que en Noruega) y de la profesión (por ejemplo, se jubilan antes los pilotos de aerolíneas comerciales que los profesores universitarios). Tres tendencias de las sociedades industriales modernas se unieron para favorecer la jubilación como política formal. Una de ellas es la mayor esperanza de vida, de modo que mucha gente llega a una edad en la que ya no puede seguir trabajando. No había necesidad de políticas formales que impusieran la jubilación a los 60 o 70 años en una época en que la esperanza media de vida era de menos de 50. Una segunda tendencia es la creciente productividad económica, de modo que una población activa compuesta por un porcentaje más reducido de la población es capaz de mantener a una gran fracción que ya no trabaja.

La otra tendencia moderna que favorece la jubilación son las diversas formas de seguro social que ofrecen apoyo económico a las personas mayores ya retiradas. Las pensiones impuestas o respaldadas por el gobierno nacieron en la Alemania del canciller Bismarck en la década de 1880, se extendieron en décadas posteriores a otros países del oeste y el norte de Europa y Nueva Zelanda, y llegaron a Estados Unidos en 1935 con la aprobación de la Ley de la Seguridad Social. Esto no significa que la jubilación obligatoria sea una bendición inequívoca: a mucha gente se le exige que se retire a una edad arbitraria (por ejemplo, con 60 o 65 años) cuando en realidad le gustaría seguir trabajando, es capaz de hacerlo y, de hecho, puede que se encuentre en su plenitud productiva. Pero no parece haber ningún motivo para objetar que la gente tenga al menos la opción de retirarse y que el gobierno proporcione un mecanismo (basado en sus ganancias durante su vida laboral) para mantenerla económicamente si opta por la jubilación. Sin embargo, debemos reconocer y resolver un nuevo problema planteado por la jubilación: interrumpir nuestras dilatadas relaciones laborales y sumirnos aún más en el aislamiento social que ya originan la residencia neolocal y la movilidad.

Otra institución moderna que resuelve viejos problemas de los ancianos a



la vez que plantea otros nuevos son los centros especializados en los que residen y reciben cuidados apartados de sus familias. Aunque en un pasado distante los monasterios y conventos aceptaban a algunas personas, el primer asilo público conocido fue fundado en 1740 en la Austria de la emperatriz María Teresa. Esas instalaciones son de varios tipos y responden a diferentes nombres, entre ellos el de casa de retiro, comunidades de retiro, hogares de ancianos y hospicios. Todas ellas sirven para hacer frente a las realidades demográficas modernas: cada vez hay más ancianos vivos y menos hijos adultos que puedan cuidar de ellos, y la mayoría de esos adultos trabajan fuera de casa y no es viable que los atiendan durante el día. Cuando las instalaciones para ancianos funcionan bien, pueden ofrecer una nueva serie de relaciones sociales que sustituyan a las que se han perdido cuando se efectúa el ingreso. Sin embargo, en muchos casos contribuyen al aislamiento social, ofreciendo un lugar en el que los padres pueden ser dejados por sus hijos y ver cumplidas sus necesidades materiales de manera más o menos adecuada, pero en el que sus necesidades sociales no están satisfechas porque sus hijos adultos (sabiendo que las materiales están cubiertas) los visitan varias veces al día, un día a la semana, una vez al año o nunca en mi círculo de conocidos.

Tras este aislamiento social cada vez mayor entre los ancianos modernos se oculta el hecho de que son percibidos como personas menos útiles que los mayores del pasado por tres razones: la alfabetización moderna, la educación formal y el rápido cambio tecnológico. Ahora almacenamos conocimientos por escrito y la alfabetización prácticamente ha abolido el papel de los recuerdos de los ancianos como medio dominante para atesorar sabiduría. Todas las sociedades estatales vigentes mantienen sistemas educativos y, en el Primer Mundo, la escolarización de los niños es casi obligatoria, de modo que los mayores como grupo ya no son guías de la sociedad ni depositarios de su memoria. En cuanto a la obsolescencia tecnológica, su lento avance en

el pasado significaba que las tecnologías que aprendía una persona en la infancia todavía eran empleadas sin variaciones 70 años después y, por tanto, sus habilidades seguían resultando útiles. Al ritmo de la innovación actual, las tecnologías quedan obsoletas en solo unos años y la formación que recibieron los ancianos hace 70 años es inútil. Solo por mencionar un ejemplo de mi propia experiencia, cuando iba a la escuela en los años cuarenta y principios de los cincuenta, utilizábamos cuatro métodos para multiplicar: memorizar las tablas, que empleábamos para multiplicar cifras pequeñas de dos dígitos y obtener respuestas exactas; multiplicaciones largas en papel para obtener respuestas exactas, pero tediosas para los números de más de cuatro dígitos; reglas de cálculo para obtener respuestas rápidas y precisas hasta unos tres decimales; y tablas de logaritmos, para obtener respuestas precisas hasta cuatro o cinco decimales con bastante rapidez. Yo llegué a dominar los cuatro métodos, pero todas esas habilidades más ahora son inútiles, porque la generación de mis hijos utiliza calculadoras de bolsillo que arrojan respuestas precisas de hasta siete decimales en solo unos segundos. Mis cualificaciones para construir una radio de válvulas y conducir un coche con cambio manual también han quedado obsoletas. Muchas otras cosas que mis contemporáneos y yo aprendimos de jóvenes son igual de inútiles, y gran parte de lo que nunca aprendimos se ha vuelto indispensable.

### ¿QUÉ HACER CON LA GENTE MAYOR?

En resumen, el estatus de los ancianos en las sociedades occidentales modernas ha cambiado drástica y paradójicamente en el último siglo. Todavía tratamos de dilucidar los problemas resultantes, que constituyen un ámbito desastroso de la vida moderna. Por otro lado, la gente vive más tiempo, los ancianos gozan de mejor salud física y el resto de la sociedad puede permitirse cuidar de ellos con más holgura que en cualquier época anterior de

la historia humana. Asimismo, la gente mayor ha perdido gran parte de la utilidad tradicional que ofrecía a la sociedad, y a menudo acaba siendo socialmente más desgraciada y físicamente más saludable. La mayoría de los lectores de este libro ya han padecido o padecerán estos problemas, bien cuando tengan que averiguar qué hacer con sus padres ya ancianos, bien cuando lo sean ellos. ¿Qué podemos hacer? Plantearé algunas propuestas a partir de mis observaciones personales, sin pretensiones de que vayan a resolver este enorme problema.

Una propuesta es otorgar una importancia renovada al papel tradicional de los ancianos como abuelos. Hasta la Segunda Guerra Mundial, la mayoría de las mujeres estadounidenses y europeas en edad reproductiva se quedaban en casa y cuidaban de sus hijos. En las últimas décadas, las jóvenes se han incorporado cada vez más a la población activa fuera de casa, motivadas por el interés, por necesidad económica o por ambas cosas. Ello plantea un problema de crianza que resulta familiar a muchos padres jóvenes. Aunque intentan echar mano de varias combinaciones de niñeras y guarderías, las dificultades con la fiabilidad y calidad de esos recursos son habituales.

Los abuelos ofrecen ventajas para resolver el problema de las niñeras que afrontan las parejas trabajadoras modernas. Muestran una gran motivación al cuidar de sus nietos, pues cuentan con la experiencia de haber criado a sus hijos, pueden brindar atención individual al niño, es improbable que lo dejen sin avisar con antelación para aceptar un empleo mejor, están dispuestos a trabajar sin salario y no suelen protestar por una paga o una prima. En mi círculo de amistades hay abuelos y abuelas jubilados pertenecientes a numerosos ámbitos profesionales —médicos, abogados, profesores, directivos de empresas, ingenieros y otros— a los que les encanta cuidar de sus nietos mientras sus hijas, hijos, yernos y nueras trabajan fuera de casa. Esos amigos longevos han adoptado un papel equivalente al de los abuelos !kung que se ocupan de sus nietos en el campamento, lo cual permite a sus

hijos salir a cazar antílopes y recolectar mongongos. Es una situación en la que todos salen ganando: los abuelos, los padres y el niño. Pero debo añadir una advertencia: ahora que las parejas casadas suelen esperar hasta haber rebasado los 30 años o incluso la cuarentena para ser padres, los abuelos pueden tener alrededor de 80 años y haber perdido la energía necesaria para seguir el ritmo a un niño pequeño todo el día.

Una segunda sugerencia guarda relación con la ventaja que entraña el rápido cambio tecnológico y social. Aunque ese cambio tiende a convertir las habilidades de los ancianos en algo obsoleto en un sentido estricto, también otorga valor a su experiencia en un sentido más general, ya que esta abarca condiciones que difieren de las imperantes en la actualidad. Si se reproducen unas condiciones similares en el futuro, los adultos jóvenes de la actualidad carecerán de conocimiento personal para enfrentarse a ellas. Por el contrario, puede que quienes posean la experiencia más relevante sean los ancianos. Nuestros mayores son como la octogenaria de la isla de Rennell, cuyo conocimiento sobre qué frutos podían consumirse en una situación de hambruna pueden parecer inútiles y pintorescos hasta que azote el siguiente hungi kengi, momento en el cual solo ella sabrá cómo proceder.

De los innumerables ejemplos que ilustran el valor de los recuerdos de los ancianos, mencionaré dos anécdotas de mi propia experiencia. En primer lugar, el profesor que ejercía de tutor en mi universidad nació en 1902. Recuerdo que en 1956 me contó cómo era crecer en una ciudad en la que el transporte tirado por caballos estaba siendo sustituido por los vehículos a motor. En su momento, mi tutor y sus contemporáneos estaban encantados con el cambio, porque veían que los coches hacían de la ciudad un lugar mucho más limpio (¡!) y tranquilo (¡¡!!), ya que las heces y el chacoloteo de las herraduras contra el pavimento desaparecerían de las calles. Ahora que asociamos los vehículos a motor con la contaminación y el ruido, los recuerdos de mi tutor parecen absurdos, hasta que pensamos en el mensaje

más general: el cambio tecnológico suele ocasionar problemas imprevistos además de los beneficios que se le presumen.

Mi otra anécdota se produjo cuando mi hijo Joshua, que entonces tenía 22 años, y yo descubrimos que nuestro compañero de cena en un hotel era un ex infante de marina de 86 años que el 20 de noviembre de 1943 había participado en el ataque estadounidense en las playas del atolón de Tarawa, en el sudoeste del océano Pacífico, contra una feroz resistencia japonesa y que estaba dispuesto a hablar de ello. En uno de los desembarcos anfibios más cruentos de la Segunda Guerra Mundial, en tres días y en un área de poco más de un kilómetro cuadrado, murieron 1.115 estadounidenses y, a excepción de 19, los 4.601 defensores japoneses. Nunca había oído un testimonio de primera mano de los horrores de Tarawa, y espero que Joshua jamás llegue a experimentarlos. Pero puede que él y su generación tomen mejores decisiones para nuestro país si han aprendido algo durante 65 años de los supervivientes de la última guerra mundial. Estas dos anécdotas ilustran por qué hay programas que reúnen a ancianos y estudiantes de secundaria para que estos escuchen y aprendan de gráficos relatos de acontecimientos de los cuales podrían extraer algunas lecciones.

Mi otra propuesta es comprender y utilizar los cambios en las fortalezas y debilidades de las personas cuando se hacen mayores. A riesgo de generalizar excesivamente sobre un tema amplio y complejo sin presentar pruebas que lo respalden, podríamos decir que algunos atributos útiles que suelen disminuir con la edad incluyen la ambición, el deseo de competir, la fuerza y la resistencia físicas, la capacidad para mantener la concentración mental y el poder para razonar y resolver problemas circunscritos (como la estructura del ADN y muchos problemas de matemática pura, que es mejor que aborden estudiosos menores de 40 años). Por su parte, los atributos útiles que suelen mejorar con la edad incluyen la experiencia en nuestro campo de especialización, comprender a las personas y las relaciones, la habilidad para

ayudar a otros sin que el ego se interponga y una mayor capacidad de pensamiento interdisciplinar sintético para resolver problemas complejos en los que intervengan bases de datos polifacéticas (como el origen de las especies, distribuciones biogeográficas e historia comparada, que es mejor que traten estudiosos de más de 40 años). Esos cambios de fuerzas llevan a muchos trabajadores de edad avanzada a dedicar más esfuerzos a supervisar, administrar, asesorar, enseñar, pergeñar estrategias y sintetizar. Por ejemplo, mis amigos agricultores de más de 80 años invierten menos tiempo a lomos de un caballo o montados en un tractor y más en tomar decisiones estratégicas sobre su negocio; mis amigos abogados más longevos pasan menos tiempo en los tribunales y más orientando a homólogos jóvenes; y mis amigos cirujanos de edad más avanzada pasan menos tiempo practicando operaciones largas o complejas y más tiempo formando a médicos jóvenes.

El problema de la sociedad en su conjunto es utilizar a los ancianos para lo que cree que sirven y les gusta hacer en lugar de pedirles que sigan invirtiendo las jornadas semanales de 60 horas de los jóvenes trabajadores ambiciosos, o irse al extremo opuesto de imponer estúpidas políticas de jubilación obligatoria a una edad arbitraria (algo que, por desgracia, está muy extendido en Europa). El desafío para los mayores es ser introspectivos, darse cuenta de los problemas que están produciéndose en su interior y encontrar un trabajo que saque partido de los talentos que poseen en ese momento. Pensemos en dos ejemplos de grandes músicos, ambos personas honestas e introspectivas que hablaron abiertamente del tipo de música que podrían y no podrían componer en la vejez (láminas 40 y 41). Stefan Zweig, autor del libreto de una ópera de Richard Strauss, describía su primer encuentro, cuando el compositor tenía ya 67 años: «Strauss me reconoció con franqueza en la primera hora de nuestro encuentro que sabía muy bien que a los 70 años la inspiración musical de un compositor ya no posee su poder prístino. Difícilmente podía componer obras sinfónicas como *Till Eulenspiegel* y *Tod*

*und Verklärung* (sus obras maestras, compuestas cuando tenía entre 20 y 30 años), porque la música pura requiere un grado extremo de frescura creativa». Pero Strauss explicó que aún se sentía inspirado por situaciones y palabras, que todavía podía ilustrar dramáticamente en forma de música, ya que le sugerían temas musicales de manera espontánea. Por el contrario, su última composición, finalizada cuando tenía 84 años y uno de sus mayores logros, fue *Cuatro últimas canciones para soprano y orquesta*, con una sutil atmósfera otoñal que anticipa la muerte, una orquestación rica pero sin ostentaciones y citas de la música que había creado 58 años antes. El compositor Giuseppe Verdi pretendía poner fin a su carrera musical con sus descomunales óperas *Don Carlos* y *Aida*, escritas respectivamente cuando tenía 54 y 58 años. Sin embargo, su editor lo convenció para que compusiera dos más, *Otelo*, a los 74 años, y *Falstaff*, a los 80, a menudo consideradas sus mejores obras, pero con un estilo mucho más condensado, económico y sutil que su música anterior.

Encontrar nuevas condiciones de vida para nuestros mayores y que sean apropiadas para el cambiante mundo moderno sigue siendo un gran desafío para nuestra sociedad. Muchas sociedades pasadas utilizaban mejor a sus ancianos y les procuraban una vida más satisfactoria que hoy. Sin duda, ahora podemos encontrar soluciones más adecuadas.

## Cuarta parte



# PELIGRO Y RESPUESTA

## Paranoia constructiva

Actitudes ante el peligro • Una visita nocturna • Un accidente en barco • Tan solo un palo en la tierra • Arriesgarse • Riesgos y locuacidad

### ACTITUDES ANTE EL PELIGRO

En uno de los primeros viajes que realicé a Nueva Guinea, cuando aún era inexperto e incauto, me pasé un mes estudiando pájaros con un grupo de papúes en una montaña boscosa. Tras una semana acampado a baja latitud elaborando un inventario de los pájaros que allí había, quise identificar las especies de aves que habitaban a latitudes más altas, así que cogimos nuestro equipo y nos trasladamos unos kilómetros más arriba. Para el lugar en el que estaríamos acampados esa semana elegí una magnífica ubicación en un bosque alto. Estaba situada en una larga cresta ascendente en un lugar en el que esta se aplanaba y se ensanchaba, que brindaba numerosos terrenos llanos por los que podía pasear y observar a los pájaros cómodamente. De un arroyo cercano podíamos conseguir agua sin necesidad de alejarnos. El campamento se encontraba en una cara de la cresta plana, y daba a una escarpada bajada hacia un valle profundo desde la que podría observar a vencejos, loros y halcones volando a gran altura. Para montar las tiendas elegí la base de un glorioso y gigantesco árbol cuyo recto y denso tronco estaba cubierto de musgo. Encantado con la idea de pasar una semana

rodeado de tanta belleza, les pedí a mis compañeros papúes que construyeran una plataforma para las tiendas.

Para mi sorpresa, se pusieron muy nerviosos y se negaron a dormir allí. Me explicaron que ese árbol alto estaba muerto, y que podía caerse sobre el campamento y matarnos. Sí, yo también había visto que el árbol estaba muerto, pero su desmesurada reacción seguía sorprendiéndome y repliqué: «Es un árbol enorme. Todavía parece fuerte. No está podrido. El viento no podría con él y, aunque así fuera, aquí no hay viento. ¡Este árbol tardará años en caerse!». Pero mis amigos papúes seguían asustados. En lugar de dormir resguardados en una tienda bajo un árbol, afirmaron que preferían hacerlo a la intemperie, a distancia suficiente para que el árbol no les cayera encima y los matara.

En ese momento pensé que sus miedos eran una exageración absurda y que rozaban la paranoia. Pero a medida que fueron pasando los meses acampando en los bosques papúes me di cuenta de que al menos una vez al día oía caer un árbol en alguna parte del bosque. Escuché historias de papúes que habían muerto aplastados por árboles caídos, y reflexioné acerca de la idea de que esos papúes pasaban gran parte de su vida acampados en el bosque (quizá 100 noches al año, es decir, unas 4.000 noches a lo largo de los 40 años que constituyen su esperanza de vida). Al final eché cuentas: si haces algo que implica una probabilidad muy reducida de que muera una persona —por ejemplo, solo una de cada 1.000 veces que lo haces— pero lo haces 100 veces al año, es probable que mueras en unos 10 años, en lugar de vivir los 40 años que se supone que vas a vivir. El riesgo de que los árboles se caigan no disuade a los papúes de adentrarse en el bosque, pero sí reducen dicho riesgo cuidándose de dormir bajo árboles muertos. Su paranoia tiene todo el sentido del mundo: ahora la considero una «paranoia constructiva».

Este oxímoron aparentemente desagradable para describir una cualidad que admiro lo he elegido a propósito. Solemos utilizar la palabra «paranoia» en

sentido peyorativo para referirnos a miedos enormemente exagerados y sin fundamento. Eso fue lo que pensé en un principio de las reacciones de los papúes ante la idea de acampar bajo árboles muertos, y es verdad que, por lo general, un árbol muerto concreto no cae precisamente la misma noche que una persona decida acampar junto a él. Pero, a la larga, esa aparente paranoia resulta constructiva: es esencial para sobrevivir en condiciones tradicionales.

Ninguna otra cosa de las que he aprendido de los papúes me ha afectado tanto como esa actitud. Está muy extendida en Nueva Guinea, y también se registra en muchas otras sociedades tradicionales en todo el mundo. Si hay un acto que conlleva un riesgo reducido en cada momento pero que se va a realizar con frecuencia, uno debería aprender a ser cuidadoso siempre si no quiere morir o quedarse paralítico a una edad temprana. Esa es una actitud que he aprendido a adoptar con respecto a los peligros que suponen un riesgo reducido pero que son frecuentes en la vida estadounidense, como, por ejemplo, conducir un coche, ducharse, subirse a una escalera para cambiar una bombilla, subir y bajar escaleras o caminar por aceras resbaladizas. Mi precavido comportamiento vuelve locos a algunos de mis amigos estadounidenses, que lo consideran ridículo. Los occidentales que más comparten mi paranoia constructiva son tres amigos cuyo estilo de vida ha hecho que ellos también estén alerta ante el peligro que revisten los acontecimientos repetidos que suponen un riesgo reducido: un amigo que pilotaba avionetas, otro que trabajaba de policía desarmado por las calles de Londres y un tercero que era guía de pesca y que dirigía balsas neumáticas por arroyos montañosos. Los tres aprendieron a base de ejemplos de amigos menos cuidadosos que al final fallecieron después de años de realizar ese trabajo o actividad.

Está claro que la vida de Nueva Guinea no es la única que entraña peligros: la occidental también tiene los suyos, aunque uno no sea piloto, policía o guía en un río. Pero existen diferencias entre los peligros de la vida moderna

occidental y los de la vida tradicional. Obviamente, los tipos de peligros son distintos: coches, terroristas y ataques al corazón para nosotros; leones, enemigos y árboles caídos para ellos. Y lo que resulta más significativo: el grado total de peligro es mucho menor para nosotros que para ellos, ya que nuestra esperanza de vida media es el doble que la suya, lo cual significa que el riesgo medio anual al que nos enfrentamos nosotros equivale tan solo a la mitad del suyo. La otra diferencia importante es que los efectos de muchos o la mayoría de los accidentes que sufrimos los estadounidenses tienen remedio, mientras que en Nueva Guinea hay mucha más probabilidad de que terminen provocando una invalidez o la muerte. La única vez que me quedé incapacitado y no podía andar en Estados Unidos (por resbalarme en una acera helada de Boston y romperme el pie), me arrastré cojeando hasta una cabina de teléfonos que había cerca para llamar a mi padre, que es médico, y me recogió y me llevó al hospital. Pero cuando me lesioné la rodilla en el interior de la isla Bougainville de Nueva Guinea y no podía andar, me vi aislado a más de 30 kilómetros de la costa sin forma alguna de conseguir ayuda externa. Los papúes que se rompen un hueso no tienen acceso a un cirujano que se lo arregle, y es probable que acaben con un hueso mal soldado que los deje discapacitados de por vida.

En este capítulo describiré tres incidentes que me ocurrieron en Nueva Guinea y que ilustran la paranoia constructiva o la ausencia de ella. Cuando se produjo el primero, era demasiado inexperto incluso para reconocer los indicios de los peligros mortales que había cerca: me estaba comportando como un occidental normal, pero en un mundo tradicional eso requería una mentalidad distinta. En el siguiente percance, una década después —el que finalmente me enseñó a adoptar la paranoia constructiva—, me vi obligado a reconocer que había cometido un error que casi me cuesta la vida, mientras que otra persona más precavida que se hallaba ante esa misma elección en ese preciso instante no cometió mi error y, por tanto, no experimentó el trauma

de una experiencia cercana a la muerte. En el último incidente, transcurrida otra década, me encontraba con un amigo papú que reaccionó con paranoia constructiva ante un detalle en apariencia intrascendente que yo había pasado por alto. Ni él ni yo logramos dilucidar nunca si el palo de apariencia inocente que había en el suelo y en el que mi amigo se había fijado implicaba realmente la presencia de gente hostil (tal y como temía él), pero yo me quedé impresionado con su prudente atención a detalles nimios. En el capítulo siguiente hablaré de los tipos de peligros a los que se enfrentan las sociedades tradicionales, así como de la forma que tiene la gente de estimar, subestimar y abordar un peligro.

#### UNA VISITA NOCTURNA

Una mañana partí de una aldea grande con un grupo de 13 papúes de las Tierras Altas para llegar hasta un pueblecito aislado a varios días de camino. La región estaba a poca altitud y tenía una de las densidades de población más reducidas de Nueva Guinea: por debajo de los poblados valles de las Tierras Altas —aptos para el cultivo intensivo de boniatos y malanga—, por encima de las Tierras Bajas en las que crecen bien las palmeras de sagú y abundan los peces de agua dulce y dentro del rango altitudinal con la incidencia más alta de malaria cerebral. Antes de partir me dijeron que nuestro viaje duraría cerca de tres días y que atravesaríamos de forma constante unos bosques deshabitados por completo. Toda la región tenía una población muy escasa y llevaba tan solo unos años bajo control gubernamental. La zona había estado en guerra hasta hacía poco tiempo, y supuestamente todavía se seguía practicando el «endocanibalismo» (comerse a sus propios parientes muertos). Algunos de mis compañeros papúes provenían de aquella región, pero la mayoría de ellos eran de otra parte de las Tierras Altas y no sabían nada de esta.

El primer día de camino no estuvo mal. Nuestra ruta iba serpenteando por las pendientes de una montaña, fue ganando altura progresivamente hasta cruzar una cresta y luego volvió a descender por el curso de un río. Pero el segundo día fue una de las marchas más extenuantes de mi época en Nueva Guinea. Ya estaba lloviznando cuando desmontamos el campamento a las ocho de la mañana. No había ningún sendero y, en su lugar, caminamos en paralelo a un torrente de montaña, trepando por enormes peñascos resbaladizos. Incluso para mis amigos papúes, que estaban acostumbrados al escabroso terreno de las Tierras Altas, el camino fue una pesadilla. Hacia las cuatro de la tarde habíamos descendido una altura de más de 600 metros a lo largo del río y estábamos exhaustos. Acampamos lloviendo, montamos las tiendas, cenamos arroz y pescado en conserva y nos fuimos a dormir sin que hubiera cesado de llover.

Los detalles sobre la disposición de nuestras dos tiendas son relevantes para comprender lo que sucedió aquella noche. Mis amigos papúes dormían bajo una gran lona extendida encima de una parhilara horizontal central elevada y tensada hasta el suelo a modo de «V» invertida en sección transversal. Los dos extremos de la lona estaban abiertos: uno podía entrar o salir de la lona por sus extremos frontal y trasero, y la parhilara era lo suficientemente alta como para poder ponerse de pie debajo del centro de la lona. La mía era una tienda de campaña Eureka de color verde chillón extendida sobre un ligero armazón de metal, con un lado más grande para la puerta delantera y otro más pequeño para la ventana trasera, las cuales cerré con cremallera. La puerta delantera daba a uno de los dos extremos abiertos (el «delantero») de la gran lona de los papúes, y se encontraba a pocos metros de ella. Todas las personas que salían por la parte delantera de la lona pasaban primero por delante de la puerta cerrada de mi tienda, la rodeaban por un lado y por último pasaban por la parte trasera con ventana, que también estaba cerrada. Pero para alguien que no estuviera familiarizado con

las tiendas de campaña Eureka, después de abrir la cremallera de un lado no estaba claro si la entrada estaba por la puerta delantera cerrada o por la parte trasera con la ventana cerrada. Yo dormí con la cabeza en la parte trasera y los pies en la puerta delantera, pero no se me veía desde fuera de la tienda porque los laterales no eran transparentes. Los papúes habían encendido una hoguera dentro de la lona para calentarse.

Todos tardamos muy poco en dormirnos, exhaustos como estábamos después de un largo y riguroso día. No tengo ni idea del tiempo que había pasado cuando me despertaron un leve sonido de pisadas y una sensación de que el suelo se movía porque alguien pasaba por allí. El sonido y el movimiento obviamente se acallaron debido a que el desconocido se había detenido cerca de la parte trasera de mi tienda, donde yo tenía la cabeza. Supuse que uno de mis 13 compañeros acababa de salir del refugio enorme de lona para orinar. Me pareció extraño que no hubiera salido por la parte trasera de la lona, que estaba alejada de mi tienda para tener algo de intimidad, y que se hubiera dirigido hacia mi tienda, la hubiera bordeado por un lado y ahora estuviera de pie en la parte trasera, cerca de mi cabeza. Pero estaba medio dormido, no le di importancia al lugar que él había elegido para orinar y me dormí. Al poco tiempo me volví a despertar, esta vez por el ruido de unas voces provenientes del refugio de los papúes, que estaban hablando, y la brillante luz de su hoguera, la cual habían avivado. Eso era algo habitual: los papúes suelen despertarse en mitad de la noche y ponerse a hablar. Desde mi tienda les pedí que hablaran más bajo y volví a dormirme. Y ese fue todo el incidente nocturno aparentemente insignificante tal como yo lo experimenté.

Cuando me desperté a la mañana siguiente, abrí la puerta delantera de mi tienda y saludé a los papúes que estaban debajo de la lona, a unos pocos metros de distancia, disponiéndose a preparar el desayuno. Me dijeron que sus voces y el hecho de que avivaran el fuego por la noche obedecía a que



varios de ellos se habían despertado a causa de la presencia de un desconocido situado en la parte delantera de su lona. Cuando el desconocido se dio cuenta de que lo estaban observando, hizo un gesto que pudieron distinguir a la luz de hoguera: extendió un brazo en horizontal y dejó caer la mano con laxitud a la altura de la muñeca. Ante ese gesto, algunos papúes gritaron aterrorizados (por motivos que en breve comentaré). Sus gritos fueron lo que, en mi duermevela, yo confundí con el rumor de su charla nocturna. Cuando oyeron dichos gritos, otros papúes se despertaron e incorporaron. Entonces el desconocido huyó a todo correr hacia la espesura de la noche lluviosa. Mis amigos papúes señalaron las huellas de unos pies descalzos que se apreciaban en el barro mojado en el que había estado el hombre. Pero no recuerdo que mis amigos dijeran nada que me alarmara.

La verdad es que no me esperaba que alguien se acercara a nuestro campamento en mitad de una noche lluviosa y en una zona deshabitada del bosque. No obstante, me había acostumbrado al hecho de que me ocurrieran cosas inesperadas en Nueva Guinea, y nunca había sentido que mi vida corriera peligro a manos de un papú. Cuando terminamos de desayunar y recogimos las tiendas, retomamos nuestro viaje, que ya iba por su tercer día. La ruta nos apartó del horrendo lecho del río y nos llevó por un amplio sendero despejado a través de unos magníficos bosques altos que discurrían por la orilla. Me sentía como si estuviera recorriendo boquiabierto el interior de una altísima catedral gótica. Me adelanté un poco a mis amigos papúes para identificar a los pájaros antes de que ellos los espantaran y para disfrutar en soledad de aquellos mágicos bosques que parecían una catedral. Al final llegué hasta un río más grande situado debajo de la aldea que era nuestro destino final y me senté a esperar a que llegaran mis amigos. Resultó que había recorrido una distancia considerable por delante de ellos.

Nuestra estancia de 10 días en aquella aldea aislada fue tan interesante a su manera que me olvidé del incidente del merodeador nocturno. Cuando por fin

llegó la hora de volver al pueblo más grande del que habíamos partido, los oriundos de la región que figuraban entre mis 13 amigos papúes propusieron que siguiéramos una ruta totalmente distinta, que, según ellos, nos evitaría la terrible experiencia de vadear el río. Esa nueva ruta resultó un buen sendero seco que atravesaba los bosques. Solo tardamos dos jornadas en regresar a la aldea más grande, en lugar de los angustiosos tres días de la ida. Sigo sin tener ni idea de por qué nuestros guías locales habían impuesto la ruta con la extenuante experiencia de vadear el arroyo tanto a ellos mismos como a los demás.

Más tarde narré nuestras aventuras a un misionero que llevaba varios años viviendo en la zona y que también había visitado la aldea aislada. En años posteriores llegué a conocer mejor a dos de los oriundos de esa región que habían sido nuestros guías durante esa marcha. Según me contaron el misionero y los dos papúes, el merodeador nocturno era muy conocido en aquella zona: se trataba de un hechicero loco, peligroso y poderoso. En una ocasión amenazó con matar al misionero con su arco, y en otra intentó hacerlo con una lanza en la misma aldea remota que yo había visitado, riéndose mientras le clavaba la lanza. Al parecer había matado a muchas personas de esa región, incluidas dos de sus mujeres, además de su hijo de ocho años solo porque se había comido un plátano sin el permiso de su padre. Se comportaba como un auténtico paranoico, incapaz de distinguir entre la realidad y su imaginación. A veces residía en una aldea con otras personas, pero otras vivía solo en la zona del bosque en la que acampamos aquella noche, y donde había matado a mujeres que habían cometido el error de ir allí.

A pesar de que era muy evidente que el hombre estaba loco y era peligroso, los habitantes de la zona no se atrevían a entrometerse en sus asuntos, puesto que lo consideraban un gran y temible hechicero. Ese gesto que realizó por la noche cuando fue avistado por mis amigos —dejar caer la

muñeca con el brazo extendido— simbolizaba tradicionalmente para los papúes de aquella zona al casuario, el pájaro más grande de Nueva Guinea, que, según la creencia, es un poderoso mago que puede transformarse en ave. El casuario no vuela, es un pariente lejano de los avestruces y los emús, pesa entre 20 y 45 kilos y aterroriza a los papúes por sus robustas patas con unas garras afiladas como cuchillas, que utiliza para destripar a los perros o a las personas cuando lo atacan. Según la creencia, el gesto de dejar caer la muñeca con el brazo extendido que hizo el hechicero por la noche constituye una magia poderosa, e imita la forma del cuello y la cabeza del casuario en la posición en la que el pájaro está a punto de atacar.

¿Qué pretendía el hechicero cuando se acercó a nuestro campamento aquella noche? Aunque las conjeturas del lector son tan válidas como las mías, lo más probable es que sus intenciones no fueran amistosas. Sabía o podía inferir que la tienda de campaña verde albergaba a un europeo. En cuanto a por qué se acercó por la parte trasera en lugar de la parte delantera, supongo que obedeció a que no quería que lo descubrieran los papúes desde el refugio que daba a la puerta delantera de mi tienda cuando trató de colarse en ella o a que no comprendió su estructura y confundió la parte trasera (con la cremallera de la parte de la pequeña ventana cerrada) con la delantera, con su puerta grande. Si hubiera contado con la experiencia sobre Nueva Guinea que atesoro ahora, habría puesto en práctica la paranoia constructiva y habría llamado a gritos a los amigos papúes que estaban cerca en cuanto hubiera oído y sentido unas pisadas cerca de la parte trasera de mi tienda. Y, por supuesto, tampoco habría caminado solo al día siguiente muy por delante de mis amigos papúes. Echando la vista atrás, soy consciente de que mi comportamiento fue estúpido y me hizo correr peligro. Pero por aquel entonces no sabía lo suficiente como para interpretar los indicios del riesgo y hacer uso de la paranoia constructiva.

## UN ACCIDENTE EN BARCO

En el segundo incidente, mi amigo papú Malik y yo estábamos en una isla junto a la costa de la región indonesia de Nueva Guinea y queríamos viajar con nuestro equipo hasta la isla principal, que estaba separada de la nuestra por un estrecho de unos 20 kilómetros de ancho. Era una tarde despejada, y a eso de las cuatro, poco menos de dos horas antes de que se pusiera el sol, nos subimos con otros cuatro pasajeros a una canoa de madera de unos tres metros y medio de largo con dos motores fueraborda en la popa y una tripulación formada por tres chicos jóvenes. Los otros cuatro pasajeros no eran papúes: eran un pescador chino que trabajaba en la isla principal de Nueva Guinea y tres hombres de las islas indonesias de Ambon, Ceram y Java, respectivamente. El cargamento de la canoa y la zona para los pasajeros estaban cubiertos por un toldo de plástico de algo más de un metro de altura tensado sobre un armazón que estaba parcialmente unido a cada lado de la canoa y que se extendía desde algo más de un metro en la popa hasta tres metros en la proa. Los tres miembros de la tripulación iban sentados en la popa, junto a los motores, y Malik y yo frente a ellos, mirando hacia la parte trasera. Los otros cuatro pasajeros estaban sentados dándonos la espalda, mirando hacia la proa.

La canoa partió, y la tripulación no tardó mucho en poner los motores a toda velocidad, surcando olas de más de un metro de altura. Empezó a salpicar un poco de agua y a penetrar en la canoa por dentro del toldo, luego un poco más, y el resto de pasajeros empezó a refunfuñar afablemente. A medida que fue entrando más cantidad de agua, uno de los miembros de la tripulación se puso a achicar agua enseguida delante de mí por uno de los lados sueltos del toldo. Empezó a entrar más y más agua, y el equipaje que se encontraba en la parte delantera de la canoa se mojó. Por protección guardé los prismáticos dentro de la pequeña mochila amarilla que llevaba en mi

regazo y que contenía mi pasaporte, dinero y todas las notas de campo enrolladas y metidas en una bolsa de plástico. Por encima del rugido de los motores y del estrépito de las olas, Malik y el resto de pasajeros se pusieron a gritar al conductor —dejando a un lado el tono afable— que fuera más despacio y diera la vuelta. (Esta y el resto de las conversaciones durante todo el incidente fueron en indonesio, la lengua oficial y la *lingua franca* de Nueva Guinea occidental.) Pero él no aminoraba la marcha y el agua no paraba de salpicar. El peso acumulado del agua empezó a hacer que la canoa fuera tan a ras de la superficie que empezó a entrar por ambos lados.

Los segundos que siguieron, cuando la canoa fue hundiéndose cada vez más en el océano, constituyen un vago recuerdo que no puedo reconstruir en detalle. Tenía miedo de quedarme atrapado debajo del toldo de plástico de la canoa cuando se hundiera del todo. De alguna manera, yo y todos los demás conseguimos salir de la canoa; no sé si algunos de los que viajábamos en la parte trasera saltamos por el espacio que no estaba cubierto por el toldo o si, por el contrario, trepamos por los laterales del mismo, ni si los pasajeros que teníamos delante treparon por debajo del toldo o se arrastraron hasta el espacio descubierto en la parte delantera o en la parte trasera del toldo. Malik me contó más tarde que los primeros en salir de la canoa fueron los miembros de la tripulación, luego yo y después él.

El minuto posterior constituye un recuerdo aún más vago y angustioso en mi mente. Llevaba unas pesadas botas de montaña, una camisa de manga larga y unos pantalones cortos, y me vi en medio del agua a varios metros de la canoa, que había volcado. El peso de las botas me arrastraba hacia el fondo. Lo primero que se me pasó por la cabeza fue la vívida y asustada pregunta de «¿a qué puedo agarrarme para mantenerme a flote?». Cerca de mí había una persona aferrada a un salvavidas amarillo al que intenté agarrarme en medio del pánico, pero dicha persona me apartó de un empujón. Desde mi posición, flotando en medio del agua, las olas parecían altas. Había

tragado un poco de agua. Aunque soy capaz de recorrer distancias cortas a nado en una piscina en calma, no habría podido nadar o flotar durante muchos minutos atravesando las olas. Me sobrecogió el miedo de que no hubiera nada con lo que mantenerme a flote: nuestro equipaje y el depósito de gasolina de la canoa que tenía cerca no flotaban lo suficiente como para soportar mi peso, el casco invertido de la canoa estaba un poco sumergido y temía que incluso se hundiera. La isla de la que habíamos partido parecía encontrarse a varios kilómetros de distancia, otra isla parecía estar a la misma distancia y no había ninguna otra embarcación a la vista.

Malik nadó hasta donde yo estaba, me agarró por el cuello de la camisa y me volvió a llevar hasta la canoa. La siguiente media hora la pasó de pie sobre el motor, que estaba sumergido y volcado, y aferrado a la popa de la canoa, mientras que yo me así al lateral izquierdo de la parte trasera, sujeto del cuello por Malik. Estiré los brazos por la parte inferior, suave y redondeada del casco, simplemente para estabilizarme, porque en el casco no había nada a lo que pudiera agarrarme con las manos. A veces sacaba la mano derecha para agarrarme a la parte sumergida del motor, pero para ello tenía que tener la cabeza a pocos centímetros del agua, y esta me salpicaba en la cara. La mayor parte del tiempo mis únicos puntos de agarre a la canoa eran mis pies, que estaban insertados o enganchados en el lateral izquierdo de la borda hundida. Como la canoa estaba volcada y mis pies se encontraban en la borda, esta estaba tan hundida que mi cabeza no sobresalía mucho de la superficie y a veces me cubrían las olas. En la borda había un trozo de madera o de toldo suelto, y con cada ola me rozaba y me hacía daño en la rodilla. Le pedí a Malik que me sujetara para desatarme con una mano los cordones de las pesadas botas que me arrastraban hacia el fondo, me las quité y las tiré.

De vez en cuando volvía la cabeza para ver las olas que venían hacia mí y para prepararme cuando eran especialmente grandes. A menudo, una de las

piernas se me soltaba de la borda y me dejaba dando vueltas sin remedio sobre la otra pierna que seguía apoyada. En varias ocasiones se me soltaron ambas piernas, me llevaba la corriente y chapoteaba de vuelta hasta la canoa o Malik tiraba de mí en un angustioso intento de volver a agarrarme a la borda con las piernas. En todo momento desde que la canoa volcó, la lucha por sobrevivir entre una ola y la siguiente había resultado extenuante. Me dio la sensación de que la pugna no daba tregua. Cada ola amenazaba con soltarme por la fuerza. Y cada vez que me soltaba, me batía en una angustiosa lucha por tratar de volver a la canoa y agarrarme otra vez. Tenía la respiración entrecortada por el agua que me golpeaba en la cara.

Puesto que la postura de Malik sobre el motor parecía más segura que mi forma de agarrarme a la borda con los pies, terminé desplazándome de un lado de la canoa a la popa y me quedé de pie sobre el motor sumergido junto a Malik, inclinado hacia delante y descansando los brazos en el casco redondeado. Fue entonces cuando encontré unas barras de madera que estaban unidas al casco —probablemente un trozo medio roto de la borda— y me agarré a ellas con la mano derecha. Era el primer sostén firme que tenía desde que la canoa volcó. Al estar de pie sobre el motor e inclinado hacia delante encima del casco, tenía la ventaja de poder mantener la cabeza por encima de las olas, más que cuando me encontraba sobre la borda, que estaba sumergida a más profundidad, pero la desventaja era que notaba más tensión en la pierna y me cansaba más.

No parecía que nos estuviéramos acercando a ninguna de las dos islas que se veían a lo lejos. Sabía que no conseguiría mantenerme a flote durante más de un minuto si se hundía la canoa, que apenas sobresalía de la superficie. Le pregunté a Malik si la embarcación se estaba sosteniendo únicamente por el aire que había atrapado bajo el casco y si existía el riesgo de que se hundiera si ese aire se escapaba de alguna manera, pero respondió que la madera de la canoa flota por sí sola. No podía hacer nada más que aguantar, reaccionar

ante cada ola, esperar (¿a qué?) y observar. No paraba de preguntarle a Malik si estaba bien, probablemente para asegurarme a mí mismo de que yo también lo estaba.

El equipaje se salió de debajo de la canoa y empezó a flotar. Una parte estaba amarrada a la canoa y se quedó flotando cerca de la proa, incluidas mis tres maletas. Pero otra parte del equipaje estaba suelta y se fue a la deriva, incluidos mi mochila roja, mis bolsas de deporte verdes y el equipaje de Malik. Lo primero que pensé fue que lo más importante era sobrevivir, y que, en comparación, lo que le pasara a mi equipaje era una nimiedad. No obstante, adopté mi habitual actitud de «¿qué pasa si...?», meditando cómo enfrentarme a los problemas que surgen en el transcurso de un viaje. Si perdiera el pasaporte, pensé, siempre podría hacerme otro, aunque sería un engorro tener que ir a la embajada estadounidense más cercana, que se encontraba en la capital de Indonesia, a más de 2.500 kilómetros de distancia. Si perdía todo el dinero y los cheques de viaje, no sabía si llevaba un registro aparte de la numeración de estos últimos y, aun así, ese registro estaría flotando con el equipaje o a la deriva. Si al final nos rescataban, tendría que pedir prestado mucho dinero para coger un avión hasta la capital indonesia y hacerme un pasaporte nuevo: ¿cómo y a quién podría pedirle dinero? Mis más preciadas posesiones —ese pasaporte, el dinero y los cheques de viaje, así como las anotaciones que había realizado sobre los pájaros a lo largo de todo el viaje— estaban en mi mochila amarilla, que llevaba en el regazo cuando estábamos en la canoa y que ahora no veía. Si no conseguía recuperar la mochila, tal vez lograría reconstruir de memoria las listas de los pájaros de las principales localizaciones que había visitado. Entonces me di cuenta de que era absurdo estar pensando en el pasaporte, el dinero y las listas de los pájaros cuando no sabía si dentro de una hora iba a seguir vivo.

El escenario de nuestra lucha era paradójicamente bonito. Sobre nosotros se extendía un despejado cielo azul, a lo lejos se divisaban unas magníficas



islas tropicales y unos pájaros sobrevolaban la zona. Incluso abstraído como estaba en mi lucha por sobrevivir seguía identificando a las aves: había charranes bengalíes (¿o eran charranes piquigualdos?), posiblemente una especie menor de charranes y una garcita azulada. Pero por primera vez en la vida me hallaba en una situación de la que no sabía si iba a salir con vida. No pensaba ni en lo que sentía ante la idea de morir, sino en lo mal que lo pasarían mi madre y mi prometida si yo moría. Recité para mis adentros el telegrama que imaginé que recibiría mi madre: «Lamentamos tener que comunicarle que su hijo Jared se ahogó ayer en el océano Pacífico».

En algún momento me dije que, si sobrevivía, dejaría de obsesionarme por aspectos de la vida que no fueran tan importantes como la supervivencia. ¿Qué cosas haría distintas el resto de mi vida si sobrevivía a ese accidente? Una idea fue dedicarme a tener hijos, algo sobre lo que había albergado mis dudas. (Posteriormente sí que decidí tenerlos.) ¿Volvería alguna vez a Nueva Guinea si sobrevivía? Los riesgos del país —asociados con embarcaciones como esta, con accidentes de avionetas de las que dependía para viajar y con lesiones o enfermedades que podrían dejarme incapacitado físicamente en una remota zona montañosa— pesaban más que el mero hecho de obtener una lista de pájaros de otra montaña que todavía no hubiera explorado. Quizá aquel era el fin de mi periplo por Nueva Guinea, aunque sobreviviera.

Pero entonces me recordé a mí mismo que tenía problemas más inmediatos que pensar en lo que haría si sobrevivía. Me acordé de que una de las maletas cerradas con candado que estaban flotando amarradas a la proa contenía dos colchones y dos almohadas hinchables que podrían servir perfectamente como salvavidas. Le dije a Malik que le pidiera a uno de los hombres que estaban encaramados a la proa de la canoa que abriera la maleta y sacara los colchones y las almohadas. Saqué la llave de la maleta del bolsillo y se la di a Malik para que él se la pasara a uno de los hombres pero, por algún motivo que desconozco, nadie llegó a abrir la maleta.

Las otras siete personas aparte de Malik y yo —los cuatro pasajeros y los tres miembros de la tripulación— estaban sentadas o aferradas a la parte delantera del casco de la canoa, que había volcado. El pasajero de Ceram buceó varias veces por debajo de la canoa en busca de algo que resultara de utilidad, logró sacar los tres salvavidas y se los entregó a las siete personas que había en la parte delantera. Nadie hizo nada para ayudarnos a Malik y a mí. El pasajero de Ambon no paraba de llorar y de decir: «¡No sé nadar, vamos a morir!». El pasajero de Java recitaba sus oraciones. El pescador chino dijo que temía la lluvia y el oleaje si seguíamos a flote y con vida una vez que anoheciera. «¡Que Dios nos ayude entonces!», añadió. Malik comentó que, si no nos rescataban en la hora que más o menos faltaba para que anoheciera, no teníamos esperanza alguna, ya que la dirección de las corrientes oceánicas nos estaba alejando de tierra firme y no sobreviviríamos una noche entera. No me planteé seriamente lo que nos pasaría si no nos rescataban antes de que anoheciera. Solo pensé que ya había sido duro estar mojado, temblando y aferrado a ese oscilante casco durante una hora a la luz del día, y que sería todavía más duro seguir haciéndolo durante 12 horas por la noche, en medio de la oscuridad. Pero los tres miembros de la tripulación y el hombre de Ceram parecían seguros y tranquilos. Uno de ellos estaba cantando, uno o dos se acercaban nadando al casco de vez en cuando y el hombre de Ceram estaba sentado en la embarcación comiéndose una fruta enorme llamada *durian*. Los pasajeros habían traído varias piezas, que flotaban a la deriva.

No dejábamos de mirar a nuestro alrededor en busca de otras embarcaciones. No había ninguna a la vista, a excepción de algunos veleros muy alejados en dirección a la isla principal de Nueva Guinea. Pasadas las 17.30, una hora antes de que anoheciera, divisamos las diminutas velas de tres canoas provenientes de la isla principal que iban a pasar por delante de nosotros aunque a lo lejos. Uno de mis compañeros cogió un palo, le ató una

camisa, se puso de pie sobre el casco de la canoa y lo ondeó para atraer la atención de los tripulantes de aquellas canoas. El hombre de Ceram me pidió que me quitara la camisa azul que llevaba, y Malik la ató a otro palo y se puso a ondearla desde su posición. No parábamos de gritar *tolong!* («socorro» en indonesio), pero estábamos muy lejos del rango de escucha de las canoas que navegaban en la distancia.

Yo seguía de pie sobre el motor volcado y sumergido en la popa. Al menos me servía de plataforma segura para los pies, mientras que las otras siete personas sentadas o de pie sobre el suave casco redondeado que tenía delante —y a las que ahora se había sumado también Malik— no tenían nada a lo que agarrarse. Pero sabía que no iba a aguantar una noche entera en aquella postura tan incómoda, porque ya empezaba a sentir calambres en la pierna. Le pregunté a Malik a gritos si pensaba que sería más seguro que me sentara en el casco con él y el resto de los pasajeros en lugar de estar de pie sobre el motor y contestó que sí. Para llegar desde la popa hasta la parte delantera de la embarcación tenía que atravesar una zona que era mucho más insegura que la popa o la proa: debía caminar por el casco redondo de la cabeceante canoa. Trepé del motor al casco, me puse de pie e intenté caminar hacia delante. No tardé mucho en caer al mar, volví a escalar hasta el casco, acabé encontrando un hueco justo detrás del pescador chino y me senté a horcajadas pegado a él. No podía agarrarme a nada con las manos ni con los pies, tenía que mover el cuerpo cuando el casco oscilaba, unas cuantas veces me caí al mar y tuve que volver a trepar y me puse a tiritar porque mi cuerpo había dejado de estar parcialmente sumergido en el cálido mar. Resultaba irónico que corriera el riesgo de sufrir una hipotermia en el trópico: a pesar de que habría tenido calor si hubiera estado seco, el agua que me salpicaba sin parar, la humedad y el viento hacían que tuviera frío. Pero tenía la cabeza por encima de las olas, no estaba de pie sobre el motor sufriendo calambres en la pierna y pensaba que podría mantener esa nueva posición durante más tiempo.

Cuando el sol comenzó a descender en el horizonte, dos de los tres miembros de la tripulación cogieron sendos salvavidas y se fueron nadando en dirección a la isla de la que habíamos partido —que se encontraba a muchos kilómetros de distancia—, arguyendo que iban a buscar ayuda. Todavía no estaba claro si las tres canoas de vela que se divisaban a lo lejos seguían una ruta que pasaría lejos de nosotros, si no nos podían ver ni oír o si alguna de ellas estaba acercándose. Los hombres que permanecieron en el casco señalaron hacia el sol, preocupados por los minutos que faltaban para que anocheciera y por si las canoas de vela podían vernos o si les quedábamos a contraluz. Además de las canoas de vela, vimos una lancha a motor y lo que podía ser otra embarcación, pero estaban muy lejos.

Entonces la vela de la canoa más cercana pareció hacerse cada vez más grande. La embarcación se veía lo suficiente como para que fuera probable que ellos también nos hubieran visto a nosotros y se estuvieran acercando de verdad. Cuando estaba a unos 90 metros de nosotros, la canoa se paró y arrió la vela. En aquel momento pudimos ver que la embarcación era pequeña — rondaba los 3 metros de largo— y navegaba muy poco por encima del mar — tendría unos 15 centímetros de francobordo—. Cuando la pequeña canoa llegó a nuestro nivel, dos de los hombres que había en nuestro casco invertido y que se encontraban más cerca de ella —el hombre de Ambon que no sabía nadar y el de Java— se subieron de un salto sin mediar palabra. En la pequeña canoa no cabía nadie más de forma segura, y el barquero se alejó remando. Mientras lo hacía, quedó claro que la segunda y la tercera canoa estaban acercándose, y también arriaron la vela a una distancia de 90 metros. La segunda era más grande que la primera, y en ella había dos hombres que remaban en nuestra dirección. Cuando se acercó, esta vez hubo un debate entre aquellos dos hombres y nuestro grupo, y también entre los nuestros, para dilucidar cuánta gente cabía en la canoa y quiénes se subirían. Al principio, los dos hombres de la canoa de vela sugirieron que subiéramos solo

dos o tres, ya que les preocupaba el bajo francobordo de su embarcación y el riesgo de que se anegara, pero al final accedieron a coger a cuatro de los cinco que quedábamos en el casco. Decidimos entre nosotros que la persona que se quedaría allí sería el tercer miembro de la tripulación, que seguía teniendo el salvavidas que quedaba.

Cuando puse un pie en la canoa, Malik me preguntó dónde tenía el pasaporte. Le contesté que estaba en la mochila amarilla, posiblemente en la bolsa de aire que había debajo del casco. El hombre de Ceram que ya se había sumergido varias veces por debajo del casco para coger los salvavidas volvió a hacerlo, salió con mi mochila amarilla y me la dio. A continuación, la canoa se impulsó en nuestro casco invertido para alejarse con seis personas a bordo: uno de los dos miembros de la tripulación en la parte delantera y los otros en la parte trasera; y, detrás de los tripulantes de proa, el pescador chino, yo, Malik y el hombre de Ceram, en ese orden. Cada poco tiempo miraba el reloj, que para mi sorpresa seguía funcionando a pesar de haberlo sumergido en el agua del mar. Marcaba las 18.15, a falta de un cuarto de hora para que anocheciera. Habíamos pasado dos horas en el agua o en nuestra canoa volcada.

Al poco tiempo empezó a oscurecer. Nuestros dos salvadores remaban hacia la extensión de tierra firme más cercana que se veía a lo lejos, que resultó ser la isla de la que habíamos partido esa misma tarde. La canoa de vela surcaba el agua a muy poca distancia de ella, con tan solo unos centímetros de francobordo, y uno de los hombres que tenía sentado detrás no paraba de achicar. Pensé que aquella canoa tan pequeña y cargada también podía volcar, pero que lo más probable era que estuviéramos a salvo. No sentí alivio ni ninguna emoción intensa; todo estaba sucediendo como si yo fuera un observador impasible.

Nuestra canoa siguió avanzando, y oímos unas voces en el agua a nuestra izquierda. Supuse que podían pertenecer a los dos miembros de la tripulación

de nuestra canoa a motor que se habían alejado a nado con los salvavidas. No obstante, uno de mis compañeros entendía mejor que yo lo que estaban gritando las voces en indonesio. Resultó que los gritos eran de las tres personas que se habían ido en la primera canoa de rescate (su piloto y nuestros pasajeros de Ambon y Java), que se estaba hundiendo porque la sobrecarga había hecho que entrara demasiada agua. El francobordo de nuestra canoa estaba demasiado bajo para que pudiéramos recoger a otra persona. Alguien gritó algo a los tres hombres que había en el agua, y nuestros salvadores siguieron remando y los abandonaron a su suerte.

No sé cuánto tardamos en volver a la isla, puede que una hora. A medida que nos fuimos aproximando, vimos unas olas enormes que rompían y una hoguera encendida en la playa, y nos preguntamos qué significaba. Delante de mí oí una conversación en indonesio entre el pescador chino y uno de los remeros de la proa en la que no paraban de repetirse las palabras *empat pulu ribu* (que significa «40.000»). El pescador chino —que había recuperado una bolsa pequeña de nuestra canoa volcada— sacó dinero y se lo entregó al remero. En ese momento supuse que el remero estaba cansado y quería llevarnos hasta esa playa cercana en la que había un fuego encendido, y que el pescador le estaba ofreciendo 40.000 rupias indonesias como incentivo para que nos llevara más allá, hasta el muelle principal de la isla. Pero Malik me contó luego que lo que realmente había dicho el remero fue lo siguiente: «Si no me dais 10.000 rupias [unos cinco dólares] por cada uno de vosotros cuatro, vuelvo a llevaros hasta vuestra canoa volcada y os dejo allí».

Nuestra canoa rodeó un extremo de la isla y llegó hasta una resguardada bahía en la que había hogueras ardiendo en la playa. Detrás de nosotros, en la oscuridad, oímos el ruido de un motor y vimos una lancha con una luz brillante que se acercaba lentamente. Nuestra pequeña canoa se detuvo en las aguas poco profundas y Malik, el pescador chino, el hombre de Ceram y yo nos bajamos y fuimos andando por el agua hasta la lancha a motor, que

casualmente era un bote que pertenecía a la familia del pescador chino. Habían salido a pescar, habían visto a los dos miembros de nuestra tripulación que se habían alejado a nado con los salvavidas, los habían recogido, habían venido a buscarnos, se habían encontrado con nuestra canoa volcada y habían recogido el equipaje que seguía flotando amarrado a la canoa (incluidas mis maletas, pero no el equipaje de Malik). Permanecimos en la lancha a motor mientras esta se acercaba lentamente a la isla principal de Nueva Guinea. Les hablamos a los conductores de la lancha de los tres hombres de la primera canoa de rescate que había volcado, cuyos gritos habíamos oído desde el agua. No obstante, cuando llegamos a la ubicación aproximada en la que los habíamos oído, pasaron de largo y no dieron ningún rodeo ni gritaron. Malik me contó luego que los conductores les explicaron que los tres hombres de la canoa de rescate volcada probablemente se las habrían arreglado para llegar hasta la costa.

El viaje en lancha a motor hasta la isla principal duró cerca de hora y media. Yo estaba sin camiseta y temblando. Llegamos hacia las diez de la noche y encontramos a toda una multitud esperándonos en el muelle, ya que, por alguna razón, la noticia de nuestro accidente nos había precedido. Entre la muchedumbre me llamó enseguida la atención una mujer mayor de escasa estatura, posiblemente proveniente de Java por su aspecto. En mi vida he visto una cara que expresara tanto sentimiento como aquella, a excepción de los actores de cine. Parecía sobrecogida por una mezcla de tristeza, pavor e incredulidad por alguna cosa horrible que hubiera sucedido y por un agotamiento total. La mujer salió de entre la muchedumbre y empezó a hacernos preguntas. Resultó que era la madre del hombre de Java que estaba en la primera canoa de vela que había volcado.

Me pasé todo el día siguiente en una pequeña pensión, aclarando el agua salada de mis maletas y de su contenido. Aunque mi equipo —los prismáticos, las grabadoras, los altímetros, los libros y el saco de dormir— se

había echado a perder y era insalvable, logré rescatar mi ropa. Malik perdió todo lo que llevaba. Según las normas locales, no podíamos denunciar a la tripulación de la canoa cuyo negligente manejo del motor había provocado el accidente.

La noche siguiente, a eso de las seis, me subí al tejado de un edificio que había cerca para volver a experimentar lo rápido que se había ido oscureciendo el día para dar paso a la noche. Cerca del ecuador oscurece mucho más rápido que en las zonas templadas, porque el sol se pone en vertical y no en un ángulo inclinado con respecto al horizonte. A las 18.15, la hora en la que nos habían rescatado el día anterior, el sol estaba justo por encima del horizonte y su luz se atenuaba. Anocheció a las 18.30, y a las 18.40 estaba demasiado oscuro para que alguien de otra embarcación nos hubiera divisado a nosotros y nuestra canoa volcada incluso a una distancia de tan solo unos cientos de metros. Escapamos por poco y nos rescataron justo a tiempo.

Cuando me bajé del tejado en medio de la oscuridad, me sentí indefenso y aún incapaz de comprender lo que me habían hecho los temerarios miembros de la tripulación. Había perdido un equipo valioso, y casi pierdo la vida. Mi prometida, mis padres, mi hermana y mis amigos casi me pierden. Tenía las rodillas en carne viva y con marcas de rozaduras al golpearme las olas con la borda cuando me agarraba a ella. Y todo eso por la temeridad de tres jóvenes que deberían haber sido más listos, que navegaban demasiado rápido con unas olas enormes, que hicieron caso omiso del agua que entraba en la canoa, que se negaron a ir más despacio y a detenerse cuando se les pidió que lo hicieran en repetidas ocasiones, que se alejaron a nado con dos de los tres salvavidas, que no pidieron perdón en ningún momento y que no mostraron el menor signo de arrepentimiento por la angustia y la pérdida que nos habían infligido y por lo cerca que habían estado de matarnos. ¡Menudos desgraciados!



Ensimismado en esos pensamientos, me crucé con un hombre en la planta baja del edificio a cuyo tejado me había subido para ver anochecer. Me puse a hablar con él y le conté por qué había subido al tejado y lo que nos había sucedido el día anterior. Él me contestó que casualmente también había estado en esa misma isla el día anterior y que también quería ir a la isla principal. Había visto la canoa que contratamos —con sus grandes motores—, a los jóvenes miembros de la tripulación y su actitud chulesca y despreocupada, a qué velocidad ponían los motores y cómo manejaban la canoa cuando llegaban a la costa en busca de pasajeros. Tenía mucha experiencia con embarcaciones, y había decidido que no quería poner en peligro su vida con esa tripulación y esa embarcación, y había esperado a que llegara otra más grande y más lenta para ir hasta la isla principal.

Esa reacción me sobresaltó. ¡Entonces yo también había sido un temerario! Los chulescos miembros de la tripulación no habían sido los únicos que habían estado a punto de acabar con mi vida. Yo era el que se había metido en su canoa; nadie me había obligado a hacerlo. En última instancia, el accidente había sido responsabilidad mía. Evitar que me sucediera había estado por completo en mi mano. En lugar de preguntar por qué habían sido tan estúpidos los miembros de la tripulación, debería haberme preguntado a mí mismo por qué había sido tan estúpido yo. El hombre que decidió esperar a que llegara una embarcación más grande había puesto en práctica la paranoia constructiva al estilo de Nueva Guinea y, gracias a ello, había escapado a una experiencia traumática y casi mortal. Yo también debería haber utilizado la paranoia constructiva, y a partir de ese momento lo haría durante el tiempo que me quedara de vida.

#### TAN SOLO UN PALO EN LA TIERRA

El más reciente de los tres incidentes que se narran en este capítulo tuvo lugar

muchos años después de que mi accidente en canoa me convenciera de las virtudes de la paranoia constructiva. En las Tierras Bajas de Nueva Guinea se alzan muchas zonas montañosas aisladas que resultan interesantes a los biólogos porque parecen «islas» de hábitats montañosos rodeadas de un «mar» de tierras bajas en lo que a la distribución de las especies confinadas a los hábitats montañosos se refiere. Las partes más altas de la mayoría de las zonas montañosas aisladas no están habitadas por personas. Hay dos formas posibles de llegar hasta esa altura y observar los pájaros y otros animales y plantas que hay allí. Una es volar hasta allí directamente en helicóptero, pero es difícil conseguir uno de alquiler en Nueva Guinea y aún lo es más encontrar un claro para aterrizar en una montaña boscosa. El otro método es encontrar una aldea lo suficientemente cerca de la montaña como para que se pueda llevar el material en avión, helicóptero o barco, y luego ir a pie desde la aldea para escalar la montaña. Las dificultades que presenta el terreno de Nueva Guinea son tales que no es práctico llevar tu equipo hasta un campamento de montaña que esté a más de 8 kilómetros de una aldea. Otro problema práctico es que, en el caso de muchos picos aislados, los mapas existentes no muestran la ubicación ni la altura del pico más alto o de la aldea más cercana; esa información geográfica se ha de obtener en un vuelo de reconocimiento.

A mí me interesaba una zona montañosa en concreto porque, aunque decían que no era especialmente elevada, se encontraba aislada. Por ello, al final de uno de mis viajes a Nueva Guinea, mientras empezaba a planear el viaje del año siguiente, alquilé una avioneta para realizar un vuelo de reconocimiento por toda la extensión de esa zona montañosa e identifiqué su pico más alto. No había ninguna aldea a menos de 40 kilómetros del pico en ninguna dirección, ni ningún claro o cualquier otro signo de presencia humana cerca. Por tanto, la opción de llegar hasta el pico desde la aldea quedaba descartada y, en su lugar, se requería una operación en helicóptero,

lo que a su vez precisaba encontrar un claro natural en el que aterrizar. (Algunos helicópteros pueden sostenerse en el aire por encima de las copas de los árboles mientras los pasajeros descienden junto al cargamento en cabestrante hasta el suelo a través de las copas, pero eso requiere unos aparatos y una formación específicos.) Aunque la primera impresión que uno se puede llevar de los bosques de Nueva Guinea es que son una extensión continua de árboles verdes, a veces se encuentra algún que otro claro natural en zonas de desprendimiento en las que un terremoto ha hecho que se venga abajo una parte del bosque, o en un pantano, un estanque seco, la orilla de un río o un estanque o un volcán de lodo seco. En ese viaje de reconocimiento me alegró divisar un claro enorme en una zona de desprendimiento, a unos 4 kilómetros de distancia del pico y unos pocos miles de metros más abajo. Según la costumbre en Nueva Guinea, esa distancia es demasiado grande para montar un campamento en una zona de desprendimiento y poder caminar cada día hasta el pico para observar a los pájaros. En su lugar sería necesario llevar el equipo en helicóptero hasta un primer campamento en la zona de desprendimiento, despejar un sendero y llevar el equipo a cuevas hasta un segundo campamento en el bosque cerca del pico: una tarea ardua, pero factible al fin y al cabo.

Ahora que el problema de encontrar una zona de aterrizaje probablemente estaba solucionado, el otro inconveniente era obtener el permiso y la ayuda de los propietarios papúes de la región. Pero ¿cómo iba a hacerlo si no había indicios de presencia humana cerca del pico? ¿Con quién debía ponerme en contacto? Por mi experiencia personal sabía que había nómadas que merodeaban a una altura más baja en la cara este de la zona montañosa. Se decía —aunque no había información definitiva al respecto— que era posible que los nómadas de la zona llegaran más al oeste, cerca del pico, pero yo no había divisado indicios de su presencia desde la avioneta. También sabía por experiencia que los nómadas que viven en zonas montañosas aisladas suelen

quedarse siempre o casi siempre a baja altura, que es donde crece su alimento cotidiano: la palmera de sagú. A gran altura no hay comida suficiente para sustentar a una población humana que viva allí. Como mucho, puede que los nómadas realizaran partidas de caza ocasionales a alturas más elevadas por encima del techo altitudinal de las palmeras de sagú, pero había estado en varias zonas montañosas en las que los nómadas ni siquiera hacen eso y en las que los animales que viven a gran altura son mansos porque nunca han visto a ningún ser humano ni han sido cazados.

El hecho de no conseguir localizar ningún rastro de los nómadas cerca del pico que quería visitar trajo consigo dos consecuencias. La primera fue que no encontré a ningún papú que reclamara estar en posesión de la montaña y a quien pedirle permiso. La segunda fue que para mi trabajo de campo en Nueva Guinea necesito a gente de la zona que monte y dirija un campamento, despeje senderos y me ayude a encontrar e identificar pájaros, pero allí no había ninguna persona disponible. El segundo problema se podía solucionar simplemente llevando a papúes que ya conocía de otra región del país. El posible gran problema era el primero: el del permiso.

En Nueva Guinea, todos los terrenos son reivindicados por algún grupo, aunque ni siquiera los visiten, y algo que no se puede hacer bajo ningún concepto es adentrarse en terreno ajeno sin permiso. Si te descubren, pueden robarte, asesinarte o violarte. Yo me he visto en situaciones desagradables en las que había solicitado permiso al pueblo más cercano a la zona que quería visitar y me lo había concedido, para luego encontrarme con que otro grupo había reivindicado la propiedad de esa zona y se sentía ultrajado porque estuviera allí sin su permiso. Para colmo, en este caso no solo iba a ir yo solo, sino que iba a llevar conmigo a varios papúes de otra región de Nueva Guinea. Eso podía desairar aún más a los propietarios de la zona: a diferencia de mí, los papúes podían estar allí para robarles a las mujeres y los cerdos y para asentarse.

¿Qué iba a hacer yo si, después de que el helicóptero me dejara en la zona de desprendimiento, se fuera y me dejara allí durante tres semanas, acababa encontrándome a unos nómadas? Mi helicóptero tendría que realizar varios vuelos de transbordo para traer mis provisiones y a mis colaboradores a la zona de desprendimiento, por lo que revelaría mi presencia. Si hubiera algún nómada a unos kilómetros a la redonda, oirían y verían el helicóptero, se enterarían de que había aterrizado allí y vendrían a por nosotros. Y lo que sería aún peor en esta situación: los nómadas de esa zona, si es que los había, podrían ser «no contactados», es decir, que quizá nunca hubieran visto a un hombre, un misionero o un responsable gubernamental blancos. El primer contacto con tribus a las que no se conoce con anterioridad es aterrador. Ninguna de las partes sabe lo que quiere o lo que va a hacer la otra. Es difícil o imposible transmitir una intención pacífica mediante el lenguaje gestual a pueblos con los que no se ha mantenido contacto con anterioridad y cuya lengua se desconoce, aunque esperen el tiempo suficiente para permitirnos que intentemos comunicarnos. El riesgo es que no quieran esperar; puede que estén aterrorizados o furiosos, que les entre el pánico y que empiecen a lanzar flechas de inmediato. ¿Qué haría si me encontraban unos nómadas?

Después de ese vuelo de reconocimiento, volví a Estados Unidos para planificar una expedición en helicóptero a aquella zona de desprendimiento y la cumbre el año siguiente. Casi todas las noches de aquel año, antes de quedarme dormido, repasaba mentalmente posibles vías de actuación si me encontraba con nómadas en ese bosque. En uno de los escenarios me sentaría y levantaría las manos para demostrar que no iba armado y que no era una amenaza, forzaría una sonrisa, sacaría de mi mochila una barrita de chocolate, ingeriría un trozo para demostrar que no era peligrosa y que era comestible y les ofrecería el resto. Pero puede que se enfadaran enseguida o que les entrara el pánico cuando me vieran rebuscar en la mochila, como si fuera a sacar una pistola. Otra posibilidad era imitar las llamadas de los pájaros papúes de la

zona para demostrar que estaba allí únicamente para estudiarlos. Esa suele ser una buena forma de romper el hielo con los papúes. Pero puede que sencillamente piensan que estaba loco o que trataba de lanzarles algún sortilegio relacionado con los pájaros. O, si estuviera con los papúes con los que había viajado y nos encontráramos a un único nómada, a lo mejor podríamos convencerle de que se quedara en nuestro campamento y hacernos amigos suyos, empezar a aprender su lengua y animarle a que no se fuera y a que trajera a algunos de sus compañeros nómadas antes de que nos recogieran y nos marcháramos en helicóptero unas semanas después. Pero ¿cómo alentaríamos a un nómada aterrorizado a que se quedara en nuestro campamento varias semanas con esos otros intrusos papúes?

Tuve que reconocer que ninguno de esos escenarios con final feliz que me estaba imaginando era remotamente posible. Esa idea no hizo que abandonara todo el proyecto. Todavía parecía bastante probable que no nos encontráramos con ningún nómada, porque desde el aire no había visto indicios de que hubiera cabañas y porque mi experiencia previa era que los nómadas de las Tierras Bajas no suelen ir a las cumbres de las montañas. Pero cuando por fin volví a Nueva Guinea un año después para llevar a cabo la exploración de la cumbre que había planificado seguía sin tener un plan de cuya eficacia estuviera convencido si al final nos encontrábamos con unos nómadas.

Por fin llegó el día, un año después, en el que el proyecto estaba listo para comenzar. Reuní a cuatro amigos papúes de unas montañas a varios cientos de kilómetros de distancia y media tonelada de provisiones para volar en una avioneta de alquiler hasta la pista de aterrizaje más cercana, una pequeña pista de tierra en un pueblo situado 60 kilómetros al sur del pico que era nuestro objetivo. A medida que sobrevolábamos las estribaciones de la zona montañosa, divisamos ocho cabañas dispersas junto a los ríos en la base de las colinas de la parte oriental de la región, pero la última cabaña seguía

encontrándose 37 kilómetros al este de nuestro pico. Al día siguiente llegó nuestro pequeño helicóptero de alquiler a la pista de aterrizaje para llevarnos en cuatro tandas al claro de la zona de desprendimiento que habíamos visto en nuestro viaje anterior. En el primer viaje se fueron dos de los papúes, con una tienda, hachas y algo de comida en previsión de que tuvieran algún accidente y el helicóptero no pudiera volver durante un tiempo. Tan solo una hora después, el helicóptero volvió a nuestra pista de aterrizaje con una nota suya en la que nos daban una emocionante noticia. Al sobrevolar el pico, habían descubierto una ubicación mucho mejor para un campamento: una pequeña zona de desprendimiento a tan solo un kilómetro del pico y a mayor altura que la zona de desprendimiento más grande. Eso significaba que podríamos ir y venir de nuestro campamento al pico en cuestión de unas horas, sin necesidad de cargar con nuestro equipo desde la zona de desprendimiento grande y montar un campamento más cercano. En dos vuelos más, el helicóptero llevó a los otros dos papúes y más provisiones desde la pista de aterrizaje hasta el lugar elegido para el campamento.

En el último vuelo del helicóptero fui yo con el resto de provisiones hasta la ubicación del campamento. Durante el vuelo miré atentamente hacia abajo en busca de indicios de presencia humana. Unos 16 kilómetros al norte de la pista de aterrizaje y 43,5 kilómetros al sur del pico había otra aldea junto a un riachuelo. Pasada esa aldea divisé dos cabañas aisladas que aparentemente pertenecían a unos nómadas y que todavía pertenecían a las Tierras Bajas antes de llegar a la primera serie de crestas que se adentraban en la zona montañosa. Cuando llegamos a las crestas, no había absolutamente ningún indicio de presencia humana: ni cabañas, ni huertas ni nada. En Nueva Guinea, una distancia de 43,5 kilómetros desde nuestro campamento atravesando un terreno abrupto era prácticamente como estar al otro lado del océano en lo que a visitantes no deseados se refiere. ¡A lo mejor teníamos suerte y esas montañas estaban realmente deshabitadas e inexploradas!

El helicóptero dio una vuelta alrededor del lugar en el que teníamos pensado acampar, donde vi a los cuatro papúes saludándonos desde abajo. El claro resultó un pequeño barranco empinado cuyas lomas al parecer se habían venido abajo en un desprendimiento (desencadenado, probablemente, por alguno de los frecuentes terremotos de dicha región), de modo que la base del barranco estaba formada por tierra sin vegetación, perfecta para el aterrizaje de un helicóptero. Aparte de nuestra pequeña zona de desprendimiento y de la grande que estaba más lejos y que había sido nuestro objetivo inicial, todo lo que quedaba a la vista estaba cubierto de bosque. El piloto y yo aterrizamos y dejamos el último cargamento; luego volví a subirme al helicóptero y le pedí que se dirigiera al cercano pico para que pudiéramos planear dónde abrir un sendero. Desde la cima de nuestro barranco veíamos una cresta que llevaba directamente hasta el pico, pero no era lo suficientemente empinada como para suponer un problema. La cima en sí era muy empinada en sus últimos 60 metros en sentido vertical, y era posible que la escalada resultara difícil. Pero seguía sin haber indicio alguno de presencia humana, cabañas o huertas. Entonces el helicóptero me dejó en el campamento y se marchó, tras acordar que volvería a recogernos 19 días después.

Eso fue un acto de fe por nuestra parte, pues por lo que veíamos del terreno habría sido totalmente imposible recorrer a pie los 60 kilómetros que nos separaban de la pista de aterrizaje. Aunque me había llevado una radio pequeña, en ese accidentado terreno no podía recibir ni enviar mensajes desde o a la base del helicóptero, situada a 240 kilómetros de distancia. En su lugar, como medida de precaución en caso de accidente o de una enfermedad que requiriera una evacuación de emergencia, le pedí al piloto de una avioneta cuya ruta pasaba no muy lejos de nuestro campamento que se desviara de su camino y diera una vuelta alrededor de nuestro campamento cada cinco días. Podríamos intentar hablar con el piloto por radio para confirmar que



estábamos bien, y convenimos en que dejaríamos un colchón inflable de color rojo intenso en la zona de desprendimiento si teníamos una emergencia.

Nos pasamos todo el segundo día montando el campamento. Nuestro más grato descubrimiento fue que seguía sin haber señales de presencia humana: si algunos nómadas habían sido alertados por nuestro helicóptero y venían a por nosotros, todavía no había sucedido. Alrededor del barranco volaban grandes aves, impasibles ante nuestra presencia a tan solo unas decenas de metros de distancia. Eso significaba que los pájaros no temían a las personas, y constituía una prueba más de que los nómadas no merodeaban por esa zona.

Al tercer día por fin estaba listo para subir al pico, siguiendo a mis amigos papúes Gumini y Paia, que estaban despejando el sendero. Al principio ascendimos 150 metros desde nuestro barranco hasta la cresta, que albergaba una pequeña extensión de hierba y arbustos con árboles bajos. Supuse que era una zona de desprendimiento más antigua que estaba llenándose de maleza. Subiendo por la cresta, al poco tiempo nos internamos en un bosque cerrado e iniciamos la subida sin grandes dificultades. Observar a los pájaros resultaba emocionante a medida que empecé a ver y oír a las especies de montaña, incluidas algunas inusuales y poco conocidas como el sedosito variable o el mielero oscuro. Cuando por fin llegamos a la pirámide de la cumbre, resultó muy empinada, tal como aparentaba desde el aire. Pero logramos llegar hasta arriba agarrándonos a las raíces de los árboles. En la cima divisé a un tilopo de pecho blanco y a un pitohuí con capucha, dos especies de montaña que no se encontraban abajo. Al parecer, este pico estaba lo suficientemente elevado como para albergar tan solo a unos pocos ejemplares de cada especie. Pero no había visto otras especies de montaña que son comunes y ruidosas a esta altura en otras partes de Nueva Guinea; a lo mejor no había porque la zona de aquella montaña era demasiado pequeña para albergar a una población viable de dichas especies. Envié a Paia de vuelta al campamento, mientras que

Gumini y yo descendimos lentamente por nuestro sendero, avistando pájaros por el camino.

Hasta ese momento me sentía complacido y aliviado. Todo marchaba bien. Los problemas que me temía no se habían materializado. Habíamos logrado encontrar un lugar para que nuestro helicóptero aterrizara en el bosque, habíamos montado un campamento confortable y habíamos despejado un sendero corto y sencillo hasta la cumbre. Y lo mejor de todo: no habíamos hallado indicios de visitas nómadas. Los 17 días que nos quedaban nos daban un amplio margen de tiempo para determinar qué especies de aves de montaña había y cuáles no estaban presentes. Gumini y yo descendimos por nuestro recién despejado sendero muy animados y salimos del bosque para dar a un pequeño espacio abierto que yo había tomado por un claro de una antigua zona de desprendimiento en la cresta que estaba por encima de nuestro campamento.

De repente, Gumini se detuvo, se inclinó hacia delante y se quedó mirando fijamente algo que había en el suelo. Cuando le pregunté qué le resultaba tan interesante, solo me contestó «mira», y señaló. Lo que estaba señalando no era más que un pequeño tallo o un retoño de un árbol de menos de un metro de altura con unas cuantas hojas. Yo le dije: «Eso no es más que un árbol joven. ¿Ves? Hay otros muchos árboles jóvenes que crecen en este claro. ¿Qué tiene ese de especial?».

Gumini respondió: «No, no es un árbol joven. Es un palo clavado en la tierra». Yo discrepé: «¿Qué te hace pensar eso? Es solo un retoño que crece de la tierra». En respuesta, Gumini lo agarró y lo arrancó. Salió con facilidad, sin que hiciera falta realizar un gran esfuerzo para romper o arrancar las raíces. Cuando lo sacó, vimos que en la base del palo no había raíces y que estaba roto con un corte limpio. Pensé que quizá Gumini había roto las raíces al arrancarlo, pero escarbó alrededor del agujero que había dejado el palo y me enseñó que no había ninguna. Debía de ser un pequeño palo roto clavado

en la tierra, tal como él había repetido varias veces. ¿Cómo había llegado hasta allí y cómo se había clavado?

Ambos levantamos la vista hacia los pequeños árboles de cuatro metros y medio que teníamos encima. Yo sugerí: «Se habrá roto una rama de ese árbol de ahí arriba, se habrá caído y se habrá quedado hincada en la tierra». Pero Gumini replicó: «Si esa rama se hubiera roto y se hubiese caído, lo más probable es que no hubiera aterrizado con el extremo roto justo hacia abajo y las hojas hacia arriba. Además, la rama no pesa mucho, no lo suficiente como para clavarse varios centímetros en la tierra. A mí me parece que alguien la ha quebrado y la ha introducido en la tierra por el extremo roto dejando las hojas hacia arriba, a modo de señal».

Me entró un escalofrío y se me erizó el vello de la nuca cuando pensé en Robinson Crusoe, que, tras naufragar en su isla supuestamente deshabitada, de pronto se encontró con una huella humana. Gumini y yo nos sentamos, cogimos el palo, lo sostuvimos en el aire y miramos a nuestro alrededor. Nos quedamos allí sentados una hora hablando de las distintas opciones posibles. Si realmente lo había hecho una persona, ¿por qué no había ningún otro indicio de actividad humana aparte de ese palito roto? Si lo había plantado una persona, ¿cuánto tiempo hacía que había estado allí? No había sido ese mismo día, porque las hojas ya estaban un poco mustias. Pero tampoco había pasado mucho tiempo, porque las hojas seguían verdes, no se habían ni marchitado ni secado. ¿Era ese espacio abierto realmente un claro de una zona de desprendimiento con maleza como yo había supuesto? Quizá fuera una antigua huerta que se había llenado de malas hierbas. Seguía pensando que ningún nómada habría caminado hasta allí hacía unos días desde una cabaña a 43,5 kilómetros de distancia, habría roto y plantado un palo y se habría ido sin dejar ningún otro rastro. Gumini no dejaba de insistir en que un palo roto no se clava por sí solo en la tierra, como si imitara lo que hace una persona.

Recorrimos el corto camino que nos llevaba hasta el campamento, donde estaban los demás papúes, y les contamos lo que habíamos descubierto. Nadie más había visto ningún atisbo de presencia humana. Ahora que había llegado hasta ese paraíso con el que llevaba soñando un año, no iba a desplegar el colchón rojo en señal de emergencia para que nos evacuaran en el primer vuelo de reconocimiento tres días más tarde simplemente por un palo en la tierra que carecía de explicación. Eso habría sido llevar la paranoia constructiva demasiado lejos. Lo más probable era que ese palo tuviera alguna explicación natural, me dije. Quizá daba la casualidad de que había caído en vertical con la fuerza suficiente para clavarse, o a lo mejor no habíamos visto sus raíces rotas cuando lo arrancamos. Pero Gumini era un gran conocedor de los bosques, uno de los mejores que había conocido en Nueva Guinea, y no era probable que hubiera malinterpretado los indicios.

Lo único que podíamos hacer era tener cuidado, estar alerta ante otros indicios de presencia humana y no hacer nada que revelara nuestra presencia a cualquier nómada que pudiera estar al acecho en las proximidades. Era posible que los cuatro ruidosos vuelos en helicóptero para montar nuestro campamento hubieran alertado a cualquier nómada a decenas de kilómetros a la redonda. Probablemente no tardaríamos en averiguar si había alguno. Como medida de precaución no nos gritábamos unos a otros desde lejos. Me esforcé en estar especialmente callado cuando iba a avistar pájaros a una altura inferior al campamento, donde era más probable que hubiera algún nómada. Para que el humo no revelara nuestra presencia desde lejos, solo preparábamos un fuego grande para tareas importantes de cocina una vez que había anochecido. Un día, después de encontrarnos algunos varanos grandes merodeando por nuestro campamento, pedí a mis amigos papúes que fabricaran arcos y flechas para defendernos. Ellos accedieron, pero con poco entusiasmo (quizá porque con la madera verde recién cortada no se podían hacer arcos y flechas de calidad o porque cuatro arcos y flechas verdes en

manos de mis cuatro papúes no servirían de mucho si realmente teníamos a una banda de nómadas furiosos a nuestro alrededor).

A medida que fueron pasando los días, no apareció ningún otro palo roto misterioso, y no hubo ningún indicio sospechoso de presencia humana. En cambio vimos a canguros arborícolas por el día que no tenían miedo ni huían al vernos. Los canguros arborícolas son los mamíferos autóctonos más grandes de Nueva Guinea y el primer objetivo de los cazadores locales, así que en las zonas habitadas no tardan en dispararles. Los ejemplares que sobreviven aprenden a estar activos solo por la noche, son muy tímidos y huyen al ser vistos. Tampoco nos tenían miedo los casuarios —el ave no voladora más grande de Nueva Guinea—, que también son uno de los principales objetivos de los cazadores y son poco frecuentes y muy tímidos en zonas habitadas. Las palomas y los loros de gran tamaño que había por allí tampoco tenían miedo. Todo apuntaba a que en aquel lugar los animales nunca habían visto a cazadores ni a visitantes humanos.

Cuando nuestro helicóptero volvió y nos evacuó, según el plan, a los 19 días de haber llegado, el misterio del palo roto seguía irresoluto. No habíamos visto ningún otro indicio de presencia humana aparte de ese palito. Ahora que lo pienso, creo que es poco probable que los nómadas de las Tierras Bajas, situadas a muchos kilómetros de distancia, subieran varios cientos de metros, plantaran una huerta, volvieran un año o dos más tarde, clavaran un palo por casualidad un par de días antes de nuestra llegada de forma que las hojas siguieran todavía verdes y no dejaran ni rastro. Aunque no sé explicar cómo llegó hasta allí el palo, me atrevería a decir que, en este caso, la paranoia constructiva de Gumini era injustificada.

Pero entiendo perfectamente cómo adoptó Gumini esa actitud. Su región llevaba poco tiempo bajo el control gubernamental. Hasta entonces se habían librado luchas tradicionales. Paia, que tenía 10 años más que Gumini, se había criado fabricando herramientas de piedra. En la sociedad de Gumini y

Paia, la gente que no prestaba una atención exagerada a los indicios de la presencia de desconocidos en el bosque no vivía muchos años. No hace mal a nadie ser suspicaz con respecto a un palo para el que no se encuentra fácilmente una explicación natural, pasarse una hora analizándolo y hablando de él y luego estar alerta ante la presencia de otros palos. Antes de mi accidente en canoa, habría tachado la reacción de Gumini de exagerada, como tildé de exageradas las reacciones de los papúes ante el árbol muerto bajo el cual había acampado anteriormente en mi viaje por Nueva Guinea. Pero ahora llevaba el tiempo suficiente en el país para entender la reacción de Gumini. Más vale prestar atención 1.000 veces a unos palos que al final parecen haber caído por sí solos en una posición antinatural que cometer el craso error de ignorar un palo que sí han clavado unos desconocidos. La paranoia constructiva de Gumini era una reacción apropiada de un papú experimentado y precavido.

#### ARRIESGARSE

Aunque la cautela subyacente que yo denomino paranoia constructiva me ha sorprendido a menudo entre los papúes, no quiero dejar la falsa impresión de que eso los paraliza o les infunde dudas a la hora de actuar. Para empezar, hay papúes precavidos e incautos, igual que hay estadounidenses precavidos e incautos. Por tanto, los precavidos son perfectamente capaces de sopesar los riesgos y actuar. Realizan algunas tareas que saben que son arriesgadas, pero no obstante deciden hacerlas en repetidas ocasiones y con la cautela necesaria. Ello obedece a que hacer esas tareas es esencial para conseguir comida y tener éxito en la vida o porque las valoran. Eso me ha recordado una cita atribuida al gran jugador de hockey Wayne Gretzky sobre los riesgos de tratar de marcar tiros difíciles que puede que no entren en la portería: «¡El 100 por ciento de los tiros que no intentas no entran!».

Mis amigos papúes entenderían la ocurrencia de Gretzky y le añadirían dos notas al pie. En primer lugar, una analogía más cercana a la vida tradicional sería que te penalizaran por fallar un tiro, pero uno seguiría tirando, solo que de una forma más precavida. En segundo lugar, un jugador de hockey no puede esperar eternamente la oportunidad perfecta para tirar a puerta, porque un partido tiene una duración limitada de una hora. Del mismo modo, las vidas tradicionales también tienen un límite temporal: en cuestión de pocos días te mueres de sed si no te arriesgas para encontrar agua, en cuestión de semanas te mueres de hambre si no te arriesgas para conseguir comida y en menos de un siglo te morirás hagas lo que hagas. De hecho, la esperanza media de vida en un entorno tradicional es considerablemente inferior a la de los pueblos modernos del Primer Mundo debido a factores incontrolables como las enfermedades, las sequías y los ataques enemigos. Con independencia de lo precavida que pueda ser una persona en una sociedad tradicional, es probable que muera antes de alcanzar los 55 años, y eso puede implicar tener que soportar niveles de riesgo superiores a los de las sociedades del Primer Mundo con una esperanza de vida media de 80 años (del mismo modo que Wayne Gretzky tendría que lanzar más veces a puerta si un partido de hockey durara solo treinta minutos en lugar de una hora). A continuación se describen tres ejemplos de riesgos calculados que las personas de las sociedades tradicionales aceptan pero que a nosotros nos horrorizan.

Unos cazadores !kung, armados únicamente con unos arcos pequeños y flechas envenenadas, agitan unos palos y gritan para espantar a unos grupos de leones o hienas de unas reses muertas. Cuando un cazador logra herir a un antílope, la pequeña flecha no mata por el impacto en sí, sino que la presa huye, los cazadores la persiguen y para cuando la presa se ha caído por el efecto retardado del veneno horas o un día después, es probable que los leones o las hienas hayan encontrado primero el cuerpo sin vida. Los

cazadores que no estén preparados para ahuyentar a esos depredadores mueren de hambre indefectiblemente. Pocas cosas me resultan más suicidas que la idea de acercarme a un grupo de leones que se están dando un festín mientras agito un palo para intimidarlos. No obstante, los cazadores !kung lo hacen decenas de veces al año durante décadas. Tratan de minimizar el riesgo desafiando a leones que estén saciados, con la tripa visiblemente hinchada y listos para retirarse y no a leones hambrientos o escuálidos que acaben de descubrir la res muerta y probablemente les planten cara.

Las mujeres de la región fore, en las Tierras Altas orientales de Nueva Guinea, se mudan de su pueblo natal al pueblo de su marido al casarse. Cuando, una vez casadas, vuelven a su pueblo natal para ver a sus padres o a sus parientes consanguíneos, pueden viajar con su marido o solas. En épocas tradicionales de guerra constante, una mujer que viajaba sola corría el riesgo de que la violaran o la asesinaran al atravesar territorio enemigo. Las mujeres trataban de minimizar dichos riesgos buscando la protección de otros parientes que vivieran en el territorio por el que transitaban. No obstante, tanto los peligros como la protección resultaban difíciles de predecir. A una mujer la podían atacar en represalia por un asesinato que hubiera tenido lugar hacía una generación, o sus protectores podían verse superados en número por los que buscaban venganza o podían reconocer que esa sed de venganza era justa.

Por ejemplo, el antropólogo Ronald Berndt contaba la historia de una joven llamada Jumu, de la aldea de Ofafina, que se casó con un hombre de Jasuvi. Para volver a Ofafina con su hijo a ver a sus padres y a sus hermanos, Jumu tenía que pasar por la región de Ora, en la que unos habitantes de Ofafina habían asesinado recientemente a una mujer llamada Inusa. Por tanto, la familia política de Jasuvi aconsejó a Jumu que pidiera protección a un pariente de Ora llamado Asiwa, que, casualmente, era sobrino de la fallecida Inusa. Por desgracia, después de encontrar a Asiwa en su huerta, Jumu fue



detectada por unos hombres de Ora, que engañaron y presionaron a Asiwa para que permitiera que uno de ellos violara a Jumu en su presencia y luego los matara a ella y a su hijo. Al parecer, Asiwa no estaba muy por la labor de proteger a Jumu, porque consideraba que el asesinato de Jumu y de su hijo constituían una venganza legítima por la muerte de Inusa. En cuanto a por qué Jumu cometió el que resultó ser el craso error de encomendarse a la protección de Asiwa, Berndt comentó: «Las luchas, la venganza y la “contravenganza” son tan habituales que la gente se ha acostumbrado a ese estado de cosas». Es decir, que Jumu no estaba dispuesta a abandonar para siempre la esperanza de volver a ver a sus padres, aceptó los riesgos que aquello implicaba y trató de minimizarlos.

Mi último ejemplo del frágil equilibrio entre la paranoia constructiva y la asunción de riesgos conscientes está relacionado con los cazadores inuit. Uno de los métodos inuit más comunes para cazar focas en invierno consiste en permanecer de pie, a veces durante horas, sobre un orificio de respiración de una plataforma de hielo marino con la esperanza de que un ejemplar salga unos instantes a la superficie y lo puedan arponear. Esa técnica entraña el riesgo de que la plataforma se rompa y se vaya a la deriva, por lo que el cazador queda aislado en el hielo y probablemente muera ahogado, de frío o de hambre. Para los cazadores sería mucho más seguro permanecer en tierra y no correr ese riesgo. Pero eso, a su vez, acrecentaría las posibilidades de que murieran de hambre, porque la caza en tierra no ofrece recompensas comparables a matar focas en orificios de respiración. Aunque los cazadores inuit tratan de elegir plataformas heladas cuya probabilidad de romperse sea mínima, ni siquiera el más precavido puede predecir con certeza si la plataforma se romperá o no, y otros peligros de la vida ártica hacen que la esperanza de vida media para los cazadores tradicionales inuit sea reducida. Es decir, que si un partido de hockey durara solo 20 minutos, uno tendría que arriesgarse a tirar a puerta aunque los tiros fallidos fueran penalizados.

## RIESGOS Y LOCUCIDAD

Por último me gustaría especular acerca de una posible relación entre dos aspectos de la vida tradicional: sus riesgos y lo que yo he experimentado como la locuacidad de los pueblos tradicionales. Desde mi primer viaje a Nueva Guinea, me quedé impresionado con el tiempo que los papúes se pasan hablando en comparación con los estadounidenses o los europeos. Realizan comentarios continuos sobre lo que está sucediendo ahora mismo, lo que ha pasado esta mañana y lo que pasó ayer, quién ha comido qué y cuándo, quién ha orinado dónde y cuándo y detalles minuciosos sobre quién dijo qué sobre alguien o qué le hizo a alguien. No solo charlan durante el día: por la noche de vez en cuando se despiertan y siguen hablando. Eso hace que sea difícil para un occidental como yo, acostumbrado a dormir de un tirón por la noche sin conversaciones nocturnas puntuales, descansar bien en una cabaña compartida con muchos papúes. Otros occidentales han comentado en términos parecidos la locuacidad de los !kung, los pigmeos africanos y otros muchos pueblos tradicionales.

Entre los innumerables ejemplos hay uno que se me quedó grabado en la mente. Una mañana, durante mi segundo viaje a Nueva Guinea, me encontraba en una tienda con dos hombres de las Tierras Altas, mientras otros miembros del campamento estaban en el bosque. Los dos hombres pertenecían a la tribu fore y estaban hablando en dicha lengua. Me gustaba aprender su lengua, y la conversación era bastante repetitiva y sobre un tema del que ya había adquirido vocabulario, así que pude entender gran parte de lo que decían. Estaban hablando del alimento básico de las Tierras Altas, el boniato, que en fore se denomina *isa-awe*. Uno de los hombres miró hacia el voluminoso montón de boniatos situado en un rincón de la tienda, adoptó una expresión triste y le dijo al otro: «*Isa-awe kampai*» («no quedan boniatos»). Luego contaron cuántos *isa-awe* había realmente en el montón utilizando el

sistema de cálculo fore, que contabiliza objetos con los diez dedos de las dos manos, luego los diez dedos de los pies y, por último, una serie de puntos a lo largo de los brazos. Cada uno de los hombres comentó al otro cuántos *isa-awe* se había comido esa mañana. Luego cruzaron comentarios sobre cuántos *isa-awe* se había comido el «hombre rojo» esa mañana (es decir, yo: los fore se refieren a los europeos como *tetekine*, literalmente «hombre rojo», en lugar de «hombre blanco»). El hombre que había hablado primero dijo que tenía ganas de comer *isa-awe*, aunque había desayunado hacía tan solo una hora. A continuación, se pusieron a calcular cuánto tiempo duraría ese montón de *isa-awe* y se preguntaron cuándo compraría más el hombre rojo (otra vez yo). Esa conversación es de lo más corriente: se me quedó grabada únicamente porque reforzó de forma indeleble mi recuerdo de la palabra fore *isa-awe* y porque me sorprendió el tiempo que aquellos hombres pudieron mantener una conversación que versaba sobre distintas variantes de un único tema: *isa-awe*.

Puede que nos sintamos tentados a tachar dichas conversaciones de «meros cotilleos». Pero los cotilleos cumplen una función para nosotros y para los papúes también. En Nueva Guinea, una de sus funciones es que los pueblos tradicionales no tienen formas de entretenimiento pasivo a las que dedicar un tiempo desmedido como la televisión, las películas, los libros, los videojuegos e internet. En su lugar, hablar es la principal forma de distracción en Nueva Guinea. Otra función de las conversaciones en Nueva Guinea es mantener y desarrollar las relaciones sociales, que son igual de importantes o más para los papúes que para los occidentales.

Además, creo que su torrente constante de conversación ayuda a los papúes a afrontar la vida en el peligroso mundo que los rodea. Hablan de todo: detalles minuciosos de lo que sucede, lo que ha cambiado desde ayer, lo que podría pasar a continuación, quién ha hecho qué y por qué lo ha hecho. Nosotros obtenemos la mayor parte de la información sobre el mundo que

nos rodea a través de los medios de comunicación; los papúes tradicionales obtienen toda la información a partir de sus observaciones y de los demás. La vida es más peligrosa para ellos que para nosotros. Al hablar constantemente y adquirir la mayor cantidad de información posible, los papúes están intentando entender su mundo y prepararse para controlar mejor los peligros de la vida.

Obviamente, la conversación también cumple la función de evitarnos riesgos. Nosotros también hablamos, pero tenemos menos necesidad de hacerlo, porque nos enfrentamos a menos peligros y disponemos de más fuentes de información. Recuerdo a una amiga estadounidense a la que llamaré Sara y a la que admiraba por sus esfuerzos a la hora de enfrentarse al peligroso mundo que la rodeaba. Sara era madre soltera, trabajaba a tiempo completo, vivía con un sueldo modesto y a duras penas cubría las necesidades de su hijo pequeño y las suyas propias. Como persona inteligente y sociable que era, le interesaba conocer al hombre adecuado para que compartiera la vida con ella, que fuera un padre para su hijo, que los protegiera y que contribuyera económicamente.

Para una madre soltera, el mundo de los hombres estadounidenses está lleno de peligros que son difíciles de evaluar con precisión. Sara ya se había encontrado con muchos hombres que acabaron siendo deshonestos o violentos. Pero eso no la disuadió de seguir teniendo citas. No obstante, al igual que los cazadores !kung que no se rinden cuando se encuentran a unos leones junto a una res muerta, sino que utilizan toda su experiencia para evaluar rápidamente los peligros que suponen esos leones en concreto, Sara había aprendido a calar rápidamente a los hombres y a estar alerta a leves signos de peligro. Pasaba mucho tiempo hablando con amigas que se encontraban en situaciones parecidas para compartir experiencias relativas a los hombres y otras oportunidades y riesgos de la vida, y, de esa forma, podían ayudarse mutuamente a entender sus observaciones.

Wayne Gretzky comprendería por qué Sara seguía explorando el mundo de los hombres a pesar de los muchos tiros fallidos. (Me alegra poder decir que Sara está ahora felizmente casada en segundas nupcias con un buen hombre que era padre soltero cuando ella lo conoció.) Y mis amigos papúes entenderían la paranoia constructiva de Sara, así como todo el tiempo que dedicaba a comentar con sus amigas los detalles de su vida diaria.

## Leones y otros peligros

Peligros de la vida tradicional • Accidentes • Estar en guardia • Violencia humana • Enfermedades • Respuestas a las enfermedades • Muerte por inanición • Escasez impredecible de alimentos • Desperdigar los terrenos • Estacionalidad y escasez de alimentos • Ampliar la dieta • Aglomeración y dispersión • Respuestas ante el peligro

### PELIGROS DE LA VIDA TRADICIONAL

El antropólogo Melvin Konner estuvo viviendo dos años con cazadores-recolectores !kung en una zona remota del desierto del Kalahari en Botsuana, alejado de toda carretera o pueblo. El más cercano era uno pequeño con pocos vehículos a motor, tanto que por la carretera que lo atravesaba solo pasaba una media aproximada de un coche por minuto. Pero cuando Konner llevó a un amigo !kung llamado !Khoma al pueblo, estaba aterrorizado ante la idea de tener que cruzar la carretera, aunque no hubiera ningún coche a la vista en ninguno de los sentidos. El estilo de vida de ese hombre en el Kalahari consistía en ahuyentar leones y hienas de animales de caza muertos.

Sabine Kuegler, la hija de la pareja de misioneros alemanes que se crió con sus padres entre la tribu fayu en los bosques pantanosos de Nueva Guinea occidental, donde tampoco había carreteras, vehículos a motor ni pueblos, relataba una reacción parecida. A los 17 años se fue de Nueva Guinea para

entrar en un internado en Suiza. «¡Aquí había muchísimos coches y ¡pasaban a toda velocidad haciendo un sonido atronador! [...] Cada vez que tenía que cruzar una calle sin semáforo, me ponía a sudar. No podía calcular la velocidad de los coches, y me aterrorizaba pensar que podían atropellarme. [...] Los coches iban a toda velocidad en ambos sentidos, y en cuanto hubo un pequeño hueco en el tráfico, mis amigos cruzaron la calle corriendo. Pero yo me quedé allí, como si estuviera petrificada. [...] Estuve cinco minutos parada en el mismo sitio. El miedo que tenía era demasiado grande. Di un rodeo enorme hasta que por fin encontré un paso de cebra con semáforo. A partir de entonces, todos mis amigos sabían que conmigo tenían que planificar los cruces de calles con mucha antelación. Hoy en día sigo teniendo miedo del bullicioso tráfico de las ciudades». Y eso que Sabine Kuegler se había acostumbrado a tener cuidado con los jabalíes y los cocodrilos en los bosques pantanosos de Nueva Guinea.

Estas dos historias parecidas ejemplifican varios puntos. En cualquier sociedad la gente se enfrenta a peligros, pero los peligros concretos difieren entre una sociedad y otra. Nuestra percepción de los riesgos tanto desconocidos como conocidos suele ser poco realista. Tanto el amigo !kung de Konner como Sabine Kuegler tenían razón en cuanto al hecho de que los coches son realmente el peligro número uno de la vida occidental. Pero cuando a unos estudiantes universitarios y a unas votantes estadounidenses les pidieron que clasificaran por orden de importancia los peligros de la vida, ambos grupos opinaron que la energía nuclear era más peligrosa que los coches, a pesar de que la primera (aunque se incluyan las muertes provocadas por las dos bombas atómicas que se lanzaron a finales de la Segunda Guerra Mundial) ha matado a una fracción ínfima del número de personas que han muerto a causa de los coches. Los estudiantes universitarios estadounidenses también consideran que los pesticidas son extremadamente peligrosos (justo por detrás de las armas y el tabaco, en su opinión) y que las operaciones

quirúrgicas son relativamente seguras, cuando en realidad son más peligrosas que los pesticidas.

Cabría añadir que, en general, los estilos de vida tradicionales son más peligrosos que el occidental, tal como refleja su esperanza de vida, que es mucho más reducida. No obstante, esa diferencia es en gran medida reciente. Antes de que un gobierno estatal eficaz empezara a reducir el impacto de las hambrunas hace unos 400 años y, sobre todo, antes de que las medidas sanitarias públicas y más tarde los antibióticos superaran ciertas enfermedades infecciosas hace menos de 200 años, la esperanza de vida en las sociedades estatales de Europa y Estados Unidos no era muy superior a la de las sociedades tradicionales.

Realmente, ¿cuáles son los principales retos de la vida tradicional? Ya veremos que los leones y los cocodrilos son solo parte de la respuesta. En cuanto a las reacciones ante los peligros, los pueblos modernos a veces respondemos de forma racional adoptando medidas eficaces a la hora de minimizar los peligros, pero en otros casos respondemos «de manera irracional» e ineficaz, por ejemplo, con la negación, la oración y otras prácticas religiosas. ¿Cómo responden los pueblos tradicionales a los peligros? Voy a hablar de los que considero que son los cuatro grupos principales de peligros a los que se enfrentan los pueblos tradicionales: los peligros medioambientales, la violencia humana, las enfermedades infecciosas y parasitarias y la muerte por inanición. Los dos primeros grupos siguen suponiendo un grave problema en las sociedades occidentales modernas; el tercero y, sobre todo, el cuarto, no tanto (aunque siguen siendo importantes en otras partes del mundo moderno). Luego hablaré brevemente de cómo están distorsionadas nuestras valoraciones de los riesgos, hasta el punto de que reaccionamos de forma exagerada ante los pesticidas y subestimamos el peligro de las operaciones.



## ACCIDENTES

Cuando nos imaginamos los riesgos a los que se enfrentan las sociedades tradicionales, lo primero en lo que pensamos suelen ser los leones y otros peligros medioambientales. En realidad, para la mayoría de las sociedades tradicionales los peligros medioambientales no son más que la tercera causa de muerte, por detrás de las enfermedades y la violencia humana. Pero los peligros medioambientales afectan más que las enfermedades al comportamiento de la gente, porque, en el caso de los primeros, la relación causa-efecto es mucho más rápida y resulta más fácil de percibir y de comprender.

En la tabla 8.1 aparece una lista de las principales causas de muerte accidental o lesiones en siete pueblos tradicionales de los que se llevan registros. Los siete viven en el trópico o cerca de él y practican la caza y la recolección en cierta medida, pero hay dos (los habitantes de las Tierras Altas de Nueva Guinea y los kaulong) que obtienen la mayor parte de sus calorías a través del cultivo. Está claro que cada pueblo tradicional debe enfrentarse a distintos peligros relacionados con su medio ambiente particular. Por ejemplo, ahogarse o irse a la deriva en un témpano de hielo constituye un riesgo para los inuit de la costa ártica, pero no para los !kung del desierto del Kalahari, mientras que ser aplastado por un árbol o mordido por una serpiente venenosa supone un riesgo para los pigmeos aka y los aché, pero no para los inuit. Caerse dentro de una caverna subterránea que se derrumbe es un riesgo para los kaulong, pero no para ninguno de los otros siete grupos de la tabla, porque solo los kaulong viven en un entorno con muchos orificios levemente techados. Asimismo, en la tabla 8.1 no quedan reflejadas las diferencias entre sexos ni rangos de edad dentro de una sociedad: los accidentes matan a más hombres que mujeres entre los aché, los !kung y muchos otros pueblos, no solo porque la caza de animales por parte de los hombres supone más

peligros que la recolección de plantas por parte de las mujeres, sino también porque los hombres tienden a asumir más riesgos que las mujeres. Pero, aun así, la tabla 8.1 es suficiente para dejar entrever algunas conclusiones.

Antes que nada, cabe señalar que en la tabla 8.1 no se hace mención alguna de las principales causas de muerte accidental en las sociedades modernas occidentalizadas: en orden descendente de número de fallecimientos, nosotros morimos a causa de los coches (lámina 44), el alcohol, las armas, las operaciones quirúrgicas y las motocicletas, de las cuales ninguna supone un peligro para los pueblos tradicionales excepto el alcohol en contadas ocasiones. Deberíamos preguntarnos si simplemente no hemos cambiado nuestros antiguos peligros como los leones y los árboles caídos por otros nuevos como los coches y el alcohol. Pero hay otras dos grandes diferencias entre los peligros medioambientales de las sociedades modernas y los de las sociedades tradicionales aparte de los riesgos en cuestión. La diferencia es que el riesgo acumulado de muerte accidental quizá sea inferior en las sociedades modernas, porque ejercemos un control mucho mayor sobre nuestro entorno, aunque sí que contenga ciertos peligros de cosecha propia como los coches. La otra diferencia es que, gracias a la medicina moderna, el daño provocado por nuestros accidentes se suele reparar con mucha más frecuencia antes de que nos mate o nos deje con una discapacidad de por vida. Cuando me rompí un tendón de la mano, un cirujano me la entablilló, y la mano se curó y recuperé toda su movilidad en seis meses, pero algunos de mis amigos papúes que se han roto alguna vez un hueso o un tendón han terminado por no curárselo bien y han quedado tullidos para siempre.

TABLA 8.1. CAUSAS DE MUERTE ACCIDENTAL Y LESIONES

Aché (Paraguay)	1. Serpientes venenosas. 2. Jaguares, rayos, perderse. 3. Árboles caídos, caerse de un árbol, picaduras de insectos y rasguños de espinas infectados, fuego, ahogamiento, exposición a los elementos, cortarse con un hacha.
!Kung (África meridional)	1. Flechas envenenadas. 2. Fuego, animales grandes, serpientes venenosas, caerse de un árbol, rasguños de espinas infectadas, exposición a los elementos. 3. Perderse, rayos.
Pigmeos aka (África central)	Caerse de un árbol, árboles caídos, animales grandes, serpientes venenosas, ahogamiento.
Tierras Altas de Nueva Guinea	1. Fuego, árboles caídos, picaduras de insectos y rasguños de espinas infectados. 2. Exposición a los elementos, perderse.
Fayu (Tierras Bajas de Nueva Guinea)	Escorpiones y arañas, serpientes venenosas, cerdos y cocodrilos, fuego, ahogamiento.
Kaulong (Nueva Bretaña)	1. Árboles caídos. 2. Caerse de un árbol, ahogamiento, cortarse con un hacha o un cuchillo, derrumbamiento de una caverna subterránea.
Agta (Filipinas)	Árboles caídos, caerse de un árbol, ahogamiento, accidentes de caza y pesca.

Esas dos diferencias son uno de los motivos por los que los pueblos tradicionales abandonan de tan buen grado su estilo de vida en la jungla, admirado en un sentido abstracto por los occidentales, que no tienen que vivir de ese modo. Por ejemplo, esas diferencias ayudan a explicar por qué hay tantos indios aché que reniegan de la libertad que les brinda su vida de cazadores en el bosque y se asientan en reservas, por muy degradantes que les puedan parecer a la gente de fuera. Del mismo modo, un amigo mío estadounidense recorrió la mitad del mundo para encontrarse con una banda recién descubierta de cazadores-recolectores de los bosques de Nueva Guinea, para luego descubrir que la mitad de ellos ya habían decidido mudarse a una aldea indonesia y llevaban camisetas, porque la vida allí era más segura y cómoda. «¡Arroz para comer y nada de mosquitos!» fue la breve explicación que dieron.

Al leer las siete filas de la tabla 8.1, verán algunos conjuntos comunes de peligros que son graves para muchos o la mayoría de los pueblos tradicionales, pero que son muy poco habituales o sorprendentes para nosotros, los pueblos modernos. Los animales salvajes constituyen de hecho una de las principales amenazas para los pueblos tradicionales (lámina 43). Por ejemplo, los jaguares son la causa del 8 por ciento de las muertes de los aché adultos. Los leones, leopardos, hienas, elefantes, búfalos y cocodrilos matan a africanos, pero el animal que más africanos mata es el hipopótamo. A los !kung y a los pigmeos africanos los matan, muerden, arañan y cornean no solo los carnívoros de gran tamaño, sino también los antílopes y otras presas heridas que cazan. Aunque a nosotros nos horrorice la idea de que los cazadores !kung ahuyenten a manadas de leones de las reses muertas, los !kung saben que el león más peligroso es en realidad una bestia solitaria demasiado vieja, enferma o herida para cazar presas veloces y obligada a atacar a seres humanos.

Las serpientes venenosas también constituyen uno de los principales peligros para los pueblos tropicales de la tabla 8.1. Provocan el 14 por ciento de las muertes de los aché adultos (es decir, más que los jaguares) e incluso más pérdidas de miembros. A casi todos los yanomami y aché adultos les han mordido al menos una vez. En un nivel superior en cuanto a peligro se refiere se encuentran los árboles, como consecuencia tanto de árboles o ramas que caen encima de las personas en el bosque (recuerden mi propia experiencia descrita al principio del capítulo 7) como de gente que se sube a un árbol para cazar o para recoger fruta y miel y se cae (lámina 42). Las hogueras para calentarse suponen un mayor riesgo que los incendios de matorrales, tanto que la mayoría de los habitantes de las Tierras Altas de Nueva Guinea y de los !kung presentan cicatrices de quemaduras por dormir cerca del fuego ya de adultos o por jugar alrededor de él cuando eran niños.

La muerte por exposición al frío o a la humedad es un peligro fuera del

trópico y en alturas elevadas en Nueva Guinea y otros puntos del trópico. Incluso para los aché que viven en Paraguay, cerca del trópico de Capricornio, las temperaturas en invierno pueden bajar de cero, y un aché que esté en mitad del bosque por la noche sin una hoguera corre el riesgo de morir. En una de las montañas más altas de Nueva Guinea, mientras hacía senderismo bien preparado y con ropa de abrigo en medio de una lluvia helada y unos vientos huracanados a una altura de 3.350 metros, me encontré con un grupo de siete colegiales papúes que habían salido de su casa esa mañana con el cielo despejado e iban en pantalón corto y camiseta. Cuando volví a verlos varias horas después, estaban tiritando sin parar, se tropezaban y no podían ni hablar. Unos hombres de la región que venían conmigo y que los llevaron hasta un refugio me enseñaron un montón de rocas que había cerca, detrás del cual se había guarecido del mal tiempo un grupo de 23 hombres el año anterior, que habían terminado muriendo de frío. Ahogarse y que te caiga un rayo son otros peligros medioambientales para los pueblos tanto tradicionales como modernos.

Los !kung, los papúes, los aché y muchos otros pueblos cazadores son legendarios por su capacidad de seguir rastros, leer pistas en el entorno y detectar un sendero sin apenas indicaciones. No obstante, incluso ellos, y sobre todo sus hijos, a veces cometen errores, se pierden y puede que no sepan regresar al campamento antes de que anochezca, lo cual conlleva unas consecuencias nefastas. Unos amigos míos se vieron envueltos en dos tragedias de ese tipo en Nueva Guinea, una en la que un chico que iba con un grupo de adultos se alejó y nunca lo encontraron a pesar de las exhaustivas búsquedas que realizaron ese mismo día y los siguientes; y otra en la que un hombre fuerte y con experiencia se perdió en una montaña al caer la tarde, no consiguió llegar a su aldea y murió congelado en el bosque por la noche.

Asimismo, otras causas de accidentes son nuestras propias armas y herramientas. Las flechas utilizadas por los cazadores !kung están

embadurnadas de un potente veneno, por lo que un rasguño fortuito es la causa más grave de accidentes de caza para los !kung. Los pueblos tradicionales de todo el planeta se cortan por descuido con sus propios cuchillos y hachas, al igual que los cocineros y los carpinteros modernos.

Menos heroicas y más comunes que los leones y los rayos como causas de muerte accidental o lesiones son las pequeñas picaduras de insectos y rasguños con espinas. En el trópico húmedo, cualquier picadura o rasguño — aunque sea de un jején, una sanguijuela, un piojo, un mosquito o una garrapata— es probable que se infecte y que, si no se trata, se convierta en un absceso que deje impedida a la persona. Por ejemplo, una vez que volví a ver a un amigo de Nueva Guinea que se llamaba Delba y con el que había pasado varias semanas haciendo senderismo por el bosque dos años antes, me quedé anonadado al encontrarlo encerrado en casa e incapaz de andar a consecuencia de un simple rasguño que se había infectado y que luego reaccionó rápidamente a los antibióticos que yo llevaba pero que los habitantes de Nueva Guinea no poseen. Las hormigas, las abejas, los ciempiés, los escorpiones, las arañas y las avispas no solo pican o arañan, sino que también inoculan venenos que a veces resultan mortales. Junto con los árboles caídos, las picaduras de avispas y hormigas son los peligros que más temen mis amigos de Nueva Guinea en el bosque. Algunos insectos dejan un huevo debajo de la piel de la persona, del que se incuba una larva que produce un absceso enorme que te desfigura irremediablemente.

Aunque esas causas de accidentes en sociedades tradicionales son variadas, permiten ciertas generalizaciones. Las consecuencias graves de los accidentes no solo implican la muerte en sí, sino también, incluso si uno sobrevive, la posibilidad de ver reducida su capacidad física de forma temporal o permanente, lo que puede conllevar una reducción en las habilidades para sustentar a sus propios hijos y a otros parientes, una resistencia inferior ante enfermedades, cojera y amputación de algún miembro. Son estas

consecuencias «menores» —y no el riesgo de muerte— las que hacen que mis amigos papúes y yo tengamos tanto miedo a las hormigas, a las avispas y a los rasguños de espinas infectadas. Aunque una persona sobreviva al mordisco de una serpiente venenosa, puede que le cause gangrena y la deje paralizada o lisiada o que pierda el brazo o la pierna que le haya mordido.

Al igual que el omnipresente riesgo de muerte por inanición del que hablaré más adelante en este capítulo, los peligros medioambientales influyen en el comportamiento de las personas mucho más de lo que uno podría imaginarse por el número de muertes o lesiones provocadas. De hecho, puede que el número de muertes sea reducido precisamente por todo el comportamiento que se invierte a la hora de combatir dichos peligros. Por ejemplo, los leones y otros carnívoros de gran tamaño son responsables tan solo de 5 de cada 1.000 muertes entre los !kung, y esto podría llevar a la errónea conclusión de que los leones no son un factor importante en la vida de los !kung. En realidad, esa reducida tasa de mortalidad refleja la profunda influencia que tienen los leones en la vida de los !kung. Los papúes cazan de noche porque viven en un entorno sin carnívoros peligrosos; pero los !kung no, porque resulta complicado detectar a animales peligrosos y sus rastros y porque los propios carnívoros peligrosos están más activos por la noche. Las mujeres !kung siempre van a cazar en grupo, hacen ruido constantemente y hablan en voz alta para asegurarse de que los animales no se encuentren con ellas por sorpresa, buscan rastros y evitan correr (porque eso incita a un depredador a atacar). Si se ve a un depredador en las proximidades, los !kung pueden llegar a restringir sus viajes fuera del campamento durante uno o dos días.

La mayoría de los accidentes —los provocados por animales, serpientes, árboles caídos, precipitarse desde un árbol, fuegos en arbustos, frío, perderse, ahogarse, picaduras de insectos y rasguños de espinas— están relacionados con las salidas para cazar o cultivar alimentos. Por tanto, la mayoría de los

accidentes se podrían evitar quedándose en casa o en el campamento, pero entonces no se conseguiría comida. De ahí que los peligros medioambientales ilustren el principio modificado de Wayne Gretzky: si uno no tira nunca a puerta, no fallará ningún tiro, pero seguro que no marcará ningún gol. Los cazadores y agricultores tradicionales, incluso más que Wayne Gretzky, deben sopesar los peligros con respecto a la necesidad preponderante de conseguir un torrente constante de goles. Del mismo modo, los urbanitas modernos podríamos evitar el principal peligro de la vida en la ciudad —los accidentes de coche— quedándonos en casa y no exponiéndonos a miles de conductores que circulan por las autopistas de forma impredecible a velocidades entre 100 y 160 kilómetros por hora. Pero la mayoría de nosotros dependemos del coche para ir al trabajo o a comprar. Wayne Gretzky diría: «Sin conducir, no hay nómina y no hay comida».

#### ESTAR EN GUARDIA

¿Cómo responden los pueblos tradicionales a su realidad, esto es, a una vida que siempre está a merced de los peligros medioambientales? Sus respuestas incluyen la paranoia constructiva que he expuesto en el capítulo 7, las respuestas religiosas de las que hablaré en el capítulo 9 y otras prácticas y actitudes.

Los !kung están siempre en guardia. Cuando están fuera cazando o caminando entre los matorrales, están observando y escuchando, atentos a la presencia de animales y personas, y analizan los rastros en la arena para deducir qué animal o qué persona los ha dejado, en qué dirección iba, a qué velocidad, hace cuánto tiempo y si, por tanto, deberían modificar sus planes y cómo. Tampoco deben bajar la guardia en el campamento, a pesar del poder disuasorio de las personas, el ruido y el fuego, porque a veces hay animales que se adentran en ellos, sobre todo las serpientes. Si los !kung encuentran



una serpiente venenosa de gran tamaño conocida como mamba negra en su campamento, es probable que se marchen de allí en lugar de tratar de matarla. Puede que parezca una reacción exagerada, pero la mamba negra es una de las serpientes más peligrosas de África por su gran tamaño (hasta 2,5 metros de largo), sus rápidos movimientos, sus largos colmillos y su potente veneno neurotóxico; la mayoría de sus picaduras son mortíferas.

En cualquier entorno peligroso, la experiencia enseña pautas de comportamiento para minimizar los riesgos, pautas que merece la pena seguir aunque una persona ajena las considere una reacción exagerada. Lo que Jane Goodale escribió sobre la actitud del pueblo kaulong en las selvas tropicales de Nueva Bretaña podría aplicarse a la perfección a los pueblos tradicionales de todo el mundo, simplemente sustituyendo los ejemplos concretos: «La prevención de accidentes es importante, y el conocimiento de cómo, cuándo y en qué circunstancias acometer o no un esfuerzo concreto es necesario para el éxito y la supervivencia personales. Cabe mencionar que la innovación en cualquier técnica o comportamiento relacionados con el entorno natural está considerada como algo extremadamente peligroso. Hay un rango de comportamiento correcto bastante estrecho más allá del cual existe el riesgo distintivo y muy citado de que de repente el suelo se abra bajo tus pies, de que se te caiga un árbol encima cuando pases por debajo o de que aumenten de pronto las aguas de crecida cuando estás tratando de cruzar a la otra orilla. Por ejemplo: me dijeron que dejara de saltar piedras en la superficie de nuestro río (“se inundará”); que no jugara con fuego (“se abrirá la tierra” o “el fuego te quemará a ti y no te cocinará la comida”); que no dijera el nombre de los murciélagos de las cuevas mientras los cazaba (“la cueva se vendrá abajo”); y muchas otras cosas con sanciones parecidas impuestas por el entorno natural». Esa misma actitud subyace en la filosofía de vida que un amigo papú me resumió de este modo: «Todo pasa por algo, así que hay que ser precavido».

Una reacción occidental común ante el peligro que jamás he visto entre los papúes experimentados es hacerse el macho, buscar situaciones peligrosas o disfrutar de ellas o fingir que uno no tiene miedo y tratar de ocultarlo. Marjorie Shostak observó la ausencia de esas actitudes occidentales entre los !kung: «Las cacerías suelen ser peligrosas. Los !kung se enfrentan al peligro con valentía, pero no lo buscan ni asumen riesgos solo para demostrar su coraje. Evitar activamente situaciones peligrosas está considerado algo prudente, no cobarde o poco masculino. Además, no se espera que los chicos jóvenes dominen su miedo y actúen como adultos. Ante riesgos innecesarios, los !kung afirman: “¡Pero podría morir alguien!”».

Shostak pasó a describir cómo un chico !kung de 12 años llamado Kashe, su primo y su padre narraron una exitosa cacería en la que el padre había ensartado en una lanza a un órice de El Cabo, un antílope que se defendía con sus largos cuernos afilados como cuchillas. Cuando Shostak le preguntó a Kashe si había ayudado a su padre a matarlo, Kashe se rió y respondió orgulloso: «¡No, yo estaba subido a un árbol!». «Su sonrisa se transformó en una risa fácil. Confusa, le volví a preguntar, y él repitió que tanto su primo como él se habían subido a un árbol en cuanto el animal dejó de correr y les plantó cara. Yo me burlé de él diciéndole que todo el mundo se habría muerto de hambre si su primo y él hubieran tenido que encargarse del animal. Él se volvió a reír y dijo: “¡Sí, pero teníamos mucho miedo!”. No había ni pizca de vergüenza ni necesidad de explicar lo que, en nuestra cultura, podría haberse considerado un comportamiento carente de coraje. [...] Ya tendría tiempo suficiente para aprender a enfrentarse a animales peligrosos y a matarlos y no le cabía ninguna duda (ni a su padre tampoco, a juzgar por la expresión de su rostro) de que algún día lo haría. Cuando le pregunté al padre, este sonrió: “¿Subidos a un árbol? Claro. No son más que niños. Podrían haberse hecho daño”».

Los papúes, los !kung y otros pueblos tradicionales se narran unos a otros

largas historias sobre los peligros encontrados, no solo a modo de entretenimiento en ausencia de la televisión y los libros, sino también por su valor educativo. Kim Hill y A. Magdalena Hurtado ofrecen algunos ejemplos de las conversaciones de los aché en torno a las hogueras: «A veces se cuentan historias de muertes accidentales por la noche, cuando los miembros de la banda relacionan lo que ha sucedido en el día con acontecimientos pasados. Los niños se quedan fascinados con estas historias y es probable que extraigan lecciones de gran valor en cuanto a los peligros del bosque, lecciones que contribuyen a su propia supervivencia. Un chico murió porque se le olvidó pellizcarle la cabeza a una larva de palmera antes de tragársela. Las mandíbulas de la larva se le quedaron clavadas en la garganta y se asfixió. En varias ocasiones, un adolescente se alejó demasiado de los adultos durante la cacería y nunca lo volvieron a ver o lo encontraron muerto días después. Un cazador que estaba excavando la madriguera de un armadillo se cayó en el agujero de cabeza y se asfixió. Otro se cayó de un árbol desde una altura de casi 40 metros cuando estaba tratando de recuperar una flecha que había disparado a un mono, y falleció. Una niña pequeña se cayó en un agujero que había dejado un árbol botella que se había podrido y se rompió el cuello. Varios hombres fueron atacados por unos jaguares. Encontraron algunos de sus restos, pero otros sencillamente desaparecieron. Por la noche, en el campamento, a un niño le mordió una serpiente venenosa en la cabeza mientras dormía. Murió al día siguiente. Una mujer mayor murió aplastada por un árbol que una adolescente había talado para conseguir leña. En lo sucesivo, la niña pasó a ser conocida como “Leña caída”, un apodo que le recordaba todos los días la fechoría que había cometido. A un hombre le mordió un coatí, y posteriormente murió a causa de esa herida. En un incidente similar, un cazador sufrió una mordedura en la muñeca en 1985. Sus principales venas y arterias estaban perforadas, y no cabe duda de que habría muerto si no llega a recibir atención médica. Una niña pequeña se cayó

a un río mientras cruzaba por un puente de troncos y se la llevó la corriente. [...] Por último, en un percance que parece un golpe de mala suerte totalmente aleatorio, murieron seis personas de una banda cuando un rayo cayó sobre el campamento durante una tormenta».

## VIOLENCIA HUMANA

Las sociedades tradicionales presentan una gran variación respecto a la frecuencia y las formas de muerte por violencia humana, que suele ser la primera o la segunda causa de fallecimiento (después de las enfermedades). Un factor significativo inherente a esta variación es el grado de interferencia estatal o externa a la hora de suprimir o disuadir el uso de la violencia. En cierto modo, los tipos de violencia se pueden dividir de forma arbitraria en un producto de la guerra (mencionado en los capítulos 3 y 4) u homicidio, donde la guerra en su forma más evidente queda definida como la lucha colectiva entre distintos grupos, mientras que el homicidio consiste en el asesinato de individuos dentro de un mismo grupo. No obstante, esta dicotomía se desdibuja cuando hay que decidir si los asesinatos entre grupos vecinos que suelen mantener buena relación deberían considerarse homicidios dentro de un grupo o una guerra entre grupos. Otras ambigüedades son los tipos de asesinatos que se deben contar: por ejemplo, las tablas publicadas relativas a la violencia de los aché incluyen el infanticidio y el gerontocidio, pero las tablas publicadas de los !kung no, y los autores difieren en sus opiniones sobre la frecuencia del infanticidio entre estos últimos. La elección de las víctimas y la relación entre la víctima y el asesino también varían enormemente entre una sociedad y otra. Por ejemplo, las víctimas aché eran principalmente bebés y niños, mientras que las !kung eran sobre todo adultos.

Los estudios sobre la violencia entre los !kung resultan aleccionadores por varios motivos. Las primeras observaciones de los !kung realizadas por

antropólogos los describían como un pueblo pacífico y no violento, tanto que un famoso libro publicado en 1959, a comienzos de la historia de los estudios modernos de los !kung, se titulaba *The Harmless People*. Durante los tres años que vivió entre los !kung en los años sesenta, Richard Lee observó 34 peleas en las que hubo golpes pero ninguna muerte, y sus informadores le contaron que en realidad no se había producido ninguna defunción durante esos años. Después de que Lee pasara 14 meses en la región y conociera mejor a sus informadores, estos accedieron a hablarle de las muertes que habían acontecido antes. Cuando por fin empezaron a hablar, contrastando los relatos de distintos informadores, Lee consiguió elaborar una lista fiable con el nombre, el sexo y la edad de los asesinos y las víctimas, la relación entre asesino y víctima, así como las circunstancias, el motivo, la estación, la hora del día y las armas utilizadas en 22 asesinatos entre 1920 y 1969. Esa lista no incluía casos de infanticidio ni gerontocidio, que Lee pensaba que eran muy poco habituales, pero las entrevistas que realizó Nancy Howell a mujeres !kung indican que sí se produjeron infanticidios. Lee concluyó que esos 22 casos representaban el número total de muertes por violencia en su área de estudio entre 1920 y 1969.

Esas 22 muertes de !kung deberían considerarse homicidios en lugar de una guerra. En algunos casos, la víctima y el asesino se hallaban en el mismo campamento, mientras que en otros estaban en campamentos distintos, pero ningún asesinato consistía en un grupo de personas de un campamento que tratara de matar a un grupo de gente de otro campamento (es decir, una «guerra»). De hecho, no había ningún acontecimiento que indicara la existencia de una guerra entre los !kung en la región de Lee durante el período comprendido entre 1920 y 1969. Pero los !kung afirmaron que solían realizar incursiones —en apariencia parecidas a las «guerras» atestiguadas en otros pueblos tradicionales— durante la generación de los abuelos de los !kung de más edad, es decir, antes de que los pastores tswana empezaran a

realizar visitas anuales a los !kung y a comerciar con ellos en el siglo XIX. En el capítulo 4 hemos visto que las visitas de los comerciantes a los inuit también tuvieron el efecto de acabar con las guerras, aunque ni los comerciantes que visitaban a los inuit ni los de los !kung terminaran con ellas a propósito. Por el contrario, los inuit abandonaron la guerra por su propio interés, para tener más oportunidades de beneficiarse del comercio, y puede que los !kung hicieran lo mismo.

En cuanto a la tasa de homicidios de los !kung, 22 asesinatos en el transcurso de 49 años supone uno cada dos años. Eso parece totalmente insignificante para los lectores de los periódicos urbanos estadounidenses, que si abren uno cualquier día, pueden enterarse de todos los asesinatos cometidos en la ciudad en las últimas 24 horas. Lo que explica sobre todo esta diferencia es, evidentemente, que la población base dentro de la cual tienen lugar los asesinatos es de millones de personas en el caso de la ciudad estadounidense, mientras que la población !kung observada por Lee era de 1.500 habitantes. En referencia a esa población base, la tasa de homicidios para los !kung asciende a 29 homicidios por cada 100.000 personas-año, lo cual supone el triple de la tasa de homicidios en Estados Unidos y entre 10 y 30 veces más que en Canadá, el Reino Unido, Francia y Alemania. Se podría objetar que el cálculo de Estados Unidos excluye las muertes violentas en conflictos, lo que incrementaría esa tasa. No obstante, la tasa de los !kung tampoco incluye las muertes en «guerras» (es decir, sus incursiones, a las que se puso fin hace más de un siglo), cuyo número es completamente desconocido para los !kung, pero que se sabe que es elevado en el caso de muchos otros pueblos tradicionales.

La cifra de 22 homicidios !kung en 49 años resulta instructiva por otra razón. Un homicidio cada 27 meses implica que, para un antropólogo que durante un año lleve a cabo un estudio de campo sobre un pueblo, es muy poco probable que suceda un homicidio durante ese período, y el antropólogo

consideraría que ese pueblo es pacífico. Aunque el antropólogo residiera allí durante cinco años, un período lo suficientemente largo como para que pudiera producirse un asesinato teniendo en cuenta la tasa de homicidios de los !kung, es muy poco probable que tuviera lugar bajo la mirada del antropólogo, cuya valoración de la frecuencia de la violencia dependería de si sus informadores deciden contárselo. Del mismo modo, aunque Estados Unidos está considerada una de las sociedades con más homicidios del Primer Mundo, yo nunca he sido testigo ocular de ninguno, y solo he oído unas pocas historias de primera mano dentro de mi círculo de conocidos. Los cálculos de Nancy Howell indican que la violencia era la segunda causa de muerte de los !kung, por detrás de las enfermedades infecciosas y parasitarias, pero por delante de las afecciones degenerativas y los accidentes.

También resulta instructivo plantearse por qué se acabaron recientemente las muertes violentas entre los !kung. El último homicidio del que Lee tuvo noticia se produjo en la primavera de 1955, cuando dos hombres !kung mataron a un tercero. Los dos asesinos fueron arrestados por la policía, llevados a juicio y encarcelados, y no volvieron a su región natal. Este suceso tuvo lugar solo tres años después del primer caso en el que intervino la policía para encarcelar a un asesino !kung. Desde 1955 hasta que Lee publicó su análisis en 1979, no hubo ningún homicidio más en su área de estudio. Este curso de los acontecimientos ilustra la función de control que desempeña un gobierno estatal fuerte a la hora de reducir la violencia. Esa misma función se pone de manifiesto en los hechos clave de la historia colonial y poscolonial de Nueva Guinea en los últimos 50 años, a saber, la pronunciada disminución de la violencia tras el establecimiento del control australiano e indonesio en zonas remotas de Nueva Guinea oriental y occidental respectivamente, que antes carecían de gobierno estatal; el nivel de violencia constantemente bajo en Nueva Guinea occidental gracias al riguroso control gubernamental que allí se mantuvo; y el ocasional resurgimiento de la violencia en Papúa Nueva

Guinea después de que el gobierno colonial australiano diera paso paulatinamente a un gobierno independiente menos riguroso. Esa tendencia a que la violencia disminuya bajo el control gubernamental de un Estado no refuta el hecho de que las sociedades tradicionales tengan medios no violentos para resolver con éxito la mayoría de sus disputas antes de que estas adquieran un carácter enconado (capítulo 2).

Los detalles de los 22 homicidios de los !kung son los siguientes. Todos los asesinos y 19 de las 22 víctimas eran hombres adultos de edades comprendidas entre los 20 y los 55 años; solo tres de las víctimas eran mujeres. En todos los casos, el asesino !kung conocía a la víctima, que era un pariente lejano; los !kung no habían asesinado a ningún desconocido, algo que es habitual en Estados Unidos en casos de robos o asaltos en carreteras. Todos los asesinatos tuvieron lugar públicamente en campamentos, en presencia de otras personas. Tan solo 5 de los 22 asesinatos de !kung fueron premeditados. Por ejemplo, en un dramático caso que tuvo lugar hacia 1948, un conocido asesino posiblemente psicótico llamado /Twi, que ya había matado a dos hombres, fue objeto de una emboscada, y un hombre llamado /Xashe le lanzó una flecha envenenada. /Twi, herido, consiguió acertar a una mujer llamada //Kushe en la boca con una lanza y le disparó una flecha envenenada por la espalda a su marido, N!eishi, antes de que mucha de la gente que se había arremolinado le lanzara flechas envenenadas a /Twi hasta que acabó pareciendo un puercoespín y luego clavaran lanzas en el cuerpo sin vida. Sin embargo, los otros 17 asesinatos de los !kung sucedieron durante peleas espontáneas. Por ejemplo, estalló una reyerta en N≠wama cuando un hombre se negó a permitir que otro se casara con la hermana pequeña de la mujer del primero. En la enorme discusión que se desencadenó a consecuencia de ello, el marido le lanzó una flecha a su cuñada; el pretendiente de la cuñada, su padre y su hermano y el marido y sus aliados se lanzaron flechas y lanzas entre ellos; y, en medio de varias peleas paralelas,



el padre del pretendiente quedó herido de muerte por una flecha envenenada que se le clavó en el muslo y una lanza en las costillas.

La mayoría de los asesinatos de los !kung (15 de 22) forman parte de contiendas en las que una muerte llevó a otra y luego a otra en el transcurso de hasta 24 años; dichos ciclos de asesinatos por venganza también caracterizan la guerra tradicional (capítulos 3 y 4). Entre los motivos de los asesinatos de los !kung, aparte de la venganza por un asesinato previo, el adulterio es uno de los más mencionados. Por ejemplo, un marido cuya mujer se había acostado con otro atacó e hirió al adúltero, que luego se las arregló para matar al marido. Otro marido engañado apuñaló y mató a su mujer con una flecha envenenada, después huyó de la región y no volvió nunca.

En cuanto a otras sociedades a pequeña escala, algunas son menos violentas que los !kung (por ejemplo, los pigmeos aka o los sirionó), mientras que otras son o eran más violentas (por ejemplo, los aché, los yanomami o los nórdicos de Groenlandia e Islandia). Cuando los aché vivían todavía en el bosque como cazadores-recolectores antes de 1971, la violencia era la causa de muerte más común, superando incluso a las enfermedades. Más de la mitad de las muertes violentas de los aché fueron a manos de paraguayos no aché, pero los asesinatos por parte de otros aché seguían suponiendo un 22 por ciento de las defunciones. En un marcado contraste con el patrón de violencia de los !kung, dirigido en exclusiva contra los !kung adultos, la mayoría (un 81 por ciento) de las víctimas aché de homicidios eran niños o bebés (por ejemplo, niños —predominantemente niñas— asesinados para acompañar a un adulto muerto a la tumba, niños que fueron asesinados o murieron por negligencia tras la muerte o abandono de su padre o bebés asesinados porque habían nacido tras un período de tiempo demasiado corto con respecto al hermano mayor más cercano). También en contraste con los !kung, la forma más común de asesinatos de adultos aché dentro de un grupo no era una pelea espontánea con las armas que por casualidad estuvieran a

mano, sino un enfrentamiento ritualizado y planificado de antemano con garrotes hechos especialmente para la ocasión. Al igual que en el caso de los !kung, la intervención estatal hizo que disminuyeran considerablemente los niveles de violencia entre los aché: desde que empezaron a vivir cada vez más en reservas a partir de 1977 y quedaron bajo la influencia directa o indirecta del Estado paraguayo, los asesinatos de adultos aché por otros aché han cesado y los de niños y bebés aché por parte de su propio pueblo se han reducido.

¿Cómo se protege la gente en las sociedades tradicionales del peligro constante de la violencia sin un gobierno estatal ni policía? En gran parte, la respuesta es que adoptan muchas formas de paranoia constructiva. Una norma muy extendida es la de tener cuidado con los desconocidos: tratar de matar o ahuyentar a cualquier desconocido que veamos en nuestro territorio, ya que podría estar allí para explorar la zona o para matar a un miembro de nuestra tribu. Otra norma es tener cuidado con la posibilidad de que nos traicionen nuestros supuestos aliados, o (al contrario) practicar la traición con carácter preventivo en contra de aliados potencialmente veleidosos. Por ejemplo, una táctica de guerra entre los yanomami es invitar a gente de un pueblo vecino a un festín y luego matarlos una vez que han depuesto las armas y están comiendo. Don Richardson comenta que el pueblo sawi, de una región suroccidental de Nueva Guinea, considera la traición un ideal: mejor que matar a un enemigo directamente es convencerlo de nuestra amistad, invitarlo a que venga a vernos varias veces en el transcurso de los meses y compartir con él nuestra comida y luego ver su mueca de terror cuando, justo antes de matarlo, le decimos: «Tuwi asonai makaerin!» (¡Hemos estado cebándote con amistad para la matanza!).

Otra táctica para atenuar el riesgo de ataque es que las ubicaciones de los pueblos se suelen elegir con el objetivo de defenderse o de tener una buena vista de los alrededores. Por ejemplo, los pueblos montañosos de Nueva

Guinea suelen estar situados en la cima de las colinas, y muchos asentamientos anasazi de la última fase en una región suroccidental de Estados Unidos estaban en lugares a los que solo se podía acceder por una escalera que se podía retirar para impedir la entrada. Aunque esas ubicaciones obligan a los habitantes a recorrer largas distancias para llevar agua desde el río que surca el valle hasta la cima de la colina, tal esfuerzo se considera preferible al riesgo de ser sorprendido por un ataque a orillas del río. A medida que aumentan la densidad de población o las peleas, la gente suele pasar de vivir en cabañas dispersas y desprotegidas a agruparse para defenderse en grandes pueblos empalizadas.

Los grupos se protegen a sí mismos estableciendo una red de alianzas con otros grupos, y los individuos se alían con otros individuos. Una función de la conversación constante que me sorprendió en Nueva Guinea —y que ha sorprendido a otros visitantes de otras sociedades tradicionales— es saber lo máximo posible de cada individuo en el universo de contactos de cada uno, así como supervisar constantemente las actividades de la gente. Unas fuentes de información especialmente adecuadas son las mujeres que han nacido en el propio grupo y que han sido enviadas a otro grupo cuando se casaron, según el patrón tradicional acuñado como «residencia patrilocal» (es decir, que las esposas se mudan al grupo de su marido, en lugar de que sea el marido el que se una al grupo de la mujer). Dichas mujeres casadas suelen avisar a sus parientes consanguíneos en su sociedad natal de que su marido y otros miembros de su familia política están planificando un ataque. Por último, al igual que las interminables conversaciones nocturnas sobre accidentes junto a la hoguera no solo sirven para entretenerse, sino también para educar a los niños (y a todos los demás) sobre los riesgos medioambientales, las charlas incesantes sobre incursiones y personas alertan a los que las escuchan de los peligros que entrañan otros humanos, al tiempo que constituyen un apasionante entretenimiento.

## ENFERMEDADES

Dependiendo de la sociedad tradicional en cuestión, las enfermedades suelen estar clasificadas como el primer peligro para la vida humana (por ejemplo, entre los agta y los !kung, donde son responsables de entre un 50 y un 86 por ciento y un 70 y un 80 por ciento de todas las muertes, respectivamente) o el segundo peligro más importante después de la violencia (por ejemplo, en el caso de los aché, entre los cuales «solo» una cuarta parte de las muertes en condiciones de vida forestal obedecían a enfermedades). No obstante, cabe añadir que los pueblos desnutridos son más proclives a las infecciones, y que la escasez de alimentos es, por tanto, un factor que contribuye a las numerosas muertes cuya causa se registra como enfermedad infecciosa.

Entre las enfermedades, la importancia relativa de las distintas categorías de afecciones para los pueblos tradicionales varía enormemente según el estilo de vida, la ubicación geográfica y la edad. En general, las enfermedades infecciosas son más importantes entre los bebés y los niños pequeños y siguen siendo relevantes a todas las edades. Las enfermedades parasitarias cobran la misma importancia que las enfermedades infecciosas en la infancia. Las enfermedades asociadas a gusanos parásitos (como el anquilostoma o la tenia) y a los protozoos parásitos nacidos a partir de insectos (como la malaria y el agente que provoca la enfermedad del sueño) son más un problema para los pueblos de los climas tropicales cálidos que para los pueblos del Ártico, los desiertos y las cimas montañosas de clima frío, donde a los propios gusanos y a los insectos vectores de los protozoos les cuesta sobrevivir al entorno. En etapas posteriores de la vida van cobrando importancia las enfermedades degenerativas de los huesos, las articulaciones y el tejido blando —como la artritis, la osteoartritis, la osteoporosis, las fracturas óseas y el desgaste de los dientes—. El estilo de vida de los pueblos tradicionales, mucho más exigente desde el punto de vista

físico que el de los pueblos modernos, que se pasan el día tumbados en el sofá, hace que los primeros sean más proclives que los segundos a las enfermedades degenerativas a cierta edad. Llama la atención que todas las enfermedades responsables de la mayoría de las muertes en el Primer Mundo actualmente son muy poco habituales o inexistentes entre los pueblos tradicionales: la enfermedad de las arterias coronarias y otras formas de arterioesclerosis, los infartos y otras consecuencias de la hipertensión, la diabetes de aparición en adultos y la mayoría de los cánceres. Hablaré de las razones que explican esta sorprendente diferencia entre el Primer Mundo y los patrones sanitarios tradicionales en el capítulo 11.

Las enfermedades infecciosas no han perdido relevancia en el Primer Mundo como causas de muerte humana hasta los dos últimos siglos. Las razones que explican esos cambios recientes incluyen la apreciación de la importancia de la salubridad; la instalación de reservas de agua limpia por parte de los gobiernos estatales; la introducción de las vacunas y otras medidas de sanidad pública; el incremento del conocimiento científico con respecto a los microbios como agentes de enfermedades infecciosas, lo que permite diseñar de forma racional medidas eficaces para luchar contra ellas; y el descubrimiento y el diseño de los antibióticos. Una higiene insuficiente permitía (y sigue permitiendo hoy en día) la transmisión de enfermedades infecciosas y parasitarias entre los pueblos tradicionales, que suelen utilizar las mismas reservas de agua para beber, cocinar, bañarse y lavarse, así como defecar cerca de ellas, y no entienden la importancia de lavarse las manos antes de tocar la comida.

Por mencionar solo un ejemplo de higiene y enfermedad que me impresionó personalmente, en un viaje a Indonesia durante el cual pasé la mayor parte de los días observando pájaros solo en senderos que salían de un campamento que compartía con unos compañeros indonesios me quedé desconcertado al descubrir que estaba sufriendo ataques repentinos de diarrea

a una hora que variaba de forma impredecible de un día para otro. Me devané los sesos para darme cuenta de lo que estaba haciendo mal y de la posible causa de la variación horaria de los ataques. Al final lo entendí: todos los días, un compañero indonesio muy amable que se sentía responsable de mi bienestar salía del campamento y me seguía por el sendero que había tomado ese día hasta que me encontraba para asegurarse de que no hubiera sufrido un accidente ni me hubiera perdido. Me daba unas galletas que había tenido la consideración de traer del campamento como aperitivo, hablaba conmigo unos minutos para cerciorarse de que estaba bien y regresaba al campamento. Una tarde, me di cuenta de repente de que mi ataque de diarrea empezaba cada día una media hora después de que mi amable amigo se reuniera conmigo y me hubiera comido las galletas que me daba ese día: si me veía a las 10.00, el ataque me sobrevenía a las 10.30; y si me veía a las 14.30, el ataque lo tenía a las 15.00. A partir del día siguiente le di las gracias por las galletas, me deshice discretamente de ellas después de que se hubiera dado la vuelta y no volví a sufrir más ataques. El problema se debía más a que mi amigo había tocado las galletas que a las galletas en sí, que conservábamos en nuestro campamento en sus paquetes originales de celofán y que nunca me habían hecho enfermar cuando yo abría el paquete. La causa de los ataques debían de ser unos patógenos intestinales transmitidos de los dedos de la mano de mi amigo a las galletas.

Los tipos predominantes de enfermedades infecciosas difieren de manera asombrosa entre, por un lado, pequeñas poblaciones de cazadores-recolectores nómadas y sociedades agrícolas a nivel familiar y, por otro, grandes poblaciones modernas y recientemente occidentalizadas y sociedades agrícolas tradicionales del Viejo Mundo densamente pobladas. Las enfermedades características de los cazadores-recolectores son la malaria y otras fiebres transmitidas por artrópodos, la disentería y otras enfermedades gastrointestinales, enfermedades respiratorias e infecciones de la piel.

Inexistentes entre los cazadores-recolectores —a menos que hayan sido infectados recientemente por visitantes occidentales— son las temidas enfermedades infecciosas de las poblaciones civilizadas: la difteria, la gripe, el sarampión, las paperas, la tos ferina, la rubeola, la viruela y la fiebre tifoidea. A diferencia de las enfermedades infecciosas de los cazadores-recolectores, que están presentes de forma crónica o son intermitentes, las enfermedades de las poblaciones densas se propagan en epidemias agudas: mucha gente de la misma zona cae enferma en un breve período de tiempo y o se recupera con rapidez o muere, y luego la enfermedad desaparece en esa zona durante un año o más.

Las razones por las que dichas enfermedades epidémicas podrían surgir y mantenerse solo en poblaciones humanas elevadas se han esclarecido en estudios epidemiológicos y microbiológicos realizados en las últimas décadas. Dichas razones consisten en que las enfermedades se transmiten de forma eficaz, tienen una evolución aguda, confieren inmunidad de por vida a las víctimas que sobreviven a ellas y están confinadas a la especie humana. La gente sana se infecta al tocar a un paciente o un objeto que haya sido tocado por el paciente, al respirar el aliento exhalado por el enfermo o al beber agua contaminada. La evolución aguda de la enfermedad significa que, a las pocas semanas de infección, un paciente muere o se recupera. La combinación de la transmisión eficaz y la evolución aguda implica que, en un breve período de tiempo, todos los miembros de una población local han quedado expuestos a la enfermedad y están muertos o se han recuperado. La inmunidad de por vida adquirida por los supervivientes implica que ningún otro miembro vivo de la población podría contraer la enfermedad hasta años posteriores, cuando haya nacido una nueva generación de bebés que no hayan estado expuestos a ella. El confinamiento de la enfermedad a los seres humanos implica que no hay ningún animal ni reserva de tierra en los que la enfermedad pueda mantenerse: se extingue a nivel local y no puede volver

hasta que se propague de nuevo una infección desde una fuente distante. Todas esas características combinadas implican que esas enfermedades infecciosas están limitadas a grandes poblaciones humanas, lo suficientemente numerosas como para que la enfermedad pueda sustentarse dentro de la población trasladándose constantemente de una zona a otra, extinguiéndose a nivel local, pero sobreviviendo en una parte más alejada de la población. En el caso del sarampión, se sabe que la población mínima necesaria es de varios cientos de miles de personas. De ahí que las enfermedades se puedan resumir como «enfermedades infecciosas, epidémicas, inmunizantes y agudas de masas de seres humanos» o, para abreviar, enfermedades de masas.

Las enfermedades de masas no podrían haber existido antes de los orígenes de la agricultura, hace aproximadamente 11.000 años. Fue el crecimiento demográfico explosivo posibilitado por la agricultura el que hizo que las poblaciones humanas alcanzaran las elevadas cotas necesarias para sustentar nuestras enfermedades de masas. La adopción de la agricultura permitió a los entonces cazadores-recolectores nómadas asentarse en pueblos permanentes abarrotados e insalubres —conectados con otros pueblos a través del comercio— que brindaban las condiciones ideales para la rápida transmisión de los microbios. Unos estudios recientes realizados por biólogos moleculares han demostrado que los microbios responsables de muchas y, probablemente, de la mayoría de las enfermedades de masas que ahora están limitadas a los humanos surgieron como enfermedades de masas de nuestros animales domésticos como los cerdos y el ganado, con los que manteníamos un estrecho contacto habitual, idóneo para que los microbios se transmitieran de animales a humanos al comienzo de la domesticación hace aproximadamente 11.000 años.

Está claro que la ausencia de enfermedades de masas en poblaciones pequeñas de cazadores-recolectores no significa que los cazadores-



recolectores estén exentos de enfermedades infecciosas. Sí que las padecen, pero las suyas se diferencian de las enfermedades de masas en cuatro aspectos. En primer lugar, los microbios causantes de sus enfermedades no se limitan a la especie humana, sino que son compartidos con los animales (como el agente causante de la fiebre amarilla, que comparten con los monos) o son capaces de sobrevivir en la tierra (como los agentes causantes del botulismo y el tétanos). En segundo lugar, muchas de las enfermedades no son agudas, sino crónicas, como la lepra y el pian. En tercer lugar, algunas de las enfermedades tienen una probabilidad reducida de transmisión entre las personas, como, una vez más, la lepra y el pian. Por último, la mayoría de las enfermedades no confieren una inmunidad permanente: una persona que se haya recuperado de un brote de una enfermedad puede volver a contraer esa misma enfermedad. Esos cuatro hechos implican que esas enfermedades se pueden mantener en poblaciones humanas pequeñas, infectando en repetidas ocasiones a víctimas a partir de reservas animales y de tierra, así como de enfermos crónicos.

Los cazadores-recolectores y las poblaciones agrícolas pequeñas no son inmunes a las enfermedades de masas; simplemente son incapaces de mantener por sí solas dicho tipo de enfermedades. De hecho, lo trágico es que las poblaciones pequeñas son especialmente proclives a las enfermedades de masas cuando reciben la visita de alguien proveniente del mundo exterior. Que sean más proclives se debe a que al menos algunas enfermedades de masas suelen presentar tasas de mortalidad superiores en adultos que en niños. En densas poblaciones urbanas del Primer Mundo, todas las personas (hasta hace poco) se exponían al sarampión en la infancia, pero en una población pequeña y aislada de cazadores-recolectores, los adultos no han estado expuestos al sarampión y es probable que mueran de él si se contagian. Existen numerosas historias terroríficas de poblaciones de inuit, indígenas americanos y aborígenes australianos que han sido literalmente

exterminadas por enfermedades epidémicas introducidas a través del contacto europeo.

## RESPUESTAS A LAS ENFERMEDADES

Para las sociedades tradicionales, las enfermedades se diferencian de los otros tres tipos principales de peligros por el conocimiento que tiene la gente acerca de los mecanismos subyacentes y, por tanto, de las formas efectivas de curación o de las medidas preventivas. Cuando alguien se lesiona o muere en un accidente, por violencia o de hambre, la causa y el proceso subyacente están claros: la víctima fue aplastada por un árbol que se cayó, fue alcanzada por una flecha enemiga o se murió de hambre por falta de comida. La forma de curación o la medida preventiva adecuadas son igual de claras: no dormir bajo árboles muertos, permanecer alerta ante los enemigos o matarlos primero y asegurarse unas reservas de alimentos fiables. No obstante, en el caso de las enfermedades, el conocimiento empírico y sólido de las causas — así como las medidas preventivas y las formas de curación con una base científica— tan solo ha alcanzado un éxito notable en los últimos dos siglos. Hasta entonces, las sociedades estatales, así como las sociedades tradicionales a pequeña escala, sufrían enormes pérdidas a causa de las enfermedades.

Esto no significa que los pueblos tradicionales hayan estado completamente indefensos a la hora de prevenir o curar enfermedades. Es obvio que los sirionó entienden que existe una relación entre las heces humanas y enfermedades como la disentería o el anquilostoma. Las madres sirionó se apresuran a limpiar las heces de su bebé cuando defeca, las guardan en una cesta y posteriormente tiran el contenido en el bosque. Pero ni siquiera los sirionó son rigurosos con su higiene. El antropólogo Allan Holmberg cuenta que vio a un bebé sirionó defecar sin que su madre

estuviera atenta, yacer sobre sus propias heces, restregárselas por el cuerpo y metérselas en la boca. Cuando al fin su madre se dio cuenta de lo que estaba pasando, le metió el dedo al bebé en la boca, le sacó las heces, limpió pero no bañó al bebé sucio y siguió comiendo sin lavarse las manos. Los indios piraha permiten que sus perros coman a la vez del mismo plato que ellos: esa es una buena forma de contraer gérmenes y parásitos caninos.

Por prueba y error, muchos pueblos tradicionales identifican plantas de la zona que, a su juicio, ayudan a curar dolencias concretas. Mis amigos papúes me señalan con frecuencia ciertas plantas que, según ellos, utilizan para tratar la malaria, otras fiebres o disentería, así como para provocar un aborto. Los etnobotánicos occidentales han estudiado ese conocimiento farmacológico tradicional, y las empresas farmacéuticas occidentales han elaborado medicamentos a base de esas plantas. No obstante, en términos generales, la eficacia del conocimiento médico tradicional, por muy interesante que resulte, suele ser limitada. La malaria sigue siendo una de las causas de enfermedad y muerte más comunes en las Tierras Bajas y en las montañas de Nueva Guinea. Hasta que los científicos no determinaron que la malaria viene provocada por un protozoo del género *Plasmodium* transmitido por los mosquitos del género *Anopheles* y que se podía curar con distintos fármacos, no se logró reducir el porcentaje de ataques de malaria que sufrían los habitantes de las Tierras Bajas de Nueva Guinea del 50 por ciento a niveles inferiores al 1 por ciento.

Las opiniones acerca de las causas de las enfermedades y los intentos de medidas preventivas y formas de curación resultantes difieren entre unos pueblos tradicionales y otros. Algunos —pero no todos— tienen curanderos especializados, denominados «chamanes» por los occidentales, y la gente implicada les pone epítetos específicos. Los !kung y los aché suelen ver la enfermedad con una actitud fatalista, como algo que depende del destino y no se puede evitar. En otros casos, los aché ofrecen explicaciones biológicas: por

ejemplo, que las enfermedades intestinales mortales en la infancia se deben al destete y a la ingestión de comida sólida y que las fiebres vienen provocadas por comer carne en mal estado, demasiada miel, miel no mezclada con agua, demasiadas larvas de insectos u otros alimentos peligrosos o por exposición a la sangre humana. Puede que cada una de estas explicaciones sea correcta a veces, pero no sirven para proteger a los aché de una elevada tasa de mortalidad por dicha enfermedad. Los daribi, fayu, kaulong, yanomami y muchos otros pueblos achacan ciertas enfermedades a alguna maldición, magia o hechicero que se pueden contrarrestar con saqueos, asesinatos o pagando al hechicero responsable. Los dani, daribi y !kung atribuyen otras enfermedades a fantasmas o espíritus con los que los curanderos !kung tratan de mediar entrando en trance. Los kaulong, los sirionó y muchos otros pueblos buscan explicaciones morales o religiosas a las enfermedades, como, por ejemplo, que la víctima ha atraído ella misma la enfermedad por descuido, por cometer una ofensa contra la naturaleza o por violar un tabú. Por ejemplo, los kaulong atribuyen las enfermedades respiratorias de los hombres a la contaminación por parte de las mujeres, cuando un hombre ha cometido el peligroso error de entrar en contacto con el objeto contaminado por una mujer que esté menstruando o dando a luz, o cuando un hombre ha pasado por debajo de un árbol caído o un puente o ha bebido de un río (porque puede que una mujer haya caminado por encima del árbol, del puente o a través del río). Antes de que los occidentales menospreciemos las teorías de los kaulong acerca de la enfermedad respiratoria masculina, deberíamos plantearnos la frecuencia con la que nuestras propias víctimas de cáncer tratan de identificar su responsabilidad moral o el origen de su cáncer, cuya causa específica es igual de recóndita para nosotros que la causa de la enfermedad respiratoria masculina para los kaulong.

## MUERTE POR INANICIÓN

En febrero de 1913, cuando el explorador británico A. F. R. Wollaston descendía alegremente los bosques montañosos de Nueva Guinea después de lograr alcanzar la línea de la nieve de la montaña más alta del país, se quedó horrorizado al encontrar en su camino dos cuerpos que habían muerto hacía poco. Durante los dos días posteriores, que él describió como los peores de su vida, se encontró con otros 30 cuerpos más procedentes de un pueblo de montaña de Nueva Guinea, la mayoría de ellos mujeres y niños, solos o en grupos de hasta 5 personas, yaciendo sobre unos toscos refugios junto al sendero. En uno de los grupos, formado por una mujer y dos niños, había una pequeña de unos tres años que seguía con vida y a la que Wollaston llevó hasta su campamento y alimentó con leche, pero que murió en cuestión de unas horas. Al campamento llegó otro grupo formado por un hombre, una mujer y dos niños, de los cuales fallecieron todos menos uno de los niños. Todo el grupo, que ya sufría una desnutrición crónica, había agotado sus reservas de boniatos y cerdos y no había encontrado ningún alimento silvestre que comer en el bosque a excepción del corazón de unas palmeras y, al parecer, los más débiles murieron de hambre.

En comparación con los accidentes, la violencia y las enfermedades, que se suelen reconocer y mencionar como causas de muerte en las sociedades tradicionales, la muerte por inanición tal y como la presencié Wollaston no se cita tan a menudo. Cuando sucede, lo más probable es que eso implique muertes en masa, porque los habitantes de las sociedades a pequeña escala comparten la comida, así que, o bien nadie muere de hambre o bien mucha gente lo hace a la vez. Pero la inanición está muy subestimada como factor que contribuye a la muerte. En la mayoría de las circunstancias, cuando la gente está muy desnutrida, hay otra cosa que los mata antes de que puedan morir simplemente de inanición y de nada más. Les falla la resistencia

corporal, se vuelven susceptibles a las enfermedades y quedan registrados como si hubieran muerto de una enfermedad de la que una persona sana se habría recuperado. A medida que se van debilitando físicamente, se vuelven más propensos a sufrir accidentes como caerse de un árbol o ahogarse o a que los maten enemigos sanos. La preocupación de las sociedades a pequeña escala por la comida, así como las diversas y complejas medidas a las que recurren para garantizar sus reservas de alimentos y que explicaré en las páginas siguientes, atestigua su omnipresente inquietud por la inanición como uno de los riesgos principales de la vida tradicional.

Asimismo, la escasez de alimentos no solo implica inanición en el sentido de una insuficiencia calórica, sino también una falta de vitaminas concretas (lo que provoca enfermedades como el beriberi, la pelagra, la anemia perniciosa, el raquitismo o el escorbuto), de minerales concretos (lo que provoca bocio endémico y anemia por carencia de hierro) y de proteínas (lo que provoca kwashiorkor). Esas enfermedades específicas debidas a carencias son más frecuentes entre los agricultores que entre los cazadores-recolectores, cuya dieta suele ser más variada que la de los primeros. Al igual que la inanición por falta de calorías, es probable que las enfermedades específicas debidas a carencias contribuyan a que la causa de muerte de una persona quede registrada como un accidente, violencia o enfermedad infecciosa antes de que la persona muera de la propia enfermedad debida a una carencia.

La inanición es un riesgo en el que los ciudadanos acomodados del Primer Mundo ni siquiera pensamos, ya que nuestro acceso a la comida sigue siendo el mismo de un día para otro, de una temporada para otra y de un año para otro. Obviamente, tenemos algunos alimentos que son de temporada y que solo están disponibles unas pocas semanas al año, como las cerezas locales recién recolectadas, pero la cantidad total de comida disponible prácticamente no varía. No obstante, para las sociedades a pequeña escala hay días buenos y

malos impredecibles, alguna temporada al año en la que se acusa una escasez predecible de alimentos y que la gente espera con aprensión y años buenos o malos imposibles de pronosticar. Por tanto, la comida es un tema de conversación fundamental y casi constante. Al principio me sorprendió que mis amigos fore se pasaran tanto tiempo hablando de los boniatos, a pesar de que acababan de comer hasta hartarse. Para los indios sirionó de Bolivia, la principal preocupación es la comida, hasta tal punto que dos de las expresiones sirionó más comunes son «tengo el estómago vacío» y «dame algo de comer». La importancia del sexo y la comida está invertida entre los sirionó y los occidentales: el principal motivo de ansiedad para los sirionó es la comida, ya que practican el sexo casi cuando quieren y compensa el hambre, mientras que lo que más nos preocupa a nosotros es el sexo, ya que tenemos comida prácticamente cuando queremos, y comer compensa la frustración sexual.

A diferencia de nosotros, muchas sociedades tradicionales, sobre todo las que viven en entornos áridos o árticos, se enfrentan a una escasez de alimentos predecible o impredecible, y su riesgo de morir de hambre es muy superior al nuestro. Las razones que explican esta diferencia son claras. Muchas sociedades tradicionales tienen pocos o ningún excedente de alimentos del que echar mano porque no producen excedentes que almacenar, porque el clima cálido y húmedo hace que la comida se estropee con rapidez o porque su estilo de vida es nómada. Los grupos que sí podrían almacenar excedentes de alimentos se arriesgan a perderlos durante los saqueos. Las sociedades tradicionales se ven amenazadas por la falta de alimentos en la zona, porque solo pueden integrar los recursos alimentarios de una pequeña zona, mientras que los ciudadanos del Primer Mundo transportamos los alimentos por todo el país y los importamos de países muy lejanos. Sin nuestros vehículos motorizados, carreteras, redes ferroviarias y barcos, las sociedades tradicionales no pueden transportar alimentos a largas distancias y

solo pueden adquirirlos a través de sus vecinos cercanos. Las sociedades tradicionales carecen de nuestros gobiernos estatales, que organizan el almacenamiento, el transporte y el intercambio de alimentos entre grandes regiones. No obstante, veremos que las sociedades tradicionales tienen otras muchas formas de enfrentarse al riesgo de la hambruna.

#### ESCASEZ IMPREDECIBLE DE ALIMENTOS

La escala temporal más corta y la escala espacial más pequeña de variación en las reservas alimentarias tribales implican variaciones diarias en el éxito personal de la caza. Las plantas no se mueven y se pueden recolectar de forma más o menos predecible entre un día y otro, pero los animales sí que se mueven, por lo que cualquier cazador se arriesga a no atrapar a ningún animal un día concreto. La solución a esa incertidumbre que ha sido adoptada de forma casi universal por los cazadores-recolectores es vivir en bandas que incluyan a varios cazadores que ponen en común sus presas para compensar las grandes fluctuaciones diarias en las presas de cada cazador por separado. Richard Lee describió esa solución por su propia experiencia con los !kung del desierto del Kalahari, pero también estaba generalizando para los cazadores-recolectores de todos los continentes y de todos los entornos cuando escribió: «La comida nunca se consume únicamente en familia; siempre se comparte (de forma real o potencial) con los miembros de un grupo o banda de hasta 30 (o más) miembros. Aunque solo una fracción de los cazadores sanos salen a cazar cada día, la cantidad de carne obtenida y los alimentos recolectados cada día se dividen de tal manera que cada miembro del campamento reciba una parte equitativa. La banda de cazadores o el campamento es una unidad en la que las cosas se comparten». Su principio de puesta en común y de compensación entre los cazadores-recolectores también se aplica a muchas sociedades agrícolas y ganaderas a pequeña escala, como



el pueblo nuer de Sudán estudiado por E. E. Evans-Pritchard, que comparte la carne, la leche, el pescado, los cereales y la cerveza: «Aunque cada hogar posee sus propios alimentos, se hace su propia comida y se encarga de forma independiente de cubrir las necesidades de sus miembros, los hombres —y, en mucha menor medida, las mujeres y los niños— comen en las casas de los demás hasta tal punto que, vista desde fuera, toda la comunidad parece estar compartiendo unas reservas conjuntas. Las normas de hospitalidad y las convenciones sobre la división de la carne y el pescado conllevan una compartición mucho más amplia de los alimentos que lo que podría dejar entrever una simple declaración de los principios de propiedad».

La siguiente escala más extensa de variación en las reservas alimentarias implica una variación impredecible en la disponibilidad de los alimentos que afecta a todo un grupo local. Una racha de mal tiempo que dure varios días hace que para los indios aché sea infructuoso y arriesgado salir a cazar, y provoca no solo que estén hambrientos, sino también que corran el riesgo de morir de frío y de sufrir infecciones respiratorias. La maduración de los cultivos locales de plátanos y frutas de la palma melocotonero, que son alimentos básicos de los indios yanomami, tiene lugar de forma impredecible: o no hay nada que comer o se da un excedente a nivel local. La cosecha de mijo de los nuer puede quedar arruinada por la sequía, los elefantes, las lluvias torrenciales, las langostas o los tejedores. Las fuertes sequías que provocan hambrunas afectan a los cazadores-recolectores !kung de forma impredecible una vez cada cuatro años más o menos, y son poco habituales pero temidas entre los agricultores de las islas Trobriand. Las heladas acaban con las cosechas de boniato —otro alimento básico— aproximadamente una vez cada 10 años entre los agricultores de las Tierras Altas de Nueva Guinea. Unos destructivos ciclones afectan a las islas Salomón a intervalos irregulares de entre una y varias décadas.

Las sociedades a pequeña escala tratan de enfrentarse a esta impredecible

escasez local de productos de varias maneras, que incluyen cambiar de campamento, guardar alimentos en sus propios cuerpos, llegar a acuerdos con diferentes grupos locales y desperdigar los terrenos para producir alimentos. La solución más simple para los cazadores-recolectores nómadas que no están ligados a huertas fijas y que se enfrentan a una escasez local de alimentos es trasladarse a otra ubicación en la que la disponibilidad en ese momento sea superior. Si problemas como la putrefacción de la comida o los saqueos enemigos impiden guardar alimentos en un contenedor o en una alacena, se engorda siempre que sea posible, pues al menos se pueden almacenar como parte de la grasa corporal propia, que no se pudrirá ni se puede robar. En el capítulo 11 incluiré algunos ejemplos de sociedades a pequeña escala que se atiborran de comida siempre que hay abundancia hasta un grado inimaginable para los occidentales, excepto para aquellos que hayamos participado en concursos de comer perritos calientes. De ese modo, la gente engorda y adquiere una mayor capacidad para sobrevivir a períodos posteriores de escasez de alimentos.

Aunque atiborrarse de comida puede ayudarnos a superar unas pocas semanas de escasez, no nos protege ante un año de inanición. Una solución a largo plazo es cerrar acuerdos recíprocos con grupos vecinos para compartir comida cuando una zona del grupo tiene alimento suficiente y otra está acusando escasez. La disponibilidad local de alimentos fluctúa con el tiempo en cualquier zona. Pero es probable que las fluctuaciones en la disponibilidad de los alimentos de dos zonas situadas a una distancia lo suficientemente grande estén invertidas. Eso brinda la oportunidad a nuestro grupo de llegar a un acuerdo mutuamente ventajoso con otro, de forma que nos permitan entrar en sus terrenos o nos envíen comida cuando ellos tienen suficiente y nosotros no, y que nuestro grupo les devuelva el favor cuando sea el otro al que le falta comida.

Por ejemplo, en una zona del desierto del Kalahari ocupada por los !kung

san, las precipitaciones en un mes cualquiera varían hasta en un factor de 10 entre distintas ubicaciones. Según palabras de Richard Lee, la consecuencia es que «el desierto puede estar floreciendo en una zona y, a tan solo unas horas de distancia, puede que la tierra siga reseca». A modo de ejemplo, Lee comparó las precipitaciones mensuales en cinco ubicaciones de la región de Ghanzi durante los 12 meses comprendidos entre julio de 1966 y junio de 1967. Las precipitaciones anuales totales variaban en menos de un factor de 2 entre distintas ubicaciones, pero las precipitaciones en un mes concreto variaban entre ubicaciones desde ninguna precipitación hasta 254 mm. La ubicación de Cume tenía el número de precipitaciones anuales más elevado pero, sin embargo, fue la más seca de las cinco en mayo de 1967 y la segunda más seca en noviembre de 1966 y en febrero de 1967. En cambio, Kalkfontein presentaba el número de precipitaciones anuales más bajo, si bien fue la segunda ubicación más húmeda en marzo de 1967 y en mayo de ese mismo año. Por tanto, en cualquier ubicación, un grupo que esté confinado a ella probablemente sufrirá sequías y escasez de alimentos en algún momento, pero por lo general podría encontrar a otro grupo cuya ubicación esté húmeda y floreciente —siempre y cuando los dos grupos hayan accedido a ayudarse mutuamente en los momentos difíciles—. De hecho, dicha reciprocidad generalizada es fundamental para la capacidad de supervivencia de los !kung en su entorno desértico impredecible a nivel local.

La reciprocidad (salpicada algunas veces de hostilidad) está muy extendida entre las sociedades tradicionales. Las aldeas de las islas Trobriand distribuyen comida para compensar la escasez de alimentos a nivel local. Entre los iñupiat del norte de Alaska, en épocas de hambruna local algunas familias concretas se iban a vivir con parientes o compañeros de otra región. Los frutos más importantes consumidos por los indios yanomami de Sudamérica provienen de bosques de palmeras, melocotoneros y plataneros, los cuales (sobre todo el primero) producen mucho más de lo que un grupo

local puede consumir por sí solo. Los frutos se estropean después de ponerse maduros y no se pueden almacenar, así que hay que comérselos mientras están maduros. Cuando un grupo local se encuentra con un excedente, invita a los vecinos a comer, con la esperanza de que dichos vecinos les devuelvan el favor cuando sean ellos los que tengan un excedente de alimentos.

### DESPERDIGAR LOS TERRENOS

Otra solución habitual a largo plazo ante el riesgo impredecible de la escasez local de alimentos es desperdigar las parcelas cultivadas. Me encontré con ese fenómeno en Nueva Guinea, cuando, un día que estaba avistando pájaros, me topé con la huerta de un amigo papú en medio del bosque, 1,6 kilómetros al noreste de su aldea y a varios kilómetros del resto de sus huertas, desperdigadas al sur y al oeste de su lugar de residencia. ¿Qué demonios estaría pensando, me pregunté, cuando eligió esa aislada ubicación para su nueva huerta? Parecía muy poco eficaz obligarse a perder tanto tiempo en desplazamientos, y la lejanía de la huerta hacía que resultara complicado protegerla de los cerdos y los ladrones que merodearan por allí. Pero los papúes son unos horticultores inteligentes y expertos. Si los vemos haciendo algo que al principio no comprendemos, suele acabar habiendo una razón. ¿Qué motivo tenía él?

Otros estudiosos y expertos en desarrollo occidentales se han mostrado igual de desconcertados con otros casos de terrenos desperdigados en otras partes del planeta. El ejemplo del que más se suele hablar es el de los campesinos ingleses medievales que labraban decenas de diminutas parcelas dispersas. Según los modernos historiadores de la economía, «obviamente» era una mala idea por el tiempo de desplazamiento y transporte perdido y por las inevitables franjas sin arar entre las parcelas. Otro caso moderno similar de terrenos desperdigados pertenecientes a pequeños agricultores andinos

cerca del lago Titicaca, estudiado por Carol Goland, llevó a los expertos en desarrollo a escribir exasperados: «La eficacia agrícola acumulada de los campesinos resulta tan vergonzosa [...] que nos sorprende que esta gente pueda tan siquiera sobrevivir. [...] Como las tradiciones en materia de herencia y de matrimonio no dejan de fragmentar y desperdigar los terrenos de un campesino entre distintos pueblos, el campesino medio se pasa tres cuartas partes del día caminando entre campos que en ocasiones miden menos de un par de decímetros cuadrados». Los expertos propusieron el intercambio de tierras entre agricultores para consolidar sus propiedades.

Pero el estudio cuantitativo de Goland en los Andes peruanos reveló que, en realidad, esa aparente locura tiene un método. En la región de Cuyo Cuyo, los pequeños agricultores a los que Goland estudió cultivaban patatas y otros productos en terrenos desperdigados: de los 17 terrenos de media (hasta un máximo de 26) por agricultor, cada uno tenía un tamaño medio de 15 por 15 metros. Como en ocasiones los agricultores alquilan o compran terrenos, sería factible que consolidaran sus propiedades de esa forma, pero no lo hacen. ¿Por qué no?

Una pista en la que reparó Goland era la variación en la cosecha entre un terreno y otro, y de un año para otro. Tan solo una pequeña parte de dicha variación es predecible a partir de los factores medioambientales de la elevación, la pendiente y la exposición del terreno, así como de factores relacionados con el trabajo y bajo el control de los campesinos (como sus esfuerzos para fertilizar y desherbar los distintos terrenos, la densidad de las semillas y la fecha de plantación). La mayor parte de esa variación, no obstante, resulta impredecible e incontrolable y de alguna manera está relacionada con la cantidad total y las épocas de precipitaciones de ese año, las heladas, las enfermedades de las cosechas, las plagas y los robos por parte de otras personas. En cualquier año se aprecian grandes diferencias entre las

cosechas de distintos terrenos, pero un campesino no puede predecir qué terreno concreto dará una buena producción en un año en particular.

Lo que tiene que hacer a toda costa una familia de campesinos de Cuyo Cuyo es evitar acabar cualquier año con una baja cosecha que haga que su familia pase hambre. En la región de Cuyo Cuyo, los agricultores no pueden producir en un buen año excedentes suficientes de alimentos que se puedan almacenar para aguantar un mal año posterior. De ahí que el objetivo del campesino no sea producir la mayor cosecha posible a lo largo de muchos años. Si nuestra cosecha media a lo largo del tiempo es increíblemente alta gracias a una combinación de nueve años excelentes y un año de mala cosecha, nos moriremos de hambre ese año de mala cosecha antes de que podamos echar la vista atrás para felicitarnos por la excelente cosecha media a lo largo del tiempo. Por el contrario, el objetivo del campesino es asegurarse de producir cada año una cosecha que esté por encima del nivel de inanición, aunque la cosecha media a lo largo del tiempo no sea la más elevada. Por eso podría tener sentido desperdigar los terrenos. Si solo tienes un terreno grande, no importa lo bueno que sea de media, morirás de hambre cuando llegue el inevitable año en el que tu único terreno genere muy poca cosecha. Pero si tienes muchos terrenos distintos que varían entre sí de forma independiente, en cualquier año algunos de tus terrenos producirán una buena cosecha cuando haya otros que no estén dando mucha.

Para poner a prueba esa hipótesis, Goland calculó las cosechas de todos los terrenos de 20 familias —488 en total— en dos años consecutivos. A continuación calculó cuál habría sido la cosecha total de cada familia —resultado de la suma de todos sus terrenos— si, aunque siguieran cultivando la misma superficie total de terrenos, hubieran concentrado todos sus terrenos en una de sus ubicaciones, o si, en su lugar, hubieran desperdigado sus terrenos en dos, tres, cuatro, etcétera, y hasta catorce ubicaciones distintas. Resultó que, cuanto más numerosas eran las ubicaciones desperdigadas,

menor era la cosecha media calculada a lo largo del tiempo, pero también menor era el riesgo de caer por debajo del nivel de inanición. Por ejemplo, calculó que una familia que Goland etiquetó como la familia Q —formada por un hombre de mediana edad, su mujer y su hija de 15 años— necesitaba 1,35 toneladas de patatas por acre de terreno al año para evitar morir de hambre. Para dicha familia, cultivar en una única ubicación habría implicado un riesgo elevado (¡un 37 por ciento!) de morir de hambre cualquier año. Cuando estuvieran muriéndose de hambre en un mal año —lo que suele ocurrir cada tres años aproximadamente—, a la familia Q no le habría servido de consuelo pensar que la elección de una única ubicación les habría proporcionado una cosecha media máxima a lo largo del tiempo de 3,4 toneladas por acre, más del doble del nivel de inanición. Solo si plantaban en siete o más ubicaciones se reducía a cero su riesgo de morir de hambre. Bien es verdad que su cosecha media en siete o más ubicaciones se reducía a 1,9 toneladas por acre, pero nunca caía por debajo de 1,5 toneladas por acre, por lo que nunca se morían de hambre.

De media, las 20 familias de Goland cultivaban en realidad entre dos y tres terrenos más de los que ella había calculado que debían plantar para evitar morir de hambre. Está claro que el hecho de que los terrenos estuvieran desperdigados los obligaba a quemar más calorías andando y transportando útiles. No obstante, Goland calculó que las calorías adicionales quemadas en dichas acciones suponían tan solo un 7 por ciento de las calorías totales de su cosecha, un precio aceptable para evitar morir de inanición.

En resumen, por experiencia de muchos años y sin utilizar estadísticas ni análisis matemáticos, los campesinos andinos de Goland habían descubierto cómo desperdigar sus terrenos lo suficiente como para protegerse del riesgo de morir de hambre debido a la impredecible variación local de las cosechas. La estrategia de los campesinos concuerda con el precepto de «no apostar todo al mismo número». Es probable que planteamientos de este tipo

explicasen las parcelas dispersas en el caso de los campesinos ingleses medievales. Esos mismos planteamientos podrían explicar por qué los campesinos del lago Titicaca —que tan duras críticas habían recibido por parte de los exasperados investigadores de desarrollo agrícola por su vergonzosa ineficacia— en realidad eran inteligentes, y por qué lo que era realmente vergonzoso era el consejo de intercambiar terrenos ofrecido por los estudiosos. En cuanto a mi amigo papú, cuya huerta aislada a varios kilómetros de sus otras tierras me dejó perplejo al principio, su aldea mencionó cinco razones para desperdigarlas: reducir los riesgos de que todas las huertas sean devastadas a la vez por un vendaval, una enfermedad de los cultivos, cerdos o ratas y para obtener una mayor variedad de cultivos al plantar en tres alturas distintas con diferentes zonas climáticas. Esos agricultores papúes se asemejan a los agricultores andinos de Golland, con la excepción de que cultivan menos huertas pero más grandes (de media, siete huertas con un rango de entre 5 y 11 para los papúes, en comparación con los 17 terrenos con un rango de entre 9 y 26 para los agricultores andinos).

Demasiados inversores estadounidenses olvidan la diferencia —reconocida por los pequeños agricultores de todo el mundo— entre maximizar la cosecha media a lo largo del tiempo y asegurarse de que la cosecha nunca caiga por debajo de un nivel crítico. Si inviertes dinero y estás seguro de que no lo vas a necesitar en breve, sino que quieres gastarlo en un futuro lejano o en lujos, resulta apropiado tratar de maximizar tu cosecha media a lo largo del tiempo, independientemente de si la cosecha es nula o negativa en algunos años malos. Pero si dependes de las ganancias de tu inversión para pagar tus gastos actuales, tu estrategia debería ser la de los campesinos: asegurarte de que tus ganancias anuales superan el nivel necesario para que puedas subsistir, aunque eso implique tener que contentarse con una cosecha media menor a lo largo del tiempo. Mientras escribo estas líneas, algunos de los inversores más inteligentes de Estados Unidos están sufriendo las consecuencias de hacer



caso omiso a esa diferencia. La Universidad de Harvard tiene la mayor dotación y ha contado con la mayor proporción media de dotación-ganancias a lo largo del tiempo de todas las universidades estadounidenses. Los gestores de su dotación se han hecho legendarios por su capacidad, su éxito y su voluntad a la hora de explorar tipos de inversión rentables que antiguamente eran rechazados por los directores conservadores de las inversiones universitarias. El sueldo de un gestor de Harvard estaba vinculado a la tasa de crecimiento media a largo plazo de la porción de la cartera de Harvard de la que el gestor era responsable. Por desgracia, los ingresos por inversión de Harvard no se reservan para lujos o para una mala racha, sino que suponen cerca de la mitad del presupuesto operativo de toda la universidad. Durante la crisis económica internacional de 2008-2009, el capital y los ingresos de dotación de Harvard se desplomaron, al igual que tantas otras inversiones cuyo objetivo era maximizar los beneficios a largo plazo, de forma que Harvard se vio obligada a congelar las contrataciones y a posponer indefinidamente su plan multimillonario de construir un nuevo campus científico. En retrospectiva, los gestores de Harvard deberían haber seguido la estrategia practicada por muchos pequeños agricultores (lámina 45).

#### ESTACIONALIDAD Y ESCASEZ DE ALIMENTOS

He mencionado cómo se enfrentan los pueblos tradicionales al peligro de morir de hambre originado por las impredecibles fluctuaciones en las reservas de alimentos. Está claro que también se producen fluctuaciones estacionales predecibles. Los habitantes de las zonas templadas están familiarizados con las diferencias entre la primavera, el verano, el otoño y el invierno. Incluso hoy en día, cuando el almacenamiento y el transporte de alimentos a larga distancia ha compensado la mayor parte de la variación estacional en cuanto a

la disponibilidad de alimentos en supermercados, las frutas y las verduras frescas locales siguen estando disponibles según un calendario predecible. Por ejemplo, cerca de mi casa de Los Ángeles hay un mercado en el que solo se venden productos de temporada cultivados en la región, como espárragos en abril y mayo, cerezas y fresas en mayo y junio, melocotones y albaricoques en junio y julio, refrescos naturales de julio a enero y caquis de octubre a enero. En las zonas templadas de Norteamérica y Eurasia, la disponibilidad de otros alimentos aparte de las frutas y verduras frescas también solían fluctuar entre una estación y otra, hasta que el almacenamiento y el transporte modernos eliminaron dichas fluctuaciones. Había carne en abundancia en otoño, cuando los animales de granja se sacrificaban y se llevaban a la matanza; de leche en primavera y verano, cuando las vacas y las ovejas daban a luz; de pescados como el salmón y el arenque, que tienen épocas predecibles en los que sus ejemplares nadan río arriba o junto a la costa; y de animales salvajes migratorios de caza como el reno y el bisonte en ciertas temporadas.

Por tanto, algunos meses del año de las regiones templadas eran épocas de abundancia, y otros meses eran épocas de escasez predecibles en las que la gente sabía que los alimentos almacenados podrían acabarse y que, como mínimo, deberían apretarse el cinturón o, en el peor de los casos, correr el riesgo de morir de hambre. Para los nórdicos de Groenlandia, esa época de escasez llegaba cada año al final del invierno, cuando estaban a punto de terminarse el queso, la mantequilla y la carne seca almacenados del año anterior, pero cuando sus vacas, ovejas y cabras todavía no habían dado a luz y, por tanto, no estaban produciendo leche, las manadas de focas migratorias aún no habían llegado a la costa y las focas comunes que vivían en la región todavía no habían subido a las playas a dar a luz. Parece que todos los habitantes de uno de los dos asentamientos nórdicos de Groenlandia murieron de hambre a finales de un invierno de ese tipo alrededor de 1360.

Los estadounidenses, europeos y otros habitantes de regiones templadas suelen asumir que en las regiones tropicales, sobre todo cerca del ecuador, no hay diferencias entre unas estaciones y otras. Aunque la temperatura sin duda es mucho menos variable entre un mes y otro en el trópico que en las regiones templadas, la mayoría de las regiones tropicales sí tienen unas marcadas estaciones húmedas y secas. Por ejemplo: el municipio de Pomio, en Papúa Nueva Guinea, se encuentra solo unos cientos de kilómetros al sur del ecuador, es muy húmedo (6.604 mm de precipitaciones al año) y presenta 152,4 mm de precipitaciones incluso en el mes más seco. No obstante, los meses más húmedos de Pomio (julio y agosto) son siete veces más húmedos que los meses más secos (febrero y marzo), y eso tiene consecuencias importantes para la disponibilidad de los alimentos y las condiciones de vida en la zona. De ahí que la gente que vive a alturas bajas o incluso en el ecuador se enfrente a épocas de escasez predecibles, igual que los pueblos tradicionales de las regiones templadas. En muchos casos, esa época de escasez coincide con la temporada seca local, que suele tener lugar alternativamente entre los meses de septiembre y octubre para los !kung del Kalahari y los daribi de las colinas de Papúa Nueva Guinea, entre diciembre y febrero para los pigmeos mbuti del bosque del Ituri en el Congo y en enero para el pueblo kaulong de Nueva Bretaña. Pero otros pueblos que viven a bajas alturas experimentan una época de escasez durante sus meses más húmedos, que son entre diciembre y marzo en el caso de los aborígenes ngarinyin del noroeste de Australia y entre junio y agosto para los nuer de Sudán.

Los pueblos tradicionales afrontaban la predecible escasez estacional de alimentos principalmente de tres formas: almacenando alimentos, ampliando su dieta y dispersándose y agrupándose. El primero de estos métodos es habitual en las sociedades modernas: almacenamos comida en la nevera, en congeladores, en latas, en botellas y en paquetes en seco. Asimismo, muchas

sociedades tradicionales apartaban los excedentes de alimentos acumulados durante una temporada de abundancia (como la época de cosecha otoñal en las regiones templadas) y consumían dichos alimentos en tiempos de escasez (como los inviernos en las regiones templadas). El almacenamiento de alimentos era una práctica de las sociedades sedentarias que vivían en entornos marcadamente estacionales con una alternancia entre épocas de abundancia y de escasez de alimentos. Era poco común entre los cazadores-recolectores nómadas con cambios frecuentes de campamento, porque no podían llevar consigo muchos alimentos (a menos que dispusieran de embarcaciones o trineos tirados por perros), y el riesgo de hurtos por parte de animales u otras personas hacía que no fuera seguro que dejaran alimentos sin vigilancia en un campamento al que tuvieran pensado regresar posteriormente. (No obstante, algunos cazadores-recolectores, como los ainu de Japón, los indios de la costa noroeste del Pacífico, los shoshones de la Gran Cuenca y algunos pueblos árticos, eran sedentarios o estacionalmente sedentarios y almacenaban grandes cantidades de alimentos.) Incluso entre los pueblos sedentarios, algunos de los que vivían en grupos familiares pequeños almacenaban escasos alimentos porque eran demasiado pocos para defender una alacena de posibles asaltantes. El almacenamiento de alimentos estaba más extendido en regiones templadas o frías que en el trópico húmedo y cálido, donde la comida se estropea rápidamente. La tabla 8.2 ofrece algunos ejemplos.

TABLA 8.2. ALMACENAMIENTO TRADICIONAL DE ALIMENTOS EN TODO EL MUNDO

EURASIA	
Pastores euroasiáticos	Productos lácteos: mantequilla, queso, skyr, leche fermentada.
Agricultores europeos	Trigo y cebada, pescado en sal o seco, productos lácteos, patatas y otros tubérculos, verduras en escabeche, cerveza, aceite.
Corea	Kimchi: repollo fermentado y en escabeche, nabo, pepino. Pescado y gambas en escabeche, en sal o fermentados.
Ainu (Japón)	Frutos secos, pescado seco y congelado, carne de venado seca, almidón de raíces.
Nganasan (Siberia)	Carne de reno ahumada, seca o congelada. Grasa de oca extraída.
Item'i (Kamchatka)	Pescado seco y fermentado.
AMÉRICA	
La mayoría de los indios americanos agricultores	Maíz seco.
Indios de las llanuras del Norte	Pemmican: carne de bison seca, grasa extraída y bayas secas.
Los Andes	Carne seca-congelada, tubérculos y pescado.
Inuit	Carne de ballena congelada, carne de caribú congelada o seca, aceite de foca.
Indios de la costa noroeste	Salmón seco y ahumado, aceite de eulacón extraído, bayas secas.
Shoshones de la Gran Cuenca	Almidón de vainas de mezquite, piñones y carne seca.
Indios de la parte continental del norte de California	Harina de bellota, salmón seco.
ÁFRICA	
Nuer	Mijo, cerveza.

PACÍFICO	
Polinesia oriental	Malanga fermentada y fruto del árbol del pan. Plátanos secos y almidón.
Maoríes (Nueva Zelanda)	Carne de ave, calentada y cerrada herméticamente con grasa. Tubérculos.
Islas Trobriand (Nueva Guinea)	Ñame.
Tierras Bajas de Nueva Guinea	Almidón de sagú y pescado seco.
Tierras Altas de Nueva Guinea	Tubérculos. Boniatos almacenados como los cerdos vivos.
Aborígenes australianos	Pasteles de semillas de hierbas silvestres.

El principal problema práctico que hay que solventar a la hora de almacenar alimentos es evitar que estos se pudran a causa de la descomposición por acción de los microorganismos. Como los microbios, al igual que otras criaturas vivas, requieren temperaturas moderadas y agua, muchos métodos de almacenamiento de alimentos incluyen conservarlos en frío (lo que no era viable en el trópico antes de la invención del frigorífico) o secarlos.

Algunos alimentos al natural presentan un contenido en agua lo suficientemente bajo como para que puedan almacenarse durante meses e incluso años tal y como están o después de un breve proceso de secado. Entre estos alimentos se incluyen muchos frutos secos, cereales, algunas raíces y tubérculos como las patatas o los nabos y la miel. La mayoría de estos alimentos se guardan en contenedores o despensas construidos a tal efecto, pero muchas raíces se pueden «almacenar» o amontonar mediante el sencillo método de dejarlas en el suelo durante meses hasta que se necesitan.

No obstante, muchos otros alimentos, como la carne, el pescado, las frutas jugosas y las bayas, tienen un contenido en agua lo suficientemente alto como para requerir un largo proceso de secado, colocándolos al sol en rejillas o ahumándolos con fuego. Por ejemplo, el salmón ahumado, que ahora se

incluye en la categoría de las *delicatessen*, era un producto básico preparado en grandes cantidades por los indios de la costa noroeste del Pacífico. La carne de bisonte seca —combinada con grasa y bayas secas para almacenarla en una mezcla llamada *pemmican*— también era un producto básico de las Grandes Llanuras norteamericanas. Los indios andinos secaban grandes cantidades de carne, pescado, patatas y oca mediante deshidratación por congelación (un proceso que alterna la congelación y el secado al sol).

No obstante, otros alimentos secos se obtienen cogiendo una materia prima húmeda y extrayendo los componentes nutritivos sin la mayor parte del agua original. Algunos ejemplos modernos conocidos de dichos alimentos son el aceite de oliva, el queso elaborado a partir de leche y la harina de trigo. Respectivamente, los pueblos mediterráneos tradicionales, los pastores y los agricultores eurasiáticos, llevan miles de años preparando y almacenando esos mismos productos. Extraer la grasa en una forma con bajo contenido en agua era una práctica muy extendida entre los cazadores maoríes de pájaros de Nueva Zelanda, los indios americanos cazadores de bisontes y los cazadores árticos de mamíferos marinos. Los indios de la costa noroeste del Pacífico extraían la grasa de una especie de eperlano tan aceitosa que en inglés se denomina *candlefish*, porque cuando estaba seco el pez se podía quemar como una vela. El producto básico de las Tierras Bajas de Nueva Guinea es el almidón de sagú, que se obtiene extrayendo el almidón de la médula de las palmeras de sagú. Los polinesios y los ainu de Japón también extraían almidón de las raíces, al igual que lo hacían los indios shoshones de la Gran Cuenca con las vainas de mezquite.

Muchos otros métodos de conservación de los alimentos no requerían secarlos. Un método sencillo de las regiones árticas y del norte de Europa con temperaturas invernales bajo cero era congelar los alimentos en invierno y enterrarlos en el suelo o en cámaras subterráneas llenas de hielo donde se mantenían congelados hasta el verano siguiente. Descubrí un vestigio de

dicha práctica cuando, estudiando en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, realicé una excursión por la zona rural de Anglia Oriental con unos amigos británicos con los que compartía la afición de la espeleología (explorar cuevas). Mientras charlábamos con un terrateniente local, nos invitó a ver un extraño edificio que había en sus tierras y cuya función no entendía nadie. Resultó que era una cúpula construida a base de hileras de ladrillo antiguo magníficamente dispuestas y con una puerta cerrada con candado que ese hombre abrió para nosotros. En el interior vimos ante nosotros un agujero vertical forrado de ladrillo de tres metros de diámetro con una escalerilla de madera que desaparecía en su interior y tan profundo que no se veía el fondo.

El fin de semana siguiente volvimos con nuestras cuerdas de sujeción para explorar cuevas, sopletes de acetileno, cascos y monos. Claro está, esperábamos que hubiera una fosa profunda, galerías laterales y un tesoro olvidado. Como yo era el único estadounidense y el miembro que menos pesaba del grupo, mis amigos británicos me eligieron para ser el primero que descendiera por la escalera de madera que estaba pudriéndose. Para mi desilusión, la escalera daba a un suelo de tierra de una profundidad de tan solo nueve metros, sin galerías laterales, tesoro ni ningún otro indicio que nos dejara entrever su función: solo más hileras de ladrillo antiguo. A mi vuelta a Cambridge esa tarde narré nuestro misterioso descubrimiento durante la cena. Uno de los compañeros que estaba sentado a mi mesa, un anciano ingeniero que se pasaba los fines de semana dando paseos por el campo exclamó: «¡Está claro que eso es una nevera!». Me contó que esos edificios solían ser elementos habituales de las haciendas británicas hasta que empezaron a reemplazarlos los frigoríficos a finales del siglo XIX. Estaban excavadas a una profundidad muy por debajo de la cálida capa superficial de la tierra, se llenaban de alimentos y de bloques de hielo en invierno y conservaban la comida congelada hasta el verano siguiente. La cantidad de alimentos que debía de poder almacenar la nevera que habíamos redescubierto era enorme.



Otro método tradicional para conservar los alimentos es hervirlos para matar los microbios y luego cerrar herméticamente el envase cuando aún está caliente y estéril. Hasta la Segunda Guerra Mundial, el gobierno estadounidense instaba a los habitantes de las ciudades a ahorrar reservas de alimentos para nuestros soldados cultivando patrióticamente huertos en el patio trasero en honor a la victoria y almacenando los productos hervidos en tarros herméticos. En la casa en la que me críe en Boston, mis padres tenían una habitación en el sótano que mi madre llenaba de tarros de tomates y pepinos recogidos en otoño y que mis padres, mi hermana y yo consumíamos durante todo el invierno. Mi infancia está salpicada por las numerosas explosiones de la antigua olla a presión en la que mi madre hervía los productos antes de introducirlos en los tarros, así como por la pasta de verduras que saltaba al techo de la cocina. Del mismo modo, los maoríes neozelandeses conservaban la carne cocinándola y transfiriéndola mientras seguía caliente a envases cerrados herméticamente con grasa derretida que evitaba que entraran los microbios. Sin saber nada acerca de los microbios, los maoríes descubrieron ese método de alguna manera.

El último método no conserva los alimentos secándolos, congelándolos o hirviéndolos, sino haciéndolos en escabeche o fermentándolos con sustancias que impidan la aparición de microbios. Entre estas sustancias se incluyen la sal o el vinagre añadidos a los alimentos o el alcohol, el vinagre o el ácido láctico que se desarrollan durante la fermentación de los propios alimentos. Entre los distintos ejemplos se encuentran la cerveza, el vino y otras bebidas alcohólicas; el producto básico de la dieta coreana llamado *kimchee*, que se sirve en todas las comidas coreanas y que está hecho a base de repollo, nabos y pepinos fermentados en salmuera; la leche de burra fermentada de los pastores asiáticos; la leche de malanga fermentada y el fruto del árbol del pan de Polinesia; y el pescado fermentado del pueblo itenm'i de Kamchatka.

Por último, también se pueden almacenar los excedentes de alimentos

convirtiéndolos en objetos no comestibles que se puedan volver a transformar en alimentos en una temporada de hambruna posterior. Los agricultores de nuestra economía monetaria moderna lo hacen vendiendo sus productos por dinero durante la cosecha o la matanza, depositando el dinero en el banco y, al final, reconvirtiendo el dinero en alimentos en el supermercado. La cultura porcina de los habitantes de las Tierras Altas de Nueva Guinea constituye en la práctica una forma de finanzas alimentarias, porque el producto básico de las Tierras Altas —los boniatos— se puede almacenar durante tan solo unos meses. No obstante, alimentando a los cerdos con boniatos y esperando varios años antes de matarlos, los habitantes de las Tierras Altas están —por así decirlo— depositando en el banco los boniatos, transformándolos en carne de cerdo y conservándolos de forma eficaz durante mucho más tiempo que unos cuantos meses.

#### AMPLIAR LA DIETA

Aparte del almacenamiento de los alimentos, otra estrategia para enfrentarse a la escasez estacional de comida es ampliar la dieta y consumir alimentos menospreciados en épocas de abundancia. En el capítulo 6 he mencionado un ejemplo de la isla de Rennell, donde la gente clasifica las plantas salvajes comestibles en dos categorías: las que se comen normalmente y las que solo se comen en caso de desesperación después de que un ciclón haya arrasado las huertas. Pero los habitantes de la isla de Rennell suelen obtener la mayor parte de sus alimentos vegetales de las huertas, y su clasificación de las plantas silvestres no es muy elaborada. Las preferencias por alimentos vegetales silvestres están clasificadas de una forma mucho más refinada entre los !kung, porque, por tradición, eran cazadores-recolectores y no labraban la tierra. Ellos tienen nombres para al menos 200 especies vegetales silvestres de la zona, de las cuales consideran comestibles como mínimo 105, que

dividen según una jerarquía de preferencias con seis categorías. Sus favoritas son las plantas muy abundantes, que se encuentran en muchos lugares, que están disponibles durante todos los meses del año, que son fáciles de recolectar y sabrosas y que están consideradas nutritivas. El número uno en la jerarquía —porque cumple todos estos criterios— es la nuez de mongongo, que proporciona cerca de la mitad de las calorías vegetales consumidas por los !kung y cuya popularidad solo se ve igualada por la carne. En un estadio inferior de preferencia figuran aquellas plantas que escasean, que se encuentran solo en algunas zonas, que están disponibles solo en ciertos meses del año, que tienen un sabor desagradable y que son difíciles de digerir o que están consideradas poco nutritivas. Cuando los !kung se trasladan a un nuevo campamento, empiezan recolectando las nueces de mongongo y sus otras 13 especies vegetales favoritas hasta que no queda ninguna en los alrededores. A continuación, tienen que descender al siguiente peldaño de su escala de preferencias alimentarias y contentarse con alimentos cada vez menos deseables. En los cálidos y secos meses de septiembre y octubre, en los que hay menos alimentos disponibles, los !kung se agachan a recoger las fibrosas e insípidas raíces de las que hacen caso omiso en otras épocas del año y que desentierran y consumen sin entusiasmo. Alrededor de 10 especies de árboles exudan resinas comestibles que están clasificadas dentro de los rangos más bajos, que son consideradas difíciles de digerir y que se recogen de forma puntual si surge la ocasión. En el estrato inferior de la escala alimentaria se encuentran aquellos alimentos que solo se comen unas pocas veces al año, como una fruta abundante que supuestamente provoca náuseas y alucinaciones y la carne de vacas que han muerto por ingerir hojas tóxicas. Por si piensan que esa escala de preferencias alimentarias de los !kung es irrelevante para la vida de los ciudadanos modernos del Primer Mundo, muchos europeos adoptaron prácticas parecidas durante la escasez de la

Segunda Guerra Mundial: por ejemplo, mis amigos británicos me contaron que por aquel entonces comían ratones, que servían como «ratón a la crema».

Cuatrocientos ochenta kilómetros al este de los !kung, con una densidad demográfica cien veces mayor que estos, se encuentran los agricultores gwembe tonga. Cuando hay una mala cosecha, los cuantiosos agricultores se deleitan mucho más con las plantas silvestres del entorno que los !kung, un pueblo relativamente poco numeroso, así que los tonga tienen que bajar muchos más peldaños de la escala de preferencias que los !kung. Así, ellos consumen 21 especies de plantas que casualmente también se encuentran en la región de los !kung, pero que estos ni siquiera consideran comestibles. Una de esas plantas es la acacia, cuyas abundantes vainas con semillas son tóxicas. Los !kung podrían recolectar toneladas de esas vainas cada año, pero deciden no hacerlo. Sin embargo, en épocas de hambruna, los tonga sí que las recogen, las sumergen en agua, las hierven y las filtran durante un día para que expulsen las toxinas y luego se comen las vainas.

Mi último ejemplo de ampliación de la dieta proviene del pueblo kaulong de la isla de Nueva Bretaña, donde la malanga cultivada en las huertas es el producto básico y la carne de cerdo tiene una importancia ceremonial. Lo que los kaulong llaman *taim bilong hanggiri* en tok pisin (es decir, «época que pertenece al hambre») es la temporada seca local de octubre a enero, donde hay poca comida disponible en las huertas. En esa época, los kaulong se adentran en el bosque para cazar, recoger insectos, caracoles y pequeños animales, y recolectar plantas silvestres que no les entusiasman, como es comprensible. Una de esas plantas es un fruto seco silvestre y tóxico que debe prepararse dejándolo varios días en remojo para que expulse el veneno. Otra de esas plantas de segunda opción es una palmera silvestre cuyo tronco se tuesta y se come y que, en otras épocas del año, se considera únicamente comida para los cerdos.

## AGRUPACIÓN Y DISPERSIÓN

Junto con el almacenamiento de los alimentos y la ampliación de la dieta, la última solución tradicional al problema provocado por la escasez estacional predecible de comida es seguir un ciclo anual de movimiento demográfico: agrupación y dispersión. Cuando apenas hay recursos alimentarios y estos se concentran en unas pocas zonas, la gente se agrupa para vivir allí. En épocas favorables del año en las que los recursos están distribuidos uniformemente por muchos lugares, la gente se dispersa por todo el territorio.

Un famoso ejemplo europeo es que los agricultores de los Alpes pasan el invierno en sus casas de labranza en los valles. En primavera y en verano siguen de cerca cómo crece la hierba nueva y cómo la nieve se derrite y cubre las lomas de las montañas para llevar a sus vacadas o rebaños de ovejas hasta los pastos alpinos. Se registran unos ciclos estacionales parecidos de agrupación y dispersión en otras muchas sociedades de agrícolas de todo el mundo, así como en numerosas sociedades de cazadores-recolectores como los aborígenes australianos, los inuit, los indios de la costa noroeste del Pacífico, los shoshones de la Gran Cuenca, los !kung y los pigmeos africanos. Las épocas de concentración demográfica durante la escasez dan lugar a ceremonias anuales, bailes, iniciaciones, negociaciones de matrimonio y otros actos de vida social en grupo. Los dos ejemplos siguientes ilustran cómo se desarrollan estos ciclos entre los shoshones y los !kung.

Los indios shoshones de la Gran Cuenca del oeste de Estados Unidos viven en un entorno desértico extremadamente estacional en el que los veranos son secos y calurosos (las temperaturas diurnas oscilan entre los 32 °C y los 37 °C), los inviernos son fríos (suelen estar bajo cero todo el día) y la mayor parte de las escasas precipitaciones (menos de 254 mm al año) caen en invierno en forma de nieve. Los principales alimentos que se consumen en invierno —que es la temporada de escasez— son piñones y almidón de

mezquites almacenados previamente. En otoño, la gente se concentra alrededor de los pinares para recolectar, procesar y almacenar grandes cantidades de piñones en un breve período de tiempo. Posteriormente, grupos de entre 2 y 10 familias emparentadas pasan el invierno en un pinar con una fuente de agua. En primavera, cuando las temperaturas se van suavizando y vuelven a fomentar el crecimiento vegetal y la actividad animal, los campamentos se dividen en familias nucleares que se desperdigan por el territorio hacia diferentes alturas. Los extendidos y variados recursos alimentarios que hay durante el verano permiten a los shoshones ampliar enormemente su dieta: buscan semillas, raíces, tubérculos, bayas, frutos secos y otros alimentos vegetales; recogen saltamontes, larvas de moscas y otros insectos comestibles; cazan conejos, roedores, reptiles y otros animales pequeños, así como ciervos, ovejas montañosas, antílopes, alces y bisontes; y también pescan. Al final del verano vuelven a juntarse en torno a sus pinares y se reagrupan en campamentos de invierno. En otro entorno desértico, este en el sur de África, los !kung siguen un ciclo anual similar, dictado por la disponibilidad del agua y por los recursos alimentarios dependientes del agua. Durante la estación seca se concentran en las escasas fuentes de agua permanentes que existen, y durante la estación húmeda se desperdigan por las 308 fuentes de agua menos fiables o estacionales.

#### RESPUESTAS ANTE EL PELIGRO

Por último, ahora que he expuesto los peligros tradicionales y las respuestas ante esos peligros, comparemos las medidas reales del peligro (independientemente de cómo se midan) con nuestras respuestas (es decir, hasta qué punto nos preocupamos por los peligros y en qué medida nos defendemos de ellos). Una expectativa inocente podría ser que somos totalmente racionales, que estamos bien informados y que nuestras reacciones

ante los distintos peligros son proporcionales a su gravedad, determinada por el número de personas a las que cada tipo de peligro mata o lesiona cada año. Esta expectativa ingenua no se sostiene por, como mínimo, cinco conjuntos de razones.

En primer lugar, el número de personas muertas o lesionadas al año por cierto tipo de peligro podría verse reducido precisamente porque somos muy conscientes de él y porque realizamos grandes esfuerzos para minimizar nuestro riesgo. Si fuéramos totalmente racionales, puede que una manera más adecuada de evaluar el peligro que el número de muertes causadas por él cada año (algo fácil de calcular) fuese el número de muertes que se habrían producido cada año si no se hubieran adoptado esas medidas de protección (algo difícil de estimar). Hay dos ejemplos que destacan entre los que hemos visto en este capítulo. En las sociedades tradicionales, pocas personas suelen morir de hambre, precisamente porque muchas prácticas de la sociedad van encaminadas a reducir el riesgo de que eso ocurra. Pocos !kung mueren al año a manos de los leones, no porque estos no sean peligrosos, sino porque son tan peligrosos que los !kung adoptan intrincadas medidas para protegerse de ellos: no abandonan el campamento de noche; buscan constantemente huellas o indicios de la presencia de leones cuando salen del campamento por el día; hablan siempre en voz alta y viajan en grupo cuando las mujeres están fuera del campamento; se guardan de los leones viejos, heridos, hambrientos o solitarios, etcétera.

Una segunda razón que explica la desigualdad entre el peligro real y nuestra aceptación del riesgo es una versión modificada del principio de Wayne Gretzky: nuestra voluntad a exponernos al peligro aumenta enormemente con los beneficios que se pueden obtener de una situación peligrosa. Los !kung ahuyentan a leones que se encuentran junto a reses muertas con carne que comer, pero no ahuyentan a leones que están descansando en lugares sin reses muertas. La mayoría de nosotros no

entraríamos en una casa ardiendo por diversión, pero sí lo haríamos para rescatar a nuestro hijo si estuviera atrapado dentro. Muchos estadounidenses, europeos y japoneses se están replanteando angustiosamente la idea de construir centrales nucleares porque, por un lado, el accidente de la central de Fukushima en Japón pone de manifiesto los peligros de la energía nuclear pero, por otro, dichos peligros se compensan con los beneficios de frenar el calentamiento global reduciendo el uso del carbón, el petróleo y el gas.

En tercer lugar, la gente subestima los riesgos por sistema (al menos en el mundo occidental, donde los psicólogos han realizado extensos estudios sobre este fenómeno). Cuando a los estadounidenses les preguntan por los peligros del mundo actual, es probable que mencionen en primer lugar a los terroristas, los accidentes de avión y los accidentes nucleares, aunque esos tres peligros hayan matado a muchos menos estadounidenses a lo largo de las últimas cuatro décadas que los coches, el alcohol y el tabaco juntos en un solo año. Cuando se comparan las clasificaciones de los riesgos realizadas por los estadounidenses con las causas reales de muerte anuales (o con la probabilidad de una muerte por hora de la actividad arriesgada en cuestión), resulta que la gente sobrestima enormemente el riesgo de los accidentes en reactores nucleares (clasificado como el peligro número uno por parte de universitarios y mujeres votantes estadounidenses), al igual que sobrestiman los riesgos de las tecnologías basadas en el ADN, otras tecnologías químicas nuevas y los aerosoles. Los estadounidenses subestiman los riesgos del alcohol, los coches y el tabaco, así como (en menor medida) de las operaciones quirúrgicas, los electrodomésticos y los conservantes alimentarios. Tras estos prejuicios se oculta el hecho de que tememos especialmente aquellos acontecimientos que se escapan a nuestro control, acontecimientos en los que puede morir mucha gente y situaciones que implican riesgos nuevos, desconocidos y difíciles de calcular (de ahí nuestro miedo a los terroristas, a los siniestros de avión y a los accidentes en



reactores nucleares). En cambio, acatamos erróneamente riesgos conocidos y antiguos que parecen estar bajo nuestro control, que aceptamos de forma voluntaria y que matan individualmente y no a grupos de personas. Esa es la razón por la que subestimamos los riesgos que entrañan los coches en movimiento, el alcohol, el tabaco y subirse a unas escaleras de tijera: decidimos hacer esas cosas, pensamos que las controlamos y sabemos que matan a otras personas, pero creemos que no nos matarán a nosotros porque nos consideramos precavidos y fuertes. Tal y como lo expresó Chauncey Starr: «Nos resistimos a permitir que los demás nos hagan cosas que nosotros nos hacemos a nosotros mismos alegremente».

En cuarto lugar, algunos individuos aceptan o incluso buscan y disfrutan del peligro más que otras personas. Entre esas personas se incluyen los aficionados al paracaidismo, quienes practican puenting, los jugadores compulsivos y los conductores temerarios. Las bases de datos elaboradas por las aseguradoras confirman nuestra idea intuitiva de que los hombres buscan el peligro más que las mujeres y de que la pasión masculina por el riesgo alcanza su apogeo entre los 20 y los 30 años y luego va disminuyendo con la edad. Hace poco volví de ver las cataratas Victoria en África, en las que el enorme río Zambeze, de 1,6 kilómetros de ancho, se precipita 108 metros hasta una estrecha grieta que se desagua por una garganta aún más estrecha hasta una piscina (cuyo acertado apodo es la «olla hirviendo») a la que cae todo el cauce del río. El rugido de las cataratas, la negrura de las paredes rocosas, la neblina que cubre toda la grieta y la garganta y los remolinos que forma el agua debajo de la catarata dejan entrever cómo debe de ser la entrada al infierno, si es que existe. Justo por encima de la «olla hirviendo», la garganta queda atravesada por un puente por el que las personas pueden cruzar a pie entre los países de Zambia y Zimbabue, cuya frontera está constituida por el río. Desde ese puente, los turistas aficionados a ello hacen puenting tirándose a la negra y ensordecedora garganta cubierta de espuma.

Cuando observé dicha escena, ni siquiera logré llegar hasta el puente a pie, y pensé que no podría practicar puenting allí ni aunque me dijeran que es la única manera de salvarles la vida a mi mujer y a mis hijos. Pero luego nos visitó uno de los compañeros de mi hijo de 22 años, un joven que se llamaba Lee y que sí que había hecho puenting en esa garganta arrojándose desde el puente de cabeza con una cuerda atada a los tobillos. Me quedé estupefacto por el hecho de que Lee pagara voluntariamente por hacer algo que me resultaba tan aterrador, puesto que yo habría entregado todos mis ahorros para evitarlo, hasta que pensé en las experiencias igual de horribles a las que yo había decidido someterme cuando estudiaba espeleología a su misma edad, cuando sentía la misma pasión por el riesgo.

Por último, algunas sociedades son más tolerantes a la hora de aceptar riesgos que otras más conservadoras. Dichas diferencias son conocidas entre las sociedades del Primer Mundo y se han documentado entre los indios americanos y entre las tribus de Nueva Guinea. Solo por mencionar un ejemplo actual: en unas operaciones militares realizadas recientemente en Irak, se dijo que los soldados estadounidenses asumían más riesgos que los franceses y alemanes. Unas explicaciones especulativas de esta diferencia serían las lecciones que aprendieron los alemanes y los franceses de la muerte de casi siete millones de ciudadanos durante las dos guerras mundiales en operaciones militares en las que, a menudo, se corrían riesgos temerarios, así como la fundación de la sociedad estadounidense moderna de la mano de emigrantes provenientes de otros territorios que estaban dispuestos a aceptar los riesgos del desarraigo para trasladarse a una nueva y desconocida patria, dejando atrás a los compatriotas que eran reacios al riesgo en su país de origen.

Por tanto, todas las sociedades humanas afrontan peligros, aunque haya distintos tipos de riesgos acechando a las personas de distintas localidades o con diferentes estilos de vida. Yo me preocupo por los coches y por las

escaleras; mis amigos de las Tierras Bajas de Nueva Guinea por los cocodrilos, los ciclones y los enemigos; y los !kung por los leones y las sequías. Cada sociedad ha adoptado un espectro de medidas para mitigar los peligros concretos que reconoce. Pero nosotros, los ciudadanos de las sociedades WEIRD, no siempre nos planteamos los retos a los que nos enfrentamos con la seriedad que deberíamos. Nuestra obsesión por los peligros de las tecnologías basadas en el ADN y los aerosoles debería centrarse más bien en los conocidos peligros de los cigarrillos y de montar en bicicleta sin casco. Todavía está por estudiar si los pueblos tradicionales subestiman de forma parecida los peligros de su vida. ¿Seremos las sociedades WEIRD modernas especialmente propensas a subestimar los riesgos porque la mayor parte de la información nos llega por terceros a través de la televisión y de otros medios de comunicación que hacen hincapié en accidentes sensacionalistas pero poco habituales y en muertes en masa? ¿Calcularán los pueblos tradicionales los riesgos con más precisión porque, en cambio, aprenden únicamente a base de experiencias de primera mano, de sus parientes y de sus vecinos? ¿Podemos aprender a plantearnos los peligros de una forma más realista?

## Quinta parte

# RELIGIÓN, LENGUAJE Y SALUD

## Qué nos dicen las anguilas eléctricas acerca de la evolución religiosa

Cuestiones sobre la religión • Definiciones de religión • Funciones y anguilas eléctricas • La búsqueda de explicaciones causales • Creencias sobrenaturales • La función explicativa de las religiones • Atenuar la ansiedad • Proporcionar consuelo • Organización y obediencia • Códigos de conducta hacia los desconocidos • Justificar la guerra • Emblemas de compromiso • Medidas del éxito religioso • Cambios en las funciones de la religión

### CUESTIONES SOBRE LA RELIGIÓN

«Al principio, todo el mundo vivía alrededor de un gran árbol jabí en la selva y hablaba la misma lengua. Un hombre cuyos testículos estaban enormemente inflamados por una infección causada por un gusano parasitario se pasaba el tiempo sentado en la rama de un árbol para poder descansar sus pesados testículos en el suelo. Por curiosidad, los animales de la selva se acercaban y se los olisqueaban. A los cazadores les resultaba fácil matarlos y todo el mundo tenía mucha comida y era feliz.

»Pero un día, un hombre malo mató al marido de una hermosa mujer para quedársela. Los familiares del difunto atacaron al asesino, que a su vez fue defendido por sus parientes, hasta que todos ellos treparon al jabí para salvarse. Los atacantes se agarraron a las lianas que colgaban de un lado del

árbol para doblegar la copa en dirección al suelo y poder llegar a sus asesinos.

»Finalmente, las lianas se rompieron y el árbol volvió a su posición con una fuerza tremenda. El asesino y sus familiares salieron despedidos del árbol en muchas direcciones. Aterrizaron tan lejos y en tantos lugares que jamás lograron volver a encontrarse. Con el tiempo, sus lenguas fueron volviéndose cada vez más diferentes. Esa es la razón por la que hoy la gente habla lenguas tan distintas y no se entiende y por la que a los cazadores les resulta difícil atrapar animales para obtener comida.»

Esa historia la cuenta el pueblo sikari, una tribu de Nueva Guinea, y ejemplifica una clase extendida de leyendas conocidas como mitos de los orígenes, que nos resultan familiares por los relatos del Jardín del Edén y la Torre de Babel en el libro bíblico del Génesis. Pese a esos paralelismos con las religiones judeocristianas, la sociedad sikari tradicional, como otras sociedades a pequeña escala, carecía de iglesias, sacerdotes y libros sagrados. ¿Por qué recuerda tanto el sistema de creencias sikari a las religiones judeocristianas en su mito de los orígenes, pero es tan distinto en otros aspectos?

Casi todas las sociedades humanas conocidas han tenido «religión» o algo similar. Ello indica que la religión satisface alguna necesidad humana universal, o que al menos aflora de algún lugar de la naturaleza humana que es común a todos nosotros. De ser así, ¿qué es esa necesidad o lugar de la naturaleza humana? ¿Y qué define realmente a la «religión»? Los estudiosos han debatido estas y otras cuestiones relacionadas durante siglos. Para que un sistema de creencias constituya una religión, ¿debe incluir la creencia en un dios o dioses o en ciertas fuerzas sobrenaturales y debe incorporar necesariamente alguna otra cosa? ¿En qué momento de la historia evolutiva humana apareció la religión? Nuestros antepasados humanos se separaron de los de los chimpancés hace unos 6 millones de años. Sea lo que sea la

religión, podemos coincidir en que los chimpancés no la tienen, pero ¿existía ya entre nuestros ancestros cromañones y nuestros parientes neandertales hace 40.000 años? ¿Hubo diferentes fases históricas en el desarrollo de las religiones, en las que la cristiandad y el budismo representan un estadio más reciente que los sistemas de creencias tribales como los de los sikari? Tendemos a relacionar la religión con la vertiente noble de la humanidad, y no con su lado maligno; entonces, ¿por qué en ocasiones predica la religión el asesinato y el suicidio?

Esos interrogantes que plantea la religión son especialmente interesantes en el contexto de este libro, dedicado a evaluar todo el espectro de las sociedades humanas, desde las sociedades a pequeña escala o antiguas hasta las populosas o modernas. La religión es un ámbito en el que las instituciones tradicionales siguen prosperando en unas sociedades por lo demás modernas: las grandes religiones del mundo actual nacieron hace entre 1.400 y más de 3.000 años, en unas sociedades mucho más pequeñas y tradicionales que las que siguen adoptando dichas religiones en la actualidad. No obstante, las religiones varían con la escala de la sociedad, y esa variación requiere explicaciones. Asimismo, la mayoría de los lectores de este libro y yo cuestionamos nuestras creencias religiosas personales (o la ausencia de ellas) en algún momento de nuestra vida. Cuando lo hacemos, comprender las diferentes cosas que ha significado la religión para distintas personas puede ayudarnos a encontrar respuestas que encajen con nosotros como individuos.

Para los individuos y las sociedades, la religión a menudo implica una enorme inversión de tiempo y recursos. Por mencionar solo unos ejemplos, los mormones deben aportar un 10 por ciento de sus ingresos a la Iglesia. Se calcula que los indios hopi tradicionales dedican una media de uno de cada tres días a ceremonias religiosas, y que una cuarta parte de la población del Tíbet tradicional estaba compuesta de monjes. La fracción de los recursos dedicados en la Europa cristiana medieval a construir y dotar de personal a



iglesias y catedrales, mantener a las numerosas órdenes de monasterios y conventos y respaldar cruzadas debió de ser enorme. Tomando prestada una expresión de los economistas, la religión incurre en «costes de oportunidad»: esas inversiones de tiempo y recursos en la religión que podrían haberse dedicado a actividades manifiestamente rentables, como plantar más cosechas, construir presas y alimentar ejércitos de conquista más numerosos. Si la religión no aportara grandes beneficios reales que compensaran esos costes de oportunidad, cualquier sociedad atea que surgiera por casualidad probablemente superaría a las sociedades religiosas y conquistaría el mundo. Así pues, ¿por qué el mundo no se ha vuelto ateo y cuáles son las ventajas que evidentemente aporta la religión? ¿Cuáles son sus «funciones»?

Para un creyente, esas preguntas sobre las funciones de la religión pueden parecer absurdas o incluso ofensivas. Dicho creyente podría responder que la religión es prácticamente universal entre las sociedades humanas por el mero hecho de que existe un Dios, y que la omnipresencia de la religión no requiere descubrir sus supuestas funciones y ventajas más que la omnipresencia de las rocas. Si es usted creyente, permítame invitarle a imaginar solo por un momento una criatura avanzada de la galaxia de Andrómeda que recorre el universo a una velocidad muy superior a la de la luz (considerada imposible para los humanos), que visita los billones de estrellas y planetas del universo y que estudia la diversidad de la vida, con metabolismos alimentados por la luz, otras formas de radiación electromagnética, calor, viento, reacciones nucleares y procesos químicos inorgánicos u orgánicos. Periódicamente, nuestro andromedano visita el planeta Tierra, donde la vida solo utiliza la energía lumínica y reacciones inorgánicas y orgánicas. Durante un breve período transcurrido entre 11.000 a.C. y el 11 de septiembre de 2051 d.C. la Tierra estuvo dominada por una forma de vida denominada humanos, que se aferraban a algunas ideas curiosas, entre ellas, que existe un ser todopoderoso llamado Dios que tienen

un interés especial en la especie humana en lugar de los millones de billones de especies del universo, que creó este último y que los humanos a menudo representan como un ser similar a ellos, con la salvedad de que es omnipotente. Por supuesto, el andromedano se percató de que esas creencias son delirios merecedores de estudio y no de credibilidad, ya que él y muchas otras criaturas vivas ya han averiguado cómo fue creado el universo y es absurdo imaginar que un ser todopoderoso esté especialmente interesado en la especie humana o sea similar a ella, puesto que es mucho menos atractiva y avanzada que miles de millones de formas de vida que existen en otros lugares del universo. El andromedano observa también que existen miles de religiones humanas diferentes, la mayoría de cuyos adeptos creen que su confesión es verdadera y todas las demás falsas, lo cual le indica que todas son una falacia.

Pero esa creencia en un dios era generalizada entre las sociedades humanas. El andromedano comprendió los principios de la sociología universal, que debía de ofrecer una explicación sobre por qué las sociedades humanas persistían a pesar del enorme gasto de tiempo y recursos que las religiones imponían a los individuos y sociedades, y pese a que la religión motiva a los individuos a infligirse daños o conductas suicidas. Obviamente, razonó el andromedano, la religión debe de ofrecer algunas ventajas compensatorias; de lo contrario, las sociedades ateas que no llevan la carga de ese tiempo y recursos invertidos y esos impulsos suicidas habrían sustituido a las religiosas. Por ello, si a ustedes, mis lectores, les resulta ofensivo preguntar por las funciones de su religión, tal vez estén dispuestos a retroceder un momento y preguntar por las funciones de la religión sikari o ponerse en el lugar del visitante andromedano y cuestionar las religiones humanas en general.

## DEFINICIONES DE RELIGIÓN

Empecemos definiendo religión para que al menos podamos ponernos de acuerdo sobre qué fenómeno estamos debatiendo. ¿Qué características comparten todas las religiones, incluidas la cristiandad y la fe sikari, además del politeísmo de la Grecia y la Roma clásicas, y son necesarias y suficientes para identificar un fenómeno como religión y no como un hecho relacionado pero distinto (como la magia, el patriotismo o una filosofía de vida)?

La tabla 9.1 enumera distintas definiciones propuestas por estudiosos de la religión. Las definiciones número 11 y 13, de Émile Durkheim y Clifford Geertz, respectivamente, son las que otros estudiosos citan con más frecuencia. Resulta obvio que ni siquiera nos aproximamos a una definición consensuada. Muchas de ellas están escritas con un estilo complejo similar al lenguaje que utilizan los abogados al redactar un contrato y que nos advierte que transitamos un terreno susceptible de acalorados debates.

A modo de recurso, ¿podemos esquivar el problema de la definición de religión del mismo modo en que a menudo lo hacemos con la definición de pornografía diciendo: «No puedo definir la pornografía ;pero sé reconocerla cuando la veo!»? No, por desgracia, ni siquiera ese recurso funciona; los estudiosos no se ponen de acuerdo a la hora de reconocer algunos movimientos extendidos y conocidos como religiones. Por ejemplo, han mantenido dilatados debates sobre si el budismo, el confucianismo y el sintoísmo deberían considerarse religiones; la tendencia actual es incluir el budismo pero no el confucianismo, si bien este normalmente lo era hace una década o dos; actualmente, suele considerarse un estilo de vida o una filosofía laica.

TABLA 9.1. PROPUESTAS DE DEFINICIÓN DE RELIGIÓN

---

1. «Reconocimiento humano de un superhombre que controla el poder y especialmente de un Dios personal con derecho a la obediencia» (*Concise Oxford Dictionary*).
2. «Cualquier sistema específico de creencias y adoración, que a menudo conlleva un código ético y una filosofía» (*Webster's New World Dictionary*).
3. «Sistema de coherencia social basado en un grupo común de creencias o actitudes relativas a un objeto, persona, un ser invisible o un sistema de pensamiento considerado sobrenatural, sagrado, divino o la verdad más grande, y los códigos morales, prácticas, valores, instituciones, tradiciones y rituales asociados a esa creencia o sistema de pensamiento» (*Wikipedia*).
4. «La religión, en los términos más amplios y generales posibles... consiste en la creencia de que existe un orden invisible y de que nuestro bien supremo radica en adaptarnos armoniosamente a él» (William James).
5. «Sistemas sociales cuyos participantes manifiestan una creencia en un agente o agentes sobrenaturales a cuya aprobación hay que aspirar» (Daniel Dennett).
6. «Propiciación o conciliación de poderes sobrehumanos que, según se cree, controlan a la naturaleza y el hombre» (sir James Frazer).
7. «Una serie de formas y actos simbólicos que relacionan al hombre con las condiciones últimas de su existencia» (Robert Bellah).
8. «Sistema de creencias y prácticas dirigidas a la “inquietud última” de una sociedad» (William Lessa y Evon Vogt).
9. «La creencia en seres sobrehumanos y en su poder para ayudar o dañar al hombre aborda la distribución universal, y esta creencia —cabría insistir— es la principal variable que debería ser designada por cualquier definición de religión... Definiré “religión” como “una institución que consiste en una interacción culturalmente patronizada con seres sobrehumanos culturalmente postulados» (Melford Spiro).
10. «Interculturalmente, el elemento común de la religión es una creencia en que el dios más elevado viene definido por un orden invisible combinado con una serie de símbolos que ayudan a individuos y grupos a ordenar su vida en armonía con dicho orden y un compromiso emocional para alcanzar esa armonía» (William Irons).

11. «Una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativo a cosas sagradas, es decir, cosas diferenciadas y prohibidas, creencias y prácticas que unen en una sola comunidad moral denominada Iglesia a todos aquellos que se adhieren a ellas» (Émile Durkheim).
  12. «Aproximadamente, religión es (1) un compromiso costoso y difícil de fingir de una comunidad (2) con un mundo subjetivo e ilógico de agentes sobrenaturales (3) que dominan las ansiedades existenciales de la gente, como la muerte y el engaño» (Scott Atran).
  13. «Una religión es: (1) un sistema de símbolos que actúa para (2) establecer estados de ánimo y motivaciones poderosos, omnipresentes y duraderos en los hombres (3) formulando concepciones de un orden general de existencia y (4) revistiendo esas concepciones de un aura de realidad, de modo que (5) los estados de ánimo y la motivación parezcan únicamente realistas» (Clifford Geertz).
  14. «La religión es una institución social que evolucionó como un mecanismo integral de la cultura humana para crear y fomentar mitos, alentar el altruismo y el altruismo recíproco y revelar el grado de compromiso para cooperar y corresponderse entre los miembros de la comunidad» (Michael Shermer).
  15. «Podemos definir religión como una serie de creencias, prácticas e instituciones que los hombres han creado en varias sociedades, en la medida en que pueden ser comprendidas, como respuestas a los aspectos de su vida y su situación que no se consideran, en un sentido empírico-instrumental, racionalmente comprensibles o controlables y a las que adjudican una importancia que incluye algún tipo de referencia a las acciones y actos relevantes para la concepción que tiene el hombre de la existencia de un orden “sobrenatural” que, según se cree, tiene una influencia fundamental en la posición del hombre en el universo y en los valores que dan significado a su destino como individuo y sus relaciones con sus iguales» (Talcott Parsons).
  16. «La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón y el alma de las condiciones sin alma. Es el opio del pueblo» (Karl Marx).
- 

Esas dificultades para definir la religión son instructivas. Nos advierten que el fenómeno que aunamos como religiones contiene varios componentes, que pueden ser fuertes, débiles o prácticamente ausentes en distintas religiones, sociedades y fases de la evolución de las confesiones. La religión matiza otros fenómenos, que poseen algunos pero no todos los atributos

normalmente asociados a ella. Por eso existe discrepancia sobre si el budismo, por lo común considerado una de las cuatro grandes religiones del mundo, en realidad es una religión o «tan solo» una filosofía de vida. Los componentes normalmente atribuidos a las religiones se engloban en cinco grupos: creencia en lo sobrenatural, pertenencia compartida a un movimiento social, pruebas costosas y visibles de compromiso, normas prácticas de conducta (es decir, «moralidad») y creencia en que los seres y las fuerzas sobrenaturales pueden ser inducidos (por ejemplo, a través de la oración) a intervenir en la vida mundana. Sin embargo, como veremos, no tendría sentido definir la religión mediante la combinación de esos cinco atributos, ni considerar no religión un fenómeno que carezca de uno o más, ya que, de ese modo, excluiríamos algunas ramas de ciertos movimientos en general reconocidos como religiones.

El primero de esos cinco atributos constituye la base de la definición de religión que ofrecí a mis alumnos de la Universidad de California cuando impartí por primera vez un curso de geografía cultural. Mi propuesta fue la siguiente: «La religión es la creencia en un agente sobrenatural postulado sobre cuya existencia nuestros sentidos no pueden facilitarnos pruebas, pero que es invocada para explicar cosas de las cuales nuestros sentidos sí nos facilitan pruebas». Esta definición tiene dos virtudes: la creencia en agentes sobrenaturales sin duda es una de las características más extendidas de la religión y la explicación, como comentaré más tarde, figuraba entre los principales orígenes y las primeras funciones de las religiones. En su mayoría, estas postulan la existencia de dioses, espíritus y otros agentes que denominamos «sobrenaturales», ya que ellos o sus consecuencias demostrables no pueden ser percibidas directamente en el mundo natural. (A lo largo de este capítulo utilizaré repetidamente la palabra «sobrenatural» en ese sentido neutral, sin ninguna de las connotaciones peyorativas en ocasiones asociadas a ella.) Muchas religiones van más allá y postulan la

existencia de todo un mundo sobrenatural paralelo, a menudo un cielo, un infierno u otro más allá al que nos trasladaremos después de morir en este mundo natural. Algunos creyentes están tan convencidos de la existencia de agentes sobrenaturales que insisten en que han visto, oído o sentido espíritus o fantasmas.

Pero pronto me di cuenta de que mi definición era inadecuada, por motivos que también resultan instructivos. La creencia en agentes sobrenaturales no solo caracteriza a las religiones, sino también fenómenos que nadie consideraría religiosos, como la creencia en hadas, fantasmas, duendes y alienígenas que viajan en ovnis. ¿Por qué es religioso creer en dioses pero no necesariamente el creer en hadas? (Una pista: quienes creen en las hadas no se reúnen un día a la semana para llevar a cabo ciertos rituales, no se identifican como una comunidad de creyentes distinta de los escépticos y no se ofrecen para morir en defensa de su creencia en las hadas.) Por el contrario, algunos movimientos que todo el mundo considera religiones no requieren una creencia en agentes sobrenaturales. Numerosos judíos (incluidos los rabinos), unitaristas, japoneses y otros son agnósticos o ateos, pero aun así ellos mismos y otros consideran que pertenecen a una religión. Buda no se asociaba con ningún dios y afirmaba que «simplemente» estaba enseñando un camino hacia la iluminación que había descubierto.

Un gran error de mi definición es que omitía un segundo atributo de las religiones: también son movimientos sociales de gente que se identifica como un grupo que comparte creencias muy arraigadas. Alguien que crea en un dios y en una larga lista de otras doctrinas que haya inventado y que dedique parte de cada Sabbat a sentarse en una habitación a solas, rezar a ese dios y leer un libro que él mismo ha escrito pero no ha mostrado a nadie no necesariamente practica una religión. El equivalente más próximo a esa persona son los ermitaños que viven aislados y se dedican a rezar. Pero ellos surgieron de una comunidad de creyentes que proporcionaron las creencias

de los ermitaños y que pueden seguir respaldándolos y visitándolos. No conozco a ningún ermitaño que ideara una religión propia partiendo de cero, se fuese a vivir solo al desierto y rehusara ofertas de comida y a los visitantes. Si alguien me mostrara a ese ermitaño, lo definiría como una persona no religiosa o como un misántropo, mientras que otros podrían considerarlo un peculiar ermitaño religioso que ha suspendido el examen de la sociabilidad.

Un tercer atributo de muchas religiones es que sus adeptos realizan sacrificios costosos o dolorosos que demuestran a otros su compromiso con el grupo. El sacrificio puede ser de tiempo, por ejemplo, interrumpir otras actividades cinco veces al día para rezar mirando a La Meca, pasar parte de los domingos en la iglesia, invertir años en memorizar complejos rituales, oraciones y canciones (lo cual probablemente exigirá aprender otro idioma), dedicar dos años a actividades misionales cuando uno es un joven adulto (en el caso de los mormones) o unirse a una cruzada o peregrinación o visitar La Meca por cuenta propia. El sacrificio puede consistir en donar dinero o propiedades a la Iglesia. Se puede ofrecer un animal doméstico valioso: se sacrifica un cordero propio a Dios, no un animal salvaje capturado que no cueste nada. El sacrificio puede ser la comodidad o integridad corporal de la persona, ayunando, cortándose una articulación ósea, la circuncisión o subincisión (cortar a lo largo) del pene o derramar sangre cortándose la nariz, la lengua, el pene, el interior de la garganta u otra parte del cuerpo. Todas esas muestras públicas costosas o dolorosas sirven para convencer a otros creyentes de que una persona se toma en serio su compromiso con la religión y de que sacrificará incluso su vida si es necesario. De lo contrario, si me limitara a exclamar «¡soy cristiano!» podría estar mintiendo por beneficio personal (como hacen algunos prisioneros con la esperanza de obtener la libertad condicional) o salvar la vida. Aunque el segundo y el tercer atributos (es decir, un movimiento social y unos sacrificios costosos) me parecen



condiciones necesarias para que un movimiento cuente como religión, no son suficientes por sí solos. También existen movimientos sociales no religiosos que comparten unas creencias muy arraigadas y exigen costosos sacrificios a sus adeptos, como, por ejemplo, el patriotismo.

El penúltimo atributo de las religiones es que esa creencia en dioses y otros agentes sobrenaturales postulados tiene consecuencias prácticas en la conducta de la gente. Esas normas de comportamiento pueden adoptar la forma de leyes, códigos morales, tabúes u obligaciones, dependiendo del tipo de sociedad. Aunque casi todas las religiones tienen esas normas de conducta, no nacen solo de la religión: los gobiernos estatales laicos de la era moderna, los innumerables grupos no religiosos y los ciudadanos ateos o gnósticos también tienen sus propias normas.

Por último, muchas religiones enseñan que los agentes sobrenaturales no solo recompensan a la gente virtuosa que obedece las normas y castiga a quienes hacen el mal e incumplen las reglas, sino que también pueden ser inducidos por plegarias, donaciones y sacrificios que intervienen en nombre de los peticionarios mortales.

Por ello, la religión implica una constelación de cinco grupos de atributos, cuya fuerza varía entre las religiones del mundo (entre ellas las tradicionales). Podemos utilizar esta constelación para comprender las diferencias entre la religión y varios fenómenos relacionados que comparten algunos pero no todos los atributos de la religión. El patriotismo y el orgullo étnico se parecen a la religión en que son movimientos sociales que distinguen a sus adeptos de los que no lo son, y se celebran en rituales y ceremonias como (en el caso de los estadounidenses) el Día de la Independencia, Acción de Gracias y el Día de los Caídos. A diferencia de la religión, el patriotismo y el orgullo étnico no enseñan a creer en agentes sobrenaturales. Los aficionados al deporte, al igual que los creyentes religiosos, forman grupos sociales de adeptos (por ejemplo, los seguidores de los Red Sox de Boston) distintos de los de otros

grupos sociales (por ejemplo, los de los Yankees de Nueva York ), pero no adoptan agentes sobrenaturales, no exigen grandes sacrificios como prueba de afiliación y no regulan una amplia gama de conductas morales. El marxismo, el socialismo y otros movimientos políticos atraen a grupos devotos de adeptos (como las religiones), los motivan a morir por sus ideales y pueden tener amplios códigos morales, aunque no recurren a lo sobrenatural. La magia, la brujería, la superstición y la radiestesia (la creencia en que puede encontrarse agua subterránea utilizando una varilla) implican una creencia en agentes sobrenaturales con consecuencias para el comportamiento cotidiano. Sin embargo, la magia, la superstición y otros fenómenos relacionados no sirven como atributos definitorios de grupos sociales comprometidos similares a los creyentes: no existen grupos de creyentes en los peligros de los gatos negros que se reúnan cada domingo para reafirmar su distinción con respecto a los no creyentes. Puede que la frontera más gris la constituyan movimientos como el budismo, el confucianismo y el sintoísmo, sobre los cuales existen varios grados de incertidumbre en relación con si son religiones o filosofías de vida.

#### FUNCIONES Y ANGUILAS ELÉCTRICAS

La religión es casi universal en los seres humanos, pero no se ha descrito nada en los animales que sea ni remotamente parecido. No obstante, podemos —y de hecho debemos preguntar— por los orígenes de la religión, al igual que lo hacemos con los orígenes de otros rasgos singularmente humanos como el arte y el lenguaje hablado. Hace 6 millones de años, nuestros antepasados eran monos que sin duda carecían de religión; cuando aparecieron los primeros documentos escritos hace unos 5.000 años, ya existía la religión. ¿Qué ocurrió en los más de 5,9 millones de años

intermedios? ¿Cuáles fueron los antecedentes de la religión en los animales y los ancestros humanos y cuándo y por qué surgieron?

Un método denominado planteamiento funcional ha sido el marco más habitual adoptado por los estudiosos de la religión desde que empezaron a analizarla científicamente hace casi 150 años. Los estudiosos se preguntan: ¿qué funciones cumple la religión? Su respuesta es que esta a menudo impone grandes costes a los individuos y las sociedades, como inducir a mucha gente a llevar una vida de celibato y abstenerse de tener hijos, incurrir en el esfuerzo y el gasto de construir enormes pirámides, sacrificar a sus valiosos animales domésticos y, en ocasiones, incluso a sus hijos y a sí mismos, y pasar mucho tiempo repitiendo las mismas palabras una y otra vez. La religión debe cumplir funciones y aportar beneficios que compensen esos grandes costes; de lo contrario, no habría llegado a nacer y no se habría mantenido. ¿Qué problemas resolvió la invención de la religión? Un breve resumen del planteamiento funcional podría ser afirmar algo como lo que sigue: la religión fue inventada para llevar a cabo ciertas funciones y resolver determinados problemas, como mantener el orden social, reconfortar a las personas ansiosas y enseñar obediencia política.

Otra perspectiva, surgida más recientemente del campo de la psicología evolutiva, plantea objeciones: la religión desde luego no nació ni fue inventada conscientemente para ningún propósito específico o para resolver ningún problema concreto. No es que un jefe en ciernes tuviese una idea brillante un día e inventara la religión de la nada, previendo que de ese modo podría dominar con más facilidad a su pueblo si los convencía con argumentos religiosos para que construyeran una pirámide. Tampoco es probable que un cazador-recolector psicológicamente en armonía y preocupado porque sus compañeros de tribu estuviesen demasiado entristecidos por una muerte reciente para salir a cazar se inventara una historia sobre el más allá para consolarlos e infundirles esperanzas renovadas.

Por el contrario, es probable que la religión naciera como un subproducto de otras aptitudes de nuestros antepasados y de sus ancestros animales, y esas aptitudes tuvieron consecuencias imprevistas y de forma paulatina adquirieron nuevas funciones a medida que iban desarrollándose.

Para un biólogo evolutivo como yo, no existe contradicción entre esos dos planteamientos sobre el origen de la religión, que en la práctica postulan dos fases. La propia evolución biológica tiene lugar en dos estadios. En primer lugar, la variación entre individuos es generada por mutaciones y recombinaciones de genes. En segundo lugar, debido a la selección natural y sexual, hay diferencias entre los individuos resultantes en su forma de sobrevivir, reproducirse y transferir sus genes a la siguiente generación. Es decir, algunos de esos individuos diferentes desempeñan funciones y resuelven los problemas de la vida mejor que otros. Un problema funcional (por ejemplo, sobrevivir en un clima más frío) no es resuelto por un animal que se da cuenta de que necesita un pelo más grueso, ni por los climas más fríos que estimulan mutaciones para que crezca un pelo más grueso. Por el contrario, algo (en el caso de la evolución biológica, los mecanismos de la genética molecular) crea otra cosa (en este caso, un animal con un pelo más grueso o fino) y algunas condiciones de vida o problemas medioambientales (en este particular, temperaturas frías) confieren a algunos pero no a todos esos animales diferentes una función útil. Por ello, las mutaciones y recombinaciones genéticas posibilitan los orígenes de la diversidad biológica, mientras que la selección natural y sexual criban ese material inicial según el criterio de la función.

Asimismo, los psicólogos evolutivos aseguran que la religión es un subproducto de varias características del cerebro humano que surgieron por motivos que nada tienen que ver con construir pirámides o reconfortar a familiares afligidos. Para un biólogo evolutivo, es plausible y lógico. La historia de la evolución está plagada de subproductos y mutaciones que al

principio fueron seleccionados para una función y luego se desarrollaron más y cumplían otra. Por ejemplo, los creacionistas escépticos con la realidad de la evolución solían mencionar a las anguilas eléctricas que electrocutan a su presa con descargas de 600 voltios y argumentaban que una anguila con 600 voltios no pudo haber nacido de una normal por selección natural, ya que las fases intermedias necesarias de anguilas de bajo voltaje no podrían electrocutar a una presa y no servirían para nada. De hecho, resulta que las anguilas de 600 voltios evolucionaron a través de cambios de función, como un subproducto de la detección de campos eléctricos y la generación de electricidad en peces normales.

Muchos peces poseen órganos cutáneos sensibles a los campos eléctricos en el entorno. Esos campos pueden ser de origen físico (por ejemplo, generados por las corrientes oceánicas o por la mezcla de aguas de distintas salinidades), o de origen biológico (al desencadenarse contracciones musculares de animales a causa de la electricidad). Los peces que poseen esos órganos sensibles a la electricidad pueden emplearlos de dos maneras: para detectar presas y para moverse por el entorno, sobre todo en aguas cenagosas o en condiciones de nocturnidad, en las que los ojos apenas sirven de nada. Las presas quedan expuestas al detector de campos eléctricos del animal porque tienen una conductividad más elevada que el agua dulce. Esa detección de campos eléctricos medioambientales puede denominarse electrodetección pasiva; no requiere ningún órgano especializado que genere electricidad.

Pero algunas especies de peces van más allá y generan campos eléctricos de bajo voltaje, que les permiten detectar objetos no solo por su propio campo eléctrico, sino también modificando el campo eléctrico generado por el pez. Los órganos especializados en la detección de electricidad evolucionaron independientemente en al menos seis linajes distintos de peces. La mayoría de los órganos eléctricos se derivan de membranas

musculares generadoras de electricidad, pero una especie de pez desarrolla sus órganos eléctricos a partir de los nervios. El zoólogo Hans Lissmann presentó la primera prueba convincente de esa electrodetección activa, tras gran cantidad de especulaciones poco concluyentes de otros. Lissmann condicionó a peces eléctricos mediante recompensas de alimentos para que distinguieran un objeto conductor de la electricidad de uno no conductor de apariencia idéntica, como un disco de metal y otro de plástico o cristal indistinguible. Mientras trabajaba en un laboratorio de la Universidad de Cambridge situado cerca del edificio en el que Lissmann realizaba sus estudios, un amigo de este me contó una historia que ilustra la sensibilidad de la electrodetección de los peces eléctricos. Lissmann se percató de que un pez eléctrico cautivo que tenía en su laboratorio se excitaba cada día más o menos a última hora de la tarde. Al final se dio cuenta de que era porque su técnica se preparaba para irse a casa a esa hora, se situaba detrás de una pantalla y se cepillaba el pelo, lo cual generaba un campo eléctrico que el pez podía detectar.

Los peces de bajo voltaje utilizan sus órganos generadores de electricidad y sus electrodetectores cutáneos para una mayor eficiencia en dos funciones distintas, ambas compartidas con los numerosos peces que poseen electrodetectores pero que carecen de órganos generadores: la detección de peces y el movimiento. Los peces de bajo voltaje también utilizan los impulsos eléctricos mutuos para una tercera función: comunicarse. Dependiendo del patrón de los impulsos eléctricos, que varía entre especies e individuos, un pez puede extraer información y de ese modo reconocer la especie, el sexo, el tamaño y el individuo (desconocido o conocido) del pez que genera los impulsos. Un pez de bajo voltaje también transmite mensajes sociales a otros de su especie. En la práctica, puede decir eléctricamente: «Este es mi territorio, sal de aquí» o «Yo Tarzán, tu Jane. Me excitas, es la hora del sexo».

Los peces que generan unos pocos voltios no solo podrían detectar presas, sino también utilizar sus descargas para una cuarta función: matar presas pequeñas, como los piscardos. Más y más voltios permiten matar a presas más y más grandes, hasta que llegamos a una anguila de 600 voltios y dos metros de longitud que puede aturdir a un caballo en el río. (Recuerdo muy gráficamente esta historia evolutiva, porque empecé mi tesis doctoral dedicada a la generación de electricidad por parte de las anguilas. Me absorbieron tanto los detalles moleculares de la generación de electricidad que olvidé los resultados finales y cogí impulsivamente mi primera anguila para emprender mi experimento inicial, con un resultado traumático.) Los peces de alto voltaje también pueden utilizar sus potentes descargas para dos funciones más: defenderse de posibles depredadores acribillando al atacante; y cazar por medio de la «electropesca», es decir, atraer presas al extremo eléctricamente positivo del pescado (el ánodo), una técnica que también utilizan los pescadores comerciales, que, sin embargo, deben producir electricidad con baterías o generadores y no con su propio cuerpo.

Ahora volvamos a esos creacionistas escépticos que afirman que la selección natural jamás habría podido producir una anguila de 600 voltios a partir de una anguila no eléctrica, supuestamente porque todas las fases intermedias necesarias de órganos eléctricos de bajo voltaje habrían sido inútiles y no habrían ayudado a sus propietarios a sobrevivir. La respuesta para el creacionista es que matar presas con una descarga de 600 voltios no era la función original de los órganos eléctricos, sino que surgió como un subproducto de un órgano inicialmente seleccionado para otras funciones. Hemos visto que los órganos eléctricos adquirirían seis funciones sucesivas a medida que la selección natural incrementaba su producción de cero a 600 voltios. Un pez sin voltios puede realizar una electrodetección pasiva de la presa y puede nadar; un pez de bajo voltaje puede realizar esas mismas dos funciones con más eficiencia y también es capaz de electrocomunicarse; y un

pez de alto voltaje puede electrocutar a sus presas, defenderse y practicar la electropesca. Más adelante veremos que la religión humana superó a las anguilas eléctricas al desempeñar siete funciones y no solo seis.

## LA BÚSQUEDA DE EXPLICACIONES CAUSALES

¿De qué atributos humanos podría ser un subproducto parecido la religión? Una opinión plausible es que era un subproducto de la capacidad cada vez más sofisticada de nuestro cerebro para deducir causas, responsabilidades e intenciones, prever peligros y de ese modo formular explicaciones causales de valor predictivo que nos ayudaron a sobrevivir. Por supuesto, los animales también tienen cerebro y pueden deducir cierta intención. Por ejemplo, una lechuza común que detecte un ratón por el sonido en plena oscuridad puede oír sus pasos, calcular su dirección y velocidad, deducir su intención de seguir corriendo en esa dirección y a esa velocidad y precipitarse en el momento y lugar correctos para cruzarse en su camino y capturarlo. Pero los animales, incluso nuestros parientes más próximos, tienen menos capacidad de razonamiento que los humanos. Por ejemplo, para los monos africanos conocidos como monos vervet, las pitones que habitan en el suelo son grandes depredadores. Los monos cuentan con una llamada de alerta especial que dan al ver una pitón y saltan a un árbol si reciben dicho aviso por parte de otro mono que se encuentre cerca de allí. Sin embargo, sorprendentemente para nosotros, esos inteligentes monos no asocian la imagen del rastro de la pitón en la hierba con el peligro de que haya una en las proximidades. Comparemos esas escasas capacidades de razonamiento de los monos con las de los humanos: la selección natural nos ha perfeccionado para que nuestro cerebro extraiga el máximo de información de indicios triviales y para que nuestro lenguaje transmita esa información con precisión, incluso con el riesgo inevitable de frecuentes inferencias erróneas.



Por ejemplo, solemos atribuir responsabilidades a otras personas. Comprendemos que otra gente tiene intenciones como nosotros y que los individuos varían. De ahí que dediquemos buena parte de nuestra actividad cerebral diaria a entender a otros individuos y a realizar un seguimiento de sus señales (como sus expresiones faciales, su tono de voz y lo que dicen o hacen o no) para predecir cómo puede obrar un individuo en concreto a continuación y averiguar cómo podemos influir en él para que se comporte como queremos. Asimismo, atribuimos responsabilidades a los animales: los cazadores !kung que se acercan a un cadáver del que ya están alimentándose unos leones observan la barriga y la conducta de estos para deducir si están saciados y permitirán que los echen de allí o si, por el contrario, siguen hambrientos y no se moverán. También nos atribuimos responsabilidades a nosotros mismos: somos conscientes de que nuestras acciones tienen consecuencias y, si vemos que comportarnos de una manera supone un éxito y de otra no, aprendemos a repetir la acción asociada a dicho éxito. La capacidad de nuestro cerebro para descubrir esas explicaciones causales es el principal motivo de nuestro éxito como especie. Por eso, hace unos 12.000 años, antes de que tuviésemos agricultura, metal o escritura y cuando todavía éramos cazadores-recolectores, ya contábamos de lejos con la mayor distribución de cualquier especie de mamífero y nos habíamos extendido desde el Ártico hasta el ecuador en todos los continentes, excepto la Antártida.

Seguimos probando explicaciones causales. Algunos de nuestros argumentos tradicionales realizaron las predicciones adecuadas por razones que más tarde fueron científicamente correctas; algunos realizaban las predicciones correctas por el motivo equivocado (por ejemplo, «evitad comer esa especie de pez en particular por un tabú», sin comprender el papel de los elementos químicos venenosos del pescado); y algunos realizaban las predicciones equivocadas. Por ejemplo, los cazadores-recolectores

generalizan en exceso la responsabilidad y la amplían a otras cosas que pueden ir más allá de humanos y animales, como los ríos, el sol y la luna. Los pueblos tradicionales a menudo creen que esos objetos inanimados en movimiento son seres vivos o que son impulsados por ellos. También pueden atribuir responsabilidad a cosas inmóviles, como flores, una montaña o una roca. Hoy lo consideramos una creencia en lo sobrenatural, distinta de lo natural, pero los pueblos tradicionales a menudo no hacen esa distinción. Por el contrario, proponen explicaciones causales cuyo valor predictivo observan: su teoría de que el sol (o de un dios que lleva al sol en su carro) recorre cada día el cielo encaja con los hechos observados. No poseen un conocimiento independiente sobre astronomía que los convenza de que la creencia en el sol como un agente animado es un error sobrenatural. No es un pensamiento absurdo por su parte, sino una extensión lógica de su mentalidad sobre cosas sin duda naturales.

Por ello, una forma en la que nuestra búsqueda de explicaciones causales generaliza en exceso y conduce directamente a lo que hoy denominaríamos creencias sobrenaturales consiste en atribuir responsabilidad a las plantas y las cosas inertes. Otra forma es la búsqueda de consecuencias de nuestra conducta. Un agricultor se pregunta qué ha hecho diferente esta vez para que un campo en su día muy productivo dé una mala cosecha este año, y los cazadores kaulong se preguntan qué ha hecho un cazador en concreto para caer en un sumidero oculto en el bosque. Al igual que otros pueblos tradicionales, los agricultores y los cazadores se devanan los sesos en busca de explicaciones. Algunas de ellas sabemos que son científicamente correctas, mientras que otras las consideramos tabúes no científicos. Por ejemplo, los agricultores andinos, que no comprenden los coeficientes de variación, reparten sus cosechas en un número de campos que va de 8 a 22 (capítulo 8); es posible que tradicionalmente hayan rezado a los dioses de la lluvia; y los cazadores-recolectores se cuidan mucho de nombrar a los

murciélagos de las cuevas cuando van a cazarlos en zonas en las que haya cenotes. Ahora nos hemos convencido de que desperdigar los campos es un método científicamente válido para garantizar que estos posean un valor mínimo y de que las oraciones a los dioses de la lluvia y los tabúes sobre pronunciar el nombre de los murciélagos son supersticiones religiosas científicamente inválidas, pero eso lo sabemos gracias a la experiencia. Para los agricultores y cazadores no existe una distinción entre la ciencia válida y la superstición religiosa.

Otro ámbito en el que se buscan en exceso explicaciones causales son las teorías de la enfermedad. Si alguien cae enfermo, la víctima y sus amigos y familiares buscan una explicación como lo harían para cualquier otro suceso importante. ¿Se ha debido a algo que hizo el enfermo (por ejemplo, beber un agua determinada) o no hizo (por ejemplo, lavarse las manos antes de comer o pedir ayuda a un espíritu)? ¿Obedeció a algo que hizo otra persona (por ejemplo, que otro enfermo le estornudara encima o un brujo que obró magia con ella)? Al igual que los pueblos tradicionales, los ciudadanos del Primer Mundo en la era de la medicina científica seguimos buscando explicaciones satisfactorias a la enfermedad. Hemos llegado a creer que beber un agua determinada o no lavarse las manos antes de comer constituye una explicación válida sobre la enfermedad, a diferencia de no pedir ayuda a un espíritu. No basta con que nos digan que hemos contraído un cáncer de estómago porque hemos heredado la variante 211 del gen PX2R; eso es insatisfactorio y nos desespera; puede que fuera nuestra dieta. Los pueblos tradicionales buscan curas para la enfermedad, al igual que hacemos nosotros en la actualidad cuando los tratamientos médicos fallan. A menudo, esas curas tradicionales parecen ser beneficiosas por muchas razones: la mayoría de las enfermedades se curan de todos modos; numerosos remedios tradicionales a base de plantas tienen valor farmacológico; el comportamiento del chamán junto al lecho alivia el temor del paciente y puede ofrecer un

placebo; asignar una causa a una enfermedad, aunque no sea la correcta, hace que el paciente se sienta mejor, ya que emprende ciertas acciones en lugar de esperar desamparado; y si la víctima fallece, puede significar que pecó al violar un tabú o que un poderoso brujo fue responsable, y debe ser identificado y asesinado.

Otra forma de búsqueda de explicaciones causales es intentar comprender acontecimientos para los cuales la ciencia moderna nos brinda la insatisfactoria respuesta: «No tiene explicación, deja de buscarla». Por ejemplo, un problema esencial de la mayoría de las religiones organizadas es el de la teodicea, el tema del libro de Job: si existe un dios bueno y omnipotente, ¿por qué hay mal en el mundo? Los pueblos tradicionales, dispuestos a debatir durante una hora la explicación de un palo roto en la tierra, sin duda comentarán por qué una buena persona que en apariencia obedece las normas de la sociedad resultó herida, derrotada o muerta. ¿Rompió un tabú, existen los espíritus malignos o estaban enojados los dioses? La gente también intenta explicar por qué alguien que hace una hora respiraba, se movía y estaba caliente ahora está frío, no respira y no se mueve, como una piedra: ¿es posible que parte de la persona, denominada espíritu, haya escapado y entrado en un pájaro o que ahora viva en otro lugar? Hoy podríamos aducir que se trata de búsquedas de «significado» más que de explicaciones, que la ciencia solo ofrece explicaciones y que deberíamos recurrir a la religión en busca de significado o, de lo contrario, reconocer que nuestra sed de significado es absurda. Pero, en el pasado, todo el mundo y la mayoría de la gente en la actualidad quiere que se satisfaga su petición de «significado».

En resumen, lo que ahora denominamos religión puede haber surgido como un subproducto de la creciente sofisticación del cerebro humano a la hora de identificar explicaciones causales y realizar predicciones. Durante mucho tiempo no existió una distinción reconocida entre lo natural y lo

sobrenatural, o entre la religión y el resto de la vida. En cuanto al momento en que nació la «religión» en el transcurso de la evolución humana, yo diría que muy gradualmente, a medida que nuestro cerebro se volvió más sofisticado. Hace más de 15.000 años, los cromañones ya tejían ropas, inventaron nuevas herramientas y crearon excelentes pinturas policromadas de humanos y animales en las paredes de las cuevas de Lascaux, Altamira y Chauvet, en cámaras profundas en las que las pinturas solo debían de ser visibles a la luz de las velas y que llenan a numerosos visitantes modernos de un sobrecogimiento religioso (lámina 25). Con independencia de si ese sobrecogimiento era la intención real de los pintores prehistóricos, sin duda contaban con un cerebro lo bastante moderno como para abrigar creencias calificables de religiosas. En cuanto a nuestros parientes neandertales, de los cuales existen pruebas de que decoraban a sus muertos con pigmentos de ocre y los enterraban, es posible. Me parece seguro afirmar que nuestros antepasados tuvieron creencias religiosas al menos durante los más de 60.000 años de historia de los *Homo sapiens* conductualmente modernos, y puede que durante mucho más tiempo.

TABLA 9.2. EJEMPLOS DE CREENCIAS SOBRENATURALES LIMITADAS A RELIGIONES EN PARTICULAR

- 
1. Existe un dios mono que recorre miles de kilómetros de un solo salto (hindú).
  2. Pueden conseguirse beneficios de los espíritus pasando cuatro días en un lugar solitario sin comida y agua y cortándose una falange de la mano izquierda (indios crow).
  3. Una mujer que no había sido fertilizada por un hombre se quedó embarazada y dio a luz a un niño, cuyo cuerpo fue transportado después de su muerte a un lugar llamado paraíso, a menudo representado en el cielo (católica).
  4. Un chamán, que es pagado por sus esfuerzos, se sienta en una casa con una luz tenue y acompañado

de todos los adultos de la aldea, que cierran los ojos. El chamán va al fondo del océano, donde apacigua a la diosa del mar que ha estado causando infortunios (inuit).

5. Para determinar si una persona acusada de adulterio es culpable, hay que obligar a un pollo a ingerir una pasta venenosa. Si el pollo no muere, significa que la persona acusada era inocente (azande).
  6. Los hombres que sacrifican su vida en una batalla por la religión serán llevados a un paraíso poblado de hermosas vírgenes (islam).
  7. En el cerro del Tepeyac, al norte de Ciudad de México, la Virgen María se apareció en 1531 a un indio cristianizado, le habló en náhuatl (el lenguaje azteca, que en aquel momento todavía estaba muy extendido en la región), y le permitió coger rosas en una zona del desierto en la que normalmente no crecen (católica mexicana).
  8. En una cima situada cerca de Manchester Village, al oeste del estado de Nueva York, el ángel Moroni se apareció el 21 de septiembre de 1823 a un hombre llamado Joseph Smith y le reveló unas láminas de oro enterradas que aguardaban traducción como un libro perdido de la Biblia, el Libro de Mormón (mormona).
  9. Un ser sobrenatural entregó un tramo de desierto en Oriente Próximo a su pueblo favorito y lo convirtió en su hogar para siempre (judía).
  10. En la década de 1880, Dios se apareció a un indio payuta llamado Wovoka durante un eclipse solar y lo informó de que en dos años los búfalos volverían a poblar las llanuras y los hombres blancos desaparecerían, siempre que los indios participaran en un ritual denominado la danza de los fantasmas.
- 

## CREENCIAS SOBRENATURALES

Casi todas las religiones albergan algunas creencias sobrenaturales específicas. Es decir, los adeptos a una religión poseen unas firmes creencias que entran en conflicto y no pueden ser confirmadas por nuestra experiencia del mundo natural y que parecen inverosímiles para quienes no sean adeptos

a esa religión en concreto. La tabla 9.2 ofrece una muestra de tales creencias, a las cuales podrían añadirse innumerables ejemplos. Ningún otro rasgo de la religión genera una mayor división entre los creyentes y los laicos, que se asombran de que alguien pueda albergar esas creencias. Ninguna otra característica genera una división más grande entre creyentes de dos religiones distintas, cada uno de los cuales cree firmemente en sus preceptos pero considera absurdo que los adeptos de la otra religión lo hagan. No obstante, ¿por qué las creencias sobrenaturales son rasgos tan característicos de las religiones?

Una posible respuesta es que las creencias religiosas sobrenaturales son supersticiones ignorantes similares a las creencias sobrenaturales no religiosas, que tan solo ilustran que el cerebro humano es capaz de engañarse y creer cualquier cosa. Todos podemos pensar en creencias sobrenaturales no religiosas cuya inverosimilitud debería resultar obvia. Muchos europeos piensan que ver un gato negro es un presagio de infortunio, pero lo cierto es que son bastante habituales. Calculando repetidamente si durante una hora después de ver a un gato negro en una zona con alta densidad de felinos hemos sufrido algún grado concreto de infortunio, y aplicando la prueba estadística de ji-cuadrado, nos convenceremos de que la hipótesis de los gatos negros probablemente tiene menos de una posibilidad entre 1.000 de ser cierta. Algunos grupos de habitantes de las Tierras Bajas de Nueva Guinea creen que oír la hermosa canción del pajarito conocido como timalíido ratonero nos advierte de que alguien ha muerto recientemente, pero esa ave figura entre las especies más comunes y los cantores más frecuentes de los bosques de las Tierras Bajas de Nueva Guinea. Si la creencia fuese cierta, la población humana local estaría muerta en unos pocos días, pero mis amigos papúes están tan convencidos de sus sombrías profecías como los europeos temen a los gatos negros.

Una superstición no religiosa más sorprendente, porque la gente sigue

invirtiendo dinero en su errónea creencia, es la radiestesia o rabadomancia. Establecida en Europa hace más de 400 años y probablemente existente antes de los tiempos de Cristo, esta creencia sostiene que la rotación de una horquilla llevada por una persona denominada zahorí, que transita un terreno cuyo propietario quiere saber si debe perforar un pozo, indica la localización y en ocasiones la profundidad de una fuente de agua subterránea e invisible (lámina 46). Las pruebas de control demuestran que el éxito de los zahoríes a la hora de localizar agua subterránea no es mejor que la aleatoriedad, pero muchos propietarios de tierras de zonas en las que los geólogos también tienen dificultades para predecir la localización de esa agua pagan a los zahoríes por su búsqueda y luego gastan todavía más dinero para excavar un pozo que difícilmente dará agua. La psicología que se oculta tras esas creencias es que recordamos los aciertos y olvidamos los fracasos, así que cualquier creencia supersticiosa que tengamos se confirma mediante la evidencia más nimia a través de los éxitos que recordamos. Ese pensamiento anecdótico surge de forma natural; los experimentos controlados y los métodos científicos para distinguir entre fenómenos aleatorios y no aleatorios son contrarios a la lógica y poco naturales y, por tanto, no se encuentran en las sociedades tradicionales.

Es posible, por tanto, que las supersticiones religiosas constituyan otra prueba de la falibilidad humana, como la creencia en los gatos negros y otras supersticiones no religiosas. Pero es sospechoso que unos costosos compromisos con una creencia en supersticiones religiosas poco plausibles para otros sean un rasgo tan sistemático de las religiones. Las inversiones que realizan o realizaron los 10 grupos de adeptos enumerados en la tabla. 9.2 en sus creencias son mucho más gravosas, requieren más tiempo y tienen unas consecuencias mucho más duras para ellos que las acciones de quienes sienten fobia hacia los gatos negros y en ocasiones los evitan. Esto sugiere que las supersticiones religiosas no son un subproducto accidental de los



poderes de razonamiento humano, sino que poseen un significado más profundo. ¿Cuál podría ser?

Una interpretación reciente entre algunos estudiosos de la religión es que la creencia en supersticiones religiosas sirve para mostrar nuestro compromiso con la fe. Todos los grupos humanos duraderos —los seguidores de los Red Sox de Boston (como yo), los católicos devotos, los patriotas japoneses y otros— afrontan el mismo problema a la hora de identificar quién es digno de confianza para seguir formando parte del grupo. Cuanto más integrada está nuestra vida en un grupo, más crucial es ser capaces de identificar correctamente a los miembros y no ser engañados por alguien que busca una ventaja temporal afirmando que comparte nuestros ideales cuando en realidad no es cierto. Si un hombre que lleva un banderín de los Red Sox de Boston, al que hemos aceptado como seguidor, de repente anima cuando los Yankees de Nueva York anotan un *home run*, nos resultará humillante, aunque no constituya un peligro para nuestra vida. Pero si es un soldado que se encuentra junto a nosotros en la línea del frente y suelta su arma (o nos apunta con ella) cuando ataca el enemigo, haberlo malinterpretado puede costarnos la vida.

Por eso nuestra afiliación religiosa conlleva tantas muestras costosas para demostrar la sinceridad de nuestro compromiso: sacrificios de tiempo y recursos, soportar penurias y otras cosas que comentaré más adelante. Una de esas muestras podría ser adoptar una creencia irracional que contradiga lo que evidencian nuestros sentidos y que las personas ajenas a nuestra religión jamás compartirían. Si afirmamos que el fundador de nuestra Iglesia fue concebido mediante unas relaciones sexuales corrientes entre su madre y su padre, cualquiera se lo creería y no habríamos hecho nada por demostrar nuestro compromiso con la institución. Pero si insistimos, pese a que todo apunta a lo contrario, en que nació de una virgen y nadie ha podido hacernos desistir de esa creencia tras muchas décadas de vida, otros creyentes

confiarán mucho más en que persistiremos en nuestra creencia, en que somos de confianza y en que no abandonaremos el grupo.

Sin embargo, existen límites sobre lo que puede aceptarse como creencia sobrenatural religiosa. Scott Atran y Pascal Boyer han señalado independientemente que las supersticiones religiosas en todo el mundo constituyen un reducido subgrupo de todas las supersticiones aleatorias que en teoría podríamos inventar. Por citar a Pascal Boyer, no existe ninguna religión que proclame algo como el siguiente dogma: «¡Solo existe un Dios! Es omnipotente, pero solo existe los miércoles». Por el contrario, los seres religiosos sobrenaturales en los que creemos son sorprendentemente similares a los humanos, los animales u otros objetos naturales, con la salvedad de que poseen poderes superiores. Son más clarividentes, viven más tiempo, son más fuertes, viajan más rápido, pueden predecir el futuro, pueden cambiar de forma, pueden atravesar las paredes, etcétera. En otros aspectos, los dioses y espíritus se comportan como las personas. El dios del Antiguo Testamento se enojaba, mientras que los dioses y las diosas griegos se ponían celosos, comían, bebían y mantenían relaciones sexuales. Sus poderes, superiores a los de los humanos, son proyecciones de nuestras fantasías de poder; pueden hacer lo que nosotros deseáramos hacer. Yo mismo albergo fantasías de lanzar rayos para destruir a la gente mala, y probablemente muchos otros las compartan, pero nunca he imaginado que existía solo los miércoles. Por ello, no me sorprende que los dioses de muchas religiones sean representados como seres malignos, pero que ninguna religión sueñe con existir solo los miércoles. Las creencias religiosas sobrenaturales son irracionales, pero emocionalmente plausibles y satisfactorias. Por eso son tan creíbles, pese a que, al mismo tiempo, son racionalmente inverosímiles.

La religión ha cambiado sus funciones a lo largo de la historia de las sociedades humanas. Dos de sus funciones más antiguas han disminuido o prácticamente desaparecido entre los ciudadanos de las sociedades occidentales de la actualidad. Por el contrario, varias de sus principales funciones modernas apenas existían en las sociedades de cazadores-recolectores y agricultores a pequeña escala. Cuatro funciones que antes eran débiles o inexistentes alcanzaron una importancia crucial y han entrado en declive una vez más. Esos cambios en las funciones de las religiones durante su evolución son similares a los de numerosas estructuras biológicas (como los órganos eléctricos de los peces) y formas de organización social durante la evolución biológica.

Ahora comentaré lo que varios estudiosos proponen como las siete funciones primordiales de la religión, y concluiré preguntando si esta está quedando obsoleta o si es probable que sobreviva y, si ocurre esto último, qué funciones sostendrán su persistencia. Consideraré esas siete funciones en la secuencia inferida de su aparición y desaparición durante la historia de la evolución social, empezando por las funciones destacadas al comienzo de la historia humana pero que ahora lo son menos, y terminando con funciones originalmente ausentes pero destacadas hace poco o en la actualidad.

Una de las funciones originales de la religión era la explicación. Los pueblos tradicionales precientíficos ofrecen explicaciones a todo lo que encuentran, por supuesto, sin la capacidad profética para distinguir entre esas explicaciones que hoy consideran naturales y científicas los expertos y las que estos consideran sobrenaturales y religiosas. Para los pueblos tradicionales, todas son explicaciones, y dichas explicaciones que en definitiva son vistas como religiosas no son algo independiente. Por ejemplo, las sociedades de Nueva Guinea en las que he vivido ofrecen muchas explicaciones para la conducta de las aves que los ornitólogos modernos consideran perceptivas y aun así acertadas (por ejemplo, las múltiples

funciones de las llamadas de los pájaros), junto con otras que ya no aceptan y consideran sobrenaturales (por ejemplo, que los cantos de ciertas especies son voces de personas que se transformaron en aves). Los mitos de los orígenes, como los del pueblo sikari y el libro del Génesis, son generalizados para explicar la existencia del universo, las personas y la diversidad lingüística. Los griegos de la Antigüedad, que identificaron explicaciones científicas acertadas para numerosos fenómenos, invocaban incorrectamente a los dioses como agentes sobrenaturales para explicar la salida y la puesta de sol, las mareas, los vientos y la lluvia. Los creacionistas, y la mayoría de los estadounidenses de la actualidad, siguen invocando a Dios como la «primera causa» de la creación del universo y sus leyes, lo cual explicaría su existencia, así como de la creación de todas las especies de plantas y animales, incluida la humana. Pero no conozco a ningún creacionista que siga invocando a Dios para explicar el amanecer, las mareas y los vientos. Muchas personas laicas de la actualidad, aunque atribuyen a Dios el origen del universo y sus leyes, aceptan que el primero, una vez creado, ha funcionado con poca o ninguna interferencia divina.

En la sociedad occidental moderna, el papel explicativo original de la religión ha sido usurpado cada vez más por la ciencia. Los orígenes del universo tal como lo conocemos son atribuidos al big bang y a la posterior actuación de las leyes de la física. La diversidad lingüística moderna ya no es explicada a través de mitos de los orígenes, como la Torre de Babel o la rotura de las lianas que sostienen el jabí de los sikari, sino que aceptan los procesos históricos observados de cambio lingüístico, como comentaré en el capítulo 10. Actualmente, las explicaciones sobre el amanecer, la puesta de sol y las mareas quedan en manos de los astrónomos, y las del viento y la lluvia en manos de los meteorólogos. Los cantos de las aves los explica la etología, y el origen de cada especie vegetal y animal, incluida la humana, lo interpretan los biólogos evolutivos.

Para muchos científicos modernos, el último bastión de la explicación religiosa es Dios como primera causa: aparentemente, la ciencia no puede tener nada que decir sobre por qué existe el universo. De mi primer curso en la Universidad de Harvard en 1955, recuerdo al gran teólogo Paul Tillich desafiando a sus alumnos hiperracionales a que propusieran una respuesta científica a esta sencilla pregunta: «¿Por qué hay algo cuando podría no haber nada?». Ninguno de mis compañeros, especializados en ciencias, pudo responder a Tillich. Pero a su vez habrían aducido que la respuesta de Tillich, esto es, «Dios», consistía simplemente en poner nombre a su falta de respuesta. De hecho, los científicos están trabajando en la pregunta de Tillich y tienen algunas propuestas.

#### ATENUAR LA ANSIEDAD

La siguiente función de la religión que comentaré probablemente era más acusada en las primeras sociedades: su papel para atenuar nuestra ansiedad por problemas y peligros que escapan a nuestro control. Cuando la gente ha hecho todo lo que está a su alcance, es más probable que recurra a oraciones, rituales, ceremonias y donaciones a los dioses, que consulte a oráculos y chamanes, que lea profecías, que respete tabúes y que obre magia. Todas esas medidas son científicamente ineficaces para obtener el resultado deseado. Sin embargo, al preservar la ficción y convencernos de que aún estamos haciendo algo, de que no nos encontramos indefensos y no nos hemos rendido, al menos nos sentimos con el control, menos ansiosos y capaces de seguir realizando el máximo esfuerzo.

Nuestro anhelo de alivio por sentirnos indefensos queda ilustrado por un estudio con mujeres israelíes religiosas, llevado a cabo por los antropólogos Richard Sosis y W. Penn Handwerker. Durante la guerra del Líbano de 2006, Hezbollah lanzó misiles Katyusha contra la región de Galilea, al norte de

Israel, y la ciudad de Tzfat y sus alrededores en particular fueron alcanzados por decenas de proyectiles cada día. Aunque las sirenas alertaban a los habitantes de Tzfat para que se cobijaran en refugios antiaéreos, no podían hacer nada por proteger sus casas. Siendo realistas, la amenaza de los misiles era impredecible e incontrolable. No obstante, unos dos tercios de las mujeres entrevistadas por Sosis y Handwerker recitaban salmos cada día para hacer frente al estrés de los ataques. Cuando les preguntaron por qué lo hacían, una respuesta habitual es que se veían obligadas a «hacer algo» en lugar de quedarse de brazos cruzados. Aunque recitar salmos no desvíá los misiles, proporcionó a quienes los cantaban una sensación de control mientras parecían tomar medidas. (Por supuesto, ellas no ofrecieron esa explicación; creían que recitar salmos puede proteger una casa de la destrucción de un misil.) En comparación con las mujeres de la misma comunidad que no recitaron salmos, las que lo hicieron tuvieron menos dificultades para conciliar el sueño y para concentrarse, eran menos proclives a arrebatos de ira y se sentían menos ansiosas, nerviosas, tensas y deprimidas. Por ello, realmente se beneficiaron, reduciendo el riesgo de que la ansiedad natural ante un peligro incontrolable las llevara a ponerse en riesgo cometiendo alguna estupidez. Como sabemos todos los que nos hemos encontrado en situaciones de peligro impredecible e incontrolable, somos proclives a multiplicar nuestros problemas por inconsciencia si no logramos dominar la ansiedad.

Esta función de la religión, que ya se hallaba en su apogeo en las primeras sociedades religiosas, habría disminuido a medida que las sociedades incrementaban su control sobre el transcurso de la vida, a través de unos gobiernos de Estado que eran cada vez más fuertes y reducían la frecuencia de la violencia y otros peligros, de unos estados que cada vez tenían más capacidad para evitar hambrunas repartiendo comida almacenada y (en los últimos dos siglos) del desarrollo de la ciencia y la tecnología. Pero lo cierto

es que los pueblos tradicionales no estaban indefensos. Por el contrario, nos impresionan con su capacidad para utilizar sus observaciones y experiencia para dejar el menor margen posible al azar. Por ejemplo, los papúes y otros agricultores tradicionales conocen decenas de variedades de boniatos u otros cultivos, dónde y cómo cultivar mejor cada una y cómo desmalezar, fertilizar, abonar, drenar y regar. Cuando los hombres !kung y otros cazadores salen a buscar presas, estudian e interpretan huellas animales y de ese modo calculan el número, distancia, velocidad y dirección del movimiento y observan el comportamiento de otras especies que ofrecen pistas sobre la presencia de presas. Los pescadores y marineros que no disponen de brújula pueden navegar si comprenden los movimientos del sol y las estrellas, los vientos, las corrientes oceánicas, los reflejos en las nubes, las aves marinas, la bioluminescencia del océano y otros indicadores de posición. Todos los pueblos montan defensas y permanecen atentos a ataques enemigos, y forman alianzas y planean emboscadas para atacar primero a sus oponentes.

Pero, en el caso de los pueblos tradicionales, e incluso más en el de las personas de la era moderna, la efectividad tiene límites y hay grandes ámbitos que están fuera de su control. La producción de las cosechas se ve afectada por impredecibles sequías, lluvias, granizo, tormentas de viento, frío y plagas de insectos. El azar interviene sobremanera en el movimiento de los animales. La mayoría de las enfermedades están fuera del control tradicional debido a los límites de sus conocimientos médicos. Al igual que las mujeres israelíes que recitaban salmos pero no podían controlar la trayectoria de los misiles, hay muchas cosas que quedan fuera del control de los pueblos tradicionales una vez que ya han hecho todo lo posible. Tanto ellos como nosotros nos rebelamos contra el hecho de permanecer inactivos y no hacer nada. Eso hace que nos sintamos ansiosos, indefensos, proclives a cometer errores e incapaces de invertir nuestros mejores esfuerzos. En ese momento es cuando los pueblos tradicionales, y a menudo nosotros también, recurren a

la oración, los rituales, las profecías, la magia, los tabúes, las supersticiones y los chamanes. Al creer que esas medidas son eficaces, se atenúa nuestra ansiedad y nos tranquilizamos y concentramos más.

Un ejemplo, estudiado por el etnógrafo Bronisław Malinowski, proviene de las islas Trobriand, cerca de Nueva Guinea, donde los aldeanos pescan en dos tipos de localizaciones que requieren diferentes métodos: en la laguna interna, un lugar protegido y tranquilo, donde se vierte veneno en una zona y se recoge a los peces aturdidos o muertos; y en mar abierto, donde se pesca con lanza o canoa mientras se rema entre las olas. La pesca en la laguna es segura, fácil y ofrece unos resultados predecibles; la pesca en mar abierto es peligrosa e impredecible, con grandes bonanzas si hay un banco de peces en ese momento y lugar concretos, pero con escasos beneficios y un elevado riesgo personal si no se encuentra un banco ese día. Los isleños realizan elaborados rituales mágicos antes de embarcarse en la pesca en mar abierto para garantizar su seguridad y el éxito, ya que sigue habiendo muchas dudas aun después de haber pergeñado los mejores planes basados en la experiencia. Pero no existe ninguna magia asociada a la pesca en la laguna: simplemente lo hacen, sin incertidumbre o ansiedad por el predecible resultado.

Otro ejemplo son los cazadores !kung, cuya experiencia parece no dejar nada al azar. Los niños !kung juegan con pequeños arcos y flechas desde que empiezan a caminar y cazan con sus padres al llegar a la adolescencia. Por la noche, junto a la hoguera, los hombres relatan sus cacerías anteriores una y otra vez, escuchan sus respectivas historias sobre los animales que han visto en los últimos días y planean la próxima salida en consecuencia. Durante la cacería permanecen atentos a avistamientos y sonidos de animales y pájaros cuya conducta puede denotar la presencia de animales, además de escrutar huellas para saber qué animales han pasado por allí, dónde pueden encontrarlos y qué dirección pueden haber tomado. Cabría imaginar que esos



maestros de la caza en el desierto no necesitan la magia. Sin embargo, cuando parten por la mañana, siempre reina un importante elemento de incertidumbre sobre dónde estará la presa aquel día en particular.

Algunos !kung afrontan la ansiedad consultando unos discos del oráculo que supuestamente profetizan la dirección más prometedora y para qué presa deberían estar preparados. Se trata de cinco o seis discos delgados de piel de antílope con un diámetro de entre 5 y 7 centímetros, cada uno con un nombre propio y una parte superior e inferior reconocibles. Todos los hombres poseen una serie de discos. La persona los amontona en la palma de la mano izquierda, con el más grande arriba de todo, los agita y sopla sobre ellos, formula una pregunta en voz alta y arroja el disco sobre un trozo de tela extendido en el suelo. Un adivino interpreta el patrón de los discos según características que incluyen si se solapan o no y qué discos caen boca arriba o boca abajo. La interpretación del patrón parece seguir pocas normas fijas, con la excepción de que si los números 1 a 4 caen boca abajo, predicen el sacrificio de un animal de caza.

Por supuesto, los discos no dicen nada a los !kung que no sepan ya, pues comprenden tan bien la conducta animal que su plan de caza tiene muchas posibilidades de éxito, con independencia del patrón. Por el contrario, el patrón de los discos parece ser interpretado de forma imaginativa como un test de Rorschach, y sirve para animar a los hombres ante un día de caza. El ritual de los discos resulta útil para ayudarlos a alcanzar un acuerdo a la hora de seguir una dirección; elegir una dirección, sea la que sea, y mantenerla es preferible a distraerse con discusiones.

Hoy en día, para nosotros la oración, el ritual y la magia no son algo tan extendido, ya que la ciencia y el conocimiento desempeñan un papel más importante en el éxito de nuestras empresas. Pero sigue habiendo muchas cosas que no podemos controlar, y muchas empresas y peligros en los que la ciencia y la tecnología no garantizan el éxito. En ese momento, nosotros

también recurrimos a plegarias, ofrendas y rituales. Los principales ejemplos del pasado reciente eran las oraciones para la finalización de viajes marítimos, cosechas abundantes, el triunfo en la guerra y, sobre todo, la curación de una enfermedad. Cuando los médicos no pueden predecir el desenlace de un paciente con probabilidades altas, y especialmente cuando reconocen que no pueden hacer nada, es muy posible que la gente rece.

Dos ejemplos concretos ilustran la asociación entre los rituales u oraciones por un lado y un resultado incierto por otro. Quienes participan en un juego de azar a menudo siguen sus rituales personales antes de lanzar el dado, pero los jugadores de ajedrez no hacen lo propio antes de mover una pieza. Ello obedece a que los dados son juegos de azar, pero el ajedrez no: si nuestro movimiento nos cuesta la partida, no hay excusas, ha sido culpa nuestra por no prever la respuesta de nuestro oponente. Asimismo, los agricultores que quieren perforar un pozo para encontrar agua subterránea a menudo consultan a zahoríes del oeste de Nuevo México, donde la complejidad geológica de la región propicia una variación impredecible en la profundidad y cantidad de agua subterránea, de modo que ni siquiera los geólogos profesionales pueden predecir con exactitud la localización y profundidad a partir de las características de la superficie. Sin embargo, en el norte de Texas, donde la capa freática se encuentra a una profundidad uniforme de 40 metros, los agricultores se limitan a perforar un pozo a esa profundidad en el lugar más próximo adonde es necesaria el agua; nadie utiliza zahoríes, aunque la gente conoce el método. Es decir, los agricultores de Nuevo México y los jugadores de dados hacen frente a la imprevisibilidad recurriendo a rituales, al igual que hacen los pescadores de las Trobriand que faenan en el océano y los cazadores !kung, mientras que los agricultores del norte de Texas y los jugadores de ajedrez prescinden de ellos, tal como hacen los pescadores de la laguna de las Trobriand.

En resumen, los rituales religiosos (y también los no religiosos) siguen con

nosotros para ayudarnos a combatir la ansiedad provocada por la incertidumbre y el peligro. Sin embargo, esta función de la religión era mucho más importante en las sociedades tradicionales que afrontaban una mayor incertidumbre y peligro que en las sociedades modernas occidentalizadas.

#### PROPORCIONAR CONSUELO

Pasemos ahora a una función de la religión que debió de expandirse durante los últimos 10.000 años: proporcionar consuelo, esperanza y significado cuando la vida es difícil. Un ejemplo concreto es consolarnos ante la perspectiva de nuestra muerte y la de un ser querido. Algunos mamíferos — los elefantes son un ejemplo sorprendente— parecen reconocer y llorar la muerte de un compañero. Pero no tenemos motivos para sospechar que ningún animal, a excepción de nosotros, sabe que algún día también morirá. Sin duda, nos dimos cuenta de lo que nos deparaba el futuro cuando adquirimos conciencia de nosotros mismos y una mayor capacidad de razonamiento, y cuando empezamos a generalizar al ver morir a los miembros de nuestra banda. Casi todos los grupos humanos observados y arqueológicamente atestiguados demuestran su comprensión sobre la importancia de la muerte, no solo al no desechar a sus muertos, sino proporcionándoles sepultura, una incineración, mortajas, momificación, alimento u otros medios.

Es aterrador ver a alguien que recientemente estaba caliente, se movía, hablaba y podía defenderse y que ahora está frío, inmóvil, callado e indefenso. También es aterrador pensar que nos ocurrirá a nosotros. La mayoría de las religiones ofrecen consuelo negando la realidad de la muerte y postulando algún tipo de más allá para un alma supuestamente asociada al cuerpo. El alma, junto con una réplica de nuestro cuerpo, puede ir a un lugar

sobrenatural llamado cielo o de otro modo; o puede transformarse en pájaro o en otra persona que viva en la Tierra. Las religiones que proclaman un más allá a menudo lo utilizan no solo para negar la muerte, sino también para ofrecer la esperanza de algo mejor que nos aguarda tras ella, como la vida eterna, la reunión con nuestros seres queridos, la liberación de las preocupaciones, néctar y vírgenes hermosas.

Además del dolor ante la perspectiva de la muerte, hay muchos otros en la vida para los cuales la religión ofrece consuelo de varias maneras. Una es «explicar» un sufrimiento no considerándolo un acontecimiento aleatorio sin ningún significado, sino algo con un significado más profundo, por ejemplo, que ha servido para probar nuestra valía para el más allá o castigarnos por nuestros pecados o que era un sufrimiento infligido por una persona malévola a la cual debemos identificar y matar por medio de un brujo. Otra manera es prometer que habrá enmiendas en el más allá por nuestro sufrimiento: sí, has sufrido aquí, pero no temas, serás recompensado una vez muerto. Una tercera manera es prometer no solo que nuestro sufrimiento será compensado en una feliz vida posterior, sino también que quienes nos han causado dolor vivirán un más allá miserable. Aunque castigar a nuestros enemigos de la Tierra solo nos brinda una venganza y una satisfacción finitas, las exquisitas torturas eternas que sufrirán tras la muerte en el Infierno de Dante nos garantizarán toda la venganza y satisfacción que podamos anhelar. El infierno cumple una doble función: reconfortarnos destruyendo a los enemigos que no hemos podido aniquilar nosotros mismos en la Tierra y motivarnos para que obedezcamos los mandamientos morales de nuestra religión, amenazando con enviarnos también a nosotros allí si nos portamos mal. Por ello, el más allá postulado resuelve la paradoja de la teodicea (la coexistencia del mal y de un Dios bueno) asegurándonos que no nos preocupemos; todas las cuentas serán saldadas más tarde.

Esta función reconfortante de la religión debió de surgir al comienzo de

nuestra historia evolutiva, en cuanto fuimos lo bastante inteligentes como para darnos cuenta de que moriríamos y para preguntarnos por qué la vida a menudo era dolorosa. Los cazadores-recolectores con frecuencia creen en la supervivencia después de la muerte en forma de espíritus. Pero esta función se amplió enormemente con el auge de las denominadas religiones que rechazan al mundo, que no solo afirman que existe un más allá, sino que es todavía más importante y duradero que la vida terrenal, y que el objetivo prioritario de esta última es conseguir la salvación y prepararnos para el más allá. Aunque el rechazo al mundo es marcado en la cristiandad, el islam y algunas formas de budismo, también caracteriza a algunas filosofías laicas (es decir, no religiosas) como la de Platón. Esas creencias pueden resultar tan atractivas que algunas personas religiosas rechazan la vida mundana. Los monjes y las monjas de órdenes de clausura lo hacen, en la medida en que viven, duermen y comen apartados del mundo secular, si bien pueden salir a diario para ejercer su ministerio, enseñar y rezar. Pero hay otras órdenes que se aíslan tanto como pueden del mundo secular. Entre ellas está la orden cisterciense, cuyos grandes monasterios, en Rievaulx, Fountains Abbey y Jerveaulx, en Inglaterra, siguen siendo las ruinas monásticas mejor conservadas del país, ya que fueron erigidos lejos de las ciudades y por tanto estaban menos expuestos a saqueos y reutilizaciones una vez abandonados. Todavía más extremo es el rechazo hacia el mundo que practicaban algunos monjes irlandeses que se instalaron como ermitaños en Islandia, un lugar por lo demás deshabitado.

Las sociedades a pequeña escala ponen mucho menos énfasis en el rechazo al mundo, la salvación y el más allá que las sociedades a gran escala, más complejas y recientes. Hay al menos tres razones para esta tendencia. En primer lugar, la estratificación y la desigualdad sociales han aumentado, desde sociedades a pequeña escala igualitarias a grandes sociedades complejas con sus reyes, nobles, élite, ricos y miembros de clanes destacados

que contrastan con la masa de campesinos y trabajadores pobres. Si todos los que nos rodean sufren tanto como nosotros, no hay ninguna injusticia que explicar ni ningún ejemplo visible de la buena vida al que aspirar. Pero la observación de que algunas personas llevan una vida mucho más cómoda y pueden dominarnos requiere muchas explicaciones y consuelo, algo que la religión ofrece.

Una segunda razón por la que las grandes sociedades complejas ponen más énfasis en el consuelo y el más allá que las sociedades a pequeña escala es que las pruebas arqueológicas y etnográficas demuestran que la vida se volvió más difícil cuando los cazadores-recolectores se convirtieron en agricultores y se organizaron en sociedades más numerosas. Con la transición a la agricultura, el promedio de horas de trabajo diarias aumentó, la nutrición se deterioró, las enfermedades infecciosas y el desgaste corporal aumentaron y la vida se acortó. Las condiciones se deterioraron aún más para los proletariados urbanos durante la revolución industrial, ya que las jornadas se acrecentaron y la higiene, la salud y los placeres disminuyeron. Por último, como comentaré más adelante, las sociedades populosas y complejas tienen códigos morales más formalizados, un énfasis más marcado en el bien y el mal y mayores problemas resultantes de la teodicea: si estamos comportándonos virtuosamente y obedeciendo las leyes, ¿por qué quienes las incumplen y el resto del mundo pueden ser crueles con nosotros?

Estas tres razones denotan por qué la función reconfortante de la religión ha aumentado en las sociedades más populosas y recientes: simplemente, esas sociedades nos infligen más cosas negativas para las cuales buscamos consuelo. Este papel reconfortante de la religión contribuye a explicar la frecuente observación de que el infortunio tiende a hacer a la gente más religiosa y que los estratos, regiones y países más pobres suelen ser más religiosos que los ricos: necesitan más consuelo. Entre las naciones actuales, el porcentaje de ciudadanos que afirman que la religión es un elemento

importante de su vida diaria es de un 80-99 por ciento en la mayoría de los países con un producto interior bruto (PIB) per cápita inferior a 10.000 dólares, pero de solo el 17-43 por ciento en el caso de aquellos con un PIB per cápita de más de 30.000 dólares. (No se incluye el elevado compromiso religioso del Estados Unidos rico, que mencionaré en el párrafo siguiente.) Solo en Estados Unidos parece haber más iglesias y asistencia a las mismas en las zonas pobres que en las ricas, pese a que en estas últimas existen más recursos y tiempo libre para construir y acudir a los templos. En la sociedad estadounidense, el mayor compromiso religioso y las ramas más radicales del cristianismo se encuentran entre los grupos sociales más marginados y menos privilegiados.

Al principio puede resultar sorprendente que la religión se haya mantenido o que incluso haya crecido en el mundo moderno, pese al auge de dos factores que la socavan, como ya he mencionado: la reciente usurpación del papel explicativo original de la religión por parte de la ciencia y una mayor tecnología y efectividad social para reducir los peligros que escapan a nuestro control y, por tanto, invitan a la oración. No obstante, el hecho de que la religión no dé señales de desaparecer puede deberse a nuestra persistente búsqueda de «significado». Los humanos siempre hemos buscado significado en nuestra vida, que de lo contrario puede parecer absurda, sin propósito y evanescente, y en un mundo plagado de acontecimientos desafortunados e impredecibles. Ahora llega la ciencia, que parece afirmar que el «significado» no es importante y que nuestra vida es absurda, sin propósito y evanescente; por el contrario, son paquetes de genes para los cuales la medida del éxito es su propagación. Algunos ateos sostendrían que el problema de la teodicea no existe; el bien y el mal son solo definiciones humanas; si un cáncer o un accidente de coche matan a X e Y pero no a A y B, es una catástrofe aleatoria; no hay más allá; y si hemos sufrido o sido insultados en la Tierra, no seremos compensados en la otra vida. Si respondemos a esos ateos: «No

me gusta oír eso. Dime que no es cierto, demuéstame de alguna manera que la ciencia tiene maneras de ofrecer significado», esos ateos nos contestarían: «Tu pregunta es inútil, supéralo. Deja de buscar significado, no lo hay. Es así. Tal como dijo Donald Rumsfeld sobre los saqueos durante la guerra en Irak: “¡A veces pasan cosas!”». Pero todavía conservamos nuestro viejo cerebro, que anhela el significado. Llevamos a cuestas varios millones de años de historia evolutiva que nos dice: «Aunque eso sea cierto, no me gusta y no me lo voy a creer: si la ciencia no me da significado, recurriré a la religión». Probablemente ese sea un factor importante en la persistencia e incluso el crecimiento de la religión en este siglo de auge de la ciencia y la tecnología. Ello puede aportar parte de la explicación —desde luego no toda, pero quizá parte de ella— sobre por qué Estados Unidos, que cuenta con la clase científica y tecnológica más desarrollada, también es el más religioso entre los países ricos del Primer Mundo. Aunque puede obedecer a la existencia de una brecha más amplia entre los ricos y los pobres en comparación con Europa.

#### ORGANIZACIÓN Y OBEDIENCIA

Las cuatro características restantes de la religión que comentaré —organización estandarizada, fomento de la obediencia política, regulación de la conducta hacia los desconocidos por medio de códigos morales formales y justificación de las guerras— estaban ausentes en las sociedades a pequeña escala, aparecieron con el auge de las jefaturas y los estados y han entrado en declive una vez más en los estados laicos modernos. Un rasgo definitorio de las religiones modernas que damos por sentado es la organización estandarizada. La mayoría de las religiones modernas cuentan con sacerdotes a tiempo completo, también conocidos como rabinos, ministros, imanes o cualquiera que sea su denominación, que reciben un salario o ven cubiertas



las necesidades de la vida. Las religiones modernas también tienen iglesias (conocidas como templos, sinagogas, mezquitas, etc.). Dentro de cualquier secta, todas sus iglesias utilizan un libro sagrado (Biblia, Torá, Corán, etc.), rituales, arte, música, arquitectura y ropa estandarizados. Un católico practicante que se haya criado en Los Ángeles y visite Nueva York puede celebrar la misa dominical en una iglesia católica neoyorquina y encontrar todas esas características que le son familiares. En las religiones de las sociedades a pequeña escala, por su parte, todas esas características o bien no están estandarizadas (rituales, arte, música, ropa), o bien no existen (sacerdotes a tiempo completo, iglesias exclusivas, libros sagrados). Aunque las sociedades a pequeña escala pueden tener sus chamanes y algunos de ellos pueden recibir pagos o regalos, no son profesionales a tiempo completo: deben cazar, recolectar y cultivar como todos los adultos capaces de su banda o tribu.

Históricamente, las características organizativas de la religión surgieron para resolver un nuevo problema que apareció cuando las sociedades humanas se hicieron más ricas y populosas, y ambas cosas les permitieron ser más centralizadas. Las bandas y sociedades tribales son demasiado pequeñas e improductivas para generar excedentes de alimentos que puedan sustentar a sacerdotes a tiempo completo, jefes, recaudadores de impuestos, alfareros, chamanes o especialistas de cualquier índole. Por el contrario, todos los adultos deben conseguir su comida cazando, recolectando o cultivando. Solo las sociedades más grandes y productivas generan excedentes que pueden ser utilizados para alimentar a jefes y otros líderes o artesanos especializados, ninguno de los cuales cultiva o caza.

¿Cómo surgió esa diferencia alimentaria? Se plantea un dilema por la confluencia de tres hechos evidentes: las sociedades populosas probablemente derrotarán a las pequeñas; las sociedades populosas requieren líderes y burócratas a tiempo completo, ya que 20 personas pueden sentarse

en torno a una hoguera y llegar a un consenso, pero 20 millones no; y los líderes y burócratas a tiempo completo deben ser alimentados. Pero ¿cómo consigue el jefe o rey que los campesinos toleren lo que constituye básicamente el robo de su comida por parte de clases de parásitos sociales? Este problema es habitual para los ciudadanos de cualquier democracia, que se formulan la misma pregunta en cada proceso electoral: ¿qué han hecho los aspirantes desde las últimas elecciones para justificar los abultados salarios que se adjudican ellos mismos de las arcas públicas?

La solución ideada por todas las jefaturas bien entendidas y las primeras sociedades estatales —desde el Egipto y la Mesopotamia antiguos hasta el Hawai polinesio y el Imperio inca— fue proclamar una religión organizada con los siguientes dogmas: el jefe o rey está relacionado con los dioses o incluso es un dios, y puede interceder con las divinidades en nombre de los campesinos, por ejemplo, para enviar lluvia o garantizar una buena cosecha. El jefe o rey también ofrece servicios valiosos organizando a los campesinos para construir obras públicas, tales como carreteras, sistemas de irrigación y almacenes que benefician a todo el mundo. A cambio de esos servicios, los campesinos deben alimentar al jefe, además de sus sacerdotes y recaudadores de impuestos. Los rituales estandarizados, que se llevan a cabo en templos también estandarizados, sirven para enseñar esos dogmas religiosos a los campesinos a fin de que obedezcan al jefe y a sus lacayos. Asimismo se alimenta con comida recaudada entre los campesinos a los ejércitos obedientes al jefe o rey, con los que estos pueden conquistar territorios vecinos y de ese modo adquirir más tierras para sus campesinos. Esos ejércitos brindan otras dos ventajas al rey: las guerras contra vecinos pueden contar con la energía de ambiciosos nobles jóvenes que de lo contrario podrían conspirar para derrocar al jefe, y los ejércitos están dispuestos a aplastar revueltas de los campesinos. A medida que los primeros estados teocráticos se convirtieron en los imperios de la antigua Babilonia y Roma y

se incautaban cada vez de más alimentos y mano de obra, los ornamentos arquitectónicos de las religiones de Estado se volvieron más elaborados. Por eso Karl Marx consideraba que la religión era el opio del pueblo (tabla 9.1) y un instrumento de opresión de clase.

Por supuesto, en los últimos siglos del mundo judeocristiano esta tendencia se ha invertido, y la religión es mucho menos que antes la servidora del Estado. Ahora, los políticos y las clases altas recurren a otros medios distintos de las aseveraciones de divinidad para persuadir o coaccionarnos a nosotros, los campesinos. Pero la fusión de religión y Estado persiste en algunos países musulmanes, en Israel y (hasta hace poco) en Japón e Italia. Incluso el gobierno de Estados Unidos invoca a Dios en su divisa e incluye a capellanes oficiales en el Congreso y las fuerzas armadas, y todos los presidentes del país (ya sean demócratas o republicanos) entonan «Dios bendiga América» al término de sus discursos.

#### CÓDIGOS DE CONDUCTA HACIA LOS DESCONOCIDOS

Otro atributo de la religión que cobró importancia en las sociedades de Estado pero que no existía en las más pequeñas era dictar conceptos morales de conducta hacia los desconocidos. Todas las grandes religiones del mundo enseñan lo que está bien, lo que está mal y cómo debemos comportarnos. Pero este vínculo entre religión y moralidad es más débil o no existe, sobre todo con respecto al comportamiento hacia los desconocidos, en las sociedades de Nueva Guinea que conozco. Por el contrario, las obligaciones sociales allí dependen sobremanera de las relaciones. Puesto que una banda o tribu contiene respectivamente solo unas pocas decenas o centenares de individuos, todo el mundo conoce a los demás y sus relaciones. La persona profesa diferentes obligaciones a distintos parientes consanguíneos, a los

familiares políticos, a los miembros de su clan y a otros aldeanos que pertenezcan a un clan distinto.

Esas relaciones determinan, por ejemplo, si podemos referirnos a las personas por su nombre, casarnos con ellas o exigir que compartan su comida y su casa con nosotros. Si nos peleamos con otro miembro de la tribu, todos los demás están relacionados con nosotros o nos conocen y se disponen a separarnos. El problema de comportarse pacíficamente con individuos desconocidos no surge, ya que los únicos son los miembros de las tribus enemigas. Si nos encontramos con un desconocido en el bosque, obviamente intentaremos matarlo o huir; nuestra costumbre moderna de saludar e iniciar una conversación amistosa sería un suicidio.

Por ello, surgió un nuevo problema hace unos 7.500 años, cuando algunas sociedades tribales se convirtieron en jefaturas que comprendían a miles de individuos, una cifra mucho mayor de la que cualquier persona puede conocer por nombre y relación. Las jefaturas y los estados incipientes afrontaban grandes problemas de inestabilidad potencial, ya que las viejas normas de conducta tribales ya no bastaban. Si nos encontrábamos con un miembro desconocido de nuestra jefatura y luchábamos con él de acuerdo con las normas de conducta tribales, se produciría una reyerta, ya que nuestros familiares se pondrían de nuestra parte y los suyos harían lo propio. Una muerte en una reyerta de ese tipo desencadenaría el intento por parte de los familiares de la víctima de matar a uno de los asesinos a modo de venganza. ¿Qué puede salvar a la sociedad de desmoronarse en una orgía incesante de reyertas y asesinatos por venganza?

La solución a este dilema de las grandes sociedades es el utilizado en la nuestra y documentado en todas las jefaturas y los primeros estados de los cuales disponemos de información. Las normas de conducta pacífica son aplicables entre todos los miembros de la sociedad, con independencia de si un individuo con el que nos encontramos es conocido o desconocido. Las

normas son puestas en práctica por los líderes políticos (jefes o reyes) y sus agentes, que las justifican mediante una nueva función de la religión. Los dioses o agentes sobrenaturales supuestamente son los autores de las normas, recogidas en códigos formales de moralidad. Desde la infancia se enseña a la gente a obedecer las normas y a esperar un castigo severo por incumplirlas (porque ahora un ataque a otra persona también es una ofensa contra los dioses). Algunos ejemplos conocidos para judíos y cristianos son los Diez Mandamientos.

En las sociedades laicizadas recientemente, esas normas de conducta dentro de la sociedad van más allá de sus orígenes religiosos. Los motivos por los que los ateos, así como muchos creyentes, ahora no matan a sus enemigos se derivan de los valores inculcados por la sociedad y del temor a la poderosa mano de la ley, y no del miedo a la ira de Dios. Pero, desde el auge de las jefaturas hasta el reciente ascenso de los estados laicos, la religión justificó los códigos de conducta y de ese modo permitió a la gente vivir armoniosamente en grandes sociedades en las que nos encontramos con desconocidos de manera frecuente. Las funciones de permitir que los desconocidos vivan juntos pacíficamente y enseñar a las masas a obedecer a sus líderes políticos constituyen dos aspectos muy debatidos sobre el papel de la religión a la hora de mantener el orden social. Como observaba Voltaire con cinismo: «Si Dios no existiera, habría que inventarlo». Dependiendo de nuestra perspectiva, esos papeles de la religión han sido considerados positivos (fomentar la armonía social) o negativos (fomentar la explotación de las masas por parte de las élites opresivas).

#### JUSTIFICAR LA GUERRA

Otro nuevo problema al que hicieron frente las jefaturas y los estados emergentes, pero no las bandas y tribus de la historia previa, eran las guerras.

Puesto que las tribus utilizan principalmente la relación por sangre o matrimonio y no la religión para justificar las normas de conducta, sus miembros no afrontan dilemas morales al matar a personas de otras tribus con las que no mantienen relación. Pero una vez que un Estado invoca la religión para exigir una conducta pacífica hacia otros conciudadanos con los que uno no mantiene relación, ¿cómo puede convencer a su población de que ignore esos mismos preceptos en tiempos de guerra? Los estados permiten y, de hecho, ordenan a sus ciudadanos que roben y maten a ciudadanos de otros estados contra los cuales se ha declarado la guerra. Después de que un Estado pase 18 años enseñando a un chico que no mate, ¿cómo puede cambiar de parecer y decirle: «Debes matar en las siguientes circunstancias» sin que sus soldados se sientan perdidamente confusos y proclives a matar a la persona equivocada (por ejemplo, a conciudadanos suyos)?

De nuevo, en la historia reciente, al igual que en la antigua, la religión sale al rescate con una nueva función. Los Diez Mandamientos solo son aplicables a nuestro comportamiento hacia los conciudadanos de la jefatura o el Estado. La mayoría de las religiones afirman tener un monopolio sobre la verdad, y todas las demás están equivocadas. En el pasado era habitual, y ocurre con demasiada frecuencia en el presente, que se enseñara a los ciudadanos que no solo les estaba permitido, sino que en realidad era una obligación, matar y robar a los creyentes de esas religiones erróneas. Esa es la cara oscura de todos esos llamamientos patrióticos: por Dios y por el país, por Dios y por España, *Gott mit uns*, etcétera. Ello no atenúa en absoluto la culpabilidad de la hornada actual de fanáticos religiosos asesinos, que son herederos de una larga y extendida tradición de vileza.

El Antiguo Testamento de la Biblia está lleno de exhortaciones a ser cruel con los paganos. El Deuteronomio 20,10-18, por ejemplo, explica la obligación del pueblo de Israel de practicar el genocidio: cuando vuestro ejército se aproxime a una ciudad lejana, debéis esclavizar a todos sus

habitantes si se rinde, y matar a todos sus hombres, esclavizar a sus mujeres y niños y robarles el ganado y todo lo demás si no lo hace. Pero si es una ciudad de cananeos o hititas o cualquiera de esos seres abominables que creen en otras divinidades, el verdadero Dios nos ordena que matemos todo cuanto respire allí. El libro de Josué describe con aprobación cómo este se convirtió en héroe cumpliendo esas instrucciones, aniquilando a todos los habitantes de más de 400 ciudades. El libro de comentarios rabínicos conocido como el Talmud analiza las posibles ambigüedades surgidas de los conflictos entre esos dos principios: «No matarás [a los creyentes de tu Dios] y «Debes matar [a los creyentes de otro dios]». Por ejemplo, según algunos comentaristas talmúdicos, un israelita ha pecado si mata intencionadamente a otro israelita, pero es inocente si mata a sabiendas a un no israelita, y también si mata a un israelita cuando lanza una piedra a un grupo que consiste en nueve israelitas y un pagano (porque es posible que apuntara a ese único pagano).

Para ser justos, esta perspectiva es más característica del Antiguo Testamento que del Nuevo, cuyos principios morales han avanzado en la definición de nuestro trato hacia cualquiera, al menos en teoría. Pero, en la práctica, por supuesto, algunos de los mayores genocidios de la historia fueron cometidos por colonialistas cristianos europeos contra no europeos, que recurrieron a modo de justificación moral al Nuevo y el Antiguo Testamento.

Curiosamente, entre los papúes, la religión nunca es invocada para justificar los asesinatos o los enfrentamientos con miembros de un grupo externo. Muchos de mis amigos papúes me han descrito su participación en ataques genocidas contra tribus vecinas. En todos esos relatos, nunca he oído el menor atisbo de motivación religiosa, de morir por Dios o por la religión verdadera, ni de sacrificarse por cualquier razón idealista. Por el contrario, las ideologías respaldadas por la religión que acompañaron el auge de los estados

infundió en sus ciudadanos la obligación de obedecer al gobernante designado por Dios, de respetar preceptos morales como los Diez Mandamientos solo en relación con los conciudadanos y de estar dispuesto a sacrificar la propia vida en la lucha contra otros estados (es decir, paganos). Eso es lo que hace tan peligrosas a las sociedades de fanáticos religiosos: una ínfima minoría de sus adeptos (por ejemplo, 19 de ellos el 11 de septiembre de 2001) muere por la causa, y toda la sociedad de fanáticos logra matar a muchos más enemigos percibidos (por ejemplo, 2.996 el 11 de septiembre de 2001). Las normas de mala conducta hacia los grupos externos alcanzaron su punto álgido en los últimos 1.500 años, cuando cristianos y musulmanes fanáticos infligieron muerte o esclavitud o se impusieron la conversión entre ellos y a los paganos. En el siglo xx, los estados europeos añadieron razones laicas para justificar la muerte de millones de ciudadanos de otros estados europeos, pero el fanatismo religioso sigue estando afianzado en otras sociedades.

#### EMBLEMAS DE COMPROMISO

Las personas laicas se muestran confusas e inquietas por varios rasgos de la religión. Entre los más importantes figuran su asociación habitual con creencias sobrenaturales irracionales, por ejemplo, que cada religión cuenta con varias creencias de esa índole y se adhiere firmemente a ellas pero desprecia las de otras religiones; el frecuente fomento de conductas costosas, e incluso automutilaciones y suicidios, que dan la sensación de que las personas son menos religiosas y no a la inversa; y su aparente hipocresía al predicar un código moral y a menudo afirmar su universalidad mientras se excluye a mucha o la mayoría de la gente de la aplicación de ese código y se propugna su muerte. ¿Cómo pueden explicarse esas paradojas problemáticas? Hay dos soluciones que me resultan útiles.



Una solución es reconocer la necesidad de que los adeptos de una religión en particular muestren algún «emblema» de compromiso fiable con dicha religión. Los creyentes se pasan la vida juntos y cuentan con los demás para obtener apoyo en un mundo en el que muchos o la mayoría se adhieren a otras religiones, pueden ser hostiles con la nuestra o mostrarse escépticos con todas. Nuestra seguridad, prosperidad y vida dependerán de que identifiquemos correctamente a los otros creyentes y de que los convenzamos de que pueden confiar en nosotros como nosotros confiamos en ellos. ¿Qué pruebas de nuestro y de su compromiso son creíbles?

Para ser creíbles, las pruebas deben ser cosas visibles que nadie pueda falsificar para obtener una ventaja traicionera y temporal. Por eso, los «emblemas» religiosos siempre son costosos: grandes inversiones de tiempo para aprender y practicar rituales, oraciones y canciones de forma habitual y emprender peregrinaciones; elevados compromisos de recursos, entre ellos dinero, regalos y sacrificios de animales; adoptar en público unas creencias inverosímiles que otros tacharán de absurdas; y practicarse o mostrar en público signos de mutilación corporal permanente y dolorosa, incluidos cortes y sangrado de partes sensibles, operaciones desfiguradoras de los genitales y amputación de falanges de los dedos. Si vemos a alguien que ha contraído esos costosos compromisos con consecuencias de por vida, nos ha convencido con mucha más eficacia que si simplemente nos dijera: «Confía en mí, estoy contigo, llevo el sombrero adecuado (aunque puede que lo comprara ayer y que lo tire mañana)». Básicamente por la misma razón, los biólogos evolutivos reconocen que numerosas señales animales (como la cola de los pavos reales) han evolucionado para ser costosas precisamente porque ello los hace creíbles. Cuando una hembra ve a un pavo real mostrándole una gran cola, puede estar segura de que este, capaz de crecer y sobrevivir con una cola tan voluminosa, debe de poseer genes de más calidad y estar mejor alimentado que un macho que finja ser superior pero tenga una cola pequeña.

Un ejemplo interesante de cómo fomenta la religión la cooperación entre grupos y el compromiso son las tasas de supervivencia en las comunas estadounidenses. Durante toda la historia de Estados Unidos hasta los tiempos modernos, la gente ha experimentado con la creación de comunas en las que pueden vivir con otras personas elegidas porque comparten sus ideales. Algunas de esas comunas comparten ideales religiosos y otras tienen motivaciones no religiosas; en los años sesenta y setenta se formaron numerosas comunas no religiosas en el país. Pero todas están sometidas a presiones económicas, prácticas, sociales, sexuales y de otra índole, y a la competencia por las atracciones del mundo exterior. La gran mayoría de las comunas se disuelven, ya sea de forma gradual o explosiva, durante la vida de sus fundadores. Por ejemplo, en los años sesenta, una amiga mía fue una de las fundadoras de una comuna en una zona hermosa y tranquila pero remota del norte de California. Paulatinamente, los otros miembros fundadores se fueron debido al aislamiento, el aburrimiento, las tensiones sociales y otros motivos, hasta que mi amiga acabó siendo la única persona que quedaba. Ella todavía vive allí, pero ahora lo hace en solitario y ya no forma parte de una comuna.

Richard Sosis comparaba el destino de varios centenares de comunas religiosas y laicas estadounidenses fundadas en los siglos XIX y principios del XX. Casi todas terminaron disolviéndose, excepto las colonias extremadamente prósperas del grupo religioso conocido como huteritas: las 20 colonias que figuraban en la muestra de Sosis sobrevivieron. Dejando al margen a los huteritas, 199 colonias acabaron disolviéndose o desapareciendo, siempre precedidas de una pérdida de fe en la ideología del grupo, y en ocasiones también de desastres naturales, la muerte de un líder carismático o la hostilidad de quienes no formaban parte de ellas. Sin embargo, la probabilidad anual de disolución era cuatro veces mayor en el caso de las comunas laicas. Sin duda, las ideologías religiosas son más

eficaces que las laicas a la hora de convencer a los miembros de que mantengan un compromiso probablemente irracional, de que se abstengan de desertar aunque tenga sentido hacerlo y de que afronten los constantes desafíos que entraña la vida en un grupo con una propiedad común y que corre un gran riesgo de sufrir abusos por parte de miembros aprovechados. En Israel, donde durante décadas han existido kibutzim religiosos y un número muy superior de laicos, los primeros han sido más prósperos que los segundos todos los años, pese a los elevados costes que imponen las prácticas religiosas (por ejemplo, abstenerse de trabajar un día a la semana).

#### MEDIDAS DEL ÉXITO RELIGIOSO

La otra solución que me ha parecido útil para resolver las paradojas de la religión es el planteamiento del biólogo evolutivo David Sloan Wilson. Este señala que una religión sirve para definir a un grupo humano que compite con otros adoptando diferentes religiones. La medida más sencilla del éxito relativo de una religión es su número de adeptos. ¿Por qué actualmente hay en el mundo más de 1.000 millones de católicos, unos 14 millones de judíos y ningún maniqueo albigenense (miembros de una secta cristiana en su día numerosa que creía en la existencia dual de fuerzas sobrenaturales buenas y malignas atrapadas en una lucha eterna)?

Wilson prosigue reconociendo que el número de adeptos de una religión depende del equilibrio entre varios procesos que tienden a incrementar la cifra y de otros que tienden a reducirlo. El número de adeptos se ve incrementado por los creyentes que procrean y crían a sus hijos en esa fe, y por las conversiones de adeptos de otras religiones o de personas antes no religiosas. El número se ve reducido por la muerte de los adeptos o por la pérdida de los mismos debido a su conversión a otras religiones. Podríamos detenernos en este punto y decir: «Claro, eso es obvio. ¿Y qué? ¿En qué

sentido me ayuda el hecho de comprender por qué los católicos que creen en la resurrección de Cristo son más que los judíos que no lo hacen?». La solidez del planteamiento de Wilson es que ofrece un contexto para evaluar efectos independientes de las creencias o prácticas de una religión en esos procesos que incrementan o reducen el número de adeptos. Algunos resultados son claros y otros sutiles. Resulta que las religiones practican estrategias muy distintas para lograr el éxito.

Por ejemplo, la religión estadounidense conocida como movimiento shaker fue muy próspero durante un período del siglo XIX, pese a que exigía el celibato a sus creyentes y, por tanto, carecía por completo del método más habitual por el cual se propagan las religiones (teniendo hijos). Los shakers lograron el éxito ganando conversos durante muchas décadas. En el extremo opuesto, el judaísmo ha persistido durante varios miles de años pese a que no busca conversos. Como cabría esperar, la cristiandad y el islam, que sí hacen proselitismo, tienen muchos más adeptos que el judaísmo, pero este ha resistido gracias a otros factores que contribuyen a su crecimiento demográfico: unas tasas de natalidad relativamente altas, unas tasas de mortalidad bajas excepto en tiempos de persecución, un énfasis en la educación para generar oportunidades económicas, una sólida ayuda mutua y escasas pérdidas de conversos a otras religiones. En cuanto a los maniqueos albigenses, su aparición obedeció solo indirectamente a la creencia de que las fuerzas del bien y el mal libran una batalla eterna. No es que esa creencia desalentara a los albigenses a tener hijos o que fuese tan inverosímil que impidiera que ganasen conversos. Por el contrario, era odiosa para los católicos mayoritarios, que declararon la guerra santa contra los albigenses, sitiaron y acabaron conquistando su bastión y quemaron a todos los albigenses que permanecían allí.

En el contexto de Wilson se aprecian razones más sutiles para responder a uno de los mayores interrogantes de la historia religiosa occidental. ¿Por qué,

entre las innumerables sectas judías que competían entre sí y con grupos no judíos dentro del Imperio romano en el siglo I d.C., la que se convirtió en el cristianismo fue la religión dominante tres siglos después? En tiempos romanos tardíos, las características distintivas de la cristiandad que contribuyeron a ese desenlace incluyeron su proselitismo activo (a diferencia del judaísmo mayoritario), el hecho de que sus prácticas fomentaran tener más hijos y permitieran que sobrevivieran más (a diferencia de la sociedad romana contemporánea), sus oportunidades para las mujeres (a diferencia del judaísmo y el paganismo romano de la época y de la cristiandad posterior), sus instituciones sociales, que propiciaban unas tasas más bajas de mortalidad entre los cristianos que entre los romanos a causa de las plagas, y la doctrina cristiana del perdón. Esa doctrina, que a menudo es malinterpretada como la idea simplista de poner la otra mejilla indiscriminadamente, en realidad forma parte de un complejo sistema de respuestas que dependen del contexto y que van desde el perdón hasta la revancha. En determinadas circunstancias, las pruebas experimentales que consisten en juegos de simulación demuestran que perdonar a alguien que nos ha causado algún daño es la respuesta que con más probabilidades nos brindará ventajas en el futuro.

Otro ejemplo del uso del contexto de Wilson es el éxito del mormonismo, que ha sido una de las religiones que más rápido han crecido en los dos últimos siglos. Los no mormones suelen dudar de la afirmación ya mencionada anteriormente del fundador del mormonismo, Joseph Smith, según el cual, el ángel Moroni se le apareció el 21 de septiembre de 1823 para mostrarle unas láminas de oro enterradas en una colina cerca de Manchester, al oeste del estado de Nueva York, y que esperaban traducción (tabla 9.2). Los no mormones también cuestionan las afirmaciones juradas de 11 testigos (Oliver Cowdery, Christian Whitmer, Hiram Page y 8 más) que aseguraban haber visto y tocado las láminas. Por ello, los no mormones pueden

preguntarse: ¿cómo han llevado esas aseveraciones aparentemente inverosímiles al crecimiento explosivo del mormonismo?

El planteamiento de Wilson conlleva la idea de que el éxito de una religión a la hora de aumentar el número de adeptos no depende de si sus dogmas son ciertos, sino de si esos dogmas y prácticas asociadas motivan a los adeptos de la religión a concebir y criar hijos, a ganar conversos, a constituir una sociedad que funcione sin trabas o a todo a la vez. En palabras de Wilson: «Incluso las creencias enormemente ficticias pueden ser adaptativas, siempre y cuando fomenten conductas que lo sean en el mundo real. [...] El conocimiento factual no siempre basta para motivar una conducta adaptativa. En ocasiones, un sistema de creencias simbólicas que parte de la realidad factual es más próspero».

En el caso del mormonismo, sus dogmas y prácticas han sido extremadamente exitosos a la hora de fomentar el crecimiento demográfico. Los mormones suelen tener muchos hijos. Forman una sociedad muy colaboradora e interdependiente que ofrece una vida social plena y satisfactoria e incentiva el trabajo. Asimismo, ponen énfasis en el proselitismo; los jóvenes mormones deben dedicar hasta dos años de su vida a ganar conversos, ya sea en el extranjero o cerca de casa. Los mormones han de pagar a su iglesia un diezmo anual que equivale a un 10 por ciento de sus ingresos (además de abonar los habituales impuestos federales, estatales y locales de Estados Unidos). Esas elevadas exigencias de compromiso en forma de tiempo y recursos garantizan que quienes decidan convertirse en mormones o seguir siéndolo se tomen en serio su fe. En cuanto a la supuesta inverosimilitud de las afirmaciones de Joseph Smith y sus 11 testigos sobre las revelaciones divinas transmitidas a través de las láminas de oro ¿cuál es la diferencia entre dichas afirmaciones y los relatos bíblicos sobre las revelaciones divinas a Jesús y Moisés, con la salvedad de los años de

diferencia y unos escepticismos particulares derivados de una educación diferente?

¿Qué tiene que decir Wilson acerca de la hipocresía básica habitual entre las religiones, que predicán nobles principios morales a la vez que alientan a matar a los creyentes de otras confesiones? La respuesta de Wilson es que el éxito de una religión (o su «salud», por utilizar el lenguaje de la biología evolutiva) es relativo y solo puede definirse en comparación con el éxito de otras religiones. Nos guste o no, las religiones pueden aumentar, como a menudo han hecho, su «éxito» (definido como su número de adeptos) matando o convirtiendo forzosamente a adeptos de otras religiones. Como escribe Wilson: «Siempre que inicio una conversación sobre la religión, es probable que reciba una letanía de males perpetrados en nombre de Dios. En la mayoría de los casos, son horrores cometidos por grupos religiosos contra otros grupos. ¿Cómo puedo tildar de adaptativa a la religión ante esas pruebas? La respuesta es “fácilmente”, siempre que interpretemos la salud en términos relativos. Es importante insistir en que una conducta puede explicarse desde una perspectiva evolutiva sin condonarla moralmente».

#### CAMBIOS EN LAS FUNCIONES DE LA RELIGIÓN

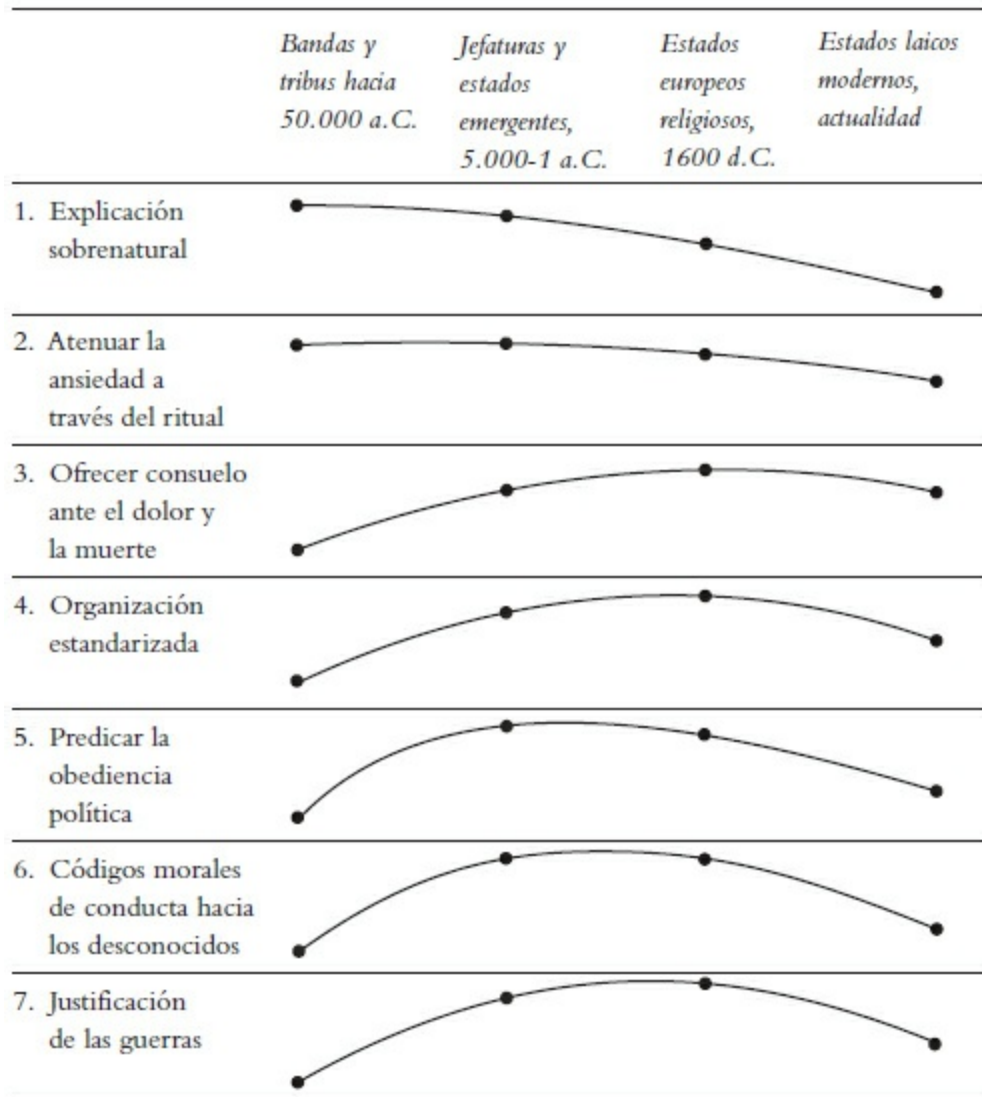
Por último, volvamos a mi pregunta inicial sobre las funciones y la definición de religión. Ahora vemos por qué la religión es tan difícil de definir: porque ha cambiado sus funciones a medida que evolucionaba, al igual que lo han hecho los órganos eléctricos. De hecho, ha modificado sus funciones aún más que los órganos eléctricos, que han adoptado solo seis funciones, en comparación con las siete que caracterizan a las religiones de forma variable (figura 9.1). De esas siete funciones, cuatro estaban totalmente ausentes en una fase de la historia de la religión y cinco seguían presentes pero en declive en otra fase.

Dos funciones ya habían surgido y se encontraban en su punto álgido en el momento de la aparición de humanos inteligentes e inquisitivos antes de 50.000 a.C., y han sufrido un declive constante en milenios recientes: la explicación sobrenatural (en un declive más pronunciado) y la atenuación de la ansiedad ante peligros incontrolables a través del ritual (en un declive menos marcado). Las otras cinco funciones estaban ausentes (cuatro de ellas) o eran débiles (la quinta) en los primeros humanos inteligentes, alcanzaron su apogeo en las jefaturas y los primeros estados (tres de ellas) o los estados del Renacimiento tardío (dos de ellas) y han disminuido un poco o marcadamente desde ese apogeo.

Esos cambios de función hacen que resulte más difícil definir la religión que los órganos eléctricos, ya que estos al menos comparten el rasgo de crear campos eléctricos detectables en el medio circundante, mientras que no existe ninguna característica única que compartan todas las religiones. A riesgo de formular otra definición que podamos añadir a las de la tabla 9.1, ahora propondría: «La religión es una serie de rasgos que distinguen a un grupo social humano que comparte esos rasgos de otros grupos que no los atesoran de forma idéntica. Entre esas características compartidas siempre figuran una o más, y a menudo estas tres: explicación sobrenatural, atenuar la ansiedad ante peligros incontrolables a través del ritual y ofrecer consuelo por el dolor de la vida y la posibilidad de la muerte. Las religiones, al margen de las primeras, fueron absorbidas para fomentar la organización estandarizada, la obediencia política, la tolerancia a los desconocidos no pertenecientes a nuestra religión y la justificación de las guerras contra grupos de otras confesiones». Esta definición mía es al menos tan torturada como las más torturadas ya incluidas en la tabla 9.1, pero creo que se corresponde con la realidad.

FIGURA 9.1. FUNCIONES DE LA RELIGIÓN Y SU CAMBIO CON EL TIEMPO





¿Qué hay del futuro de la religión? Depende de cómo esté el mundo dentro de 30 años. Si el nivel de vida aumenta en todo el mundo, las funciones de la religión 1 y 4-7 de la figura 9.1 seguirán en declive, pero las funciones 2 y 3 probablemente persistirán. La religión tiene muchas posibilidades de seguir siendo adoptada porque afirma ofrecer sentido para la vida individual y la muerte, cuyo significado puede parecer insignificante desde una perspectiva científica. Aunque la respuesta científica a la búsqueda de significado sea cierta, y aunque el significado de la religión sea una ilusión, a mucha gente seguirá disgustándole la respuesta de la ciencia. Si, por otro lado, gran parte

del mundo sigue atrapado en la miseria o si (lo que es aún peor) la economía del mundo y el nivel de vida y la paz se deterioran, todas las funciones de la religión, tal vez incluso la explicación sobrenatural, pueden experimentar un resurgimiento. La generación de mis hijos experimentará las respuestas a esas preguntas.

## Hablar muchas lenguas

Multilingüismo • El número total de lenguas del mundo • Cómo evolucionan las lenguas • Geografía de la diversidad lingüística • Multilingüismo tradicional • Ventajas del bilingüismo • Enfermedad de Alzheimer • Lenguas en vías de desaparición • Cómo desaparecen las lenguas • ¿Son perjudiciales las lenguas minoritarias? • ¿Por qué preservar las lenguas? • ¿Cómo podemos proteger las lenguas?

### MULTILINGÜISMO

Una noche, mientras pasaba una semana en un campamento en el bosque con 20 montañeses de Nueva Guinea, la conversación en torno a la hoguera se producía simultáneamente en varias lenguas locales, además de las lenguas francas del tok pisin y el motu, como suele ocurrir cuando un grupo de papúes de tribus diferentes se reúne. Ya me había acostumbrado a encontrarme con una nueva lengua cada 20 o 40 kilómetros mientras caminaba o conducía por las Tierras Altas de Nueva Guinea. Acababa de llegar de las Tierras Bajas, donde un amigo papú me había contado que se hablaban cinco lenguas locales distintas a pocos kilómetros de su aldea, que había aprendido esas cinco lenguas de pequeño jugando con otros niños y que había estudiado tres más cuando empezó el colegio. Por curiosidad, aquella noche recorrí el círculo situado en torno a la hoguera y le pregunté a cada uno

de los hombres cuántas lenguas «hablaba», es decir, cuántas conocía lo bastante bien como para utilizarlas en una conversación.

Entre aquellos 20 papúes, todos hablaban como mínimo 5 lenguas. Varios hablaban entre 8 y 12, y el campeón era un hombre que dominaba 15. Con la salvedad del inglés, que los papúes a menudo aprenden en la escuela, todo el mundo había adquirido las lenguas socialmente, sin libros. Solo por anticiparme a la pregunta que probablemente formularán, sí, esas lenguas locales enumeradas aquella noche eran idiomas mutuamente ininteligibles y no meros dialectos. Algunos eran tonales como el chino, otros eran atonales, y pertenecían a varias familias lingüísticas.

Por otro lado, en Estados Unidos, la mayoría de los nativos son monolingües. Los europeos cultos suelen saber dos o tres idiomas y a veces más, ya que en la escuela han aprendido otras lenguas aparte de la materna. El contraste lingüístico entre esa hoguera de Nueva Guinea y la experiencia moderna de Estados Unidos o Europa ilustra grandes diferencias entre el uso del lenguaje en las sociedades a pequeña escala y las sociedades estatales modernas, unas diferencias que aumentarán en las próximas décadas. En nuestro pasado tradicional, tal como ocurre en la Nueva Guinea moderna, cada lengua tenía muchos menos hablantes que los idiomas de los estados modernos; probablemente, una proporción más elevada de la población era multilingüe; y las segundas lenguas se aprendían socialmente desde la infancia, y no por medio de estudios formales posteriores en las escuelas.

Por desgracia, hoy en día las lenguas están desapareciendo con más rapidez que en cualquier otro momento de la historia humana. Si las tendencias actuales se mantienen, un 95 por ciento de las lenguas que nos han sido transmitidas en las decenas de miles de años de historia de los humanos conductualmente modernos se habrán extinguido o estarán moribundas en 2100. La mitad de las lenguas se habrán extinguido para entonces, casi todas las demás serán lenguas moribundas que solo hablarán los ancianos y solo

una pequeña minoría serán lenguas «vivas» todavía transmitidas de padres a hijos. Las lenguas están desapareciendo con tal rapidez (alrededor de una cada nueve días) y hay tan pocos lingüistas que las estudien que se está agotando el tiempo incluso para describir y documentar la mayoría de los idiomas antes de que se desvanezcan. Los lingüistas afrontan una carrera a contrarreloj similar a la de los biólogos, que ahora son conscientes de que buena parte de las especies vegetales y animales del mundo están en peligro de extinción incluso antes de que puedan ser descritas. Oímos muchos debates angustiados sobre la desaparición cada vez más rápida de pájaros, ranas y otras especies vivas, mientras nuestra civilización de la Coca-Cola se extiende por el mundo. Se ha prestado mucha menos atención a la desaparición de nuestros idiomas y a su papel esencial en la supervivencia de esas culturas indígenas. Cada lengua es el vehículo de una manera única de pensar y hablar, de una literatura única y de una visión también única del mundo. Por ello, nos acecha la tragedia de la pérdida inminente de buena parte de nuestra herencia cultural, vinculada a la pérdida de la mayoría de nuestras lenguas.

¿Por qué están desapareciendo las lenguas con una rapidez tan catastrófica? ¿Importa realmente? ¿Es buena o mala nuestra plétora actual de lenguas para el mundo en su conjunto y para todas esas sociedades tradicionales que todavía hablan lenguas que corren el riesgo de desaparecer? Puede que muchos lectores discrepen con lo que acabo de decir: que la pérdida de lenguas es una tragedia. Tal vez piensen que la diversidad lingüística fomenta la guerra y obstaculiza la educación, que el mundo estaría mejor con muchas menos lenguas y que la elevada diversidad es una de las características del mundo del ayer de la cual deberíamos deshacernos, como la guerra tribal crónica, el infanticidio, el abandono de los ancianos y las frecuentes hambrunas.

Para cada uno de nosotros como individuos ¿es positivo o negativo

aprender múltiples idiomas? Desde luego conlleva mucho tiempo y esfuerzo aprender un idioma y emplearlo con fluidez; ¿sería mejor dedicar todo ese tiempo y esfuerzo a adquirir aptitudes más manifiestamente útiles? Creo que las respuestas sobre el valor del multilingüismo tradicional, tanto para las sociedades como para los individuos, interesarán tanto a los lectores como me interesaron a mí. ¿Los convencerá este capítulo para que eduquen a su próximo hijo en el bilingüismo o de que el mundo entero debería utilizar el inglés lo antes posible?

#### EL NÚMERO TOTAL DE LENGUAS DEL MUNDO

Antes de que podamos abordar esos grandes interrogantes, empecemos con un preámbulo sobre cuántas lenguas existen hoy en día, cómo se desarrollaron y en qué lugares del mundo se hablan. La cifra conocida de lenguas que todavía se hablan o se hablaban recientemente en el mundo moderno ronda las 7.000. Esa enorme cifra total puede asombrar a muchos lectores, porque la mayoría de nosotros solo podríamos nombrar unas pocas decenas de lenguas, y casi todas nos resultan desconocidas. La mayoría de las lenguas no son escritas, las hablan pocas personas y se utilizan lejos del mundo industrial. Por ejemplo, toda la Europa situada al oeste de Rusia tiene menos de 100 lenguas nativas, pero el continente africano y el subcontinente indio cuentan con más de 1.000, los países africanos de Nigeria y Camerún con 527 y 286, respectivamente, y la pequeña nación insular de Vanuatu, en el Pacífico (con un área de menos de 13.000 kilómetros cuadrados), con 110. La mayor diversidad lingüística del mundo se halla en la isla de Nueva Guinea, con unas 1.000 lenguas y un número desconocido pero en apariencia abultado de familias lingüísticas apiñadas en un área ligeramente mayor que la de Texas.

De esas 7.000 lenguas, 9 «gigantes», que constituyen el idioma principal

de 100 millones de personas o más, suponen más de un tercio de la población mundial. En primer lugar se encuentra el mandarín, la lengua principal de al menos 700 millones de chinos, seguido del español, el inglés, el árabe, el hindi, el bengalí, el portugués, el ruso y el japonés, aproximadamente en esa secuencia. Si relajamos nuestra definición de «grandes lenguas» y nos referimos a las 70 más importantes —es decir, el 1 por ciento más relevante de todas las lenguas—, estaremos englobando las lenguas principales de casi el 80 por ciento de los habitantes del mundo.

Pero en su mayoría son lenguas «pequeñas» con pocos hablantes. Si dividimos los casi 7.000 millones de habitantes del mundo por 7.000 lenguas, obtenemos un millón de personas como promedio de hablantes de un idioma. Puesto que ese promedio está distorsionado por los más de 100 millones de hablantes de solo 9 lenguas gigantes, una medida más adecuada de una lengua «típica» es hablar de la cifra «media» de hablantes, es decir, un lenguaje de modo que la mitad de los idiomas del mundo tengan más hablantes y la otra mitad menos. Esa cifra media es de solo unos miles de hablantes. De ahí que la mitad de las lenguas del mundo tengan menos de varios miles de hablantes y muchas solo entre 60 y 200.

Pero esos debates sobre las cifras lingüísticas y el número de hablantes nos obligan a afrontar la pregunta que anticipaba al describir mi encuesta alrededor de la hoguera de Nueva Guinea al principio de este capítulo. ¿Cuál es la diferencia entre un lenguaje marcado y un mero dialecto de otra lengua? Las diferencias discursivas entre poblaciones vecinas se solapan por completo; los vecinos pueden comprender un 100 por ciento, un 92 por ciento, un 75 por ciento, un 42 por ciento o nada de lo que dice la otra persona. El límite entre lengua y dialecto a menudo se sitúa arbitrariamente en el 70 por ciento de la inteligibilidad mutua: si unas poblaciones vecinas con hablas distintas pueden comprender más del 70 por ciento del discurso de la otra, (según esa definición) se considera que hablan dialectos diferentes del

mismo idioma, y que hablan lenguas distintas si comprenden menos del 70 por ciento.

Pero incluso esa definición simple, arbitraria y estrictamente lingüística de dialectos y lenguas puede encontrar ambigüedades cuando tratamos de ponerla en práctica. Una dificultad real la plantean las cadenas de dialectos: en una serie de aldeas vecinas ABCDEFGH, cada aldea puede comprender a las contiguas, pero las aldeas A y H, situadas en extremos opuestos de la cadena, quizá no puedan entenderse en absoluto. Otra dificultad es que algunos pares de comunidades de hablantes son asimétricos en su inteligibilidad: A puede comprender gran parte de lo que dice B, pero B tiene dificultades para comprender lo que dice A. Por ejemplo, mis amigos de habla portuguesa pueden entender bien a los hispanohablantes, pero estos tienen más dificultades para entender el portugués.

Esos son los dos tipos de problemas a la hora de trazar una línea entre los dialectos y las lenguas en términos estrictamente lingüísticos. Un problema más relevante es que los lenguajes se definen como algo independiente no solo por diferencias lingüísticas, sino también por discrepancias políticas y étnicas. Este hecho se expresa en una broma que a menudo oímos entre lingüistas: «Una lengua es un dialecto respaldado por un ejército y una armada propios». Por ejemplo, el español y el italiano quizá no pasarían la prueba del 70 por ciento para ser considerados lenguas distintas y no meros dialectos: mis amigos españoles e italianos me dicen que entienden casi todo lo que dice el otro, sobre todo después de practicar un poco. Pero, con independencia de lo que pueda decir un lingüista que aplique esa prueba del 70 por ciento, los españoles e italianos y todos los demás afirmarían sin dudar que el español y el italiano son lenguas diferentes, porque han contado con ejércitos y armadas propios, además de gobiernos y sistemas educativos en buena medida distintos, durante más de 1.000 años.

Por el contrario, muchas lenguas europeas tienen formas regionales



fuertemente diferenciadas que los gobiernos de su país consideran meros dialectos, aunque los hablantes de las diferentes regiones no se entiendan en absoluto. Mis amigos del norte de Alemania son incapaces de comprender a los bávaros rurales, y mis amigos del norte de Italia se ven igual de perdidos en Sicilia. Pero sus gobiernos nacionales insisten en que esas regiones diferentes no deben tener ejércitos y armadas propios, así que sus formas discursivas son consideradas dialectos, y que nadie se atreva a mencionar un criterio de inteligibilidad mutua.

Esas diferencias regionales dentro de los países europeos eran incluso mayores hace 60 años, antes de que la televisión y la migración interna empezaran a romper las viejas diferencias «dialectales». Por ejemplo, en mi primera visita a Gran Bretaña en 1950, mis padres nos llevaron a mi hermana Susan y a mí a visitar a unos amigos de la familia, los Grantham-Hill, en su casa situada en la pequeña población de Beccles, en Anglia Oriental. Mientras mis padres y sus amigos hablaban, mi hermana y yo nos aburríamos de la conversación adulta y salimos a pasear por el encantador centro de la ciudad. Tras doblar varias esquinas que olvidamos contar, nos dimos cuenta de que nos habíamos perdido, y preguntamos a un hombre cómo volver a casa de nuestros amigos. Era obvio que el hombre no comprendía nuestro acento estadounidense, ni siquiera cuando hablábamos poco a poco y (creíamos) con claridad. Pero se dio cuenta de que éramos niños y estábamos perdidos, y reaccionó cuando repetimos las palabras «Grantham-Hill, Grantham Hill». Respondió con numerosas indicaciones, pero Susan y yo fuimos incapaces de descifrar una sola palabra; jamás habríamos adivinado que el hombre consideraba estar hablando inglés. Por suerte para nosotros, señaló en una dirección y fuimos hacia allí hasta que reconocimos un edificio situado cerca de la casa de los Grantham-Hill. Esos antiguos «dialectos» locales de Beccles y otras regiones inglesas han sufrido la homogeneización y

varios cambios hacia el inglés de la BBC, a medida que el acceso a la televisión se ha universalizado en Gran Bretaña en las últimas décadas.

Conforme a una definición estrictamente lingüística de una inteligibilidad del 70 por ciento —la definición que debemos utilizar en Nueva Guinea, donde ninguna tribu posee ejército y armada propios—, bastantes «dialectos» italianos serían considerados lenguas. Esa redefinición de algunos dialectos italianos como lenguas cerraría ligeramente la brecha de la diversidad lingüística entre Italia y Nueva Guinea, pero no demasiado. Si el promedio de hablantes de un «dialecto» italiano se hubiera equiparado con los 4.000 hablantes de una lengua media de Nueva Guinea, Italia tendría 10.000 lenguas. Los partidarios de la independencia de los dialectos italianos podrían conceder a Italia decenas de lenguajes, pero ninguno afirmarían que existen 10.000 lenguas distintas en su país. Sin duda, Nueva Guinea es lingüísticamente mucho más diversa que Italia.

#### CÓMO EVOLUCIONAN LAS LENGUAS

¿Cómo acabó teniendo el mundo 7.000 lenguas en lugar de compartir todos la misma? Durante decenas de miles de años, antes de que el lenguaje se propagara por internet y Facebook, han existido numerosas oportunidades para que desaparezcan las diferencias lingüísticas, ya que la mayoría de los pueblos tradicionales han mantenido contacto con pueblos vecinos, con los que se casan y comercian y de los que toman prestadas palabras, ideas y conductas. Algo debe de haber hecho que las lenguas, incluso en el pasado y en condiciones tradicionales, se separaran y fuesen independientes ante todos esos contactos.

Sucede de este modo. Cualquiera que tenga más de 40 años habrá observado que las lenguas cambian incluso en el transcurso de unas pocas décadas: algunas palabras dejan de utilizarse, se acuñan nuevos términos y la

pronunciación cambia. Cada vez que visito Alemania, donde viví en 1961, los jóvenes tienen que explicarme alguna nueva palabra en su idioma (por ejemplo, el nuevo término *Händi* para los teléfonos móviles, que no existía en 1961) y se dan cuenta de que todavía utilizo algunas palabras anticuadas que no se emplean desde entonces (por ejemplo, *jener/jene* por «ese/esos»). Pero los jóvenes alemanes y yo todavía logramos entendernos. Asimismo, los lectores estadounidenses menores de 40 años tal vez no reconozcan algunas palabras inglesas en su día populares como *ballyhoo*,\* pero, a modo de compensación, utilizan a diario el verbo *to Google* y el gerundio *Googling*, que no existía cuando yo era niño.

Transcurridos unos siglos de cambios independientes en dos comunidades de hablantes geográficamente separadas derivadas de la misma comunidad original, las comunidades desarrollan dialectos que pueden plantear dificultades de comprensión: por ejemplo, las modestas diferencias entre el inglés estadounidense y británico, las diferencias más marcadas entre el francés de Quebec y de la Francia metropolitana, y las discrepancias aún mayores entre el afrikaans y el holandés. Después de 2.000 años de divergencia, las comunidades lingüísticas se han separado tanto que ya no son mutuamente inteligibles, aunque para los lingüistas siguen estando relacionadas, como, por ejemplo, el francés, el español y el rumano, derivados del latín, o el inglés, el alemán y otras lenguas germánicas derivadas del protogermánico. Finalmente, tras unos 10.000 años, las diferencias son tan grandes que la mayoría de los lingüistas asignarían los idiomas a familias lingüísticas sin relaciones detectables.

Así pues, las lenguas presentan diferencias porque distintos grupos de personas desarrollan de forma independiente palabras y pronunciaciones distintas a lo largo del tiempo. Pero sigue planteándose la pregunta de por qué esas lenguas diferentes no vuelven a fusionarse cuando personas antes separadas vuelven a establecer contacto en fronteras lingüísticas. Por

ejemplo, en la frontera moderna entre Alemania y Polonia hay pueblos polacos cerca de municipios alemanes, pero sus habitantes siguen hablando una variedad local del alemán o del polaco, y no una amalgama de ambos idiomas. ¿Por qué sucede eso?

Probablemente, la principal desventaja de hablar una amalgama es una función básica del lenguaje humano: en cuanto empezamos a hablar con otra persona, nuestro idioma ejerce de emblema instantáneamente reconocible de nuestra identidad de grupo. Es mucho más fácil para los espías en tiempos de guerra ponerse el uniforme del enemigo que imitar convincentemente su idioma y pronunciación. La gente que habla nuestro idioma es nuestra gente: nos reconocerán como compatriotas y nos ayudarán o, al menos, no desconfiarán inmediatamente de nosotros, mientras que alguien que hable otro idioma es apto para ser considerado un desconocido potencialmente peligroso. Esa distinción instantánea entre amigos y desconocidos todavía funciona en la actualidad: observen (mis lectores estadounidenses) cómo reaccionan la próxima vez que estén en Uzbekistán y finalmente oigan aliviados a alguien hablarles en inglés con acento de Estados Unidos. La distinción entre amigos y desconocidos era aún más importante en el pasado (capítulo 1), a menudo una cuestión de vida o muerte. Es importante hablar el idioma de al menos una comunidad para que exista algún grupo que nos considere «propios». Si, por el contrario, hablamos una mezcla cerca de una frontera lingüística, es posible que ambos grupos comprendan gran parte de lo que decimos, pero que ninguno de ellos nos considere «propios», y no podemos contar con que nos den la bienvenida y nos protejan. Puede que ese sea el motivo por el que las comunidades lingüísticas del mundo han tendido a mantener miles de lenguas independientes en lugar de que todo el mundo hable una sola o forme una cadena de dialectos.

## GEOGRAFÍA DE LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA

Las lenguas están distribuidas desigualmente en todo el mundo: alrededor del 10 por ciento del área mundial contiene la mitad de sus idiomas. Por ejemplo, en el extremo inferior de la diversidad lingüística, los tres países más grandes —Rusia, Canadá y China, todos ellos con un área de millones de kilómetros cuadrados— solo tienen unas 100, 80 y 300 lenguas nativas, respectivamente. Pero en el extremo más alto de la diversidad lingüística, Nueva Guinea y Vanuatu, con un área de solo 776.000 y 12.000 kilómetros cuadrados, respectivamente, tienen unas 1.000 y 110 lenguas nativas. Eso significa que se habla un idioma en una zona media de unos 170.000, 126.000 y 31.000 kilómetros cuadrados en Rusia, Canadá y China, respectivamente, pero de solo 780 y 110 kilómetros cuadrados en Nueva Guinea y Vanuatu. ¿Por qué se da una variación geográfica tan enorme en la diversidad lingüística?

Los lingüistas reconocen factores ecológicos, socioeconómicos e históricos que al parecer contribuyen a la respuesta. La diversidad lingüística —por ejemplo, el número de lenguas nativas por un área de 2.500 kilómetros cuadrados— está correlacionada con numerosos factores potencialmente explicativos, pero esos factores a su vez se correlacionan entre sí. Por ello, debemos recurrir a métodos estadísticos, como un análisis de regresión múltiple, para extraer qué factores tienen efectos primordiales que causan que la diversidad lingüística sea elevada o baja y qué otros factores solo tienen efectos aparentes mediados por sus correlaciones con esos factores primordiales. Por ejemplo, existe una correlación positiva entre poseer un Rolls-Royce y la duración de la vida: de media, los propietarios de Rolls-Royce viven más que quienes no tienen uno. Ello no obedece a que la propiedad de un Rolls-Royce mejore directamente la supervivencia, sino a que tienen mucho dinero, lo cual les permite pagar la mejor asistencia médica, que es la causa real de su gran esperanza de vida. Sin embargo,

cuando hablamos de correlaciones de diversidad lingüística, no existe un acuerdo sobre las verdaderas causas subyacentes.

Las cuatro correlaciones ecológicas más próximas de la diversidad lingüística son la latitud, la variabilidad climática, la productividad biológica y la diversidad ecológica local. En primer lugar, la diversidad lingüística disminuye desde el ecuador hacia los polos: aunque todo lo demás es igual, las zonas tropicales tienen más lenguas que zonas equivalentes situadas en latitudes más altas. En segundo lugar, en cualquier latitud, la diversidad lingüística disminuye con la variabilidad climática, con independencia de si la variabilidad consiste en una diferencia estacional que se produce dentro de un mismo año o en una variación interanual impredecible. Por ejemplo, la diversidad lingüística es mayor en las selvas tropicales que permanecen húmedas todo el año que en las sabanas adyacentes, que son más estacionales. (Este factor de la estacionalidad podría explicar, al menos en parte y debido a la correlación entre latitud y estacionalidad, la mayor diversidad lingüística en trópicos menos estacionales que en altas latitudes más estacionales.) En tercer lugar, la diversidad lingüística suele ser más elevada en entornos más productivos (por ejemplo, en las selvas que en los desiertos), aunque, de nuevo, al menos parte de ese efecto podría deberse a la tendencia de los desiertos y muchos otros entornos improductivos a ser marcadamente estacionales. Por último, la diversidad lingüística es alta en zonas ecológicamente diversas y suele serlo más en zonas montañosas escarpadas que en lugares llanos.

Estas cuatro relaciones ecológicas son solo correlaciones, no explicaciones. Las explicaciones subyacentes propuestas implican la envergadura de la población, la movilidad y las estrategias económicas. Primero, la viabilidad de una comunidad lingüística aumenta con el número de personas: un lenguaje hablado por solo 50 personas tiene más posibilidades de desaparecer debido a que sus hablantes mueran o lo abandonen que un idioma hablado

por 5.000 personas. Por ello, las regiones con una productividad biológica más reducida (con menos gente) suelen tener menos lenguas y requieren más área para los hablantes de cada lengua. Una población viable en el Ártico o en regiones desérticas necesita miles de kilómetros cuadrados para subsistir, mientras que unos pocos centenares de kilómetros cuadrados serían mucho en paisajes productivos. En segundo lugar, cuanto más constante es el entorno entre estaciones y años, más autosuficiente y sedentaria puede ser una comunidad lingüística en una zona pequeña, sin demasiada necesidad de trasladarse periódicamente o comerciar con otros pueblos. Por último, una región ecológicamente diversa puede sostener a muchas comunidades lingüísticas diferentes, cada una con su economía de subsistencia adaptada a una ecología local distinta: por ejemplo, una zona montañosa puede sustentar a pastores, agricultores, pescadores de río y pastores de la sabana de las tierras bajas a diferentes elevaciones y en distintos hábitats.

De este modo, los factores ecológicos nos brindan varias razones por las que la pequeña Nueva Guinea tiene entre 5 y 10 veces más lenguas que las enormes Rusia, Canadá o China. Nueva Guinea se encuentra a unos pocos grados del ecuador, de modo que sus habitantes solo experimentan ligeras variaciones climáticas. El paisaje de Nueva Guinea es húmedo, fértil y productivo. Los papúes no se trasladan mucho o nada con las estaciones o de año en año; pueden satisfacer todas sus necesidades de subsistencia en una pequeña región; y no tienen que comerciar, a excepción de la sal, la piedra para herramientas y lujos como conchas y plumas. Nueva Guinea es escarpada y ecológicamente diversa, con montañas de hasta 5.000 metros de altura, ríos, lagos, costas, sabanas y bosques. Podríamos aducir que China y Canadá tienen montañas incluso más altas y que ofrecen una mayor variedad de elevaciones que Nueva Guinea. Pero la ubicación tropical de esta última significa que los papúes pueden vivir todo el año y cultivar en grandes densidades de población hasta elevaciones de 2.500 metros, mientras que las

grandes elevaciones de China y Canadá son estacionalmente gélidas y albergan solo bajas densidades de población (en Tíbet) o ninguna población en absoluto.

Además de esos factores ecológicos, también hay factores socioeconómicos e históricos que contribuyen a las diferencias en la diversidad lingüística en todo el mundo. Uno de ellos es que las comunidades lingüísticas de cazadores-recolectores consisten en menos individuos pero pueden abarcar áreas más grandes que las de agricultores. Por ejemplo, la Australia aborígen tradicionalmente estaba habitada por completo por cazadores-recolectores que ocupaban una media de 31.000 kilómetros cuadrados por lengua, mientras que en la vecina Nueva Guinea vivían sobre todo agricultores que ocupaban solo 780 kilómetros cuadrados por lengua. Dentro de la Nueva Guinea indonesia trabajé en regiones en las que había agricultores (en las Tierras Altas centrales) y cazadores-recolectores (en las llanuras de los lagos) con alrededor de 25 lenguas por cada estilo de vida. La media de las lenguas de los cazadores-recolectores era de solo 388 hablantes, frente a los 18.241 de los agricultores. La principal razón para explicar la pequeña envergadura de las comunidades lingüísticas de cazadores-recolectores es la escasa disponibilidad de comida, de ahí las bajas densidades de población humana. En el mismo entorno, las densidades de población de los cazadores-recolectores son de 10 a 100 veces más bajas que las de los agricultores, ya que hay mucho menos alimento disponible para los primeros, que solo pueden comer una diminuta fracción de plantas silvestres, que para los segundos, que convierten el paisaje en huertos y arboledas de plantas comestibles.

Un segundo factor socioeconómico relacionado con la diversidad lingüística es la organización política: la diversidad disminuye y las comunidades lingüísticas aumentan en población y área con la mayor complejidad política de bandas a estados. Por ejemplo, el Estados Unidos



actual, un gran Estado con un único idioma dominante de costa a costa, tiene una población unas 30 veces mayor que la del mundo en la época en que este consistía totalmente en bandas de cazadores-recolectores y tribus con miles de lenguas. La lengua dominante en Estados Unidos, el inglés, ha reemplazado en gran medida a los centenares de lenguas locales que se hablaban hace cinco siglos en lo que ahora es el territorio nacional de Estados Unidos cuando estaba dividido entre bandas, tribus y jefaturas de nativos americanos. Un hecho subyacente de esta tendencia, comentado en el prólogo, es que es necesaria una mayor complejidad política a medida que aumenta la población de una sociedad, ya que una sociedad de unas pocas decenas de personas puede tomar decisiones en una reunión sin un líder, pero una de millones de personas necesita líderes y burócratas para funcionar. Los estados amplían sus lenguas a expensas de aquellos de los grupos conquistados e incorporados. Esa expansión lingüística en parte es una cuestión de política de Estado para la administración y la unidad nacional, y en parte una cuestión espontánea, en la que los ciudadanos adoptan el idioma nacional para conseguir oportunidades económicas y sociales.

El otro es un factor histórico cuyas consecuencias incluyen el mencionado descenso de la diversidad lingüística coincidiendo con una mayor complejidad política. Las regiones del mundo se han visto barridas repetidamente por «rodillos lingüísticos» en los que un grupo que goza de ventaja por número de población, base alimentaria o tecnología la aprovecha para expandirse a expensas de otros grupos vecinos, imponiendo su idioma en la región y sustituyendo lenguas locales anteriores expulsando o matando a sus hablantes o convirtiéndolos al de los invasores. Los procesos de avasallamiento más habituales son los asociados con las expansiones de estados poderosos sobre pueblos sin Estado. Algunos ejemplos recientes incluyen las expansiones europeas que han sustituido las lenguas nativas del continente americano, la conquista británica de Australia, en la que se

reemplazaron las lenguas aborígenes, y la expansión rusa en los Urales hasta el océano Pacífico, en la que se sustituyeron las lenguas siberianas. En el pasado también se dieron procesos de avasallamiento por parte de los estados que han sido documentados históricamente. La expansión del Imperio romano en la cuenca mediterránea y gran parte de Europa occidental extinguió el etrusco, las lenguas célticas continentales y muchas otras. La expansión del Imperio inca y sus predecesores también extendió el quechua y el aymara por los Andes.

Menos conocidos para los no lingüistas son los procesos de avasallamiento propiciados por la expansión de agricultores prealfabetizados en las tierras de cazadores-recolectores e inferidos a partir de pruebas lingüísticas y arqueológicas en lugar de históricas. Algunos son las expansiones de los agricultores bantúes y austronesios, que prácticamente sustituyeron las lenguas de los cazadores-recolectores en el África subecuatorial y el sudeste de Asia, respectivamente. También hubo procesos de avasallamiento en los que cazadores-recolectores conquistaron a otros gracias a una mejora tecnológica: por ejemplo, la expansión de los inuit hace 1.000 años hacia el este, cruzando el Ártico canadiense, merced a avances tecnológicos como los trineos tirados por perros y los kayaks.

Una consecuencia de esos diversos tipos de expansiones históricas es que algunas regiones del mundo que contienen pocas barreras geográficas han sido arrasadas por procesos de avasallamiento lingüístico. El resultado inmediato es una diversidad lingüística muy escasa, ya que un lenguaje invasor acaba con la diversidad preexistente. Con el tiempo, el lenguaje invasor se diferencia en dialectos locales y, más tarde, en idiomas independientes, pero todos ellos íntimamente relacionados. Una fase temprana de este proceso queda ilustrada por la expansión inuit de hace 1.000 años; todos los pueblos inuit desde el este de Alaska hasta Groenlandia siguen hablando dialectos inteligibles de un único idioma. Las expansiones

romana y bantú de hace 2.000 años representan una fase ligeramente más tardía: las varias lenguas itálicas (como el francés, el español y el rumano) son muy similares pero ya no resultan mutuamente inteligibles, como ocurre asimismo con los centenares de lenguas bantúes íntimamente relacionadas. En una fase aún más tardía, la expansión austronesia que comenzó hace unos 6.000 años ha generado miles de lenguas pertenecientes a ocho ramas, pero que aún son lo bastante similares como para que no quepa ninguna duda de su relación.

En contraste con esas zonas fácilmente conquistables que Johanna Nichols denomina «zonas de expansión lingüística» se encuentra lo que ella conoce como «zonas residuales» o refugios: zonas montañosas o de otra índole que son difíciles de conquistar para los estados y otros forasteros, en las que las lenguas se mantienen y diferencian durante mucho tiempo y, por tanto, sobreviven grupos lingüísticos únicos. Algunos ejemplos famosos son las montañas del Cáucaso, con tres familias lingüísticas además de algunas lenguas invadidas recientemente que pertenecen a otras tres familias extendidas; el norte de Australia, en el que están confinadas 26 de las 27 familias lingüísticas de la región aborígen; la California india, con unas 80 lenguas clasificadas en grupos de entre 6 y 22 familias; y, por supuesto, Nueva Guinea, con sus 1.000 lenguas repartidas en decenas de familias.

Aquí tenemos más razones por las que Nueva Guinea es líder mundial en número de lenguas y familias lingüísticas. Además de las razones ecológicas mencionadas con anterioridad —escasa variación estacional, poblaciones sedentarias, un entorno productivo con grandes densidades de población humana, una gran diversidad ecológica que alberga numerosos grupos humanos con diferentes estrategias de subsistencia—, ahora también contamos con algunos factores socioeconómicos e históricos. Estos incluyen el hecho de que la Nueva Guinea tradicional nunca desarrolló un gobierno de Estado, así que nunca se produjo un proceso de avasallamiento para

homogeneizar la diversidad lingüística; y de que, a consecuencia del terreno montañoso y muy diseccionado de Nueva Guinea, ese proceso, probablemente causado por la expansión de la agricultura de las Tierras Altas (asociado con el denominado filo lingüístico transguineano) fue incapaz de eliminar a decenas de filos más antiguos del país.

#### MULTILINGÜISMO TRADICIONAL

Esas son las razones por las que el mundo moderno heredó 7.000 lenguas del mundo tradicional hasta ayer y por las que las comunidades lingüísticas de cazadores recolectores y agricultores a pequeña escala sin gobierno de Estado contenían muchos menos hablantes que las sociedades estatales modernas. ¿Qué hay del bilingüismo y el multilingüismo? ¿Son las sociedades tradicionales más, menos o igual de bilingües que las sociedades estatales modernas?

La distinción entre bilingüismo (o multilingüismo) y monolingüismo resulta aún más difícil de definir y más arbitraria que la distinción entre una lengua y un dialecto. ¿Debemos considerarnos bilingües solo si podemos conversar con fluidez en un segundo idioma aparte de nuestra lengua materna? ¿Debemos contar las lenguas en las que podamos hablar con dificultad? ¿Qué hay de las lenguas que podemos leer pero no hablar, por ejemplo, el latín y el griego clásico para quienes los estudiamos en la escuela? ¿Y las lenguas que no sabemos hablar pero sí comprender cuando las hablan otros? Los niños estadounidenses de padres inmigrantes a menudo entienden la lengua de sus progenitores pero no saben hablarla, y los papúes a menudo distinguen lenguas que pueden hablar y comprender y otras que solo pueden «oír», en sus propias palabras, pero no hablar. Debido en parte a esta falta de consenso sobre una definición del bilingüismo, carecemos de datos comparativos respecto de la frecuencia del bilingüismo en todo el mundo.

No obstante, no tenemos que desesperarnos e ignorar el tema, porque existe mucha información anecdótica sobre el bilingüismo. La mayoría de los nativos estadounidenses cuyos padres hablan inglés son monolingües por razones obvias: en Estados Unidos apenas hay necesidad, y para la mayoría de los ciudadanos, pocas posibilidades de hablar un segundo idioma; la mayoría de los inmigrantes que llegan al país hablan inglés; y la mayoría de los estadounidenses anglohablantes se casan con personas que también lo son. Gran parte de los países europeos solo tienen un idioma oficial, y la mayoría de los europeos con padres nacidos en su país solo aprenden ese idioma cuando son niños de preescolar. Sin embargo, puesto que los países europeos tienen un área mucho más pequeña y (en la actualidad) son mucho menos autosuficientes económica, política y culturalmente que Estados Unidos, casi todos los europeos cultos aprenden otros idiomas en la escuela mediante una instrucción formal y a menudo adquieren fluidez. Los dependientes de numerosos almacenes escandinavos llevan *pins* en la chaqueta en los que muestran las banderas de los diferentes idiomas con los que pueden ayudar a los clientes extranjeros. No obstante, este multilingüismo extendido en Europa es un fenómeno reciente resultante de una educación superior de masas, de la integración económica y política posterior a la Segunda Guerra Mundial y de la expansión de los medios de comunicación en lengua inglesa. Antes, el monolingüismo era habitual en las estados-nación de Europa, al igual que en otras sociedades estatales. Los motivos son claros: las comunidades lingüísticas de los estados son enormes, a menudo con millones de hablantes; las sociedades estatales favorecen el uso de su idioma en el gobierno, la educación, el comercio, el ejército y el entretenimiento; y (como comentaré más adelante), los estados cuentan con potentes medios intencionados e involuntarios para propagar su lengua oficial a expensas de otros idiomas.

Por el contrario, el multilingüismo es extendido o habitual en las

sociedades no estatales a pequeña escala. Las razones son sencillas, una vez más. Hemos visto que las comunidades lingüísticas tradicionales son pequeñas (unos pocos miles de hablantes o menos) y ocupan áreas reducidas. Las comunidades vecinas inmediatas a menudo hablan otra lengua. La gente suele encontrarse y tratar con hablantes de otras lenguas. Para comerciar, negociar alianzas y el acceso a los recursos y (para muchos pueblos tradicionales) incluso para conseguir un cónyuge y comunicarse con él no basta con ser bilingüe, sino que hay que ser multilingüe. En la infancia se aprende un segundo idioma y otros en casa o socialmente, no por medio de una instrucción formal. Según mi experiencia, la fluidez en cinco lenguas o más es la norma entre los papúes tradicionales. Ahora complementaré esas impresiones sobre Nueva Guinea con breves notas acerca de dos continentes: la Australia aborígen y la Sudamérica tropical.

La Australia aborígen estaba ocupada por unos 250 grupos lingüísticos, que sobrevivían gracias a la caza y la recolección, con un promedio de unos 1.000 hablantes por lengua. Todas las crónicas fiables describen a la mayoría de los aborígenes como bilingües, y gran parte de ellos hablaban muchas lenguas. Uno de esos estudios fue realizado por el antropólogo Peter Sutton en la zona de cabo Keerweer, en la península del cabo York, donde la población local, con 683 habitantes, estaba dividida en 21 clanes, cada uno de ellos con una lengua diferente y un promedio de 33 personas por clan. Esas formas lingüísticas están clasificadas en 5 lenguas y unos 7 dialectos, de modo que la cifra media de hablantes es de unos 53 por forma lingüística, o de 140 por lengua. Los aborígenes tradicionales de la región hablaban o entendían al menos 5 lenguajes o dialectos diferentes. En parte debido a que las comunidades lingüísticas son tan reducidas, y en parte por una preferencia por la exogamia lingüística (casarse con alguien cuya lengua principal no es la propia), un 60 por ciento de los matrimonios son entre personas que hablan distintas lenguas, otro 16 por ciento entre hablantes de distintos dialectos de

la misma lengua y solo un 24 por ciento pertenecen al mismo dialecto, todo ello pese a que los clanes vecinos suelen ser lingüísticamente similares, así que la mera propinquidad conduciría a matrimonios dentro del mismo dialecto si no fuese por esa preferencia por buscar parejas geográfica y lingüísticamente más remotas.

Puesto que muchos grupos sociales en cabo Keerweer incluyen a hablantes de diferentes lenguas, las conversaciones a menudo son multilingües. Es habitual iniciar una conversación en la lengua o el dialecto de la persona a la que nos dirigimos o (si somos visitantes) en la lengua del campamento anfitrión. Luego podemos cambiar a nuestro idioma, mientras que nuestros compañeros hablan en el suyo, o podemos dirigirnos a cada persona en su lengua, lo cual indica a quién nos estamos refiriendo en ese momento. También podemos cambiar de idioma dependiendo del mensaje implícito que deseamos transmitir: por ejemplo, una elección significa «tú y yo no discutiremos» y otra «tú y yo tenemos un problema pero me gustaría solucionarlo»; otra significa «soy una persona buena y socialmente adecuada» y otra «te insultaré hablándote irrespetuosamente». Es probable que ese multilingüismo fuese habitual en nuestro pasado cazador-recolector, como lo sigue siendo hoy en zonas tradicionales de Nueva Guinea, y por las mismas razones subyacentes: pequeñas comunidades lingüísticas, de ahí la frecuente exogamia lingüística, y encuentros diarios y conversaciones con hablantes de otras lenguas.

Los otros dos estudios, llevados a cabo por Arthur Sorensen y Jean Jackson, están consagrados a la región del río Vaupés, en la frontera entre Colombia y Brasil, al noroeste de la cuenca del Amazonas. Unos 10.000 indios, que hablan alrededor de 21 lenguas pertenecientes a 4 familias lingüísticas, son culturalmente similares en el sentido de que se ganan la vida cultivando, pescando y cazando junto a los ríos de las selvas tropicales. Al igual que los aborígenes de cabo Keerweer, los indios del río Vaupés son

lingüísticamente exógamos, pero de manera mucho más estricta: en más de 1.000 matrimonios estudiados por Jackson, es probable que solo uno se produjera dentro de un grupo lingüístico. Mientras que los chicos permanecen en el hogar comunal de sus padres, en el que se criaron, las chicas de otras casas y grupos lingüísticos se trasladan a la vivienda de su marido en el momento de casarse. Cualquier casa comunal alberga a mujeres pertenecientes a distintos grupos lingüísticos: tres, en el caso de la residencia estudiada intensivamente por Sorensen. Los niños aprenden las lenguas de sus padres y madres desde la infancia, y luego los de las otras mujeres de la casa comunal. Por ello, todo el mundo conoce las cuatro lenguas de la casa (la de los hombres y las de los tres grupos lingüísticos de las mujeres), y la mayoría también aprenden otros idiomas de los visitantes.

Hasta que no conocen bien una lengua oyendo y adquiriendo pasivamente el vocabulario y la pronunciación, los indios del río Vaupés no empiezan a hablarlo. Se esfuerzan por mantener cada idioma por separado y trabajan duro por pronunciar correctamente cada uno de ellos. A Sorensen le dijeron que tardaban uno o dos años en aprender una nueva lengua con fluidez. Se da un gran valor a hablar correctamente y se considera una vergüenza que se filtren palabras de otras lenguas en la conversación.

Esas anécdotas de las sociedades a pequeña escala en dos continentes y en Nueva Guinea indican que el multilingüismo adquirido socialmente era habitual en el pasado, y que el monolingüismo o el multilingüismo escolar de las sociedades estatales modernas es un fenómeno nuevo. Pero esta generalización es incierta y limitada. Puede que el monolingüismo haya caracterizado a sociedades a pequeña escala en algunas zonas de escasa diversidad lingüística o expansiones lingüísticas recientes, como en altas latitudes o entre los inuit que viven al este de Alaska. La generalización se basa en anécdotas y expectativas derivadas de comunidades lingüísticas



tradicionalmente pequeñas. Son necesarios estudios sistemáticos que utilicen alguna definición estándar del multilingüismo para afianzar esta conclusión.

## VENTAJAS DEL BILINGÜISMO

Preguntémonos ahora si el multilingüismo o el bilingüismo tradicionales aportan beneficios netos, perjuicios netos o nada a los individuos bilingües en comparación con los monolingües. Describiré algunas ventajas prácticas del bilingüismo fascinantes y descubiertas recientemente que tal vez les impresionen más que la habitual afirmación de que aprender una lengua extranjera enriquece nuestra vida. Aquí solo comentaré los efectos del bilingüismo para los individuos: dejaré para una sección posterior la pregunta correspondiente sobre si el bilingüismo es positivo o negativo para una sociedad en su conjunto.

Entre los países industriales modernos, el bilingüismo es un tema de debate, sobre todo en Estados Unidos, que durante más de 250 años ha incorporado a su población un elevado porcentaje de inmigrantes que no hablan inglés. Una opinión expresada con frecuencia en Estados Unidos es que el bilingüismo es perjudicial, sobre todo para los hijos de inmigrantes, que de ese modo hallan obstáculos para moverse en la cultura predominantemente de habla inglesa del país y, por tanto, será mejor que no aprendan el idioma de sus padres. Esa opinión es sostenida no solo por estadounidenses nativos, sino también por padres inmigrantes de primera generación: por ejemplo, mis abuelos y los padres de mi mujer, que evitaban diligentemente hablar juntos en yídish y polaco en presencia de sus hijos para asegurarse de que mis padres y mi esposa solo aprendieran inglés. Otras bases para esta opinión por parte de los estadounidenses nativos incluyen el miedo y la desconfianza hacia los extranjeros, incluidas las lenguas; y una preocupación por parte de los padres nativos e inmigrantes, que piensan que

puede ser confuso para los niños verse expuestos simultáneamente a dos idiomas y que el dominio del lenguaje será más rápido si solo acceden a uno. Ese razonamiento es una inquietud legítima: un niño que estudie dos lenguas debe aprender el doble de sonidos, palabras y estructuras gramaticales que un niño monolingüe; el niño bilingüe solo dispone de la mitad de tiempo para dedicarlo a cada lengua; por tanto, (se teme que) el niño bilingüe acabe hablando mal dos lenguas, en lugar de hablar bien una.

De hecho, algunos estudios efectuados en Estados Unidos, Irlanda y Gales hasta los años sesenta aseguraban que los niños bilingües presentaban una importante desventaja lingüística en comparación con los monolingües, que dominaban el idioma con más lentitud y que acababan con un vocabulario más reducido en ambas lenguas. Pero al final se llegó a la conclusión de que la interpretación se veía alterada por otras variables correlacionadas con el bilingüismo en esos estudios. En Estados Unidos más que en otros países, el bilingüismo está asociado con la pobreza. Cuando los niños bilingües estadounidenses fueron comparados con sus homólogos monolingües que solo hablaban inglés, estos solían pertenecer a comunidades más acomodadas, asistir a mejores escuelas y tener unos padres más cultos y adinerados que trabajaban en cargos de más relevancia y unos vocabularios más amplios. Esas correlaciones del bilingüismo podrían explicar por sí solas las habilidades lingüísticas más limitadas de los niños bilingües.

Estudios más recientes llevados a cabo en Estados Unidos, Canadá y Europa controlan esas otras variables, comparando a niños bilingües y monolingües que asisten a la misma escuela y que presentan una equivalencia en el estatus socioeconómico de sus padres. Resulta que los niños bilingües y los monolingües equiparables en otros aspectos superan peldaños de adquisición lingüística (por ejemplo, la edad en la que se pronuncia la primera palabra o la primera frase o en la que se adquiere un vocabulario de 50 términos) a la misma edad. Dependiendo del estudio, los niños bilingües o

monolingües se convierten en adultos con un vocabulario y una recuperación léxica eminentemente iguales, o bien los niños monolingües acaban con una ligera ventaja (un vocabulario hasta un 10 por ciento más amplio en su única lengua). Sin embargo, sería engañoso resumir este resultado afirmando: «Los niños monolingües acaban teniendo un vocabulario ligeramente más amplio: 3.300 palabras frente a solo 3.000». Por el contrario, el resultado es el siguiente: «Los niños bilingües acaban teniendo un vocabulario mucho más amplio: un total de 6.000 palabras, que consisten en 3.000 términos en inglés más 3.000 términos en chino, en lugar de 3.300 palabras en inglés y ninguna en chino».

Los estudios realizados hasta la fecha no han demostrado diferencias cognitivas generalizadas entre las personas bilingües y monolingües. Un grupo no es de media más inteligente o piensa con más rapidez que el otro. Por el contrario, parecen darse diferencias concretas, como (tal vez) una adquisición léxica y una capacidad para nombrar objetos ligeramente más rápidas por parte de los monolingües (porque no tienen el problema de elegir entre varios nombres, todos ellos correctos pero en diferentes lenguas que conocen). Entre esas diferencias concretas, la que se ha determinado con más consistencia es lo que los científicos cognitivos denominan «función ejecutiva», y esa diferencia favorece a los bilingües.

Para comprender el significado de la función ejecutiva, imaginen a una persona que hace cualquier cosa, por ejemplo, cruzar una calle. Tengamos en cuenta que somos bombardeados constantemente por información sensorial en numerosas modalidades, entre ellas la vista, el oído, el olfato, el tacto y el gusto, además de nuestros pensamientos. Los sentidos del viandante se ven invadidos por la visión de carteles y nubes, por el sonido de la gente hablando y los pájaros que cantan, por los olores de la ciudad, por las sensaciones táctiles de sus pies sobre el asfalto y de sus brazos oscilando a ambos lados, y por el recuerdo de lo que le ha dicho su mujer mientras desayunaban esa

mañana. Si no estuviese cruzando una calle, el viandante se concentraría en las palabras de la gente, en la imagen de los carteles o en lo que le ha dicho su mujer más recientemente. Sin embargo, cuando atraviesa la calzada, su supervivencia exige que se concentre en las imágenes y sonidos de los coches que se aproximan a diferentes velocidades en ambas direcciones y en la sensación de sus pies bajando de la acera. Es decir, hacer cualquier cosa en la vida requiere la inhibición de un 99 por ciento de nuestros input sensoriales y pensamientos en cualquier momento y prestar atención al 1 por ciento relevante para la tarea que nos traemos entre manos. Se cree que el proceso cerebral de la función ejecutiva, también conocido como control cognitivo, reside en la zona conocida como córtex prefrontal. Es lo que permite prestar una atención selectiva, evitar distracciones, concentrarnos en resolver un problema, cambiar una tarea por otra y evocar y utilizar la palabra o información necesaria en el momento a partir de nuestras enormes reservas de léxico y datos. Es decir, el control ejecutivo es muy importante: resulta crucial para que funcionemos competentemente. En los niños, el control ejecutivo se desarrolla sobre todo durante los cinco primeros años de vida, aproximadamente.

Las personas bilingües tienen un problema especial con el control ejecutivo. Los monolingües que oyen una palabra la comparan con su única reserva léxica y cuando la pronuncian la obtienen también de dicha reserva. Pero las personas bilingües deben mantener separados sus idiomas. Cada vez que oyen una palabra, deben saber al instante con qué serie de normas arbitrarias deben interpretar el significado de esos sonidos: por ejemplo, un bilingüe español-italiano ha aprendido que «burro» significa «mantequilla» en italiano. Cada vez que los bilingües desean decir algo, deben evocar las palabras del idioma que están utilizando en esa conversación y no de otro. Los multilingües que participan en una conversación bilingüe en grupo, o los

dependientes escandinavos, deben cambiar esas reglas arbitrarias cada pocos minutos, o incluso con más frecuencia.

Fui consciente de la importancia del control ejecutivo para los multilingües gracias a un error desconcertante por mi parte. Cuando fui a trabajar a Indonesia en 1979 y empecé a aprender su lengua, ya había vivido mucho tiempo en Alemania, Perú y Papúa Nueva Guinea, y me sentía cómodo hablando alemán, español y tok pisin sin confundir esos idiomas entre sí o con el inglés. También había aprendido otras lenguas (en especial el ruso), pero nunca había vivido en sus países el tiempo suficiente para tener la experiencia de hablarlas continuamente. Cuando empecé a hablar con amigos indonesios, me asombró descubrir que mi intención de pronunciar una palabra en su idioma a menudo me llevaba a farfullar el término ruso con el mismo significado, pese a que el indonesio y el ruso no guardan ninguna relación. Evidentemente había aprendido a separar el inglés, el alemán, el español y el tok pisin en cuatro compartimentos estancos, pero todavía me quedaba un compartimento no diferenciado equivalente a «otras lenguas distintas del inglés, el español, el alemán y el tok pisin». Cuando hube pasado más tiempo en Indonesia pude inhibir la reserva de términos rusos que acechaban sin control en mi mente y se deslizaban en mis conversaciones en el idioma local.

En resumen, las personas bilingües o multilingües poseen una práctica constante e inconsciente en la utilización del control ejecutivo. Se ven obligadas a practicarlo siempre que hablan, piensan o escuchan a otras personas, es decir, constantemente mientras permanecen despiertas. En los deportes, las artes interpretativas y otros ámbitos de la vida, sabemos que las cualidades mejoran con la práctica. Pero ¿cuáles son las cualidades que mejora la práctica del bilingüismo? ¿Desarrolla simplemente la capacidad de los bilingües para cambiar de idioma o les resulta útil de una forma más general?

Estudios recientes han ideado tests para ahondar en esta cuestión comparando la resolución de problemas por parte de personas bilingües y monolingües, desde niños de 3 años hasta adultos de 80. La conclusión general es que los bilingües de todas esas edades solo gozan de ventaja para resolver un tipo de problema específico. Sin embargo, es un problema amplio: resolver tareas que resultan complejas porque las normas cambian de forma impredecible o porque hay indicios engañosos e irrelevantes pero flagrantemente obvios que deben ser ignorados. Por ejemplo, se enseña a unos niños una serie de cartas en las que aparecen un conejo o una barca roja o azul que puede mostrar o no una estrella dorada. Si la estrella dorada está presente, los niños deben recordar cómo ordenar las cartas por colores; si no aparece, deben clasificarlas por el objeto mostrado. Los sujetos monolingües y bilingües obtienen los mismos resultados siempre que la norma sea la misma entre un ensayo y otro (por ejemplo, «ordenar por colores»), pero los monolingües tienen muchas más dificultades que los bilingües para adaptarse a un cambio en las reglas.

En otro test, los niños se sientan delante de una pantalla de ordenador en la cual aparece de repente un cuadrado rojo a la izquierda o uno azul a la derecha. El teclado incluye una tecla roja y otra azul, y los niños deben pulsar la que corresponda al cuadrado que aparece en pantalla. Si la tecla roja está a la izquierda del teclado y la azul a la derecha —es decir, en la misma posición relativa que el cuadrado del mismo color que aparece en pantalla—, los bilingües y monolingües obtienen los mismos resultados. Pero si se cambia la posición de las teclas roja y azul para crear confusión —es decir, si la tecla roja se encuentra a la izquierda del teclado pero el cuadrado azul aparece en la parte izquierda de la pantalla—, los bilingües obtienen mejores resultados que los monolingües.

Al principio se esperaba que esta ventaja de los bilingües en los tests con cambios de normas o información confusa solo fuesen aplicables a tareas que

implicaran pistas verbales. Sin embargo, la ventaja es más general, y se aplica a indicativos no verbales de espacio, color y cantidad (como en los dos ejemplos que acabo de describir). Pero eso no significa ni mucho menos que los bilingües sean mejores que los monolingües en todo: ambos grupos suelen obtener los mismos resultados en tareas sin cambios de normas que atender y sin pistas engañosas que ignorar. No obstante, la vida está llena de información engañosa y normas cambiantes. Si la ventaja de los bilingües sobre los monolingües en esos juegos triviales también es aplicable a la abundancia de situaciones confusas o cambiantes de la vida real, ello supondría una ventaja importante para los primeros.

Una extensión interesante y reciente de esos tests comparativos son los bebés. Cabría imaginar que no tiene sentido o es imposible poner a prueba a los «bebés bilingües»: los bebés no pueden hablar, no pueden ser descritos como bilingües o monolingües y no se les puede pedir que realicen pruebas clasificando cartas y pulsando teclas. En realidad, los bebés desarrollan la capacidad de discriminar discursos mucho antes de poder hablar. Podemos probar sus habilidades de discriminación observando si pueden aprender a orientarse de manera distinta a dos sonidos. Resulta que los niños recién nacidos, que no se han visto expuestos a ningún idioma, pueden discriminar entre numerosas distinciones de consonantes y vocales utilizadas en una u otra lengua mundial, sea su lengua «nativa» (que no han oído, excepto dentro del útero) o no. Durante sus primeros cinco años de vida, al oír discursos a su alrededor, pierden esa capacidad inicial para discriminar distinciones no nativas que no oyen a su alrededor, y perfeccionan su capacidad para discriminar distinciones nativas. Por ejemplo, la lengua inglesa discrimina entre las consonantes líquidas *l* y *r*, mientras que el japonés no; por eso, a los anglohablantes nativos les parece que los japoneses que hablan inglés pronuncian «rots of ruck» en lugar de «lots of luck» («mucho suerte»). Por el contrario, la lengua japonesa discrimina entre vocales cortas y largas,

mientras el inglés no. Sin embargo, los recién nacidos japoneses pueden discriminar entre la *l* y la *r*, y los ingleses entre las vocales cortas y largas, pero ambos pierden esa capacidad durante el primer año de vida, porque la distinción no entraña significado alguno.

Recientemente se han dedicado varios estudios a los bilingües desde la cuna, esto es, bebés cuyos padres hablan idiomas nativos diferentes pero han decidido utilizar el suyo con el bebé desde el primer día, de modo que este oiga dos lenguas en lugar de solo una. ¿Obtienen los bilingües desde la cuna una ventaja sobre los monolingües en la función ejecutiva que les permita afrontar mejor los cambios de normas y la información confusa y que sea apreciable cuando el niño pueda hablar? ¿Cómo se puede evaluar la función ejecutiva en un bebé preverbal?

Un reciente e ingenioso estudio de los científicos Ágnes Kovács y Jacques Mehler, llevado a cabo en la ciudad italiana de Trieste, comparaba a bebés «monolingües» de siete meses con «bilingües» en las combinaciones de italiano y esloveno, español, inglés, árabe, danés, francés o ruso (es decir, oír una lengua de su madre y la otra de su padre). Los bebés fueron entrenados, condicionados y recompensados por un comportamiento correcto al mostrarles una hermosa imagen de una marioneta que aparecía en la parte izquierda de una pantalla de ordenador; los bebés aprendían a mirar en dirección a la marioneta y evidentemente les gustaba. El test consistía en pronunciar al bebé un trisílabo sin sentido con la estructura AAB, ABA o ABB (por ejemplo, *lo-lo-vu*, *lo-vu-lo*, *lo-vu-vu*). La marioneta solo aparecía en pantalla con una de las tres estructuras (por ejemplo, *lo-lo-vu*). En seis pruebas, al oír *lo-lo-vu*, tanto los bebés «monolingües» como los «bilingües» aprendieron a mirar a la izquierda para anticiparse a la aparición de la bonita marioneta. Luego el investigador cambió las reglas e hizo que la marioneta apareciera en el lado derecho de la pantalla, y no en respuesta a la palabra sin sentido *lo-lo-vu*, sino *lo-vu-lo*. En 6 ensayos, los bebés «bilingües» habían



desaprendido su lección anterior y habían aprendido la nueva respuesta correcta, pero los «monolingües», incluso después de 10 pruebas, seguían mirando a la parte errónea de la pantalla al oír la palabra absurda.

## ENFERMEDAD DE ALZHEIMER

A partir de esos resultados podemos extrapolar y especular que las personas bilingües tal vez gozan de ventaja sobre las monolingües a la hora de moverse en nuestro mundo de normas cambiantes, y no solo en las tareas triviales de discriminar *lo-lo-vu* de *lo-vu-lo*. Sin embargo, los lectores probablemente requieran pruebas de ventajas más tangibles antes de comprometerse a balbucear sistemáticamente en dos idiomas a sus bebés y nietos. De ahí que les interese mucho más conocer las ventajas del bilingüismo en el extremo opuesto de la vida: la vejez, momento en que a tantos de nosotros nos aguarda la tragedia devastadora del Alzheimer y otras demencias seniles.

La enfermedad de Alzheimer es la forma más común de demencia en la vejez, y afecta 5 por ciento de las personas de más de 75 años y al 17 por ciento de los mayores de 85. La afección comienza con descuidos y una disminución de la memoria a corto plazo, y procede irreversible e incurablemente hacia la muerte en unos 5 o 10 años. La enfermedad está relacionada con lesiones cerebrales, detectables mediante autopsia o (en vida) con métodos de neurodiagnóstico por imágenes, incluida la reducción del volumen cerebral y la acumulación de proteínas concretas. Todos los tratamientos con medicación y vacunas han fracasado hasta la fecha. La gente con una vida mental y físicamente estimulante —más educación, trabajos más complejos, actividades sociales y de ocio estimulantes y más ejercicio físico— sufren menores tasas de demencia. Sin embargo, el largo período de latencia de hasta 20 años entre el inicio de la acumulación de proteínas y la

posterior aparición de los síntomas del Alzheimer plantea interrogantes sobre las causas y los efectos, y la interpretación de esos hallazgos sobre una vida estimulante: ¿disminuye realmente la estimulación los síntomas del Alzheimer o esos individuos pudieron llevar una vida estimulante precisamente porque no sufrían los primeros estadios de una acumulación proteínica, o por ventajas genéticas que también los protegían de la enfermedad de Alzheimer? Con la esperanza de que una vida estimulante pueda ser una causa y no un resultado de unos procesos limitados de la enfermedad, a veces se anima a los ancianos que temen desarrollar Alzheimer a jugar al bridge o complejos juegos online o a resolver sudokus.

Algunos resultados interesantes de los últimos años indican un efecto protector del bilingüismo contra los síntomas del Alzheimer. Entre 400 pacientes estudiados en clínicas de Toronto, Canadá, en su mayoría de más de 70 años y con un diagnóstico probable de Alzheimer (u otras demencias en algunos casos), los pacientes bilingües mostraron sus primeros síntomas 4 o 5 años después que los monolingües. La esperanza de vida en Canadá es de 79 años; de ahí que una demora de 4 o 5 años en las personas de más de 70 años se traduzca en una reducción del 47 por ciento en la probabilidad de que desarrollen síntomas de Alzheimer antes de morir. Los pacientes bilingües y monolingües tenían un estatus profesional equiparable, pero los primeros habían recibido en general un nivel educativo más bajo. Puesto que la educación está asociada con una menor incidencia de los síntomas del Alzheimer, esto significa que las diferencias en la educación no podían explicar una menor incidencia de síntomas en los pacientes bilingües: esa incidencia más reducida se apreciaba pese a haber recibido menos educación. Otro hallazgo interesante fue que, en cualquier grado de insuficiencia cognitiva, los pacientes bilingües presentaban más atrofia cerebral en los métodos de diagnóstico por imágenes que los monolingües. Expresado de otro modo, los pacientes bilingües sufren menos insuficiencia cognitiva que

los monolingües con el mismo grado de atrofia cerebral: el bilingüismo ofrece una protección parcial contra las consecuencias de la atrofia cerebral.

La protección que brinda el bilingüismo no plantea las mismas incertidumbres de interpretación sobre causas y efectos que sí motiva la aparente protección que ofrecen la educación y las actividades sociales estimulantes. Estos podrían ser resultados y no causas de las primeras fases de las lesiones del Alzheimer; y los factores genéticos que nos predisponen a buscar educación y actividades sociales también podrían protegernos de la enfermedad. Pero el hecho del bilingüismo viene determinado en los primeros años de la infancia, décadas antes de desarrollar las lesiones cerebrales propias del Alzheimer, y con independencia de nuestros genes. La mayoría de las personas bilingües no lo son por una decisión o unos genes propios, sino por el accidente de haberse criado en una sociedad bilingüe o porque sus padres han emigrado de su tierra natal a otra con un idioma diferente. Por ello, los síntomas de Alzheimer reducidos de los bilingües indican que el bilingüismo protege contra dichos síntomas.

¿Cómo es posible? Una respuesta breve es el aforismo: «O lo utilizas o lo pierdes». Ejercitar la mayoría de los sistemas corporales mejora su función; no ejercitarlos hace que se deteriore. Esta es la razón por la que atletas y artistas practican. También es la razón por la que se anima a los pacientes de Alzheimer a jugar al bridge o a juegos online o a resolver sudokus. Pero el bilingüismo es la práctica más constante para el cerebro. Mientras que un fanático puede jugar al bridge o resolver sudokus durante solo parte del día, las personas bilingües imponen un ejercicio extra al cerebro cada segundo que permanecen despiertos. Consciente o inconscientemente, su cerebro siempre tiene que decidir: «¿Debo hablar, pensar o interpretar los sonidos que estoy oyendo de acuerdo con las reglas arbitrarias de la lengua A o B?».

Los lectores compartirán mi interés personal en otras preguntas sin respuesta pero obvias. Si una lengua adicional ofrece cierta protección, ¿dos

lenguas adicionales ofrecen más protección? En caso afirmativo, ¿la protección aumenta en proporción directa al número de lenguas o de forma más o menos pronunciada? Por ejemplo, si las personas bilingües obtienen cuatro años de protección por una lengua adicional, ¿un papú, un aborigen australiano, un indio del río Vaupés o un dependiente escandinavo que hablen cinco idiomas (cuatro, además de su lengua materna) seguirán obteniendo cuatro años de protección o  $4 \times 4 = 16$  años de protección, o (si dominar cuatro idiomas adicionales es cuatro veces más complejo que solo uno), obtienen incluso 50 años de protección? Si han tenido el infortunio de que sus padres no los criaran como un bilingüe desde la cuna y de no aprender un segundo idioma hasta que empezaron la escuela secundaria a los 14 años, ¿podrán alcanzar a los bilingües desde la cuna en los beneficios obtenidos? Ambas preguntas serán de interés teórico para los lingüistas, y de interés práctico para los padres que se pregunten cómo educar mejor a sus hijos. Todo esto indica que el bilingüismo o el multilingüismo pueden ofrecer grandes ventajas prácticas a los individuos bilingües, al margen de las ventajas no tan prácticas de una vida culturalmente rica y con independencia de si la diversidad lingüística es buena o mala para el mundo en su conjunto.

#### LENGUAS EN VÍAS DE DESAPARICIÓN

Las 7.000 lenguas del mundo son enormemente diversas en muchos sentidos. Por ejemplo, un día, mientras observaba pájaros en la jungla que rodea la aldea de Rotokas, en las montañas de la isla de Bougainville, en el Pacífico, el lugareño que me guiaba y nombraba a los pájaros de la zona en la lengua local exclamó de repente «Kópipi!» mientras señalaba el cántico más hermoso que había oído jamás. Consistía en nítidos tonos y trinos, agrupados en frases de dos o tres notas que ascendían lentamente; cada una de ellas era distinta de la anterior y producía el efecto de una de las canciones

engañosamente simples de Franz Schubert. El cantor era una especie de reinita de patas largas y alas cortas antes desconocida para la ciencia occidental.

Mientras hablaba con mi guía, me fui percatando de que la música de las montañas de Bougainville no solo incluía el canto del *kópipi*, sino también el sonido de la lengua rotokas. El guía nombró un pájaro tras otro: *kópipi*, *kurupi*, *vokupi*, *kopikau*, *kororo*, *keravo*, *kurue*, *vikuroi*... Los únicos sonidos consonantes de esos nombres son la *k*, la *p*, la *r* y la *v*. Más tarde supe que la lengua rotokas solo tiene 6 consonantes, menos que cualquier idioma conocido en el mundo. El inglés, en comparación, tiene 24, mientras que el ahora extinguido ubijé de Turquía tenía alrededor de 80. Por alguna razón, la gente de Rotokas, que vive en una selva tropical en la montaña más alta del sudoeste del Pacífico, al este de Guinea, ha logrado construir un vocabulario rico y comunicarse con claridad recurriendo a menos sonidos básicos que cualquier otro pueblo en el mundo.

Pero la música de su lenguaje está desapareciendo de las montañas de Bougainville y del planeta. La lengua rotokas es solo 1 de los 18 idiomas que se hablan en una isla cuyo tamaño representa aproximadamente tres cuartas partes del estado de Connecticut, en Estados Unidos. En el último recuento era utilizada por solo unas 4.320 personas, y esa cifra está disminuyendo. Con su desaparición, 30.000 años de experimento en la comunicación humana y el desarrollo cultural tocarán a su fin. Esa desaparición ejemplifica la tragedia inminente de la pérdida no solo del lenguaje rotokas, sino de gran parte de las demás lenguas del mundo. Solo ahora empiezan los lingüistas a valorar con seriedad la tasa de pérdidas de lenguas en el mundo y a debatir qué hacer al respecto. Si el ritmo actual se mantiene, en 2100 la mayoría de las lenguas actuales se habrán extinguido o serán lenguas moribundas habladas solo por ancianos que ya no se transmitirán de padres a hijos.

Por supuesto, la extinción de las lenguas no es un fenómeno nuevo que

comenzó hace solo 70 años. Sabemos por las crónicas escritas de la Antigüedad, e inferimos de las distribuciones de las lenguas y los pueblos, que las primeras se extinguieron durante miles de años. Gracias a los autores romanos y a los restos de escritura de los monumentos antiguos y las monedas del territorio del antiguo Imperio romano sabemos que el latín sustituyó a las lenguas célticas que se hablaban en Francia y España, y también al etrusco, el umbro, el osco, el falisco y otras lenguas de Italia. Algunos textos antiguos conservados en sumerio, hurrita e hitita atestiguan lenguas ya desaparecidas que se hablaban hace miles de años en el Creciente Fértil. La propagación de la familia lingüística indoeuropea en Europa occidental, que comenzó en los últimos 9.000 años, eliminó todas las lenguas originales del continente, a excepción del vasco en los Pirineos. Deducimos que los pigmeos africanos, los cazadores-recolectores filipinos e indonesios y los pueblos del Japón antiguo hablaban lenguas ya desaparecidas, que fueron reemplazadas por los idiomas bantúes, austronesios y el japonés moderno, respectivamente. Muchas más lenguas han desaparecido sin dejar rastro.

Pese a todas esas pruebas de extinciones lingüísticas pasadas, las modernas son diferentes, ya que se producen a un ritmo mucho mayor. Las extinciones de los últimos 10.000 años nos han dejado 7.000 lenguas en la actualidad, pero las del próximo siglo nos dejarán solo unos centenares. Ese récord de extinciones lingüísticas obedece a la influencia homogeneizadora de la propagación de la globalización y los gobiernos de Estado por todo el mundo.

Para ilustrar el destino de la mayoría de las lenguas, pensemos en las 20 lenguas de los inuit y los indios nativos de Alaska. La lengua eyak, antes hablada por unos pocos centenares de indios en la costa meridional de Alaska, había quedado reducida en 1982 a dos hablantes, Marie Smith Jones y su hermana, Sophie Borodkin (lámina 47). Sus hijos solo hablan inglés. Con la muerte de Sophie en 1992, a la edad de 80 años, y la de Marie en 2008, con 93, el mundo lingüístico del pueblo eyak se sumió en su último

silencio. Otras 17 lenguas nativas de Alaska están moribundas, en el sentido de que ni un solo niño las está aprendiendo. Aunque todavía las hablan los ancianos, también correrán el destino del eyak cuando fallezca el último de esos hablantes, y casi todas ellas cuentan con menos de 1.000. Eso solo deja dos lenguas nativas de Alaska que todavía son aprendidas por los niños y, por tanto, no están condenadas: el yupik de Siberia, con 1.000 hablantes, y el yupik central, con un total de 10.000.

En las monografías que resumen el estatus actual de las lenguas, nos encontramos con las mismas frases repetidas monótonamente. «El ubijé [esa lengua turca con 80 consonantes]... el último hablante plenamente competente, Tefvik Esen, de Haci Osman, murió en Estambul en octubre de 1992. Hace un siglo había 50.000 hablantes en los valles del Cáucaso, al este del mar Negro.» «El cupeño [una lengua india del sur de California] 9 hablantes de una población total de 150 [...] todos mayores de 50 años [...] casi extinguido». «El yamana [una lengua india antaño hablada en el sur de Chile y Argentina]... 3 mujeres hablantes [en Chile], casadas con españoles, han criado a sus hijos como hispanohablantes [...] extinguido en Argentina.»

El grado de peligro lingüístico varía en todo el mundo. El continente donde la situación lingüística es más desesperanzadora es la Australia aborígen, donde en su día se hablaban 250 lenguas, todas ellas con menos de 5.000 usuarios. Hoy, la mitad de esas lenguas australianas se han extinguido; la mayoría de las que sobreviven tienen menos de 100 hablantes; menos de 20 se siguen transmitiendo a los niños; y, a lo sumo, solo unas pocas se seguirán utilizando a finales del siglo XXI. Casi igual de desesperanzadora es la difícil situación de las lenguas nativas del continente americano. De los centenares de antiguas lenguas nativas de Norteamérica, una tercera parte ya se han extinguido, otra tercera parte solo tiene unos pocos hablantes ancianos y solo dos (el navajo y el yupik de los esquimales) son utilizadas en las retransmisiones de emisoras de radio locales, un claro signo de problemas en

este mundo de comunicaciones de masas. Entre los miles de lenguas nativas que se hablaban originalmente en Centroamérica y Sudamérica, la única con el futuro asegurado es el guaraní, que, junto con el español, es la lengua nacional de Paraguay. El único continente con centenares de lenguas nativas que no se hallan en apuros es África, donde la mayoría de las lenguas supervivientes tienen decenas de miles o incluso millones de hablantes, y donde las poblaciones de pequeños agricultores sedentarios parecen aferrarse a su lengua.

#### CÓMO DESAPARECEN LAS LENGUAS

¿Cómo se extinguen las lenguas? Al igual que hay diferentes maneras de matar a la gente —con un golpe seco en la cabeza, estrangulándola lentamente o mediante un abandono prolongado—, también hay distintas formas de erradicar una lengua. La más directa es matar a casi todos sus hablantes. Así fue como los californianos blancos eliminaron la lengua del último indio «salvaje» de Estados Unidos, un hombre llamado Ishi (lámina 29), perteneciente a la tribu yahi, que contaba con unos 400 miembros y vivía cerca del monte Lassen. En una serie de masacres perpetradas entre 1853 y 1870, después de que la fiebre del oro en California atrajera a hordas de colonos europeos, estos mataron a la mayoría de los yahi, lo cual dejó solos a Ishi y a su familia y, finalmente, a Ishi, que sobrevivió oculto hasta 1911. Los colonos británicos eliminaron todas las lenguas nativas de Tasmania a principios del siglo XIX matando o capturando a la mayoría de sus habitantes, motivados por un botín de cinco libras por cada adulto o dos por cada niño. Unos medios menos violentos arrojan resultados similares. Por ejemplo, en su día había miles de nativos americanos de la tribu mandan en las Grandes Llanuras de Estados Unidos, pero en 1992 el número de hablantes de su



lengua quedó reducido a seis ancianos, sobre todo debido a las epidemias de cólera y viruela que sobrevinieron entre 1750 y 1837.

La siguiente manera más directa de erradicar una lengua no es matar a sus hablantes, sino prohibirles que la utilicen y castigarlos si son descubiertos haciéndolo. En caso de que se pregunten por qué la mayoría de las lenguas indias de Norteamérica están extinguidas o moribundas, piensen en la política practicada hasta hace poco por el gobierno de Estados Unidos con respecto a ellas. Durante siglos, insistimos en que los indios podían ser «civilizados» y en que se les podía enseñar inglés apartando a los niños del ambiente «bárbaro» del hogar de sus padres haciéndolos ingresar en internados en los que solo se hablaba inglés y en los que el uso de lenguas indias estaba terminantemente prohibido y era castigado con maltratos físicos y humillaciones. Para justificar esa política, J. D. C. Atkins, comisionado de Estados Unidos para Asuntos Indios entre 1885 y 1888, explicaba: «La instrucción de los indios en lengua vernácula [es decir, en una lengua india] no solo no les resulta útil, sino que es contraproducente para la causa de su educación y civilización, y no será permitida en ninguna escuela india sobre la cual el gobierno ejerza control. [...] Esta lengua [la inglesa], que es buena tanto para el hombre blanco como para el negro, debe ser buena también para el hombre rojo. Asimismo se cree que enseñar a un joven indio en su dialecto bárbaro va en claro detrimento de su persona. El primer paso a adoptar para la civilización, para enseñar a los indios el vandalismo y la locura que es mantener sus prácticas bárbaras, es instruirlos en lengua inglesa».

Cuando Japón se anexionó Okinawa en 1879, el gobierno adoptó una solución descrita como «una nación, un pueblo, una lengua». Eso significaba enseñar a los niños de Okinawa a hablar japonés y no permitirles utilizar nunca más ninguna de las 12 lenguas nativas. Asimismo, cuando Japón se anexionó Corea en 1910, prohibió el coreano en las escuelas a favor del japonés. Cuando Rusia volvió a anexionarse las repúblicas bálticas en 1939,

sustituyó el estonio, el letón y el lituano en las escuelas por el ruso, pero esas lenguas bálticas siguieron hablándose en el hogar y recuperaron su estatus oficial cuando las repúblicas consiguieron de nuevo la independencia en 1991. La única lengua céltica que sobrevive en la Europa continental es el bretón, que es la lengua principal de medio millón de ciudadanos franceses. Sin embargo, la política oficial del gobierno francés es excluir la lengua bretona de las escuelas primarias y secundarias, y su uso ha entrado en declive.

Pero en la mayoría de los casos, la pérdida de una lengua sigue el proceso más insidioso que se está viviendo en Rotokas. Con la unificación política de una zona antes ocupada por tribus sedentarias en guerra llega la paz, la movilidad y un mayor número de matrimonios entre grupos. Los jóvenes en busca de oportunidades económicas abandonan sus aldeas natales y se trasladan a los centros urbanos, donde los hablantes de su lengua tribal se ven enormemente superados en número por personas de otros orígenes, y donde la gente que necesita comunicarse no tiene más opción que hablar el idioma mayoritario. Cada vez más parejas pertenecientes a grupos lingüísticos diferentes contraen matrimonio y deben recurrir al idioma mayoritario para hablar entre sí; por ello, transmiten la lengua dominante a sus hijos. Aunque estos también aprendan una lengua paterna, deben utilizar la mayoritaria en las escuelas. Las personas que permanecen en su aldea natal aprenden la lengua mayoritaria por su acceso al prestigio, el poder, el comercio y el mundo exterior. Los trabajos, los periódicos, la radio y la televisión utilizan de forma abrumadora la lengua mayoritaria que comparten la mayoría de los empleados, consumidores, anunciantes y suscriptores.

El resultado habitual es que los jóvenes adultos de las minorías suelen ser bilingües y sus hijos se vuelven monolingües y utilizan la lengua mayoritaria. La transmisión de lenguas minoritarias de padres a hijos desaparece por una o dos razones: los padres quieren que sus hijos aprendan el idioma mayoritario,

no la lengua tribal de sus padres, para que puedan prosperar en la escuela y en el mundo laboral; y los hijos no quieren aprender el idioma de sus padres y solo desean dominar la lengua mayoritaria para entender la televisión, la enseñanza académica y a sus compañeros. He visto esos procesos en Estados Unidos con familias de inmigrantes procedentes de Polonia, Corea, Etiopía, México y muchos otros países, con el resultado de que los hijos aprenden inglés y desconocen la lengua de sus padres. Al final, las lenguas minoritarias son utilizadas solo por los ancianos, hasta que fallece el último. Mucho antes de llegar a ese desenlace, la lengua minoritaria ha degenerado debido a la pérdida de sus complejidades gramaticales y el olvido de las palabras nativas, y a la incorporación del léxico y las características gramaticales extranjeros.

De las 7.000 lenguas del mundo, unas corren mucho más peligro que otras. Para determinar el grado de riesgo lingüístico es crucial saber si una lengua todavía es transmitida en casa de padres a hijos: cuando esa transmisión cesa, la lengua está condenada, aunque pasen 90 años hasta que muera el último hijo que todavía lo domina y, con él, su lengua. Estos son algunos factores que incrementan las posibilidades de que la transmisión de padres a hijos continúe: un gran número de hablantes; una elevada proporción de la población que lo habla; reconocimiento por parte del gobierno como lengua oficial de la nación o la provincia; la actitud de los hablantes hacia su propia lengua (orgullo o desdén); y ausencia de muchos inmigrantes que hablen otras lenguas y se impongan las nativas (como ocurrió con el influjo ruso en Siberia, el nepalí en Sikkim y el indonesio en la Nueva Guinea indonesia).

Supuestamente, entre las lenguas con el futuro más asegurado figuran las oficiales de los estados soberanos del mundo, que hoy en día suman 192. Sin embargo, la mayoría de los estados han adoptado oficialmente el inglés, el español, el árabe, el portugués o el francés, lo cual solo deja unos 70 estados que optan por otros idiomas. Aunque contemos las lenguas regionales, como las 22 que especifica la Constitución india, tenemos a lo sumo unos pocos

centenares de lenguas protegidas oficialmente en cualquier lugar del mundo. Por el contrario, podríamos considerar que las lenguas con más de un millón de hablantes están seguras, con independencia de su estatus oficial, pero esa definición solo arroja unas 200 lenguas, muchas de las cuales duplican la lista de idiomas oficiales. Algunas lenguas pequeñas están seguras gracias al apoyo gubernamental, como el feroés, que hablan los 50.000 habitantes de las autogobernadas islas Feroe, pertenecientes a Dinamarca, y el islandés, que es el idioma oficial de 300.000 personas. Algunas lenguas con más de un millón de hablantes pero sin apoyo estatal o con un respaldo reciente y limitado están amenazadas, como el náhuatl (más de 1,4 millones de hablantes en México) y el quechua (unos 9 millones de hablantes en los Andes). Pero el apoyo del Estado no garantiza la seguridad de una lengua, como ilustra la debilidad del irlandés y el auge del inglés en Irlanda, pese al fuerte apoyo del gobierno hacia su idioma y su enseñanza como lengua oficial en las escuelas. Basándose en todo esto, los lingüistas calculan que todas, salvo unos pocos centenares de las 7.000 lenguas que existen actualmente en el mundo, estarán extinguidas o moribundas a finales de este siglo si se mantienen las tendencias.

### ¿SON PERJUDICIALES LAS LENGUAS MINORITARIAS?

Esos son los datos abrumadores de la extinción lingüística en todo el mundo. Pero ahora preguntémosnos, como hacen muchos o la mayoría: ¿y qué? ¿Realmente es negativa la pérdida de lenguas? ¿No es perjudicial la existencia de miles de lenguas, ya que impiden la comunicación y fomentan los conflictos? Puede que debamos alentar la pérdida de lenguas. Esta idea fue expresada por un aluvión de comentarios de los oyentes enviados a la British Broadcasting Corporation después de que emitiera un programa en el

que trataba de defender el valor de las lenguas en vías de desaparición. Veamos una muestra de las citas.

«¡Menudo montón de tonterías sentimentales! La razón por la que las lenguas murieron es que eran la expresión de unas sociedades moribundas incapaces de transmitir las dinámicas intelectuales, culturales y sociales necesarias para una longevidad y una evolución sostenidas.»

«Qué ridículo. El propósito del lenguaje es comunicar. Si nadie lo habla, no tiene objetivo alguno. Ya puestos, también podríamos aprender klingon.»

«Las únicas personas para las que resultan útiles 7.000 lenguas son los lingüistas. Las lenguas diferentes separan a las personas, mientras que una lengua común las une. Cuantas menos lenguas vivas, mejor.»

«La humanidad debe estar unida, así es como se avanza, no en pequeñas tribus incapaces de comunicarse unas con otras. Documentémoslas por todos los medios, aprendamos lo que podamos de ellas, pero consignémoslas a la historia, que es el lugar al que pertenecen. Un mundo, un pueblo, una lengua común, un objetivo común; tal vez entonces podamos vivir todos en paz.»

«En mi opinión, a 7.000 lenguas le sobran 6.999. Que desaparezcan.»

Hay dos razones principales que esgrimen las personas como las que escribieron a la BBC para justificar que hay que deshacerse de la mayoría de las lenguas del mundo. Una objeción puede resumirse en la siguiente frase: «Necesitamos una lengua común para comunicarnos». Sí, por supuesto, es cierto; la gente necesita una lengua común para comunicarse entre sí. Pero eso no implica eliminar las lenguas minoritarias, tan solo que sus hablantes sean bilingües y utilicen la lengua mayoritaria. Por ejemplo, Dinamarca es el séptimo país más rico del mundo, aunque casi el único pueblo que habla danés son sus cinco millones de habitantes. Ello obedece a que la mayoría de ellos también hablan inglés con fluidez y otros idiomas europeos, que emplean para hacer negocios. Los daneses son ricos y están orgullosos de lo que son, porque hablan danés. Si quieren hacer el esfuerzo de ser bilingües en

navajo e inglés, es cosa suya. Los navajos no piden ni quieren que otros estadounidenses aprendan su idioma.

La otra razón primordial por la que la gente como la que escribió a la BBC justifica deshacerse de las lenguas es la creencia de que múltiples idiomas causan guerras civiles y enfrentamientos étnicos, alentando a la gente a ver a otros pueblos como algo distinto. Las guerras civiles que desgarran a tantos países hoy en día están determinadas por líneas lingüísticas, o eso dicen. Sea cual sea el valor de tener múltiples lenguas, deshacerse de ellas supuestamente sería el precio a pagar si queremos frenar las muertes en todo el mundo. ¿No sería un lugar mucho más tranquilo si los kurdos pasaran a hablar turco o árabe, si los tamiles de Sri Lanka aceptaran hablar cingalés y si los franceses de Quebec y los hispanos de Estados Unidos se pasaran al inglés?

Parece un argumento sólido. Pero su asunción implícita de una utopía monolingüe es errónea: las diferencias lingüísticas no son la principal causa de los enfrentamientos. Las personas con prejuicios se aferrarán a cualquier diferencia para despreciar a otros, incluidas las diferencias en materia de religión, política, etnicidad o atuendo. Los peores asesinatos de masas cometidos en Europa desde el final de la Segunda Guerra Mundial fueron entre serbios ortodoxos y montenegrinos (que más tarde se escindieron). Los croatas católicos y los bosnios musulmanes de la antigua Yugoslavia se masacraron mutuamente, aunque todos ellos hablan el mismo idioma: el serbocroata. Los asesinatos de masas más cruentos cometidos en África desde el final de la Segunda Guerra Mundial se produjeron en Ruanda en 1994, cuando el pueblo hutu mató a casi un millón de tutsis y buena parte del pueblo twa; todos ellos hablaban la lengua de Ruanda. Los peores asesinatos de masas desde el fin de la Segunda Guerra Mundial se produjeron en Camboya, donde los camboyanos, que hablaban jemer y estaban gobernados por su dictador Pol Pot, mataron a unos dos millones de camboyanos también

hablantes de jemer. Los peores asesinatos de masas cometidos en el mundo en cualquier momento de la historia se cometieron en la Unión Soviética bajo el régimen de Stalin, cuando los rusos mataron a decenas de millones de personas, en su mayoría también hablantes de ruso, por supuestas diferencias políticas.

Si creen que las minorías deberían renunciar a sus idiomas y adoptar la lengua mayoritaria para fomentar la paz, pregúntense si también creen que las minorías deberían fomentar la paz renunciando a sus religiones, etnicidades y opiniones políticas. Si creen que la libertad de religión, etnicidad y opinión política pero no lingüística es un derecho humano inalienable, ¿cómo explicarían su inconsistencia a un kurdo o a un francés de Canadá? Innumerables ejemplos, aparte de los de Stalin, Pol Pot, Ruanda y la antigua Yugoslavia nos advierten de que el monolingüismo no es una salvaguarda para la paz.

Puesto que la gente difiere en lenguaje, religión, etnicidad y visión política, la única alternativa a la tiranía o los asesinatos de masas es que la gente viva junta en un ambiente de tolerancia mutua. No es una vana esperanza. Pese a las guerras pasadas por la religión, personas de distintas confesiones coexisten pacíficamente en Estados Unidos, Alemania, Indonesia y muchos otros países. Asimismo, numerosos países que practican la tolerancia lingüística descubren que pueden acoger a personas de diferentes lenguas en armonía: por ejemplo, dos lenguas nativas en los Países Bajos (holandés y frisón), dos en Nueva Zelanda (inglés y maorí), tres en Finlandia (finés, sueco y lapón), cuatro en Suiza (alemán, francés, italiano y retorrománico), 43 en Zambia, 85 en Etiopía, 128 en Tanzania y 286 en Camerún. En un viaje a Zambia, cuando visité un aula de un instituto, recuerdo que un alumno me preguntó: «¿A qué tribu de Estados Unidos pertenece usted?». Después, cada estudiante me contó, con una sonrisa, cuál era su lengua tribal. En aquella

pequeña aula estaban representadas siete lenguas, y nadie parecía avergonzado, asustado o con intención de matar a nadie.

### ¿POR QUÉ PRESERVAR LAS LENGUAS?

De acuerdo, no hay nada inevitablemente perjudicial o molesto en la preservación de las lenguas, con la salvedad del esfuerzo del bilingüismo para los hablantes de lenguas minoritarias, y ellos pueden decidir por sí mismos si están dispuestos a tolerar dicho esfuerzo. ¿Existen algunas ventajas positivas en la preservación de la diversidad lingüística? ¿Por qué no deberíamos permitir que el mundo converja en sus cinco lenguas más importantes, esto es, el mandarín, el español, el inglés, el árabe y el hindi? O llevemos ese argumento un paso más allá, antes de que lectores anglohablantes respondan con entusiasmo: «¡Sí!». Si creen que las lenguas pequeñas deberían dar paso a las grandes, una conclusión lógica es que todos deberíamos adoptar la más importante de todas, el mandarín, y permitir que el inglés muriera. ¿Qué sentido tiene preservar el inglés? Entre muchas respuestas posibles, mencionaré tres.

En primer lugar, con dos o más idiomas, nosotros, como individuos, podemos ser bilingües o multilingües. Antes he comentado la evidencia de las ventajas cognitivas de los individuos bilingües. Aunque sean escépticos con respecto a la supuesta protección del bilingüismo contra los síntomas del Alzheimer, todas las personas que dominan más de una lengua saben que conocer varios idiomas enriquece su vida, al igual que un vocabulario amplio en la propia lengua brinda una vida más rica que un vocabulario reducido. Diferentes lenguas tienen distintas ventajas, así que es más sencillo expresar algunas cosas o sentir de cierta manera en un idioma que en otro. Si la tan debatida hipótesis de Sapir-Whorf es correcta, la estructura de una lengua moldea la forma de pensar de sus hablantes, de modo que una persona ve el



mundo y piensa diferente cuando cambia de idioma. Por ello, la pérdida de una lengua no solo obstaculiza la libertad de las minorías, sino también las opciones de las mayorías.

En segundo lugar, las lenguas son el producto más complejo de la mente humana, y cada una de ellas difiere en sus sonidos, estructura y patrón de pensamiento. Pero una lengua en sí misma no es lo único que se pierde al extinguirse. La literatura, la cultura y gran parte del conocimiento están codificados en lenguas: si la perdemos, perderemos buena parte de la literatura, la cultura y el conocimiento. Las lenguas cuentan con diferentes sistemas numéricos, dispositivos mnemónicos y sistemas de orientación espacial: por ejemplo, es más fácil contar en galés o mandarín que en inglés. Los pueblos tradicionales tienen nombres en lengua local para cientos de animales y plantas que los rodean: esas enciclopedias de información etnobiológica desaparecen cuando lo hacen sus lenguas. Aunque Shakespeare puede ser traducido al mandarín, los anglohablantes consideraríamos una pérdida para la humanidad que el discurso de Hamlet, «To be or not to be, that is the question», solo estuviese disponible en una traducción mandarina. Los pueblos tribales también tienen su literatura tribal, y su pérdida asimismo representa una pérdida para la humanidad.

Pero puede que sigan pensando: «Ya basta de esta conversación vaga sobre la libertad lingüística, el legado cultural único y las diferentes opciones para pensar y expresarse. Esos lujos apenas tienen prioridad en medio de las crisis del mundo moderno. Hasta que no resolvamos los desesperados problemas socioeconómicos del mundo no podemos malgastar el tiempo en bagatelas como las lenguas nativas americanas desconocidas».

En ese caso, piensen de nuevo en los problemas socioeconómicos de esas personas que hablan todas esas lenguas nativas americanas desconocidas (y miles de lenguas desconocidas en todo el mundo). Son el segmento más pobre de la sociedad estadounidense. Sus problemas no son solo laborales,

sino cuestiones de mayor envergadura, como la desintegración cultural. Los grupos cuya lengua y cuya cultura se desintegran tienden a perder su orgullo y su apoyo mutuo y a sumirse en problemas socioeconómicos. Les han dicho durante tanto tiempo que su lengua y todos los demás elementos de su cultura no valen nada que se lo creen. Los costes resultantes para los gobiernos nacionales en ventajas de la Seguridad Social, gastos en sanidad, problemas relacionados con el alcohol y las drogas y dispendios en lugar de contribuciones a la economía nacional son enormes. Al mismo tiempo, otras minorías con culturas intactas y una preservación de su lengua —como algunos grupos de inmigrantes que han llegado recientemente a Estados Unidos— ya están contribuyendo sobremanera a la economía en lugar de socavarla. Asimismo, entre las minorías nativas, aquellas con una cultura y una lengua intactas suelen ser más fuertes económicamente y en general recurren menos a los servicios sociales. Los indios cherokee que finalizan la escuela y siguen siendo bilingües en su lengua y en inglés tienen más posibilidades de continuar con su educación, conseguir trabajo y obtener salarios más elevados que aquellos que no hablan cherokee. Los aborígenes australianos que aprenden su lengua y su cultura tribal tradicionales son menos proclives al abuso de sustancias que aquellos que se encuentran culturalmente desvinculados.

Unos programas para subvertir la desintegración cultural de los nativos americanos serían más eficaces y baratos que los pagos de la Seguridad Social, tanto para los nativos como para la mayoría de los contribuyentes. Esos programas aspiran a soluciones a largo plazo; los subsidios no. Asimismo, a los países azotados por guerras civiles por cuestiones lingüísticas les habría resultado más barato emular a otros (como Suiza, Tanzania y muchos más) que están basados en sociedades entre grupos intactos y orgullosos que intentar acabar con las lenguas y culturas minoritarias.

La lengua como centro de la identidad nacional puede suponer la diferencia entre la supervivencia del grupo y su desaparición, no solo para las minorías dentro de un país, sino también para naciones enteras. Pensemos en la situación que vivió Gran Bretaña al principio de la Segunda Guerra Mundial, en mayo y junio de 1940, cuando la resistencia francesa contra los ejércitos invasores nazis se desmoronaba, cuando Hitler ya había ocupado Austria, Checoslovaquia, Polonia, Noruega, Dinamarca y los Países Bajos, cuando Italia, Japón y Rusia habían firmado alianzas o pactos con el Führer, y cuando Estados Unidos seguía decidido a permanecer neutral. Las posibilidades que tenía Gran Bretaña de resistir la inminente invasión alemana parecían escasas. Algunas voces dentro del gobierno afirmaban que Gran Bretaña debía cerrar un acuerdo con Hitler y no intentar oponer una resistencia inútil.

Winston Churchill respondió en la Cámara de los Comunes el 13 de mayo y el 4 de junio de 1940 con los discursos más citados y eficaces pronunciados en lengua inglesa en el siglo xx. Entre otras cosas, dijo: «No tengo nada que ofrecer que no sea sangre, arduo trabajo, sudor y lágrimas. [...] Me preguntan ustedes cuál es nuestra política. Yo se lo diré: librar batalla en tierra, mar y aire. Guerra con todo el poder y la fuerza que Dios nos ha dado, librar una batalla en contra de un tirano monstruoso que nunca ha sido superado en el oscuro y lamentable catálogo de los crímenes humanos. [...] No flaquearemos ni fallaremos. Llegaremos hasta el final. Lucharemos en Francia, lucharemos en los mares y el océano, lucharemos cada vez con más confianza y fuerza por aire, defenderemos nuestra isla, cueste lo que cueste, lucharemos en las playas, lucharemos en las zonas de aterrizaje, lucharemos en los campos y en las calles, lucharemos en las montañas; nunca nos rendiremos».

Ahora sabemos que Gran Bretaña no se rindió ni buscó un acuerdo con Hitler. Siguió combatiendo, al cabo de un año consiguió a Rusia y Estados

Unidos como aliados, y al cabo de cinco derrotó a Hitler. Pero ese desenlace no estaba predestinado. Supongamos que la absorción de pequeños idiomas europeos por parte de lenguas grandes hubiera llegado en 1940 a un punto en el que los británicos y todos los demás europeos occidentales hubiesen adoptado el alemán, la lengua más importante de Europa occidental. ¿Qué habría sucedido en junio de 1940 si Churchill se hubiera dirigido a la Cámara de los Comunes en alemán en lugar de inglés?

Mi argumento no es que las palabras de Churchill fuesen intraducibles; suenan tan potentes en alemán como en inglés («Anbieten kann ich nur Blut, Müh, Schweiss, und Träne...»). Mi argumento es que la lengua inglesa es un símbolo de todo lo que hizo a los británicos seguir luchando ante unas perspectivas aparentemente nefastas. Hablar inglés significa ser heredero de 1.000 años de cultura independiente, historia, una creciente democracia y una identidad insular. Significa ser heredero de Chaucer, Shakespeare, Tennyson y otros monumentos de la literatura en lengua inglesa. Significa tener ideales políticos distintos de los alemanes y otros europeos continentales. En junio de 1940, hablar inglés significaba tener algo por lo que merecía la pena luchar y morir. Aunque nadie puede demostrarlo, dudo que Gran Bretaña hubiera resistido a Hitler en junio de 1940 si los británicos ya hubieran hablado alemán. Conservar nuestra identidad lingüística no es ninguna bagatela. Hace que los daneses sean ricos y felices, que algunas minorías nativas e inmigrantes sean prósperas y que Gran Bretaña fuese libre.

### ¿CÓMO PODEMOS PROTEGER LAS LENGUAS?

Si por fin coincidimos en que la diversidad lingüística no es perjudicial y en que incluso podría ser buena, ¿qué se puede hacer para ralentizar la actual tendencia de una menguante diversidad lingüística? ¿Estamos desamparados

ante las fuerzas aparentemente abrumadoras que tienden a erradicar todas las lenguas, excepto las más importantes, en el mundo moderno?

No, no estamos desamparados. En primer lugar, los lingüistas profesionales podrían hacer mucho más de lo que están haciendo ahora mismo. La gran mayoría de ellos asignan escasa prioridad al estudio de las lenguas en vías de desaparición. Hasta hace poco no se ha visto a más lingüistas llamar la atención sobre nuestra pérdida inminente. Resulta irónico que tantos hayan ignorado la cuestión en una época en que las lenguas, el tema de su disciplina, están desapareciendo. Los gobiernos y la sociedad podrían formar y apoyar a más lingüistas para que estudiaran y grabaran a los últimos hablantes de lenguas moribundas para preservar la opción de que los miembros supervivientes de la población puedan recobrar el idioma cuando su último hablante fallezca, como sucedió con el cornuallés en Gran Bretaña, y como podría estar sucediendo ahora con el eyak en Alaska. Una notable historia de éxito en el renacimiento es la restitución moderna del hebreo como lengua vernácula, que ahora hablan cinco millones de personas.

En segundo lugar, los gobiernos pueden apoyar a las lenguas minoritarias por medio de políticas y adjudicando fondos. Algunos ejemplos incluyen el respaldo que presta el gobierno holandés al frisón (que solo habla alrededor del 5 por ciento de la población del país) o el gobierno neozelandés al maorí (que habla menos del 2 por ciento de la población). Después de dos siglos oponiéndose a las lenguas nativas americanas, el gobierno de Estados Unidos aprobó una ley en 1990 para alentar su uso y destinó una pequeña suma de dinero (unos dos millones de dólares al año) a los estudios de lenguas nativas americanas. Sin embargo, tal como ilustra esa cifra, el apoyo gubernamental a las lenguas en peligro de extinción tiene mucho camino que recorrer. El dinero que gasta el gobierno de Estados Unidos para preservar especies animales y vegetales en peligro deja en nada al que destina a preservar lenguas, y el dinero invertido solo en una especie de pájaro (el cóndor de

California) supera el que gasta en las más de 100 lenguas nativas americanas en peligro. Como ornitólogo apasionado, estoy a favor de asignar fondos al cóndor, y no me gustaría ver que se transfiera dinero de los programas del cóndor a los de la lengua eyak. Por el contrario, menciono esta comparación para ilustrar lo que me parece una gran incoherencia en nuestras prioridades. Si valoramos a las aves en peligro de extinción, ¿por qué no asignamos al menos un valor equiparable a las lenguas en vías de desaparición, cuya importancia podría resultar más fácil de comprender para los humanos?

En tercer lugar, esos hablantes minoritarios pueden hacer mucho por fomentar sus lenguas, como han hecho recientemente los galeses, los franceses de Quebec y varios grupos nativos americanos con cierto éxito. Son los guardianes vivos de su lengua, la gente que, con diferencia, se encuentra en la mejor posición para transmitirla a sus hijos y otros miembros del grupo y ejercer presión al gobierno para que les apoye.

Pero esas iniciativas minoritarias seguirán haciendo frente a una ardua batalla si la mayoría se opone con fuerza, como ha sucedido con demasiada frecuencia. Los hablantes mayoritarios y nuestros representantes gubernamentales que no optan activamente por fomentar las lenguas minoritarias al menos pueden ser neutrales y evitar acabar con ellas. Nuestros motivos para hacerlo incluyen razones en última instancia egoístas, además de los intereses de los propios grupos minoritarios: legar a nuestros hijos un mundo rico y fuerte y no un mundo drásticamente empobrecido y crónicamente debilitado.

## Sal, azúcar, grasa y pereza

Enfermedades no transmisibles • Nuestro consumo de sal • La sal y la presión sanguínea • Causas de la hipertensión • Fuentes alimenticias de la sal • La diabetes • Tipos de diabetes • Los genes, el entorno y la diabetes • Los indios pima y los habitantes de la isla de Nauru • La diabetes en la India • Los beneficios de los genes para la diabetes • ¿Por qué la incidencia de la diabetes es baja entre los europeos? • El futuro de las enfermedades no transmisibles

### ENFERMEDADES NO TRANSMISIBLES

Cuando empecé a trabajar en Papúa Nueva Guinea en 1964, la inmensa mayoría de los papúes seguían llevando un estilo de vida bastante tradicional en sus aldeas, cultivando sus propios alimentos y manteniendo una dieta baja en sal y en azúcar. Los productos alimentarios básicos en las Tierras Altas eran cultivos de raíces (boniato, malanga y ñame), que proporcionaban cerca del 90 por ciento del aporte calórico a sus habitantes, mientras que el producto básico de las Tierras Bajas eran los granos de almidón del corazón de las palmeras de sagú. Los que tenían algo de dinero compraban pequeñas cantidades de alimentos en comercios como si fueran artículos de lujo: galletas saladas, conservas de pescado y un poco de sal y azúcar.

Una de las muchas cosas que me impresionaron de los papúes fue su condición física: delgados, musculados y activos, todos parecían esbeltos

culturistas occidentales. Cuando no estaban transportando ninguna carga, iban trotando por empinados senderos montañosos; y cuando llevaban cargas pesadas, caminaban todo el día al mismo ritmo que yo. Me acuerdo de una mujer pequeña que no debía de pesar más de 45 kilos y que llevaba un saco de arroz de 30 kilos a la espalda sujeto a la frente con una cuerda a través de montañas y lechos de ríos plagados de rocas. En esos primeros años en Nueva Guinea, nunca vi a ningún papú obeso ni con sobrepeso.

Los historiales hospitalarios en Nueva Guinea y los exámenes médicos realizados a los papúes confirmaban esa apariencia de buena salud, al menos en parte. Las enfermedades no transmisibles que acaban con la vida de la mayoría de los ciudadanos del Primer Mundo hoy en día —la diabetes, la hipertensión, la apoplejía, los ataques cardíacos, la arterioesclerosis, las enfermedades cardiovasculares en general y el cáncer— eran muy poco habituales o desconocidas entre los papúes tradicionales que vivían en las zonas rurales. La ausencia de dichas enfermedades no se debía solo a una corta esperanza de vida media, ya que seguían sin afectar a los papúes que superaban los 60, 70 y 80 años. Una evaluación realizada a principios de los años sesenta de 2.000 ingresos en el hospital general de Puerto Moresby (la capital y la ciudad más grande) no detectó ni un solo caso de enfermedad de las arterias coronarias e identificó tan solo cuatro casos de hipertensión, los cuales eran todos pacientes de origen racial mixto y no papúes puros.

Pero con esto no quiero decir que los papúes tradicionales gozaran de una utopía sanitaria libre de preocupaciones; nada más lejos de mi intención. La esperanza de vida de la mayoría de ellos era y sigue siendo inferior a la occidental. Las enfermedades por las que morían —aparte de los accidentes y la violencia interpersonal— prácticamente han dejado de ser causas de muerte en el Primer Mundo: infecciones gastrointestinales que provocan diarrea, infecciones respiratorias, malaria, parásitos, desnutrición y afecciones secundarias que se aprovechan de las personas debilitadas por esas



afecciones primarias. Es decir, que a pesar de haber reemplazado nuestro conjunto de enfermedades humanas tradicionales por un nuevo conjunto de enfermedades modernas, los occidentales gozamos de una mejor salud media y una vida más larga.

Ya en 1964, las nuevas causas de muerte de los ciudadanos del Primer Mundo estaban empezando a hacer su aparición en Nueva Guinea entre aquellas poblaciones que habían mantenido un contacto más largo con europeos y que habían comenzado a adoptar las dietas y los estilos de vida occidentales. Hoy en día, esa occidentalización de las dietas, los estilos de vida y los problemas sanitarios de Nueva Guinea se encuentra en una fase de crecimiento explosivo. Decenas de miles —o quizá cientos de miles— de papúes son actualmente empresarios, políticos, pilotos de avión y programadores informáticos; obtienen sus alimentos en supermercados y restaurantes; y hacen poco ejercicio. En las ciudades, pueblos y entornos occidentalizados es común ver a papúes con sobrepeso u obesos. Una de las tasas de prevalencia de la diabetes más elevadas del mundo (estimada en un 37 por ciento) se da entre los wanigela, que fue la primera población papú que se occidentalizó notablemente. Ahora se registran ataques cardíacos entre los urbanitas. Desde 1998 he estado trabajando en un yacimiento de petróleo de Nueva Guinea en el que los empleados hacen sus tres comidas diarias en una cafetería de bufet, donde cada persona se sirve lo que quiere y en cada mesa hay un salero y un azucarero. Los papúes que se han criado con estilos de vida rurales tradicionales con una disponibilidad de alimentos limitada e impredecible reaccionan ante esta abundancia diaria y predecible de alimentos llenándose el plato hasta arriba en cada comida y vertiendo sin parar el salero y el azucarero por encima de sus filetes y ensaladas. De ahí que la empresa petrolera contratara a profesionales sanitarios papúes para educar a la plantilla acerca de la importancia de llevar una alimentación sana.

Pero incluso aquellos profesionales sanitarios desarrollaron problemas de salud occidentales al poco tiempo.

Estos cambios que he estado presenciando en Nueva Guinea son tan solo un ejemplo de la oleada de epidemias de enfermedades no transmisibles (ENT) asociadas al estilo de vida occidental y que están arrasando el mundo actualmente. Dichas enfermedades son distintas de las enfermedades infecciosas (transmisibles) y parasitarias, que son provocadas por un agente infeccioso (como una bacteria o un virus) o un parásito y que se transmiten de una persona a otra por la propagación del agente. Muchas enfermedades infecciosas se desarrollan rápidamente en una persona después de ser infectada por el agente, hasta el punto de que en cuestión de semanas la víctima ha fallecido o está recuperándose. En cambio, las principales ENT (así como las enfermedades parasitarias y algunas infecciosas como el sida, la malaria y la tuberculosis) se desarrollan lentamente y persisten durante años o décadas hasta que llegan a un funesto final, se curan o se frenan, o hasta que la víctima muere por otra causa. Entre las principales ENT de la oleada actual se incluyen diversas enfermedades cardiovasculares (ataques cardíacos, apoplejías y enfermedades vasculares periféricas), la forma más frecuente de diabetes, algunos tipos de enfermedad renal y algunos tipos de cáncer, como el de estómago, el de mama y el de pulmón. La inmensa mayoría de los lectores de este libro —por ejemplo, el 90 por ciento de todos los europeos, estadounidenses y japoneses— morirán de alguna de estas ENT, mientras que la mayoría de los habitantes de los países de renta baja mueren por enfermedades transmisibles.

Todas estas ENT son poco habituales o inexistentes en las sociedades a pequeña escala con estilos de vida tradicionales. Aunque la existencia de algunas de estas enfermedades ya se documenta en textos antiguos, no adquirieron un carácter frecuente en Occidente hasta hace unos siglos. Su asociación con la actual propagación explosiva por todo el mundo del estilo

de vida occidental moderno queda patente por sus epidemias en cuatro tipos de poblaciones. En el caso de algunos países que se han vuelto ricos reciente y repentinamente, y la mayoría de cuyos habitantes «gozan» de un estilo de vida occidental —Arabia Saudí y el resto de países árabes productores de petróleo, además de varios países isleños de repente prósperos como Nauru o Mauricio—, toda la población nacional está en peligro. (Por ejemplo, de los ocho países del mundo con una tasa de prevalencia de la diabetes por encima del 15 por ciento, todos son o países árabes productores de petróleo o países isleños prósperos.) Otras epidemias están afectando a ciudadanos de países en vías de desarrollo que emigraron al Primer Mundo y que, de pronto, cambiaron su estilo de vida espartano por uno occidental y, a consecuencia de ello, están desarrollando tasas de prevalencia de ENT superiores a las de sus compatriotas que se quedaron en el país y que conservaron su estilo de vida tradicional, así como a las de las personas que ya llevaban mucho tiempo viviendo en los países a los que llegaron. (Algunos ejemplos son chinos e indios que han emigrado al extranjero [a Reino Unido, Estados Unidos, Mauricio y otros destinos más prósperos que China o la India] o judíos yemeníes y etíopes que han emigrado a Israel.) Se están registrando epidemias urbanas en muchos países en vías de desarrollo como Papúa Nueva Guinea, China y numerosos países africanos en personas que emigran de las zonas rurales a las ciudades y, por tanto, adoptan un estilo de vida sedentario y consumen más alimentos adquiridos en establecimientos. Por último, hay otras epidemias que implican a grupos de ciudadanos no europeos que han adoptado un estilo de vida occidental sin emigrar y que, a consecuencia de ello, se han hecho tristemente famosos por tener una de las tasas de prevalencia de la diabetes y de otras ENT más elevadas del mundo. Entre los ejemplos que suelen citarse en los manuales se encuentran los indios pima de Estados Unidos, el pueblo wanigela de Nueva Guinea y numerosos grupos de aborígenes australianos.

Estos cuatro conjuntos de experimentos naturales ilustran cómo la adopción de un estilo de vida occidental —independientemente de su origen— por pueblos que antes llevaban un estilo de vida tradicional tiene como consecuencia la aparición de epidemias de ENT. Lo que no nos cuentan estos experimentos naturales sin realizar un análisis más profundo es qué componente o componentes concretos del estilo de vida occidental desencadenan la epidemia. Ese estilo de vida incluye muchos componentes que coinciden en el tiempo: poca actividad física, alto consumo calórico, aumento de peso u obesidad, tabaco y elevado consumo de alcohol y de sal. La composición de la dieta suele pasar a incluir un bajo consumo de fibra y un elevado consumo de azúcares simples (sobre todo fructosa), grasas saturadas y grasas insaturadas *trans*. La mayoría de estos cambios o todos ellos tienen lugar simultáneamente cuando una población se occidentaliza, y eso hace que resulte difícil identificar la importancia relativa de cada uno de ellos a la hora de provocar una epidemia de ENT. En el caso de algunas enfermedades, las pruebas son claras: el tabaco es un factor muy importante en el desarrollo del cáncer de pulmón, y el consumo de sal es una causa muy importante de hipertensión y apoplejías. Pero para el resto de enfermedades —incluidas la diabetes y varias enfermedades cardiovasculares— todavía no sabemos cuáles de estos factores de riesgo coincidentes son los más relevantes.

Nuestro conocimiento de este ámbito se ha desarrollado principalmente gracias a la pionera labor de S. Boyd Eaton, Melvin Konner y Marjorie Shostak. Estos autores recopilaron información sobre nuestra «dieta paleolítica» —es decir, la dieta y el estilo de vida de nuestros ancestros cazadores-recolectores y de los cazadores-recolectores supervivientes modernos— y sobre las diferencias entre las principales enfermedades que afectaban a nuestros antepasados y las que afectan a las poblaciones modernas occidentalizadas. Llegaron a la conclusión de que nuestras

enfermedades no transmisibles propias de la civilización surgen a raíz de un desequilibrio entre la constitución genética de nuestro cuerpo —que sigue estando en gran medida adaptado a nuestra dieta y a nuestro estilo de vida paleolíticos— y nuestra dieta y nuestro estilo de vida actuales. Propusieron pruebas de sus hipótesis y ofrecieron recomendaciones en materia de dieta y estilo de vida para reducir nuestra exposición a nuestras nuevas enfermedades propias de la civilización. Las referencias a los originales de sus artículos y el libro se encuentran en el apartado de «Lecturas complementarias» correspondiente a este capítulo.

Puede que las enfermedades no transmisibles relacionadas con el estilo de vida occidental ofrezcan el ejemplo más eminentemente práctico incluido en este libro sobre las lecciones que se pueden extraer de los estilos de vida tradicionales. En general, los pueblos tradicionales no desarrollan el conjunto de ENT que he mencionado, mientras que la mayoría de las personas occidentalizadas morirán de dichas enfermedades. Está claro que no estoy sugiriendo que adoptemos de forma general un estilo de vida tradicional, que acabemos con los gobiernos estatales ni que volvamos a matarnos unos a otros, a cometer infanticidios, a librar guerras por motivos religiosos o a pasar hambre periódicamente. Por el contrario, nuestro objetivo consiste en identificar y adoptar aquellos componentes concretos del estilo de vida tradicional que nos protegen contra las ENT. Aunque habrá que esperar a que haya más investigación para obtener una respuesta completa, una apuesta segura es que la respuesta incluirá el bajo contenido en sal, pero no la falta de un gobierno estatal del estilo de vida tradicional. Decenas de millones de personas en todo el mundo ya están utilizando conscientemente nuestro conocimiento actual de los factores de riesgo para llevar una vida más sana. En lo que queda de este capítulo hablaré con detalle de dos epidemias de ENT: las consecuencias de un consumo elevado de sal y la diabetes.

## NUESTRO CONSUMO DE SAL

Aunque existen muchos compuestos químicos distintos que se incluyen en la categoría que los expertos denominan «sales», para los legos la «sal» es el cloruro de sodio. Esa es la sal que ansiamos, con la que sazonomos nuestros alimentos, que consumimos en exceso y que nos provoca enfermedades. En la actualidad, la sal proviene de un salero que hay en todas las mesas y, en última instancia, del supermercado, es barata y está disponible en cantidades prácticamente ilimitadas. El principal problema que tiene nuestro cuerpo con la sal es deshacerse de ella, algo que hacemos copiosamente en nuestra orina y nuestro sudor. El consumo diario medio de sal en el mundo se encuentra entre los 9 y los 12 gramos, con un rango que oscila entre los 6 y los 20 gramos (superior en Asia que en otras partes del mundo).

No obstante, antiguamente la sal no provenía de los saleros, si no que debía extraerse del entorno. Imaginen cómo era el mundo antes de que los saleros se volvieran omnipresentes. Nuestro principal problema con la sal por aquel entonces era adquirirla en lugar de deshacernos de ella. Ello obedece a que la mayoría de las plantas contienen muy poco sodio, pero los animales requieren sodio en grandes concentraciones en todos sus fluidos extracelulares. Por tanto, mientras que los carnívoros obtienen fácilmente el sodio que necesitan comiendo herbívoros llenos de sodio extracelular, los herbívoros tienen problemas para obtener dicho sodio. Ese es el motivo por el que los animales que vemos acercarse a depósitos de sal son los ciervos y los antílopes, no los leones ni los tigres. Los cazadores-recolectores humanos que consumían mucha carne, como los inuit y los san, obtenían así su dosis necesaria de sal sin problemas, aunque su consumo total de sal era únicamente de entre 1 y 2 gramos al día, ya que gran parte de la sangre rica en sodio de sus presas y otros fluidos extracelulares se perdían en el transcurso de las matanzas y la preparación de la comida. Entre los

cazadores-recolectores y los agricultores tradicionales que consumen una dieta rica en alimentos vegetales y con poca carne, los que viven en la costa o cerca de depósitos de sal interiores también tienen fácil el acceso a la sal. Por ejemplo, el consumo diario medio de sal ronda los 10 gramos entre el pueblo lau de las islas Salomón, que vive en la costa y utiliza agua salada para cocinar, igual que entre los pastores nómadas qashqa'i de Irán, cuya región natal tiene depósitos de sal naturales en la superficie.

No obstante, en el caso de decenas de otros cazadores-recolectores y agricultores tradicionales de los cuales se ha calculado el consumo diario de sal, está por debajo de los 3 gramos. El menor valor registrado es el de los indios yanomami de Brasil, cuyo alimento básico son los plátanos bajos en sodio y que, de media, expulsan tan solo 50 miligramos de sal al día, es decir, 1/200 de la excreción de sal del estadounidense medio. Un sencillo Big Mac analizado por *Consumer Reports* contenía 1,5 gramos (1.500 miligramos) de sal, lo que representa el consumo de sal mensual de un yanomami, mientras que una lata de sopa de tallarines con pollo (que contiene 2,8 gramos de sal) constituye prácticamente dos meses del consumo de sal de los yanomami. Puede que el récord lo ostente un restaurante sino-estadounidense que hay cerca de mi casa en Los Ángeles. Según un análisis que se llevó a cabo, se supone que su plato combinado de tallarines dobles fritos contiene el equivalente a un año y tres meses del consumo de sal de los yanomami: 18,4 gramos.

De ahí que los pueblos tradicionales ansíen comer sal y hagan lo imposible para obtenerla. (Nosotros somos iguales: intenten comer por un día únicamente alimentos frescos, no procesados y sin salar, y luego verán lo bien que sabe la sal cuando por fin te echas un poco en la comida.) Los habitantes de las Tierras Altas orientales de Nueva Guinea con los que he trabajado y cuya dieta consiste en hasta un 90 por ciento de boniatos bajos en sodio me contaron los esfuerzos que solían realizar para obtener sal hace unas

décadas, antes de que los europeos la llevaran como mercancía comercial. Recolectaban hojas de ciertas especies vegetales, las quemaban, raspaban las cenizas, filtraban agua a través de ellas para disolver las partículas sólidas y, finalmente, evaporaban el agua para obtener pequeñas cantidades de sal amarga. El pueblo dani de Dugum, de las Tierras Altas de Nueva Guinea occidental, obtenía sal de las únicas dos salinas naturales de su valle sumergiendo un trozo esponjoso de tronco de un platanero en la salina para que se empapara de salmuera, extrayéndolo y dejándolo secar al sol, quemándolo hasta reducirlo a cenizas y luego rociándolo con agua y trabajando la masa húmeda para elaborar pasteles que se consumían o con los que se comerciaba. Después de todo ese esfuerzo tradicional para obtener pequeñas cantidades de sal impura y con sabor amargo, no resulta sorprendente que los papúes que comen en cantinas al estilo occidental no puedan resistirse a coger el salero de la mesa y echarse un torrente de sal pura en el filete o en la ensalada en cada comida.

Con el desarrollo de los gobiernos estatales, la sal empezó a estar disponible de forma generalizada y a producirse a escala industrial (como sigue ocurriendo en la actualidad) mediante bandejas de secado de agua salada, minas de sal o depósitos superficiales. A su uso como elemento sazonador se le añadió otro uso supuestamente descubierto en China hace unos 5.000 años: la conservación de la comida para almacenarla durante el invierno. El bacalao o el arenque a la sal se convirtieron en partes integrantes de la dieta europea, y la sal pasó a ser el producto básico más comercializado y más gravado del mundo. A los soldados romanos se les pagaba con sal, de ahí que nuestra palabra «salario» no se derive de la raíz latina de «dinero» o «moneda», sino de la raíz latina de la palabra «sal» (*sal*). Se han librado guerras por motivo de la sal; han estallado revoluciones por gravámenes sobre la sal; y Mahatma Gandhi unificó a los indios para luchar contra lo que consideraban una injusticia del dominio colonial británico marchando durante



un mes hacia el océano, violando las leyes británicas al producir sal de forma ilegal para sí mismos en la playa a partir del agua salada que estaba a su libre disposición y negándose a pagar a los británicos el impuesto por la sal.

Como consecuencia de la adopción relativamente reciente de una dieta con un elevado contenido en sal por parte de nuestros cuerpos, que en gran medida siguen siendo tradicionales y están adaptados a una dieta con un bajo contenido en sal, el elevado consumo de sal es un factor de riesgo de casi todas las enfermedades no transmisibles modernas. Muchos de los efectos perjudiciales de la sal se deben a su función de incrementar la presión sanguínea, de la que hablaré más adelante. Una presión sanguínea elevada (también denominada «hipertensión») es uno de los principales factores de riesgo de las enfermedades cardiovasculares en general, así como de las apoplejías, la insuficiencia cardíaca congestiva, la enfermedad de las arterias coronarias y los infartos de miocardio en concreto, además de la diabetes tipo 2 y la enfermedad renal. Asimismo, el consumo de sal tiene efectos perjudiciales que no están relacionados con su función de incrementar la presión sanguínea, ya que espesa la sangre de las arterias y las endurece, aumenta la aglutinación de plaquetas sanguíneas e incrementa la masa del ventrículo izquierdo del corazón, y todo ello contribuye al riesgo de padecer enfermedades cardiovasculares. Otros efectos adicionales del consumo de sal que no están relacionados con la presión sanguínea son los riesgos de padecer apoplejías y cáncer de estómago. Por último, el consumo de sal contribuye de forma indirecta pero significativa a la obesidad (que, a su vez, es otro factor de riesgo de muchas enfermedades no transmisibles) al incrementar nuestra sed, que muchas personas aplacan en parte consumiendo refrescos azucarados con un alto contenido calórico.

Detengámonos un momento para realizar un curso acelerado sobre presión sanguínea e hipertensión que nos ayudará a entender lo que significan esas cifras que aparecen cuando el médico infla un brazalete de goma alrededor de nuestro brazo, escucha, desinfla el brazalete y, por último, afirma: «Su presión sanguínea es de 120/80». La presión sanguínea se expresa en unidades de milímetros de mercurio: la altura hasta la que nuestra presión sanguínea empujaría una columna de mercurio en el caso —que Dios no lo quiera— de que nuestras arterias estuvieran de repente conectadas a una columna vertical de mercurio. Por naturaleza, la presión sanguínea cambia con cada ciclo de bombeo del corazón: aumenta cuando el corazón se contrae y baja cuando el corazón se relaja. De ahí que el médico calcule primero un número y luego otro (por ejemplo, 120 y 80 milímetros de mercurio), que se refieren respectivamente a la presión máxima de cada bombeo del corazón (denominada «presión sistólica») y a la presión mínima entre latidos (denominada «presión diastólica»). La presión sanguínea varía en cierta medida según la posición, la actividad y el nivel de ansiedad, por lo que se suele calcular cuando la persona está descansando boca arriba y supuestamente tranquila. En dichas condiciones, la presión media de los estadounidenses es de 120/80. No hay ningún límite mágico entre la presión sanguínea normal y una presión sanguínea alta. No obstante, cuanto más elevada tenga una persona la presión sanguínea, más probabilidades hay de que sufra un ataque al corazón, una apoplejía, una insuficiencia renal o una ruptura aórtica. Por lo general, una presión superior a 140/90 se suele definir de forma arbitraria como hipertensión, pero algunas personas con presiones inferiores morirán de una apoplejía a los 50 años, mientras que otras con presiones más elevadas morirán en un accidente de coche con buena salud a los 90 años.

A corto plazo, la presión sanguínea aumenta a la par que el nivel de ansiedad de la persona o al realizar un ejercicio intenso. No obstante, a largo

plazo se incrementa debido a otros factores, sobre todo el consumo de sal (por los motivos mencionados anteriormente) y (en nuestro caso, el de los pueblos modernos occidentalizados, que no en el de los pueblos tradicionales) con la edad. El primer indicio de la relación entre el consumo de sal y la presión sanguínea fue registrado hace más de 2.000 años en un texto médico chino llamado *Huang di nei jing: Su wen*, que dice: «Por tanto, si se consumen grandes cantidades de sal, el pulso se agarrotará y se endurecerá». En unos experimentos realizados recientemente con chimpancés cautivos, nuestros parientes animales más cercanos, su presión sanguínea al consumir una dieta de Purina Monkey Chow que les proporcionaba entre 6 y 12 gramos de sal al día (al igual que la mayoría de los seres humanos modernos que llevan una dieta occidental) era totalmente sana (120/50), pero aumentaba con la edad (al igual que los seres humanos modernos con una dieta occidental). Después de un año y siete meses llevando una dieta con un elevado contenido en sal de hasta 25 gramos al día, la presión sanguínea de los chimpancés aumentó hasta 155/60, por lo que se los consideraría hipertensos según el criterio humano, al menos a juzgar por su presión sanguínea sistólica.

En el caso de los seres humanos está claro que el consumo de sal sí que influye en la presión sanguínea, al menos en los extremos opuestos de un consumo de sal muy bajo o muy elevado. El proyecto internacional INTERSALT de los años ochenta utilizó una metodología uniforme para calcular el consumo de sal y la presión sanguínea en 52 poblaciones de todo el mundo. La población que ya he mencionado y que tenía el consumo de sal más bajo registrado del mundo —los indios yanomami de Brasil— también presentaba la presión sanguínea media más baja del mundo, las cifras sorprendentemente reducidas de 96/61. Las dos poblaciones que le siguen en menor consumo de sal —los indios xingu de Brasil y los habitantes del valle Asaro en las Tierras Altas de Nueva Guinea— tenían las siguientes dos

presiones sanguíneas más bajas (100/62 y 108/63). Estas tres poblaciones, así como otras decenas de sociedades de todo el mundo con estilos de vida tradicionales y un bajo consumo de sal, no mostraron un incremento en la presión sanguínea con la edad, en contraste con el aumento a medida que se envejece en el caso de los estadounidenses y de las demás poblaciones occidentalizadas.

En el extremo opuesto, los médicos consideran Japón como «la tierra de la apoplejía» por la elevada frecuencia de apoplejías mortales (es la principal causa de muerte en el país, cinco veces más frecuente que en Estados Unidos), relacionada con una elevada presión sanguínea y lo salada que es su comida. Dentro de Japón, esos factores se radicalizan en la prefectura septentrional de Akita, famosa por su sabroso arroz, que los agricultores sazonan con sal, acompañan con una sopa de miso salada y alternan con pepinillos salados entre comidas. De los 300 adultos de Akita estudiados, ninguno consumía menos de 5 gramos de sal al día (el equivalente al consumo de tres meses de un indio yanomami), el consumo medio de un adulto akita era de 27 gramos y el individuo al que más le gustaba la sal consumía la increíble cantidad de 61 gramos (lo suficiente como para devorar el contenido del paquete habitual de tres cuartos de kilo de los supermercados estadounidenses en tan solo 12 días). Ese adulto de Akita que tenía el récord consumía al día la misma cantidad de sal que el indio yanomami medio en tres años y tres meses. La presión sanguínea media de un adulto de Akita de 50 años era de 151/93, por lo que la hipertensión era la norma general. No era sorprendente que la frecuencia de muerte por apoplejía fuera el doble que la media japonesa, y en algunos pueblos de dicha región, el 99 por ciento de la población falleció antes de los 70 años.

Por tanto, resulta evidente que las variaciones extremas en el consumo de sal tienen unos efectos considerables sobre la presión sanguínea: un consumo de sal muy bajo tiene como consecuencia una presión sanguínea muy baja, y

un consumo de sal muy elevado tiene como consecuencia una presión sanguínea muy elevada. No obstante, la mayoría de nosotros nunca seguiremos una dieta tan extrema como la de los indios yanomami o la de los agricultores de Akita. En cambio, nos gustaría saber si unas variaciones más moderadas del consumo de sal —en la parte central del rango de consumo de sal mundial— tienen al menos algunos efectos moderados sobre la presión sanguínea. Por varios motivos no es sorprendente que siga habiendo cierta controversia en torno a los efectos de la variación dentro de este rango medio. El rango medio abarca únicamente un espectro reducido del consumo de sal: por ejemplo, 48 de las 52 poblaciones que formaron parte del estudio INTERSALT (todas las poblaciones excepto los yanomami y los otros tres valores atípicos con un bajo consumo en sal) presentaban un consumo medio de sal de entre 6 y 14 gramos al día. La variación individual en el consumo de sal y en la presión sanguínea dentro de la mayoría de las poblaciones es considerable y tiende a enmascarar las diferencias medias entre poblaciones. El propio consumo de sal tiene fama de ser difícil de calcular a menos que se confine a las personas en una sala metabólica de un hospital durante una semana y se midan los niveles de sal de todos los alimentos que consumen y de la orina que producen. Hacer eso resulta completamente imposible en el caso de los indios yanomami en la selva, así como en el de la mayoría de los urbanitas que queremos llevar una vida normal fuera de salas metabólicas. En su lugar, el consumo de sal suele calcularse con muestras de orina cada 24 horas, pero esos valores están sujetos a una enorme variación de un día a otro, dependiendo de si uno come un Big Mac o una lata de sopa de tallarines con pollo un día concreto.

A pesar de estos factores de incertidumbre, muchos experimentos naturales, así como experimentos de manipulación, me llevan a pensar que las variaciones en el consumo de sal dentro del rango normal sí que afectan a la presión sanguínea. La variación regional, la migración y la variación

individual ofrecen experimentos naturales. El consumo de sal es superior en el caso de los pueblos costeros que en el de los pueblos del interior de Terranova y de las islas Salomón, y es superior en el caso de los nigerianos que viven cerca de un lago salino que en el de los nigerianos rurales que no viven cerca de un lago salino; en ambos casos, la población que consume más sal tiene una presión sanguínea media más elevada. Cuando los keniatas o los chinos emigran a la ciudad, su consumo de sal suele aumentar, al igual que su presión sanguínea. El consumo de sal en Japón es prácticamente el doble en el sur que en el norte, y esa tendencia relativa a la sal viene acompañada de una tendencia a la hipertensión y a las muertes por apoplejía. Entre los japoneses de una única ciudad (Takayama), las muertes por hipertensión y apoplejía aumentan con el consumo de sal.

En el caso de los experimentos de manipulación, tanto los estadounidenses que seguían una dieta con un consumo de sal (relativamente) bajo durante 30 días como los papúes que siguieron una dieta con un consumo de sal (relativamente) elevado durante 10 días y los chinos que siguieron una dieta con un consumo de sal (relativamente) bajo o elevado durante 7 días experimentaron un aumento o un descenso en la presión sanguínea paralelos al aumento o al descenso experimentales en el consumo de sal. En un barrio residencial de La Haya (Holanda) y con la colaboración de las madres de 476 niños recién nacidos, unos expertos en epidemiología asignaron al azar a los bebés (la mayoría de ellos, lactantes) durante seis meses dos dietas distintas de suplementos alimenticios que diferían en un factor de 2,6 en el contenido de sal. La presión sanguínea de los bebés con un consumo de sal ligeramente más elevado aumentó progresivamente con respecto a la presión sanguínea de los bebés con un consumo de sal ligeramente inferior al cabo de seis meses, cuando terminó la intervención experimental y los bebés empezaron a comer lo que quisieron durante los siguientes 15 años. Cabe señalar que los efectos de esos seis meses de consumo de sal en la primera infancia resultaron

permanentes: en la adolescencia, los niños que habían tenido un consumo de sal ligeramente más elevado seguían teniendo presiones sanguíneas superiores a las de los niños que habían tenido un consumo de sal ligeramente más bajo (quizá porque se habían condicionado de manera permanente a elegir comidas más saladas). Por último, en al menos cuatro países que son famosos por sus elevados niveles medios de consumo de sal y las correspondientes muertes por apoplejía (China, Finlandia, Japón y Portugal), unas campañas gubernamentales de sanidad pública que duraron varios años o décadas consiguieron reducir en el ámbito local o nacional la presión sanguínea y la mortalidad por apoplejía. Por ejemplo, una campaña finlandesa para reducir el consumo de sal que duró 20 años logró rebajar la presión sanguínea media y, por consiguiente, reducir en un 75 por ciento o un 80 por ciento el número de muertes por apoplejías y enfermedad cardíaca coronaria e incrementó entre cinco y seis años la esperanza de vida de los finlandeses.

#### CAUSAS DE LA HIPERTENSIÓN

Para poder abordar el problema de la presión sanguínea alta, debemos entender qué otros factores pueden provocarla aparte de un elevado consumo de sal, y por qué un elevado consumo de sal puede provocarla en algunas personas y no en otras. ¿Por qué algunas personas tenemos la presión sanguínea mucho más alta que otras? En el caso del 5 por ciento de los pacientes hipertensos se ha demostrado que hay una única causa claramente identificable, como el desequilibrio hormonal o el uso de métodos anticonceptivos orales. No obstante, en el caso del 95 por ciento restante de los pacientes no hay una causa evidente. El eufemismo clínico para nuestra ignorancia en dichos casos es «hipertensión esencial».

Podemos valorar el papel que desempeñan los factores genéticos en la

hipertensión esencial comparando las diferencias entre la presión sanguínea de parientes más o menos lejanos. Entre las personas que viven en la misma unidad familiar, los gemelos —que comparten todos sus genes— tienen una presión sanguínea parecida; ese parecido es inferior pero sigue siendo significativo en el caso de los mellizos, el resto de hermanos o un padre o una madre y su hijo biológico —que comparten alrededor de la mitad de sus genes—. El parecido es aún inferior en el caso de los hermanos adoptados o de un padre o una madre y su hijo adoptado, que no tienen una relación genética directa pero sí comparten el mismo entorno familiar. (Para aquellos que estén familiarizados con la estadística y los coeficientes de correlación, el coeficiente de correlación de la presión sanguínea es de 0,63 entre gemelos; de 0,25 entre mellizos o entre un padre o una madre y su hijo biológico y de 0,05 entre hermanos adoptados o un padre o una madre y su hijo adoptado. Un coeficiente de 1,00 entre gemelos implicaría que la presión sanguínea está determinada casi totalmente por los genes y que nada de lo que uno haga [después de ser concebido] tiene efecto alguno sobre la presión sanguínea.) Está claro que los genes sí ejercen un efecto considerable sobre la presión sanguínea, pero los factores medioambientales también influyen, porque los gemelos tienen una presión sanguínea parecida pero no idéntica.

Para que nos hagamos una idea de lo que significan estos resultados, comparemos la hipertensión con una afección genética sencilla como la enfermedad de Tay-Sachs. La enfermedad de Tay-Sachs se debe a un defecto en un único gen; todos los pacientes de Tay-Sachs tienen un defecto en ese mismo gen. Todas las personas que tengan dicho gen defectuoso morirán de la enfermedad de Tay-Sachs, con independencia del estilo de vida o del entorno de la víctima. En cambio, la hipertensión suele deberse a numerosos genes distintos, cada uno de los cuales influye en cierto grado en la presión sanguínea. De ahí que sea probable que distintos pacientes hipertensos deban su condición a distintas combinaciones de genes. Además, que una persona



genéticamente predispuesta a ser hipertensa acabe desarrollando los síntomas depende en gran medida de su estilo de vida. Por tanto, la hipertensión no es una de esas enfermedades poco comunes, homogéneas e intelectualmente vistosas que prefieren estudiar los genetistas. La hipertensión, al igual que la diabetes y las úlceras, consiste en un conjunto compartido de síntomas provocados por causas heterogéneas que implican en su totalidad una interacción entre los agentes medioambientales y un origen genético susceptible.

Muchos de los factores medioambientales o relacionados con el estilo de vida que contribuyen al riesgo de padecer hipertensión se han identificado mediante estudios que comparan la frecuencia de la hipertensión en grupos de personas que viven en condiciones distintas. Al parecer, además del consumo de sal, entre otros factores de riesgo considerables se incluyen la obesidad, el ejercicio, un elevado consumo de alcohol o de grasas saturadas y un bajo consumo de calcio. La prueba de que este planteamiento es acertado es que los pacientes hipertensos que modifican su estilo de vida para minimizar estos supuestos factores de riesgo consiguen reducir su presión sanguínea. Todos hemos escuchado el conocido mantra que recita nuestro médico: reducir el consumo de sal y el estrés; reducir el consumo de colesterol, grasas saturadas y alcohol; perder peso; dejar de fumar; y hacer ejercicio con frecuencia. Entonces, ¿cómo se articula el vínculo entre la sal y la presión sanguínea? Es decir, ¿qué mecanismos fisiológicos hacen que un consumo de sal más elevado provoque un aumento en la presión sanguínea en muchas personas pero no en todas? En gran parte, esto se explica por una expansión en el volumen del fluido extracelular corporal. En el caso de la gente normal, si aumentamos nuestro consumo de sal, esa sal adicional se expulsa con la orina pasando por los riñones. Pero en el caso de las personas cuyos mecanismos renales de excreción de sal estén dañados, dicha excreción no puede seguir el ritmo de un consumo de sal más elevado. El exceso de sal

retenida resultante da a dichas personas una sensación de sed y les hace beber agua, lo que provoca un aumento del volumen sanguíneo. En respuesta, el corazón bombea más y la presión sanguínea aumenta, lo que hace que los riñones filtren y expulsen más sal y agua bajo esa presión aumentada. La consecuencia es un nuevo estado estable en el que la excreción de sal y agua vuelve a estar equiparada con el consumo, pero el cuerpo tiene almacenados más sal y más agua y la presión sanguínea ha aumentado.

Pero ¿por qué un aumento de la presión sanguínea con un consumo de sal más elevado se manifiesta en algunas personas pero no en la mayoría? Al fin y al cabo, la mayoría de la gente logra mantener una presión sanguínea «normal» a pesar de consumir más de seis gramos de sal al día. (Al menos los médicos occidentales consideran su presión sanguínea normal, aunque un médico yanomami no diría lo mismo.) De ahí que un consumo de sal elevado en sí mismo no provoque automáticamente hipertensión en todas las personas; eso solo les sucede a algunas. ¿Qué tienen esas personas de especial?

Los médicos tienen un nombre para denominar a las personas cuya presión sanguínea responde a un cambio en el consumo de sal: las llaman «sensibles a la sal». El número de personas hipertensas que resultan ser sensibles a la sal es el doble que en el caso de las personas normotensas (la gente que tiene una presión sanguínea normal). No obstante, la mayoría de las muertes debidas a una presión sanguínea elevada no ocurren entre personas hipertensas —que, por definición, son personas que tienen una presión sanguínea muy elevada (140/90)—, sino entre personas normotensas con la presión sanguínea ligeramente elevada, y el mayor riesgo de muerte individual en el caso de los hipertensos no es un factor lo suficientemente importante como para compensar el factor aún más importante por el que los normotensos superan en número a los hipertensos. En cuanto a la diferencia fisiológica específica entre las personas hipertensas y las normotensas, hay muchas pruebas que

indican que el principal problema de los hipertensos reside en alguna parte de sus riñones. Si se trasplanta un riñón de una rata normotensa a una rata hipertensa a modo de experimento o de un donante humano normotenso a una persona hipertensa gravemente enferma para ayudar a la persona hipertensa, disminuye la presión sanguínea del receptor. Por el contrario, si se trasplanta un riñón de una rata hipertensa a una rata normotensa, aumenta la presión sanguínea de la segunda.

Otra prueba que indica que los riñones de una persona hipertensa son el origen de la hipertensión es que la mayoría de los numerosos genes del ser humano que se sabe que afectan a la presión sanguínea codifican las proteínas que están implicadas en la asimilación del sodio en los riñones. (Recordemos que la sal es cloruro de sodio.) En realidad, nuestros riñones expulsan sodio en dos fases: en la primera, un filtro denominado glomérulo y situado al principio de cada túbulo renal filtra el plasma sanguíneo (que contiene sal) hacia el túbulo; y en la segunda, la mayor parte de ese sodio filtrado se vuelve a reabsorber en la sangre a través del resto del túbulo pasado el glomérulo; el sodio filtrado que no se reabsorbe termina siendo expulsado con la orina. Los cambios en cualquiera de esas dos fases pueden provocar una presión sanguínea elevada: las personas mayores suelen tener una presión sanguínea alta porque su filtración glomerular es inferior, y los hipertensos suelen tenerla porque tienen una mayor reabsorción tubular del sodio. La consecuencia en cualquier caso —una filtración de sodio menor o una reabsorción de sodio mayor— es más sodio y retención de agua y un aumento en la presión sanguínea.

Los médicos suelen calificar de «defecto» la reabsorción tubular elevada de sodio de la que hemos hablado en el caso de las personas hipertensas; por ejemplo, los médicos afirman: «Los riñones de las personas hipertensas tienen un defecto genético en la excreción de sodio». No obstante, como biólogo evolucionista que soy, oigo señales de alarma que se disparan en mi

interior siempre que un rasgo en apariencia inofensivo que aparece con frecuencia en una población humana numerosa y muy consolidada se desestima como un «defecto». Pasado un número suficiente de generaciones, es muy poco probable que se propaguen los genes que suponen un obstáculo considerable para la supervivencia, a menos que su efecto neto consista de alguna manera en incrementar la supervivencia y el éxito reproductivo. La medicina humana brinda el mejor ejemplo de genes aparentemente deficientes que se impulsan hacia una frecuencia elevada por la acción de unos beneficios de contrapeso. Por ejemplo: la hemoglobina falciforme es un gen mutante que suele provocar anemia, algo que sin duda es perjudicial. Pero ese gen también ofrece cierta protección contra la malaria, por lo que el efecto neto del gen en regiones de África y el Mediterráneo afectadas por la malaria es beneficioso. Por consiguiente, para entender por qué personas hipertensas que no reciban tratamiento son actualmente propensas a morir a consecuencia de una retención de sal en los riñones, debemos preguntarnos en qué condiciones esas personas podrían haberse beneficiado de unos riñones que sean buenos reteniendo sal.

La respuesta es sencilla: en condiciones de una disponibilidad reducida de sal —tal y como ha sido el caso de la mayoría de los humanos a lo largo de la historia de la humanidad hasta la reciente aparición de los saleros—, aquellas personas con unos riñones eficientes a la hora de retener sal estaban mejor preparadas para sobrevivir a los inevitables episodios de pérdidas de sal debidos al sudor o a ataques de diarrea. Esos riñones se convertían en un perjuicio solo cuando la sal volvía a estar disponible habitualmente, lo cual provocaba un exceso de retención de sal e hipertensión, así como sus correspondientes consecuencias mortales. Esa es la razón por la que la presión sanguínea y la prevalencia de la hipertensión se han disparado recientemente en tantas poblaciones de todo el mundo, ahora que hemos realizado la transición del estilo de vida tradicional con una disponibilidad de

sal limitada a ser clientes de los supermercados. Cabe mencionar una ironía de la evolución: aquellos de nosotros cuyos antepasados eran los que mejor se enfrentaban a los problemas de falta de sal en las sabanas africanas hace decenas de miles de años somos ahora los que corremos un mayor riesgo de morir por problemas de exceso de sal en las calles de Los Ángeles.

#### FUENTES ALIMENTICIAS DE LA SAL

Si a estas alturas ya están convencidos de que sería más sano que redujeran su consumo de sal, ¿de qué forma pueden hacerlo? Antes pensaba que yo ya lo había hecho y que mis hábitos con respecto a la sal eran virtuosos, porque nunca, repito, nunca le echo sal a la comida. Aunque nunca había calculado mi consumo o excreción de sal, suponía inocentemente que era bajo. Por desgracia, ahora me doy cuenta de que, si lo calculara, estaría muy por encima de los niveles de los yanomami y no muy por debajo de los niveles de los estadounidenses que utilizan los saleros.

La razón que me lleva a admitir esta triste realidad está relacionada con las fuentes de las que realmente ingerimos nuestra sal en la dieta. En Norteamérica y Europa, tan solo el 12 por ciento de nuestro consumo de sal se añade en casa y con nuestro conocimiento, por parte de la persona que está cocinando o del consumidor concreto en un restaurante. Es únicamente ese 12 por ciento el que yo eliminé con mis buenas intenciones. Otro 12 por ciento corresponde a la sal que, de forma natural, está presente en los alimentos cuando están frescos. Por desgracia, el otro 75 por ciento de nuestro consumo de sal permanece «oculto»: ya viene añadido por otras personas a los alimentos que compramos, ya sean alimentos procesados o comidas de restaurantes a los que el fabricante o el cocinero, respectivamente, han añadido sal. Como consecuencia, los estadounidenses y los europeos (incluido yo) desconocemos por completo cómo de elevado es

nuestro consumo diario de sal a menos que nos sometamos a pruebas de orina cada 24 horas. Abstenerse de utilizar el salero no basta para reducir drásticamente el consumo de sal: también hay que informarse para luego elegir los alimentos que uno compra, así como los restaurantes en los que uno come.

Los alimentos procesados contienen cantidades de sal muy superiores a las que tienen los alimentos correspondientes sin procesar. Por ejemplo: en comparación con el salmón al vapor y sin sal, el salmón en conserva contiene 5 veces más sal por medio kilo y el salmón ahumado que se compra en las tiendas contiene 12 veces más. El ejemplo más común de la comida rápida, la hamburguesa con queso y las patatas fritas para llevar, contiene alrededor de 3 gramos de sal (un tercio del consumo de sal medio total al día para un estadounidense), 13 veces más que el contenido en sal de un filete y unas patatas fritas parecidos, hechos en casa y sin sal. Otros alimentos procesados con un contenido en sal especialmente elevado son la carne en conserva, el queso procesado y los cacahuetes tostados. Lo que resulta sorprendente es que la principal fuente de sal en la dieta en Estados Unidos y el Reino Unido está constituida por productos cereales (pan, otros productos al horno y cereales para el desayuno) que normalmente no pensamos que sean salados.

¿Por qué añaden tanta sal los fabricantes de alimentos procesados? Una de las razones es que es una forma que prácticamente no cuesta nada para hacer que unos alimentos baratos intragables sean comestibles. Otra razón es que aumentar el contenido de sal de la comida incrementa el peso del agua ligada a la comida, por lo que el peso del producto final se puede incrementar en un 20 por ciento con agua ligada. De esta forma, el fabricante pone realmente menos carne pero sigue obteniendo el mismo precio por un «kilo» de carne, que en realidad está formado por un 83 por ciento de carne auténtica más un 17 por ciento de agua ligada. Otra razón es que la sal es un factor determinante de la sed: cuanta más sal consumes, más fluidos bebes, pero

gran parte de lo que beben los estadounidenses o los europeos son refrescos y agua embotellada, y algunos de estos productos están comercializados por las mismas empresas que venden los aperitivos salados y los alimentos procesados que hacen que uno tenga sed. Por último, los ciudadanos se han vuelto adictos a la sal y ahora prefieren los alimentos salados a los no salados.

En el este y el sur de Asia, así como en la mayor parte de los países en vías de desarrollo, donde la mayoría de la sal ingerida no proviene de alimentos procesados o servidos en restaurantes sino de la sal añadida en la casa del propio consumidor, vemos una imagen distinta de la composición de las fuentes de la sal consumida. Por ejemplo: en China, el 72 por ciento de la sal ingerida se añade al cocinar o en la mesa, y otro 8 por ciento se debe a la salsa de soja salada. En Japón, las principales fuentes de la sal ingerida son la salsa de soja (20 por ciento), la sopa de miso salada (10 por ciento), las verduras y las frutas saladas (10 por ciento), el pescado fresco y salado (10 por ciento) y la sal añadida en restaurantes, establecimientos de comida rápida y en casa (10 por ciento). Esa es la razón por la que el consumo de sal supera los 12 gramos al día en muchos países asiáticos. En los países en vías de desarrollo, la sal de las salsas, condimentos y alimentos en escabeche se suma a la sal añadida al cocinar.

Los elevados costes para la sanidad pública que provocan la hipertensión, la apoplejía y otras enfermedades relacionadas con la sal en forma de gastos médicos y hospitalarios y de vidas profesionales perdidas han impulsado recientemente a algunos gobiernos a orquestar campañas nacionales de larga duración para ayudar a que sus ciudadanos reduzcan el consumo de sal. Pero esos gobiernos no tardaron en darse cuenta de que no podrían lograr tal objetivo sin contar con la cooperación de la industria alimentaria para reducir la cantidad de sal añadida a los alimentos procesados. Las reducciones han sido de tipo gradual, tan solo un 10 por ciento o un 20 por ciento menos de

sal añadida a los alimentos cada uno o dos años, una reducción demasiado pequeña para que la puedan notar los ciudadanos. Reino Unido, Japón, Finlandia y Portugal llevan entre dos y cuatro décadas organizando campañas de ese tipo, que han producido una disminución en el consumo de sal y las correspondientes reducciones del gasto médico a nivel nacional, así como las mejoras en la estadística sanitaria nacional que ya he mencionado.

¿Somos entonces los ciudadanos de los países industrializados unos peones indefensos en manos de los fabricantes de alimentos y poco podemos hacer para reducir nuestro consumo de sal y nuestra presión sanguínea aparte de rogar que se realice una campaña gubernamental efectiva en contra de la sal? En realidad se puede dar un paso importante además de evitar el uso de los saleros: se puede llevar una dieta sana rica en alimentos frescos y con pocos alimentos procesados —en concreto, una dieta rica en verdura, fruta, fibra, carbohidratos complejos, productos lácteos menores como el queso, cereales integrales, carne de ave, pescado (sí, se puede comer pescado graso), aceites vegetales y frutos secos; pero parca en carne roja, dulces, bebidas que contengan azúcar, mantequilla, nata, colesterol y grasas saturadas—. En experimentos controlados llevados a cabo en voluntarios, una dieta de este tipo —acuñada con el nombre de DASH (Dietary Approaches to Stop Hypertension, enfoques alimentarios para frenar la hipertensión)— reduce significativamente la presión sanguínea.

Puede que estén pensando: «¡Cómo que voy a someterme a una dieta baja en grasas e insulsa y a acabar con el placer de comer solo para vivir 10 años más! Prefiero disfrutar 70 años llenos de buena comida y buen vino que 80 años de galletitas insulsas con poca sal y agua». En realidad, la dieta DASH sigue el modelo de la dieta mediterránea —con su seductor contenido en grasa del 38 por ciento—, cuyo nombre se debe al hecho de que eso es lo que los italianos, los españoles, los griegos y muchos franceses comen realmente por tradición. (Esa grasa de la dieta DASH y de la mediterránea es rica en



grasa monoinsaturada, el tipo de grasa que es buena para las personas.) Esa gente no come galletitas saladas y bebe agua, sino que disfrutan de las mejores cocinas de la civilización occidental. Los italianos —que se pasan horas al día consumiendo sus gloriosas pastas, panes, quesos, aceites de oliva y otros triunfos de las cocinas y las granjas italianas— siguen siendo de media uno de los pueblos más delgados del mundo occidental. En cambio, los estadounidenses —cuya dieta no tiene nada que ver con la mediterránea— tenemos de media las tallas más grandes del mundo occidental. Un tercio de los estadounidenses adultos son obesos y otro tercio tiene «únicamente» sobrepeso, pero ni siquiera tenemos el consuelo de saber que es el precio que pagamos por los placeres de la cocina italiana. Ustedes también pueden disfrutar de la buena comida y estar sanos.

## LA DIABETES

Las dietas occidentales que tienen un alto contenido en azúcar y en carbohidratos que producen azúcar son a la diabetes lo que la sal es a la hipertensión. Cuando mis hijos eran demasiado pequeños para haber aprendido hábitos alimentarios sanos, llevarlos al supermercado implicaba para mi mujer y para mí atravesar toda una avalancha de peligros azucarados. Entre los alimentos para el desayuno, mis hijos se veían tentados por la elección entre los Cheerios de manzana y canela y los Fruit Loops, que tienen un 85 por ciento y un 89 por ciento de carbohidratos, respectivamente, según sus fabricantes, y cerca de la mitad de esos carbohidratos son azúcares. Las cajas en las que aparecían las famosas tortugas con poderes ninja seducían a los niños para que pidieran la Cena de Pasta con Queso de las Tortugas Ninja Mutantes Adolescentes, con un 81 por ciento de carbohidratos. Como tentempié, podían elegir entre ositos de fruta (con un 92 por ciento de carbohidratos y sin proteínas) y las galletas de chocolate con crema de

vainilla Bearwich de Teddy Graham (con un 71 por ciento de carbohidratos); y ambos tenían jarabe de maíz y azúcar entre sus ingredientes.

Todos estos alimentos contenían poca o nada de fibra. En comparación con la dieta a la que nos ha adaptado nuestra historia evolutiva, difieren por su contenido en azúcar y otros carbohidratos mucho más elevado (entre un 71 por ciento y un 95 por ciento en lugar de entre un 15 por ciento y un 55 por ciento) y un contenido en proteínas y en fibra muy inferior. Menciono esas marcas en concreto no porque sean poco habituales, sino precisamente porque su contenido era característico de lo que estaba disponible. En torno al año 1700, el consumo de azúcar ascendía a tan solo 1,8 kilogramos al año por persona en Inglaterra y en Estados Unidos (que por aquel entonces seguía siendo una colonia), mientras que actualmente está en 68 kilogramos al año por persona. Una cuarta parte de la población estadounidense moderna come más de 90 kilogramos de azúcar al año. Un estudio realizado a estudiantes de octavo de Estados Unidos reveló que el 40 por ciento de su dieta consistía en azúcar y carbohidratos que producen azúcar. Con alimentos como los que acabo de mencionar acechando en los supermercados para tentar a los niños y a sus padres, no es de extrañar que las consecuencias de la diabetes —la enfermedad más común de la metabolización de los carbohidratos— vayan a ser la causa de muerte de muchos de los lectores de este libro. Tampoco es de extrañar que nosotros tengamos caries, algo que es muy poco habitual entre los !kung. En los años setenta, cuando vivía en Escocia, donde el consumo de productos de pastelería y dulces era enorme, me contaron que algunos escoceses ya habían perdido casi todos los dientes durante la adolescencia por culpa de las caries.

La causa definitiva de los numerosos tipos de daños que la diabetes inflige a nuestro cuerpo son las elevadas concentraciones de glucosa del azúcar en la sangre, que provocan un desbordamiento de la glucosa en la orina, una manifestación de la que proviene el nombre completo de la enfermedad,

*diabetes mellitus*, que significa «flujo dulce como la miel». La diabetes no es infecciosa ni mortal a corto plazo, así que no encabeza los titulares de la prensa como sí que lo hace el sida. No obstante, actualmente, la epidemia mundial de la diabetes eclipsa con creces la epidemia del sida en cuanto al número de muertes y al sufrimiento causado. La diabetes incapacita a sus víctimas lentamente y merma su calidad de vida. Como todas las células de nuestro cuerpo están expuestas al azúcar de nuestro torrente sanguíneo, la diabetes puede afectar a casi cualquier sistema de órganos. Entre sus consecuencias secundarias se encuentran la principal causa de ceguera en adultos en Estados Unidos; la segunda causa más importante de amputaciones de pie no traumáticas; la causa de un tercio de todos los casos de insuficiencia renal; uno de los principales factores de riesgo de las apoplejías, los ataques cardíacos, la enfermedad vascular periférica y la degeneración nerviosa; y la causa de unos costes de más de 100.000 millones de dólares anuales en materia de sanidad en Estados Unidos (el 15 por ciento de los costes debidos a todas las enfermedades juntas). En palabras de Wilfrid Oakley: «Puede que el hombre controle su destino, pero también es víctima de su azúcar en sangre».

En el año 2010, el número de diabéticos en todo el mundo se cifraba en torno a los 300 millones. Puede que este valor se quede corto, porque es probable que hubiera otros casos sin diagnosticar, sobre todo en países en vías de desarrollo con poca supervisión médica. La tasa de crecimiento del número de diabéticos ronda el 2,2 por ciento al año, es decir, el doble de la tasa de crecimiento de la población adulta mundial: el porcentaje de la población que es diabética está aumentando. Si nada cambia en el mundo a excepción de que la población mundial siga creciendo, envejeciendo y emigrando a las ciudades (asociadas con un estilo de vida más sedentario y, por tanto, con un aumento de la prevalencia de la diabetes), el número de casos estimados para el año 2030 ronda los 500 millones, lo cual convertiría

la diabetes en una de las enfermedades más comunes del mundo y en uno de los problemas más importantes de la sanidad pública. El pronóstico es aún peor, porque hay otros factores de riesgo de la diabetes (sobre todo, la prosperidad y la obesidad rural) que también están aumentando, por lo que el número de casos en 2030 probablemente será aún mayor. La actual explosión en la prevalencia de la diabetes está teniendo lugar sobre todo en el Tercer Mundo, donde la epidemia sigue estando en sus primeras fases en la India y China, los dos países más poblados del planeta. La diabetes, que antes era considerada una enfermedad propia de los europeos y norteamericanos ricos, había superado ya dos hitos en 2010: más de la mitad de los diabéticos del mundo son asiáticos, y los dos países con el mayor número de diabéticos son actualmente la India y China.

#### TIPOS DE DIABETES

¿Qué pasa normalmente cuando consumimos algo de glucosa (u otros carbohidratos que contengan glucosa)? A medida que el azúcar se absorbe en nuestro intestino, su concentración en la sangre aumenta, lo cual le indica al páncreas que tiene que liberar una hormona llamada insulina. Esa hormona, a su vez, le indica al hígado que libere una producción de glucosa y a los músculos y a las células adiposas que asimilen la glucosa (con lo que se frena el aumento de la concentración de glucosa en sangre) y que la almacenen como glucógeno o grasa, para utilizarla como fuente de energía entre una comida y otra. Otros nutrientes, como los aminoácidos, también provocan la liberación de insulina, y esta tiene unos efectos sobre los componentes alimenticios que son distintos a los del azúcar (como evitar la ruptura de la grasa).

Hay muchas cosas distintas que pueden salir mal en ese transcurso habitual de los acontecimientos, de ahí que la denominación *diabetes mellitus* abarque

una gran variedad de problemas subyacentes asociados con síntomas compartidos que surgen a raíz de unos niveles elevados de azúcar en sangre. Esa diversidad se puede dividir *grosso modo* en dos grupos de enfermedades: la *diabetes mellitus* tipo 2 o no dependiente de insulina (también denominada la «diabetes con aparición en edad adulta») y la *diabetes mellitus* tipo 1 o dependiente de insulina (también denominada la «diabetes con aparición en edad infantil»), que es mucho menos común. La segunda es una enfermedad autoinmune en la que los anticuerpos de una persona destruyen sus propias células pancreáticas que segregan insulina. Los diabéticos tipo 1 suelen ser delgados, no producen insulina y necesitan varias inyecciones diarias de insulina. Muchos de ellos tienen unos genes concretos (unos alelos HLA) que codifican los elementos del sistema inmunitario. En cambio, la diabetes tipo 2 implica un aumento en la resistencia de las células del cuerpo a la propia insulina, de forma que las células no consiguen asimilar la glucosa a un ritmo normal. Siempre que el páncreas pueda responder liberando más insulina, se puede superar la resistencia de las células, y la glucosa en sangre se mantiene dentro de un rango normal. Pero al final el páncreas se acaba cansando y puede que no sea capaz de seguir produciendo la insulina suficiente para superar dicha resistencia, los niveles de glucosa en sangre aumentan y el paciente desarrolla diabetes. Los pacientes de diabetes tipo 2 suelen ser obesos. En las primeras fases de la enfermedad a menudo pueden controlar sus síntomas con dieta, ejercicio y pérdida de peso, sin necesidad de tomar pastillas ni de inyectarse insulina.

No obstante, puede resultar difícil distinguir entre la diabetes tipo 2 y la tipo 1, puesto que la tipo 2 ya se está dando cada vez más en adolescentes, mientras que la diabetes tipo 1 puede que no se manifieste hasta la edad adulta. La diabetes tipo 2 (tal y como se define por la resistencia a la insulina) también está asociada con muchos genes distintos y se manifiesta a través de diversos síntomas. En el resto de este capítulo me centraré en la diabetes tipo

2, que es mucho más común (alrededor de 10 veces más) y a la que en lo sucesivo me referiré simplemente como «diabetes».

## LOS GENES, EL ENTORNO Y LA DIABETES

Hace más de 2.000 años, unos médicos hindúes que estaban anotando casos de «orina con apariencia de miel» comentaban que dichos casos «se transmitían de generación en generación en la semilla» y también que estaban influidos por «una dieta imprudente». Hoy en día, los médicos han redescubierto esa funesta información, que ahora parafraseamos afirmando que la diabetes implica factores tanto genéticos como medioambientales y posiblemente también factores intrauterinos que afectan al feto durante el embarazo. Una de las pruebas que demuestran la función que desempeñan los genes es que el riesgo de desarrollar diabetes si se tiene un pariente de primer grado (el padre, la madre o un hermano) diabético es 10 veces superior a si no se tiene. Pero la diabetes, al igual que la hipertensión, no es una de esas enfermedades genéticas sencillas (como la anemia falciforme) en las que una mutación en un único gen es la responsable de la enfermedad en todos los pacientes: se han identificado decenas y decenas de factores genéticos de susceptibilidad para la diabetes, muchos de los cuales solo están relacionados por el rasgo común de que una mutación en cualquiera de esos genes podría tener como consecuencia unos niveles elevados de glucosa en sangre debido a una resistencia a la insulina. (Vuelvo a repetir que estos comentarios se refieren a la diabetes tipo 2, ya que la diabetes tipo 1 tiene su propio conjunto de factores genéticos de susceptibilidad.)

Además de los factores genéticos de la diabetes, esta enfermedad también depende de factores medioambientales y de factores relacionados con el estilo de vida. Aunque una persona este genéticamente predispuesta a desarrollar diabetes, no tiene por qué desarrollarla, a diferencia de si tuviera un par de

genes de distrofia muscular o de la enfermedad de Tay-Sachs. El riesgo de desarrollar diabetes aumenta con la edad, por tener parientes de primer grado que sean diabéticos y por nacer de una madre diabética, que son factores contra las que uno no puede hacer nada. Pero hay otros factores de riesgo que predicen la aparición de la diabetes que sí que podemos controlar, como tener sobrepeso, no hacer ejercicio, llevar una dieta muy calórica y consumir mucho azúcar y grasas. La mayoría de los diabéticos (insisto, la mayoría de los diabéticos tipo 2) pueden reducir sus síntomas disminuyendo esos factores de riesgo. Por ejemplo, la prevalencia de la diabetes es entre 5 y 10 veces mayor en el caso de las personas obesas que en el de las que tienen un peso normal, de forma que los pacientes de diabetes a menudo pueden volver a estar sanos llevando una dieta, haciendo ejercicio y perdiendo peso, y esas mismas medidas pueden proteger a las personas predispuestas a desarrollar diabetes del hecho de desarrollar la enfermedad.

Hay muchos tipos de experimentos naturales —incluidos los que he mencionado al principio de este capítulo para demostrar la relación existente entre el estilo de vida occidental y las enfermedades no transmisibles en general— que ilustran específicamente el papel que desempeñan los factores medioambientales en el desarrollo de la diabetes. El aumento de dichos factores a nivel mundial está detrás de la actual epidemia de diabetes. Un experimento natural de ese tipo está relacionado con el aumento y la disminución de la prevalencia de la diabetes acompañados del aumento y la disminución del estilo de vida occidental y la prosperidad en una misma población. En Japón, los gráficos temporales de la prevalencia de la diabetes y de los indicadores económicos son paralelos, incluidos detalles concretos de curvas interanuales. Eso se debe a que la gente come más, de ahí que corran el riesgo de desarrollar más síntomas de la diabetes cuando tienen más dinero. La diabetes y sus síntomas disminuyen o desaparecen en poblaciones en condiciones de inanición, como los pacientes franceses de diabetes que

sufrieron el estricto racionamiento de la comida impuesto durante el asedio de París de 1870-1871. Unos grupos de aborígenes australianos que abandonaron temporalmente el estilo de vida occidental sedentario que habían adoptado y retomaron su enérgica cacería tradicional invirtieron sus síntomas de la diabetes; y uno de esos grupos perdió de media ocho kilogramos de masa corporal en siete semanas. (Recordemos que la obesidad es uno de los principales factores de riesgo de la diabetes.) La disminución en los síntomas de la diabetes y en la circunferencia de la cintura también se registró en el caso de los suecos que abandonaron durante tres meses su dieta nada mediterránea (más del 70 por ciento de las calorías provenientes del azúcar, la margarina, los productos lácteos, el alcohol, el aceite y los cereales) y que, en su lugar, adoptaron la dieta mediterránea característica de los esbeltos italianos. Los suecos que adoptaron una «dieta paleolítica», diseñada para parecerse a la de los cazadores-recolectores, se volvieron más sanos y desarrollaron un talle más esbelto.

Otro experimento natural es el que proporcionaron las altísimas tasas de diabetes entre grupos que emigraron y, por tanto, abandonaron un estilo de vida enérgico y espartano para adoptar una vida sedentaria, altamente calórica y con poco ejercicio basada en abundante comida de supermercado. Un dramático ejemplo es el de los judíos yemeníes que fueron evacuados a Israel por vía aérea en la operación Alfombra Mágica entre 1949 y 1950 y que, por consiguiente, se sumergieron de lleno en el siglo xx viniendo de unas condiciones medievales. Aunque entre los judíos yemeníes apenas había casos de diabetes antes de llegar a Israel, un 13 por ciento de ellos se volvieron diabéticos en dos décadas. Otros emigrantes que buscaban una oportunidad y, en su lugar, encontraron la diabetes fueron los judíos etíopes que se mudaron a Israel, los mexicanos y los japoneses que se fueron a Estados Unidos, los polinesios que se trasladaron a Nueva Zelanda, los chinos que se marcharon a Mauricio y a Singapur y los indios asiáticos que



emigraron a Mauricio, Singapur, Fiyi, Sudáfrica, Estados Unidos y el Reino Unido.

Los países en vías de desarrollo que se han vuelto más prósperos recientemente y que se han occidentalizado han desarrollado proporcionalmente más casos de diabetes. En primer lugar están los ocho países árabes productores de petróleo y los países isleños repentinamente prósperos que ahora encabezan la clasificación mundial en materia de prevalencia nacional de la diabetes (en todos ellos la tasa es superior al 15 por ciento). Todos los países latinoamericanos y caribeños tienen ahora tasas de prevalencia superiores al 5 por ciento. Todos los países del sudeste asiático tienen tasas de prevalencia superiores al 4 por ciento excepto cinco de los países más pobres, donde las tasas de prevalencia siguen siendo inferiores al 1,6 por ciento. Las tasas de prevalencia elevadas de los países que están experimentando un desarrollo más rápido son un fenómeno reciente: la tasa de prevalencia en la India era inferior al 1 por ciento hasta 1959, pero ahora está en el 8 por ciento. En cambio, la mayoría de los países africanos subsaharianos siguen siendo pobres y registran tasas de prevalencia inferiores al 5 por ciento.

Esas medias nacionales ocultan diferencias internas importantes que constituyen otros experimentos naturales. En todo el mundo, la urbanización tiene como consecuencia una menor cantidad de ejercicio y más comida de supermercado, obesidad y diabetes. Entre las poblaciones urbanas que han adquirido por esa vía tasas de prevalencia de diabetes notablemente altas se encuentran el ya mencionado pueblo wanigela de la capital de Papúa Nueva Guinea (con una tasa de prevalencia del 37 por ciento) y varios grupos de aborígenes australianos urbanos (hasta un 33 por ciento). Ambos casos resultan aún más impactantes porque la diabetes era una enfermedad desconocida entre los papúes y los australianos en condiciones tradicionales.

Por tanto, de alguna forma, el estilo de vida occidental incrementa el riesgo

de que aquellos que lo disfrutaban se vuelvan diabéticos. Pero el estilo de vida occidental está formado por muchos componentes vinculados entre sí: ¿qué componentes contribuyen más al riesgo de desarrollar diabetes? Aunque no resulta fácil determinar los efectos de las influencias correlacionadas, parece que los tres factores de riesgo más importantes son la obesidad y un estilo de vida sedentario (contra lo que se puede hacer algo) y unos antecedentes familiares de diabetes (contra lo que no se puede hacer nada). Otros factores de riesgo que no se pueden controlar son un peso o elevado o reducido al nacer. Aunque está claro que la composición de la dieta influye al menos en parte por su relación con la obesidad, también parece tener cierta influencia independiente: entre las personas emparejadas por la obesidad, las que consumen una dieta mediterránea parecen correr un riesgo inferior al de las personas que consumen grandes cantidades de azúcar, ácidos grasos saturados, colesterol y triglicéridos. La falta de ejercicio podría generar riesgos principalmente por la predisposición a la obesidad, mientras que el tabaco, las inflamaciones, y un consumo de alcohol elevado parecen ser factores de riesgo independientes. En resumen, la diabetes tipo 2 tiene su origen en factores genéticos y posiblemente intrauterinos, que podrían hacerse patentes en un período posterior de la vida debido a factores relacionados con el estilo de vida que tengan como consecuencia los síntomas de la enfermedad.

#### LOS INDIOS PIMA Y LOS HABITANTES DE LA ISLA DE NAURU

Estas pruebas de la función que desempeña el entorno en el desarrollo de la diabetes quedan ilustradas por las tragedias de los dos pueblos con las tasas de diabetes más elevadas del mundo: los indios pima y los habitantes de la isla de Nauru. Analicemos primero a los pima: sobrevivieron durante más de 2.000 años en los desiertos del sur de Arizona utilizando métodos agrícolas

basados en intrincados sistemas de irrigación, así como la caza y la recolección. Puesto que las precipitaciones en el desierto varían enormemente de un año a otro, las cosechas se perdían uno de cada cinco años aproximadamente, lo que obligaba a los pima a subsistir únicamente a base de alimentos silvestres, sobre todo la liebre americana salvaje y las judías de mezquite. Muchas de sus plantas silvestres favoritas tenían un alto contenido en fibra y bajo en grasas y liberaban glucosa lentamente, por lo que constituían una dieta antidiabética ideal. Después de esta larga historia de rachas periódicas pero breves de hambre, los pima experimentaron un período más prolongado de hambruna a finales del siglo XIX, cuando los colonos blancos desviaron la cabecera de los ríos de los que dependían los pima para conseguir agua de riego. La consecuencia fue una pérdida de las cosechas y una hambruna muy extendida. En la actualidad, los pima comen alimentos comprados en establecimientos. Los observadores que visitaron a los pima a principios del siglo XX afirmaron que la obesidad era algo muy poco habitual y la diabetes casi inexistente. Desde los años sesenta, la obesidad se ha generalizado entre los pima, algunos de los cuales ahora pesan más de 130 kilos. La mitad de ellos supera el 90 por ciento estadounidense para el peso en relación con la altura. Las mujeres pima consumen cerca de 3.160 calorías al día (el 50 por ciento de la media estadounidense), y el 40 por ciento de ellas son gruesas. En relación con esta obesidad, los pima han obtenido notoriedad dentro de la bibliografía acerca de la diabetes por tener la frecuencia más elevada de diabetes del mundo. La mitad de todos los pima de más de 35 años, así como el 70 por ciento de todos los pima en edades comprendidas entre 55 y 64 años, son diabéticos, lo que provoca una tasa trágicamente elevada de casos de ceguera, amputaciones de miembros e insuficiencia renal.

Mi segundo ejemplo es Nauru, una remota isla tropical del Pacífico colonizada por los micronesios en tiempos prehistóricos. Nauru fue

anexionada por Alemania en 1888, fue ocupada por Australia en 1914 y finalmente logró la independencia en 1968 y se convirtió en la república más pequeña del mundo. No obstante, Nauru también tiene un rasgo distintivo menos halagüeño, ya que es un lugar tristemente instructivo de un fenómeno apenas documentado: una epidemia de una enfermedad genética. Nuestras conocidas epidemias de enfermedades infecciosas estallan cuando aumenta la transmisión del agente infeccioso, y luego merman cuando se reduce el número de posibles víctimas proclives debido tanto a la inmunidad adquirida por los supervivientes como a la mortalidad diferencial de aquellos que son genéticamente proclives. En cambio, una epidemia de una enfermedad genética estalla por un aumento de los factores de riesgo medioambientales, y luego merma cuando se reduce el número de posibles víctimas proclives (pero solo por las muertes preferenciales de aquellos que son genéticamente más proclives, no por una inmunidad adquirida; uno no puede volverse inmune a la diabetes).

El estilo de vida tradicional de los nauranos estaba basado en la agricultura y la pesca e incluía frecuentes períodos de hambruna debidos a sequías y a las malas tierras de la isla. Sin embargo, los primeros visitantes europeos observaron que los nauranos estaban rechonchos, que admiraban a la gente gorda y que ponían a las niñas a dieta para que engordaran y resultaran más atractivas a sus ojos. En 1906 se descubrió que la mayor parte de la isla de Nauru que subyace en esas malas tierras está formada por una roca con la concentración de fosfato —un ingrediente esencial del fertilizante— más elevada del mundo. En 1922, la empresa minera que estaba extrayendo la roca por fin empezó a pagar derechos de explotación a los habitantes de la isla. A consecuencia de esa nueva riqueza, el consumo medio de azúcar por parte de los nauranos alcanzó casi el medio kilo al día en 1927, y se importaron obreros porque a los nauranos no les gustaba trabajar en la mina.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Nauru fue ocupada por fuerzas

militares japonesas, que impusieron el trabajo forzoso, redujeron la raciones de comida a poco más de 200 gramos de calabaza al día y luego deportaron a la mayor parte de la población a Truk, donde la mitad de ellos murió de hambre. Cuando los supervivientes regresaron a Nauru después de la guerra, percibieron de nuevo los derechos de explotación del fosfato, abandonaron la agricultura casi por completo y volvieron a comprar en supermercados, llenando sus carros de grandes paquetes de azúcar y comiendo el doble del consumo de calorías recomendado para ellos. Se volvieron sedentarios y empezaron a depender de vehículos motorizados para desplazarse por su pequeña isla (con un radio de 2,4 kilómetros de media). Tras la independencia en 1968, los derechos anuales de explotación del fosfato per cápita aumentaron hasta los 23.000 dólares, lo que hizo que los nauranos pasaran a ser uno de los pueblos más ricos del mundo. Actualmente es la población más obesa de las islas del Pacífico y tiene la presión sanguínea media más elevada. Su peso corporal medio supera en un 50 por ciento al de los australianos blancos de la misma altura.

Aunque los médicos europeos coloniales que había en Nauru sabían reconocer la diabetes y la diagnosticaban allí a los trabajadores no nauranos, el primer caso en un naurano no se registró hasta 1925. El segundo caso se registró en 1934. Sin embargo, después de 1954, la tasa de prevalencia de la enfermedad se disparó, y se convirtió en la causa de muerte no accidental más común. Un tercio de todos los nauranos con edades superiores a los 20 años, dos tercios de aquellos con edades superiores a los 55 años y el 70 por ciento de los pocos que llegan hasta los 70 años son diabéticos. En la última década, la prevalencia de la enfermedad ha empezado a disminuir no por una mitigación de los factores de riesgo medioambientales (la obesidad y el estilo de vida sedentario siguen siendo igual de habituales que siempre), sino porque en principio las personas genéticamente más proclives han fallecido. Si esta interpretación resulta correcta, Nauru sería el caso más rápido que

conozco de selección natural en la población humana: un ejemplo de selección detectable en una población entera en menos de 40 años.

## LA DIABETES EN LA INDIA

En la tabla 11.1. se resumen a modo de comparación algunas de las tasas de predominio de la diabetes en distintas partes del mundo. Es evidente que hay grandes diferencias entre los países en sus tasas nacionales medias de prevalencia, desde valores bajos como el 1,6 por ciento en Mongolia y Ruanda hasta valores elevados como el 9 por ciento en los Emiratos Árabes Unidos y el 31 por ciento en Nauru. Pero la tabla 11.1 también refleja que estas medias nacionales enmascaran grandes diferencias dentro de cualquier país concreto en lo referente a las discrepancias en el estilo de vida: al menos en los países en vías de desarrollo, las poblaciones ricas, occidentalizadas o urbanas suelen tener tasas de prevalencia mucho más elevadas que las de las poblaciones pobres, tradicionales o rurales.

La India ofrece excelentes ejemplos de estas diferencias subnacionales. (Esta información debo agradecerérsela al profesor V. Mohan, de la Madras Diabetes Research Foundation.) La tasa media en la India en 2010 era del 8 por ciento. Pero en la India había muy poca diabetes hasta hace tan solo unas décadas. Unas encuestas realizadas en 1938 y 1959 en grandes ciudades (Calcuta y Bombay) —que actualmente son reductos de la diabetes— revelaban tasas de tan solo un 1 por ciento o inferiores. No fue hasta los años ochenta cuando esas cifras empezaron a aumentar, primero lentamente y ahora de forma explosiva, hasta tal punto que la India tiene actualmente más diabéticos (más de 40 millones) que cualquier otro país. Las razones son básicamente las mismas que las que explican la epidemia de la diabetes en todo el mundo: la urbanización, el incremento del nivel de vida, la generalización de dulces con un alto contenido calórico y de comida rápida

grasienta y barata disponible en las ciudades tanto para ricos como para pobres y un aumento del sedentarismo asociado a la sustitución de la mano de obra manual por trabajos del sector servicios, así como a los videojuegos, la televisión y los ordenadores, que hacen que los niños (y los adultos) estén sentados mirando la pantalla como en un letargo durante varias horas todos los días. Aunque el papel específico de la televisión no se ha cuantificado en la India, un estudio realizado en Australia reveló que cada hora al día empleada en ver la televisión está asociada a un incremento del 18 por ciento en la mortalidad cardiovascular (en gran parte relacionada con la diabetes), incluso después de controlar otros factores de riesgo como la circunferencia de la cintura, el tabaco, el consumo de alcohol y la dieta. Pero se sabe que esos factores aumentan con el tiempo que uno pasa viendo la televisión, así que la cifra real debe de ser aún mayor que ese 18 por ciento estimado.

TABLA 11.1. PREVALENCIA DE LA DIABETES TIPO 2 EN DISTINTAS PARTES DEL MUNDO

POBLACIÓN	PORCENTAJE DE PREVALENCIA
«Blancos» europeos y de Oriente Próximo	
41 países europeos occidentales	6 (rango: 2-10)
4 países de ultramar con europeos occidentales (Australia, Canadá, Nueva Zelanda, Estados Unidos)	8 (rango: 5-10)
1 país árabe muy pobre (Yemen)	3
2 países árabes pobres (Jordania, Siria)	10
6 países árabes ricos	16 (rango: 13-19)
Judíos yemeníes tradicionales	~0
Judíos yemeníes occidentalizados	13
Africanos	
Tanzania rural	1
Ruanda	2
Sudáfrica urbana	8
Afroamericanos estadounidenses	13
Indios asiáticos	
India urbana (1938-1959)	~1
India rural en la actualidad	0,7
Singapur urbano	17
Mauricio urbano	17
Kerala urbana	20
Fiyi urbano	22
Chinos	
China rural	~0
Hong Kong rural	9
Singapur rural	10
Taiwan rural	12
Mauricio rural	13
Habitantes de islas del Pacífico	
Nauru (1952)	0
Nauru (2002)	41
Nauru (2010)	31
Papúa Nueva Guinea tradicional	~0



POBLACIÓN	PORCENTAJE DE PREVALENCIA
Papúa Nueva Guinea (Wanigela urbana)	37
Aborígenes australianos	
Tradicionalistas	~0
Occidentalizados	25-35
Indios americanos	
Mapuches de Chile	1
Pima de Estados Unidos	50

Las cifras que aparecen en la columna de la derecha son la prevalencia de la diabetes en porcentaje, es decir, el porcentaje de la población que padece diabetes tipo 2. Estos valores son las denominadas tasas de prevalencia normalizadas por edad, que significa lo siguiente: como la prevalencia de la diabetes tipo 2 en cualquier población aumenta con la edad, sería engañoso comparar valores brutos de prevalencia entre dos poblaciones que difieren en su distribución de la edad, ya que se supone que esos valores brutos diferirían meramente como consecuencia de las distintas distribuciones de la edad (la tasa de prevalencia sería mayor entre la población de más edad), aunque las tasas de prevalencia en una edad concreta fueran idénticas entre las dos poblaciones. De ahí que se mida la prevalencia en una población en función de la edad y que luego se calcule cuál sería la prevalencia para toda la población si tuviera una distribución normalizada de la edad.

Cabe resaltar que las tasas de prevalencia en poblaciones ricas, occidentalizadas o urbanas son superiores a las de las poblaciones pobres, tradicionales o rurales entre el mismo grupo de personas. Fijémonos asimismo en el hecho de que esas diferencias en el estilo de vida producen poblaciones diferenciadas de baja prevalencia y alta prevalencia (más del 12 por ciento) en todos los grupos de seres humanos occidentalizados, a excepción de los europeos occidentales, entre los cuales no hay ninguna población con alta prevalencia según los criterios mundiales por razones que mencionaré más adelante. Asimismo, la tabla ilustra el aumento y la posterior caída en la tasa de prevalencia de la isla de Nauru, provocados por una rápida occidentalización y, más tarde, por la acción de la selección natural contra las víctimas de la diabetes.

Enmascarado dentro de una tasa media nacional de prevalencia del 8 por ciento se encuentra un amplio rango de resultados para distintos grupos de indios. En el extremo inferior, la tasa de prevalencia es solo del 0,7 por ciento

en el caso de los indios no obesos, físicamente activos y rurales. Alcanza el 11 por ciento en el caso de los indios obesos, sedentarios y urbanos, y llega a un máximo del 20 por ciento en la región de Ernakulam, en el estado de Kerala, que está situada en el sudoeste de la India y es una de las más urbanizadas. Un valor aún mayor es la segunda tasa nacional de prevalencia de la diabetes más elevada del mundo (24 por ciento), registrada en la isla de Mauricio, en el océano Índico, donde una comunidad inmigrante predominantemente india se ha ido acercando a las condiciones de vida occidentales a un ritmo mayor que cualquier población dentro de la propia India.

Entre los factores relacionados con el estilo de vida que predisponen a una persona a desarrollar diabetes en la India, algunos son también conocidos en Occidente, mientras que otros constituyen todo lo contrario a las expectativas occidentales. Al igual que en Occidente, en la India la diabetes está asociada a la obesidad, una presión sanguínea elevada y el sedentarismo. Pero los expertos en diabetes europeos y estadounidenses se quedarán atónitos cuando sepan que la tasa de prevalencia de la diabetes es más elevada entre los indios acomodados, urbanos y con estudios que entre las personas pobres, rurales y sin estudios: justo la tendencia contraria de Occidente, aunque parecida a las registradas en otros países en vías de desarrollo, entre ellos China, Bangladesh y Malasia. Por ejemplo: los indios que padecen diabetes tienen más probabilidades de haber recibido una educación secundaria y superior y menos de ser analfabetos que los no diabéticos. En 2004, la tasa de prevalencia de la diabetes ascendía a una media del 16 por ciento en la India urbana y a solo un 3 por ciento en la India rural: precisamente la tendencia inversa a las occidentales. La explicación más probable de estas paradojas implica dos ejemplos con relación al hecho de que el estilo de vida occidental se haya extendido más entre la población y se haya practicado durante más años en Occidente que en la India. En primer lugar, las sociedades

occidentales son mucho más ricas que la india, por lo que la población rural pobre tiene mucha más capacidad para comprar comida rápida —que propicia el desarrollo de la diabetes entre sus consumidores— en Occidente que en la India. En segundo lugar, los occidentales con estudios, acceso a la comida rápida y un trabajo sedentario ya han oído en numerosas ocasiones que la comida rápida no es sana y que es conveniente hacer ejercicio, mientras que esos consejos todavía no han llegado del todo hasta los indios con estudios. Cerca del 25 por ciento de los indios urbanos (la subpoblación con mayor riesgo) nunca ha oído hablar de la diabetes.

En la India, al igual que en Occidente, la diabetes se debe en última instancia a unos niveles de glucosa en sangre crónicamente elevados, y algunas de las consecuencias clínicas son parecidas. Pero en otros aspectos —ya sea porque los factores relacionados con el estilo de vida o los genes de las personas difieren entre la India y Occidente— en la India la diabetes se diferencia de la enfermedad tal y como la conocemos en Occidente. Mientras que los occidentales pensamos que la diabetes tipo 2 es una enfermedad que se manifiesta en adultos, sobre todo a partir de los 50 años, los diabéticos indios presentan síntomas 10 o 20 años antes que los europeos, y esa edad de inicio en la India (al igual que en muchas otras poblaciones) se ha ido modificando hacia edades cada vez menores, incluso en la última década. Ya entre los indios en los últimos años de la adolescencia, la diabetes «con aparición en edad adulta» (tipo 2 o no dependiente de insulina) se manifiesta con más frecuencia que la diabetes «con aparición en edad infantil» (tipo 1 o dependiente de insulina). Si bien la obesidad es un factor de riesgo de la diabetes tanto en la India como en Occidente, la enfermedad aparece a partir de un valor mínimo de obesidad que es inferior en la India y en otros países asiáticos. Los síntomas también difieren entre los pacientes de diabetes indios y occidentales: los indios son menos propensos a desarrollar ceguera o

insuficiencia renal, pero más a padecer enfermedad de las arterias coronarias a una edad relativamente joven.

Aunque en la actualidad los indios pobres corren un riesgo menor que los indios acomodados, la rápida propagación de la comida rápida expone a los habitantes de los barrios pobres de la capital india, Nueva Delhi, al riesgo de la diabetes. El doctor S. Sandeep, A. Ganesan y el profesor Mohan, de la Madras Diabetes Research Foundation, resumían la situación actual de este modo: «Esto indica que la diabetes [en la India] ya no es una enfermedad propia del hombre acomodado o rico. Se está convirtiendo en un problema incluso entre los sectores de renta media y más pobres de la sociedad. Algunos estudios han demostrado que los sujetos diabéticos pobres son más propensos a sufrir complicaciones porque tienen un acceso más limitado a una asistencia sanitaria de calidad».

#### LOS BENEFICIOS DE LOS GENES PARA LA DIABETES

Demostrar que la diabetes tiene un fuerte componente genético supone un rompecabezas evolucionista. ¿Por qué una enfermedad tan debilitante es tan común entre tantas poblaciones humanas cuando cabría esperar que la enfermedad fuera desapareciendo gradualmente a medida que las personas genéticamente proclives a ella desaparecieran por selección natural y no tuvieran hijos que llevaran sus genes?

Dos explicaciones que son aplicables a otras enfermedades genéticas — mutaciones recurrentes y una falta de consecuencias selectivas— se pueden descartar rápidamente en el caso de la diabetes. En primer lugar, si la tasa de prevalencia de la diabetes fuera tan baja como la de la distrofia muscular (1 de cada 10.000, aproximadamente), la prevalencia de los genes se podría explicar como el producto de mutaciones recurrentes, a saber: que los bebés con una nueva mutación que nacen al mismo ritmo que los mayores

portadores de dichas mutaciones mueren de esa enfermedad. No obstante, ninguna mutación ocurre con tanta frecuencia como para volver a aparecer en entre un 3 y un 50 por ciento de todos los bebés, el rango de frecuencia real de la diabetes en las sociedades occidentalizadas.

En segundo lugar, los genetistas suelen responder al rompecabezas evolucionista afirmando que la diabetes mata solo a individuos mayores que ya no pueden tener hijos o criarlos, de forma que, supuestamente, la muerte de diabéticos en edad avanzada no impone una desventaja selectiva en los genes que predisponen a desarrollar diabetes. A pesar de su popularidad, esta afirmación es incorrecta por dos motivos evidentes. Aunque la diabetes tipo 2 sí que aparece principalmente después de los 50 años entre los europeos, en el caso de los nauranos, los indios y otras poblaciones no europeas afecta a personas en edad reproductiva, entre 20 y 40 años, sobre todo a mujeres embarazadas, cuyos fetos y bebés recién nacidos también corren un riesgo incrementado. Por ejemplo, en Japón hoy en día hay más niños que padecen diabetes tipo 2 que la tipo 1, a pesar de que la segunda se denomina «con aparición en edad infantil». Además (tal como se expone en el capítulo 6), en las sociedades humanas tradicionales, a diferencia de las sociedades modernas del Primer Mundo, ninguna persona mayor ha pasado realmente el período reproductivo ni es irrelevante desde el punto de vista de la selección, porque los abuelos realizan una contribución crucial al abastecimiento de alimentos, al estatus social y a la supervivencia de sus hijos y nietos.

Por tanto, debemos asumir que los genes que ahora predisponen a desarrollar diabetes en realidad habían sido favorecidos por la selección natural antes de que realizáramos la repentina transición al estilo de vida occidentalizado. De hecho, dichos genes deben de haber sido favorecidos y conservados de forma independiente decenas de veces por la selección natural, porque existen decenas de trastornos genéticos distintos identificados que provocan diabetes (tipo 2). ¿Qué efectos positivos tenían antes para

nosotros los genes relacionados con la diabetes y por qué ahora nos causan problemas?

Recordemos que el efecto neto de la hormona llamada insulina es permitir que almacenemos como grasa los alimentos que ingerimos en la comida e impedir la ruptura de nuestras reservas de grasa acumuladas. Hace 30 años, esos hechos inspiraron al genetista James Neel a especular que la diabetes proviene de un «genotipo ahorrador» que hace que sus portadores sean particularmente eficientes a la hora de almacenar la glucosa de la dieta como grasa. Por ejemplo, a lo mejor algunos de nosotros liberamos insulina de forma particularmente instantánea como una respuesta rápida ante un ligero aumento de la concentración de glucosa en sangre. Esa rauda liberación determinada genéticamente permitiría a las personas con dicho gen absorber la glucosa de la dieta en forma de grasa sin que la concentración de glucosa en sangre aumentara lo suficiente como para que llegara hasta la orina. En momentos ocasionales de abundancia de alimentos, los portadores de dichos genes aprovecharían los alimentos de forma más eficaz, depositarían grasas y aumentarían de peso con rapidez, por lo que serían más capaces de sobrevivir a una hambruna posterior. Dichos genes serían una ventaja en condiciones como la alternancia impredecible de festines y hambrunas que caracterizaba el estilo de vida humano tradicional (lámina 26), pero provocarían obesidad y diabetes en el mundo moderno, cuando esos mismos individuos dejaran de hacer ejercicio, empezaran a obtener los alimentos solo en los supermercados y consumieran comidas con un alto contenido calórico un día si y otro también (lámina 27). Ahora que muchos de nosotros ingerimos habitualmente comidas con un alto contenido en azúcar y apenas hacemos ejercicio, un gen ahorrador es una condena segura al desastre: engordamos, nunca experimentamos hambrunas que quemen la grasa, nuestro páncreas está liberando constantemente insulina hasta que pierde su capacidad de seguir ese ritmo o hasta que nuestras células musculares y adiposas se vuelven

resistentes a ella y terminamos desarrollando diabetes. Siguiendo la línea de Arthur Koestler, Paul Zimmet se refiere a la propagación al Tercer Mundo de este estilo de vida del Primer Mundo que fomenta la diabetes como la «coca-colonización».

En el Primer Mundo estamos tan acostumbrados a tener cada día cantidades predecibles de alimentos en horarios también predecibles que nos cuesta imaginar las fluctuaciones a menudo impredecibles entre frecuentes períodos de escasez de alimentos e infrecuentes períodos de abundancia que constituían el patrón vital de casi todas las personas a lo largo de la evolución humana hasta hace poco, y que lo sigue siendo en muchas partes del mundo actualmente. Yo me he encontrado con dichas fluctuaciones en numerosas ocasiones durante mi trabajo de campo entre los papúes que siguen subsistiendo mediante la agricultura y la caza. Por ejemplo, en un memorable incidente contraté a una decena de hombres para que transportaran el equipo durante todo un día a lo largo de un sendero empinado hasta un campamento en la montaña. Llegamos al campamento justo antes de que anocheciera y esperábamos encontrarnos allí con otro grupo de porteadores que llevaban alimentos pero, en su lugar, vimos que no habían llegado por culpa de un malentendido. Cara a cara con unos hombres hambrientos y exhaustos y sin alimentos, esperaba que me lincharan. Pero mis porteadores simplemente se rieron y dijeron: «Orait, i nogat kaikai, i samting nating, yumi slip nating, enap yumi kaikai tumora» («Vale, no hay comida, no pasa nada, dormiremos esta noche con el estómago vacío y esperaremos hasta mañana para comer»). Por el contrario, cuando realizan la matanza de los cerdos, mis amigos papúes celebran un festín propio de glotones que dura varios días y en el que el consumo de alimentos me deja atónito incluso a mí (a quien mis amigos apodaban «barril sin fondo») y algunas personas se ponían gravemente enfermas por comer en exceso.

Estas anécdotas ilustran cómo la gente se acostumbra al péndulo del festín

y la hambruna que ha oscilado a menudo pero de forma irregular a lo largo de nuestra historia evolutiva. En el capítulo 8 he resumido las razones que explican la frecuencia de la hambruna en condiciones de vida tradicionales: períodos de escasez de alimentos asociados con la variación en el éxito de las cacerías de un día a otro, breves rachas de inclemencias del tiempo, la variación predecible en la abundancia de alimentos por temporadas a lo largo del año y la variación impredecible de un año a otro; en muchas sociedades, la escasa habilidad o la incapacidad de acumular y almacenar un exceso de alimentos; y la falta de gobiernos estatales u otros medios para organizar e integrar el almacenamiento, el transporte y los intercambios de alimentos entre grandes regiones. En cambio, la tabla 11.2 recoge algunas anécdotas de glotonería en distintas partes del mundo en épocas en las que los alimentos están disponibles en abundancia para sociedades tradicionales.

En estas condiciones tradicionales de una existencia con alternancia entre la hambruna y los atracones, los individuos con un genotipo ahorrador serían una ventaja, porque podrían almacenar más grasa en tiempos de exceso, quemar menos calorías en épocas espartanas y, por tanto, sobrevivir mejor a períodos de hambruna. Para la mayoría de los seres humanos hasta hace poco, el miedo a la obesidad y las clínicas dietéticas de los occidentales modernos les habrían parecido ridículos, justo lo contrario del sentido común tradicional. Puede que los genes que hoy nos predisponen a desarrollar diabetes nos ayudaran antiguamente a sobrevivir a la hambruna. Del mismo modo, nuestro «gusto» por los alimentos dulces o grasientos, así como nuestra afición a la sal, nos predispone a desarrollar diabetes e hipertensión ahora que esos gustos se pueden satisfacer con mucha facilidad, pero antes nos guiaban para buscar nutrientes valiosos y poco comunes. Al igual que en el caso de la hipertensión, fijémonos una vez más en la ironía evolutiva: aquellos de nosotros cuyos ancestros eran los que mejor sobrevivían a la hambruna en las sabanas africanas hace decenas de miles de años somos los



que ahora corremos un mayor riesgo de morir de diabetes relacionada con la abundancia de alimentos.

TABLA 11.2. EJEMPLOS DE GLOTONERÍA CUANDO HAY ALIMENTOS DISPONIBLES EN ABUNDANCIA

---

Daniel Everett (*Don't Sleep, There Are Snakes*, páginas 76-77). «Ellos [los indios piraha de Sudamérica] disfrutaban comiendo. Siempre que hay comida disponible en el pueblo, se la comen toda... [Pero] dejar de hacer una comida o dos o incluso estar un día entero sin comer son cosas que se toleran. He visto a gente bailar durante tres días haciendo solo unos breves descansos. [...] Los piraha [que van] a la ciudad por primera vez siempre se quedan sorprendidos con los hábitos alimentarios occidentales, sobre todo con la costumbre de realizar tres comidas al día. En la primera comida que hacen fuera del pueblo, la mayoría de los piraha comen con gula —grandes cantidades de proteínas y almidón—. En la segunda comida hacen lo mismo. En la tercera comida ya empiezan a mostrar frustración. Se les ve confundidos. A menudo preguntan: “¿Vamos a comer otra vez?”. Su práctica de comer alimentos cuando están disponibles hasta que se acaban entra en ese momento en conflicto con las circunstancias en las que los alimentos siempre están disponibles y nunca se acaban. A menudo, después de una visita de entre tres y seis semanas, un piraha [que llegó pesando entre 45 y 56 kilos] volverá con 13 kilos de más al pueblo, con “michelines” en la tripa y en los muslos.»

Allan Holmberg (*Nomads of the Long Bow*, página 89). «Las cantidades de alimentos ingeridos en ocasiones [por los indios sirionó de Bolivia] son enormes. No es raro ver a cuatro personas comerse un saíno de 13 kilos en 24 horas. En una ocasión, conmigo presente, dos hombres se comieron seis monos araña que pesaban entre 4 y 7 kilos cada uno en un solo día, y esa noche se quejaron de que tenían hambre.»

Lidio Cipriani (*The Andaman Islanders*, página 54). «Para los onges [de las islas de Andamán, en el océano Índico], limpiarse significa pintarse para ahuyentar el mal y para eliminar, según ellos, el olor a grasa de cerdo después de las colosales orgías que siguen a una cacería especialmente buena, cuando incluso ellos consideran que el hedor es excesivo. Estas orgías, que les provocan una indigestión atroz durante días, vienen seguidas de una variación aparentemente instintiva de su dieta en favor de alimentos vegetales crudos o cocinados. En tres ocasiones entre 1952 y 1954 estuve presente en una de sus solemnes orgías de cerdo y miel. Los onges comieron casi hasta reventar y luego, prácticamente incapaces de moverse, se limpiaron con una grandiosa sesión de pintura.»

Ídem, página 117. «Cuando la marea baja, los bancos [de sardinas] se quedan enredados en los arrecifes que se extienden hacia el mar alrededor de la isla, y los onges lo dejan todo para maniobrar

las canoas de balsa en balsa y llenarlas hasta que se desbordan. El agua está casi saturada de peces, y los onges siguen hasta que se quedan sin nada con lo que sujetar el pescado. En ningún otro lugar del mundo he visto algo parecido a esta masacre generalizada. Las sardinas de las Andamán son más grandes que de costumbre, y algunas pesan hasta medio kilo o más. [...] Hombres, mujeres y niños trabajan enfervorecidos, sumergiendo sus manos en las abarrotadas masas de peces de forma que siguen oliendo a ellos varios días. [...] Todo el mundo cocina y come al mismo tiempo hasta que (temporalmente) no puede comer más, momento en el que el resto de las sardinas pescadas se depositan sobre unas improvisadas rejillas con madera verde echando humo por debajo. Cuando todo el pescado se acaba a los pocos días, vuelve a empezar la pesca. Y así es la vida durante varias semanas, hasta que los bancos de peces atraviesan las islas.»

---

Por tanto, el estilo de vida basado en la alternancia entre el hambre y los atracones que solía estar presente en todas las poblaciones humanas provocó una selección natural de los genes en favor de un genotipo ahorrador que nos fuera de utilidad en esas condiciones, pero que luego ha hecho que casi todas las poblaciones terminen con una propensión a desarrollar diabetes en las condiciones occidentales modernas de una abundancia ininterrumpida de alimentos. Pero, según este razonamiento, ¿por qué se salen de la norma los indios pima y los nauranos con unas tasas de prevalencia que baten todos los récords? Creo que obedece a que en el pasado reciente estuvieron sometidos a fuerzas de selección de un genotipo ahorrador que también batieron todos los récords. Los pima empezaron a compartir con otros indios americanos su exposición a períodos habituales de hambruna. Luego experimentaron un período de hambruna más prolongado y una selección a finales del siglo XIX, cuando los colonos blancos arruinaron sus cosechas cortando sus fuentes de agua de riego. Los pima que sobrevivieron eran individuos genéticamente mejor adaptados que otros indios americanos para sobrevivir a períodos de hambruna almacenando grasa siempre que hubiera alimentos disponibles. En el caso de los nauranos, sufrieron dos períodos extremos de selección natural de genes ahorradores, seguidos de un período extremo de «coca-

colonización». En primer lugar, al igual que otros habitantes de las islas del Pacífico, pero a diferencia de los habitantes de las regiones continentales, su población estaba formada inicialmente por personas que emprendían viajes en canoa entre islas de varias semanas de duración. En numerosos ejemplos documentados de dichos viajes tan largos, muchos o la mayoría de los ocupantes de las canoas morían de inanición, y solo sobrevivían los que al principio estaban más gordos. Esa es la razón por la que, en general, los habitantes de las islas del Pacífico suelen ser rechonchos. En segundo lugar, los nauranos fueron singularizados incluso con respecto a la mayoría de los demás habitantes de las islas del Pacífico por su inanición y mortalidad extremas durante la Segunda Guerra Mundial, lo que supuestamente hizo que la población quedara aún más enriquecida con genes propios de la susceptibilidad a la diabetes. Después de la guerra, su nueva riqueza basada en los derechos de explotación de los fosfatos, sus excedentes de alimentos y su necesidad reducida de realizar actividades físicas tuvieron como consecuencia una obesidad excepcional.

Hay tres líneas de demostraciones en seres humanos y dos modelos animales que respaldan la plausibilidad de la hipótesis del gen ahorrador de Neel. Los nauranos no diabéticos, los indios pima, los afroamericanos y los aborígenes australianos tienen unos niveles posprandiales de insulina plasmática (en respuesta a una carga oral de glucosa) muy superiores a los de los europeos. Los habitantes de las Tierras Altas de Nueva Guinea, los aborígenes australianos y la tribu de los masáis en Kenia, así como otros pueblos con estilos de vida tradicionales, presentan unos niveles de glucosa en sangre muy inferiores a los de los estadounidenses blancos. Si se les da mucha comida, las poblaciones de habitantes de las islas del Pacífico, indios americanos y aborígenes australianos propensas a desarrollar diabetes sí que muestran una mayor propensión a la obesidad que los europeos: en primer lugar ganan peso y luego desarrollan diabetes. En cuanto a los modelos

animales, las ratas de laboratorio portadoras de los genes que las predisponen a desarrollar diabetes y obesidad sobreviven mejor a la hambruna que las ratas normales, lo cual ilustra la ventaja de esos genes en condiciones ocasionales de hambruna. La rata del desierto israelí —que está adaptada a un entorno desértico con períodos frecuentes de escasez de alimentos— desarrolla unos niveles de insulina elevados, resistencia a la insulina, obesidad y diabetes si se la mantiene en el laboratorio con una «dieta occidentalizada para ratas» con abundante comida. Pero esos síntomas se invierten cuando a la rata del desierto se le restringe la comida. De ahí que las ratas de laboratorio propensas a desarrollar diabetes y las ratas del desierto israelíes sirvan como ejemplo tanto de los beneficios de los genes ahorradores como de la liberación instantánea de insulina en «condiciones de ratas tradicionales», de alternancia entre hambrunas y atracones, y los costes de dichos genes en «condiciones de ratas de supermercado».

#### ¿POR QUÉ LA INCIDENCIA DE LA DIABETES ES BAJA ENTRE LOS EUROPEOS?

Los expertos en diabetes solían señalar a los pima y los nauranos como excepciones que saltan a la vista por su elevada tasa de prevalencia de la diabetes, ya que destacan con respecto a un mundo en el que la tasa relativamente baja de prevalencia de la diabetes de los europeos se consideraba la norma. Pero la información de la que disponemos desde hace unas décadas demuestra que, en realidad, los europeos son una excepción por su baja tasa, en contraste con la elevada tasa de prevalencia alcanzada en poblaciones occidentalizadas del resto del mundo. Los pima y los nauranos tienen «simplemente» la tasa más elevada de esa prevalencia alta normal, y les siguen de cerca algunos aborígenes australianos y grupos de papúes. Por cada cúmulo de población numeroso, no europeo y bien estudiado, sabemos que hay un subgrupo occidentalizado con una tasa de prevalencia superior al

11 por ciento, y a menudo por encima del 15 por ciento: indios americanos, africanos del Norte, africanos negros subsaharianos, habitantes de Oriente Próximo, indios, asiáticos del Este, papúes, aborígenes australianos, micronesios y polinesios. En comparación con esa norma, los europeos y los europeos de ultramar en Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos son poblaciones únicas en el mundo moderno por su tasa de prevalencia relativamente baja. Los 41 valores europeos de carácter nacional de la tasa de prevalencia de la diabetes (tabla 11.1, primera fila) están entre un 2 por ciento y un 10 por ciento, con un valor medio de tan solo el 6 por ciento.

Esto resulta sorprendente si pensamos que los europeos del continente y otros territorios son las personas más ricas y mejor alimentadas del mundo, así como los fundadores del estilo de vida occidental. Llamamos occidental a nuestro estilo de vida perezoso, obeso y basado en los supermercados precisamente porque surgió entre los europeos y los estadounidenses blancos y ahora se está propagando a otros pueblos. ¿Cómo podemos explicar esta paradoja? ¿Por qué no tienen los europeos las tasas de prevalencia de la diabetes más elevadas en lugar de las más bajas?

Varios expertos en el estudio de la diabetes me han comentado de manera informal que quizá los europeos hayan estado tradicionalmente poco expuestos a la hambruna, por lo que habrían estado sometidos a una ínfima selección del genotipo ahorrador. No obstante, la historia ofrece abundante documentación de las hambrunas que provocaron una grave mortalidad generalizada en la Europa medieval y del Renacimiento, así como en épocas anteriores. Esas hambrunas reiteradas deberían haber seleccionado los genes ahorradores en Europa, al igual que en otras partes del mundo. En cambio, una hipótesis más prometedora se basa en la historia alimentaria reciente de Europa antes del Renacimiento. La propagación periódica y las hambrunas prolongadas que solían asolar Europa, al igual que el resto del mundo, desaparecieron entre 1650 y 1900 aproximadamente en distintas épocas y en

distintas partes de Europa, empezando a finales de la primera década del siglo XVII en el caso del Reino Unido y Holanda, y siguiendo hasta finales de la primera década del siglo XIX en el sur de Francia e Italia. Salvo una famosa excepción, las hambrunas de Europa terminaron gracias a una combinación de cuatro factores: una intervención estatal cada vez más eficaz que redistribuía rápidamente los excedentes de cereales hacia las regiones que padecían hambrunas; un transporte de alimentos cada vez más eficaz por tierra y sobre todo por mar; una agricultura europea cada vez más diversificada después del viaje de Cristóbal Colón en 1492, gracias a los viajeros europeos que introdujeron muchos cultivos del Nuevo Mundo (como patatas y maíz); y, por último, la dependencia por parte de Europa no de la agricultura de regadío (como en muchas regiones densamente pobladas del mundo fuera de Europa), sino de la agricultura pluvial, lo que reducía el riesgo de una pérdida de cosechas demasiado extendida para que pudiera solucionarse con el transporte de alimentos dentro de Europa.

La famosa excepción al final de las hambrunas en Europa fue, por supuesto, la hambruna de la patata en Irlanda en la década de 1840. En realidad, esa fue la excepción que confirma la regla, ilustrando lo que sucedió incluso en Europa cuando no se dieron los tres primeros factores mencionados anteriormente y que pusieron fin a las hambrunas en el resto del continente. La hambruna de la patata en Irlanda se debió a una enfermedad en una única variedad de patatas en una economía agrícola que era poco habitual en Europa por su dependencia de un único cultivo. La hambruna tuvo lugar en una isla (Irlanda) gobernada por un Estado de una etnia distinta centrado en otra isla (Gran Bretaña) y famoso por su ineficacia o su falta de motivación a la hora de responder a la hambruna en Irlanda.

Estos hechos de la historia alimentaria de Europa me llevan a sugerir la siguiente especulación. Varios siglos antes del advenimiento de la medicina moderna, los europeos, al igual que los nauranos modernos, podrían haber

sufrido una epidemia de diabetes que surgiera a raíz de la nueva dependencia de suministros de alimentos adecuados y que habría eliminado a la mayor parte de los portadores del genotipo ahorrador propensos a desarrollar diabetes y habría dejado Europa con su actual tasa baja de prevalencia de la enfermedad. Puede que esos portadores de genes hubieran sufrido una eliminación en Europa durante siglos, a consecuencia de la muerte durante el parto de muchos bebés de madres diabéticas, adultos diabéticos que murieran más jóvenes que otros adultos, así como hijos y nietos de esos adultos diabéticos que murieran por negligencia o por falta de apoyo material. Sin embargo, habría habido grandes diferencias entre esa epidemia europea críptica anterior que se postula y las epidemias modernas bien documentadas de los nauranos y de tantos otros pueblos en la actualidad. En el caso de las epidemias modernas, la abundancia y la disponibilidad continua de alimentos llegaron de repente, en cuestión de una década en el caso de los nauranos y de solo un mes en el de los judíos yemeníes. Las consecuencias fueron los drásticos incrementos en la tasa de prevalencia de la diabetes hasta un 20 o un 50 por ciento que se han producido bajo la atenta mirada de los expertos modernos. Es probable que dichos incrementos disminuyan en breve (como ya se está observando entre los nauranos), a medida que los individuos con un genotipo ahorrador vayan siendo eliminados por selección natural en cuestión de una o dos generaciones. En cambio, la abundancia de alimentos en Europa fue aumentando gradualmente a lo largo de varios siglos. La consecuencia habría sido un incremento imperceptiblemente lento en la tasa de prevalencia de la diabetes en Europa entre el siglo xv y el siglo xviii, mucho antes de que cualquier experto en diabetes pudiera registrarlo. De hecho, los pima, los nauranos y los wanigela, los indios urbanos con estudios y los ciudadanos de los países árabes ricos productores de petróleo están concentrando en una única generación los cambios en el estilo de vida y el

aumento y la disminución de la diabetes que se desarrollaron en Europa a lo largo de muchos siglos.

Una posible víctima de esta epidemia críptica de la diabetes que postulo para el caso de Europa fue el compositor Johann Sebastian Bach (que nació en 1685 y murió en 1750). Aunque el historial médico de Bach no está lo bastante documentado como para saber con certeza cuál fue la causa de su muerte, la corpulencia de su cara y sus manos en el único retrato autenticado que se tiene de él (lámina 28), los registros del deterioro de su visión en sus últimos años de vida y el evidente deterioro de su escritura posiblemente como efecto secundario a su pérdida de visión o a que tuviera los nervios dañados coinciden con un diagnóstico de diabetes. No cabe duda de que la enfermedad se registró en Alemania en la época de Bach, conocida como «honigsüsse Harnruhr» («enfermedad de la orina con dulzor de miel»).

#### EL FUTURO DE LAS ENFERMEDADES NO TRANSMISIBLES

En este capítulo he hablado solo de dos de las muchas enfermedades no transmisibles (ENT) que están propagándose en la época actual y que están relacionadas con el estilo de vida occidental: la hipertensión y sus consecuencias y la diabetes tipo 2. Entre otras ENT importantes de las que no he podido hablar —pero que S. Boyd Eaton, Melvin Konner y Marjorie Shostak sí que abordan— se incluyen la enfermedad de las arterias coronarias y otras afecciones cardíacas, la arterioesclerosis, las enfermedades vasculares periféricas, muchas enfermedades renales, la gota y muchos tipos de cáncer como el de pulmón, el de estómago, el de mama y el de próstata. Dentro del estilo de vida occidental he mencionado únicamente algunos factores de riesgo, en especial la sal, el azúcar, un elevado consumo de calorías, la obesidad y el sedentarismo. Otros factores de riesgo importantes que he



mencionado solo de pasada son el tabaco, un elevado consumo de alcohol, el colesterol, los triglicéridos, las grasas saturadas y las grasas *trans*.

Hemos visto que las ENT son las principales causas de muerte en las sociedades occidentalizadas, a las que pertenecen la mayoría de los lectores de este libro. Pero tampoco es que vayan a llevar una magnífica vida sana y despreocupada hasta que mueran repentinamente de una ENT a una edad comprendida entre los 78 y los 81 años (la esperanza de vida media en las sociedades occidentales longevas): las ENT son también las principales causas de un deterioro de la salud y de una disminución en la calidad de vida varios años o décadas antes de que acaben matándonos. Pero esas mismas ENT son prácticamente inexistentes en las sociedades tradicionales. ¿Qué mejor prueba de que tenemos mucho que aprender de las sociedades tradicionales con respecto al valor de la vida y la muerte? No obstante, lo que tienen que enseñarnos no es simplemente una cuestión de «vivir de una forma tradicional». Hay muchos aspectos de la vida tradicional que nos negamos categóricamente a imitar, como los ciclos de violencia, el frecuente riesgo de inanición y la reducida esperanza de vida a consecuencia de enfermedades infecciosas. Debemos descubrir qué componentes concretos de los estilos de vida tradicionales son los que protegen de las ENT a las personas que los practican. Algunos de estos componentes deseables ya son evidentes (por ejemplo, hacer ejercicio con frecuencia, reducir el consumo de azúcar), pero otros no resultan obvios y siguen siendo objeto de debate (por ejemplo, unos niveles óptimos de grasa en la dieta).

La actual epidemia de las ENT empeorará aún más antes de mejorar. Por desgracia, ya ha alcanzado su máximo en el caso de los pima y los nauranos. Los que resultan especialmente preocupantes son los países densamente poblados con un nivel de vida que está aumentando con rapidez. La epidemia podría estar acercándose a su máximo en los países árabes ricos en petróleo, un poco menos en el norte de África y en marcha pero con previsión de

empeorar aún más en China y la India. Otros países densamente poblados en los que la epidemia ha hecho su aparición son Bangladesh, Brasil, Egipto, Indonesia, Irán, México, Pakistán, Filipinas, Rusia, Sudáfrica y Turquía. Entre los países con menos población en los que la epidemia también se ha manifestado se incluyen todas las naciones de Latinoamérica y el sudeste de Asia. Asimismo, está empezando entre los cerca de 1.000 millones de habitantes del África subsahariana. Cuando uno se plantea esas perspectivas, es fácil deprimirse.

Pero no tenemos por qué perder inevitablemente nuestra batalla contra las ENT. Somos nosotros los únicos que hemos creado nuestro estilo de vida, así que cambiarlos está por completo en nuestra mano. Encontraremos cierta ayuda en la investigación biológica molecular, cuyo objetivo es relacionar riesgos concretos con ciertos genes y, a partir de ahí, identificar para cada uno de nosotros los peligros a los que nos predisponen nuestros genes. No obstante, la sociedad en su conjunto no tiene por qué esperar a que llegue dicha investigación, una píldora mágica o la invención de las patatas fritas bajas en calorías. Ya está claro qué cambios minimizarán muchos de los riesgos (aunque no todos) en nuestro caso. Entre esos cambios se incluyen no fumar; hacer ejercicio de forma habitual; limitar nuestro consumo total de calorías, alcohol, sal y alimentos salados, azúcar y refrescos azucarados, grasas saturadas y *trans*, alimentos procesados, mantequilla, nata y carne roja; e incrementar nuestro consumo de fibra, frutas y verduras, calcio y carbohidratos complejos. Otro cambio sencillo es comer más despacio. Paradójicamente, cuanto más rápido se engulle la comida, más se come y, por tanto, más peso se gana, porque al comer deprisa, uno no da tiempo a que se liberen las hormonas que inhiben el apetito. Los italianos son esbeltos no solo por la composición de su dieta, sino también porque alargan la comida charlando. Todos esos cambios podrían ahorrar a miles de millones de

personas en todo el mundo el destino que les ha acontecido a los pima y los nauranos.

Este consejo es tan banalmente conocido que resulta vergonzoso repetirlo. Pero merece la pena reiterar la verdad: ya tenemos la información suficiente para poder albergar esperanzas y no estar deprimidos. La repetición únicamente vuelve a recalcar que la hipertensión, la dulce muerte de la diabetes y algunas de las principales causas de mortalidad del siglo xx nos matarán con nuestro permiso.

# Epílogo

## En otro aeropuerto

De la selva a la 405 • Ventajas del mundo moderno • Las ventajas del mundo tradicional • ¿Qué podemos aprender?

### DE LA SELVA A LA 405

Al término de una expedición de varios meses en Nueva Guinea, que en su mayoría paso con papúes en campamentos en la selva, mi transición emocional de vuelta al mundo industrial moderno no empieza en el aeropuerto de Puerto Moresby en Papúa Nueva Guinea, donde iniciaba el prólogo de este libro. Eso es porque en el largo vuelo de vuelta de Nueva Guinea a Los Ángeles aprovecho el tiempo para transcribir mis notas de campo, revivir los acontecimientos diarios de mis meses en la jungla y permanecer mentalmente en Nueva Guinea. La transición emocional empieza realmente en la zona de recogida de equipajes del aeropuerto de Los Ángeles y continúa cuando vuelvo a ver a mi familia, que me está esperando fuera, cuando voy en coche hasta casa por la autopista 405 y cuando me encuentro con el montón de cartas y correos electrónicos acumulados en mi despacho. Pasar del mundo tradicional de Nueva Guinea a Los Ángeles me golpea con una contradictoria mezcla de sentimientos. ¿Cuáles son algunos de ellos?

En primer lugar están la alegría y el alivio de volver a estar con mi mujer y mis hijos. Estados Unidos es mi hogar, mi país. Nací y me crié aquí. Entre los

estadounidenses tengo amigos a los que conozco desde hace 60 o 70 años y que comparten y entienden la historia de mi vida, mi cultura y muchos de mis intereses. Siempre hablaré inglés mejor que cualquier otro idioma. Siempre entenderé a los estadounidenses mejor que a los papúes. Estados Unidos es un lugar que presenta unas ventajas considerables para vivir. Puedo esperar tener alimentos suficientes, disfrutar de un confort físico y una seguridad y vivir casi el doble que el papú tradicional medio. Resulta mucho más sencillo satisfacer mi amor por la música occidental y desarrollar mi carrera como escritor y geógrafo universitario en Estados Unidos que en Nueva Guinea. Todo lo anterior son razones por las que elijo vivir en Estados Unidos. A pesar del amor que siento por Nueva Guinea y por los papúes, nunca me he planteado trasladarme allí.

Un sentimiento distinto me sobreviene cuando salgo del aeropuerto de Los Ángeles para coger la autopista 405. El paisaje que me rodea está formado íntegramente por una red de carreteras de asfalto, edificios y vehículos motorizados. El sonido ambiente es el ruido del tráfico. A veces, aunque no siempre, las montañas de Santa Mónica, que se alzan 16 kilómetros al norte del aeropuerto, se entrevén desdibujadas en medio de la bruma industrial. El contraste con el aire puro y limpio de Nueva Guinea, la heterogénea variedad de tonos verdes de su densa jungla y la emoción de los cientos de cantos de los pájaros no podría ser más fuerte. De forma consciente bajo el volumen de mis sentidos y de mi estado emocional, sabiendo que permanecerán casi apagados durante la mayor parte del siguiente año hasta mi próximo viaje a Nueva Guinea. Está claro que no puedo generalizar las diferencias entre el mundo tradicional y el mundo industrial comparando únicamente la selva de Nueva Guinea y la autopista 405. La ventaja de la belleza y la apertura emocional se invertirían si, en su lugar, volviera de pasar unos meses en Puerto Moresby (una de las ciudades más peligrosas del mundo) y llegara a nuestra casa de verano en el magnífico valle Bitterroot de Montana, bajo los

picos nevados y arbolados de la división continental de Norteamérica. No obstante, hay razones de peso por las que elijo Los Ángeles como residencia permanente y por las que elijo la jungla de Nueva Guinea y el valle Bitterroot únicamente para hacer viajes. Pero hay que pagar un precio elevado por las ventajas de Los Ángeles.

Regresar a la vida urbana en Estados Unidos implica volver a las presiones temporales, los horarios y el estrés. Con tan solo pensarlo se me acelera el pulso y me aumenta la presión sanguínea. En la selva de Nueva Guinea no hay presiones temporales ni horarios. Si no está lloviendo, salgo del campamento todos los días antes de que amanezca para escuchar los últimos cantos nocturnos y los primeros matutinos de los pájaros, pero si está lloviendo, me quedo en el campamento hasta que deje de llover; ¿quién sabe cuándo será eso? Puede que un papú del pueblo más cercano me haya prometido el día anterior que vendría al campamento «mañana» para enseñarme los nombres de los pájaros en su idioma local, pero no lleva un reloj de pulsera y no me puede decir cuando vendrá, o quizá venga otro día. En cambio, en Los Ángeles la vida sigue muchos horarios. Mi diario de bolsillo me dice lo que tengo que hacer cada hora y en qué día, y muchas de las anotaciones están realizadas con meses, un año o más tiempo de antelación. Los correos electrónicos y las llamadas de teléfono llegan sin cesar todos los días a todas horas, y deben recolocarse constantemente en montones o listas numeradas para responderlos.

De vuelta a Los Ángeles voy desprendiéndome poco a poco de las precauciones relativas a la salud que he adoptado a modo de reflejos en Nueva Guinea. Ya no cierro con fuerza los labios cuando me ducho por miedo a contraer disentería inadvertidamente al chupar unas cuantas gotas de agua infectada en los labios. Ya no tengo que ser tan escrupuloso lavándome las manos con frecuencia ni preocupándome por cómo se lavan los platos y las cucharas en el campamento o quién los ha tocado. Ya no tengo que revisar

cualquier rasguño que tengo en la piel por miedo a que se convierta en una úlcera tropical. Dejo de tomarme las pastillas contra la malaria cada semana y de llevar siempre conmigo ampollas con tres tipos de antibióticos. (No, todas estas precauciones no son de paranoico: omitir cualquiera de ellas tiene consecuencias graves.) Ya no tengo que preguntarme si una punzada en el abdomen es una señal de que padezco apendicitis en un punto de la selva desde el cual no llegaré a tiempo a un hospital.

Volver a Los Ángeles desde la selva de Nueva Guinea acarrea grandes cambios en mi entorno social: mis interacciones con la gente son mucho menos constantes, directas e intensas. En la selva de Nueva Guinea, si estoy despierto, me encuentro en todo momento a pocos metros de papúes y estoy abierto a hablar con ellos, ya estemos sentados en el campamento o caminando por un sendero avistando pájaros. Cuando hablamos, tenemos la atención centrada en la otra persona; ninguno de nosotros está distraído enviando mensajes o mirando el correo en el teléfono móvil. Las conversaciones del campamento suelen cambiar de una lengua a otra, dependiendo de quién se encuentre allí en ese momento, y tengo que conocer al menos los nombres de los pájaros en cada una de esas lenguas, aunque no sepa hablarlas. En cambio, en la sociedad occidentalizada, nos pasamos mucho menos tiempo conversando directamente cara a cara con otras personas. Se calcula que el estadounidense medio se pasa ocho horas al día delante de una pantalla (del ordenador, de la televisión o de un dispositivo de mano). Del tiempo que sí pasamos interactuando con otras personas, la mayor parte de esa interacción es indirecta: por correo electrónico, teléfono, mensajes de texto o (cada vez menos) por carta. La inmensa mayoría de mis interacciones en Estados Unidos son monolingües: me considero afortunado si puedo conversar en cualquier otro idioma que no sea el inglés durante unas pocas horas a la semana. Está claro que esas diferencias no implican que ansíe constantemente el entorno social directo, intenso, omnipresente,

multilingüe y de atención plena de Nueva Guinea: los papúes pueden resultar igual de frustrantes que de agradables, del mismo modo que los estadounidenses.

Después de 50 años de viajes entre Estados Unidos y Nueva Guinea he dosificado mis compromisos y he encontrado la paz. Físicamente, pasó un 93 por ciento de mi tiempo en Estados Unidos y otros países industriales, y un 7 por ciento en Nueva Guinea. Emocionalmente, dedico buena parte de mi tiempo y mis pensamientos a Nueva Guinea, aunque físicamente esté en Estados Unidos. Sería difícil sustraerme a ella. Estar en Nueva Guinea es como ver el mundo en vívidos colores, en comparación con el tono grisáceo de otros lugares.

#### VENTAJAS DEL MUNDO MODERNO

Como en gran parte de lo que queda de capítulo voy a hablar de las características de la vida tradicional de las que podemos extraer útiles lecciones en el mundo moderno, empecemos recordando una conclusión obvia. No hay que idealizar la vida tradicional: el mundo moderno presenta enormes ventajas, no cabe duda. No es que los ciudadanos de las sociedades occidentales estemos huyendo en manadas de las herramientas de acero, la sanidad, el confort material y la paz impuesta a nivel estatal e intentando volver a un estilo de vida idílico de cazadores-recolectores. Al revés, la dirección predominante del cambio es que los cazadores-recolectores y los agricultores a pequeña escala que conocen su estilo de vida tradicional pero que también observan un estilo de vida occidentalizado traten de entrar en el mundo moderno. Tienen razones de peso, entre las que se incluyen comodidades modernas como los bienes materiales que hacen que la vida sea más fácil y más confortable; oportunidades de educación formal y de trabajo; buena salud, medicamentos eficaces, médicos y hospitales; seguridad



personal, menos violencia y menos peligro por parte de otras personas y del entorno; seguridad alimentaria; una vida mucho más larga; y una frecuencia mucho menor de experimentar la muerte de tus propios hijos (por ejemplo, cerca de dos tercios de los niños fayu tradicionales mueren en la infancia). Evidentemente, no es verdad que todos los pueblos tradicionales que se modernizan o todos los aldeanos que emigran a la ciudad logren obtener esas ansiadas ventajas. Pero algunos sí que lo hacen, y la mayoría de los aldeanos pueden ver que otras personas disfrutan de esas ventajas y muchos aspiran a ello.

Por ejemplo, las mujeres pigmeas aka entrevistadas por Bonnie Hewlett mencionaron las siguientes razones para abandonar su estilo de vida tradicional de cazadoras-recolectoras en el bosque y asentarse como agricultoras en una aldea: bienes materiales como la sal, la pimienta, el aceite de palma, las ollas y sartenes, los machetes, las camas y las lámparas; buena ropa y calzado; una vida más sana; la oportunidad de llevar a sus hijos al colegio; el hecho de que resulta más fácil conseguir alimentos vegetales de los campos que recolectarlos en el bosque; y el hecho de que es más sencillo, seguro y rápido cazar animales con un arma que fabricar redes y sacar a los animales de dichas redes mientras patalean, muerden y arañan. Los indios aché entrevistados por Kim Hill y A. Magdalena Hurtado mencionaron sus motivos para abandonar la vida en el bosque y trasladarse a reservas: adquirir una escopeta, una radio y ropa nueva; mantenerse bien alimentados y sanos a sí mismos y a sus hijos; vivir más tiempo; y tener muchos hijos que sobrevivan hasta la edad adulta. Entre los bienes materiales occidentales que valoran mis amigos papúes se encuentran principalmente las cerillas, las hachas de acero, la ropa, una cama blanda y un paraguas. (Para comprender el valor de un paraguas, recordemos que las precipitaciones en Nueva Guinea alcanzan los 12.700 mm al año o más.) Los papúes también valoran beneficios de tipo no material como la atención médica, la escolarización de

los niños y el final de las guerras tribales. Ishi, el indio yahi del norte de California que abandonó su estilo de vida de cazador-recolector aproximadamente a los 50 años para pasar sus últimos días en San Francisco admiraba al principio las cerillas y el pegamento por encima de todos los demás inventos europeos, y con el tiempo también empezó a encariñarse con las casas, los muebles, los retretes de los que se puede tirar de la cadena, el agua corriente, la luz eléctrica, los hornos de gas y los ferrocarriles. Después de mudarse un año de su casa familiar en la selva de Nueva Guinea a Alemania, la hermana de Sabine Kuegler, Judith, se quedó asombrada por todas las marcas de barras de chocolate que había en un supermercado alemán.

Estas son algunas de las numerosas ventajas evidentes y concretas del estilo de vida occidental mencionadas por personas que se han criado entre las inseguridades, los peligros y las incomodidades de las sociedades tradicionales. Otras ventajas más sutiles son las mencionadas por amigos papúes con estudios cuyas necesidades de supervivencia ya estaban cubiertas en su aldea de Nueva Guinea y que admiran otros aspectos de la vida en Estados Unidos. Ellos hacen alusión al acceso a la información y a una mayor diversidad de personas y al hecho de que las mujeres tengan más derechos en Estados Unidos en comparación con Nueva Guinea. Una amiga papú me sorprendió al decirme que lo que más le gustaba de la vida en Estados Unidos era su «anonimato». Me explicó que, para ella, ese anonimato significaba tener la libertad de alejarse de los vínculos sociales que hacen que la vida en Nueva Guinea sea plena a nivel emocional pero, al mismo tiempo, restrictiva. Para mi amiga, el anonimato implica la libertad de poder estar sola, de caminar sola, de tener intimidad, de expresarse, de debatir abiertamente, de tener opiniones poco convencionales, de ser inmune a las presiones sociales y de que no se escrute ni se comente cada acción que realiza. Significa tener la libertad de estar sentada en una cafetería en una calle abarrotada y leer un

periódico en paz sin ser asediada por conocidos que le pidan ayuda para resolver sus problemas. Significa tener la libertad que tienen los estadounidenses de progresar como individuos, con una obligación de compartir sus ganancias con todos sus parientes mucho menor que en Nueva Guinea.

#### LAS VENTAJAS DEL MUNDO TRADICIONAL

Ahora vamos a oír la otra cara de la historia. ¿Qué es lo que las personas que han vivido tanto en sociedades tradicionales como en sociedades WEIRD valoran de las primeras y echan en falta en las segundas?

Las observaciones más frecuentes e importantes están relacionadas con vínculos sociales para toda la vida. La soledad no es un problema en las sociedades tradicionales. La gente vive toda su vida en el lugar en el que nació o cerca de él, y no deja de estar rodeada de sus parientes y sus amigos de la infancia. En las sociedades tradicionales más pequeñas (tribus y bandas de tan solo unos cientos de personas o menos), nadie es desconocido. Aunque las niñas o los niños (en la mayoría de las sociedades tradicionales son las niñas) se marchan de su grupo natal cuando se casan, el traslado suele implicar una distancia lo suficientemente corta como para que uno pueda ir a visitar a menudo a sus parientes consanguíneos.

En cambio, el riesgo de sentirse solo es un problema crónico en las sociedades industriales densamente pobladas. La expresión «sentirse solo en una habitación llena de gente» no es solo una frase literaria: es una realidad básica para muchos estadounidenses y europeos que viven en grandes ciudades y que trabajan con personas a las que apenas conocen. En las sociedades occidentales, las personas suelen trasladarse a lugares muy lejanos, sus hijos y amigos también se trasladan a su vez a lugares muy lejanos y es probable que uno acabe alejado de sus parientes más cercanos y

de sus amigos de la infancia. La mayoría de las personas que uno conoce son desconocidos y seguirán siéndolo. Los hijos suelen irse de casa de sus padres y establecer su propia unidad familiar al casarse o al independizarse económicamente. Tal y como lo resumió un amigo estadounidense que pasa mucho tiempo en África: «La vida en África es pobre en términos materiales y rica en términos sociales/emocionales, mientras que la vida en Estados Unidos es rica en términos materiales y pobre en términos sociales/emocionales». Otras observaciones frecuentes están relacionadas con el incremento de las presiones temporales, las restricciones de horarios, los niveles de estrés y la competitividad en las sociedades occidentales en comparación con las sociedades tradicionales. Recalco una vez más que hay ejemplos en los que las características del mundo tradicional se conservan en muchas partes de las sociedades industriales modernas como, por ejemplo, en las zonas rurales, donde todo el mundo conoce a todo el mundo y la mayoría de la gente vive toda la vida cerca de su lugar de nacimiento.

Para dar un toque personal a estas generalizaciones, voy a citar algunas observaciones conmovedoras de hijos de empresarios o misioneros estadounidenses que se han criado en Nueva Guinea, Filipinas o Kenia y luego volvieron a Estados Unidos en edad adolescente y me contaron sus experiencias.

«Los chicos estadounidenses son machistas, tienen un lenguaje machista y pegan a otros niños. A los niños buenos no les van bien las cosas en Estados Unidos.»

«Después de criarme con otros niños en Nueva Guinea, la primera diferencia que me sorprendió en Estados Unidos fue que los niños se van a casa, cierran la puerta, juegan con videojuegos y vuelven a salir de casa para ir al colegio. En Nueva Guinea, los niños estábamos siempre fuera de casa, jugando unos con otros.»

«Los niños africanos están constantemente con otras personas. Los niños

estábamos dentro solo para dormir. Podíamos meternos en cualquier casa y sabíamos que éramos bienvenidos. Pero muchas veces los niños estadounidenses no están con otros niños. Actualmente, con todos los videojuegos que hay, el problema de quedarse en casa solo en Estados Unidos es aún peor que cuando yo me crié, cuando solo existía la televisión y no había videojuegos.»

«En Filipinas, los niños llaman a todos los adultos “tío” y “tía”. Salimos y entramos en cualquier casa del pueblo. A la hora de cenar, comemos en la casa en la que estemos en ese momento con otros niños.»

«Los niños estadounidenses son menos sociables que los papúes. En Nueva Guinea solía sonreír y saludar a todas las personas con las que me cruzaba y entablaba conversación. Pero los niños estadounidenses pasan de largo frente a otros niños o desconocidos, no entablan conversación y no saludan. Cuando sonrío y les saludo, sí que responden, pero ellos no lo inician.»

«En Estados Unidos, la gente necesita que la entretengan, y no sabe entretenerse a sí misma.»

«En África, si necesitas algo, lo haces tú mismo y, por tanto, sabes cómo está elaborado y cómo funciona. En Estados Unidos, si necesitas algo, vas a comprarlo y no sabes cómo está elaborado.»

«Los niños estadounidenses tienen menos creatividad que los niños papúes porque todo les viene ya empaquetado [láminas 17 y 18]. En Nueva Guinea, si ves un avión y quieres tener una maqueta de un avión, te la haces tú mismo con madera o con palos. Luego juegas con el avión haciendo que vuela y emitiendo sonidos. Mi hermano y yo imitamos el vuelo de un avión al detalle con nuestros aviones caseros. Pero los niños estadounidenses simplemente sacan sus aviones de juguete del envoltorio y no imitan su vuelo al detalle.»

«En África las cosas se comparten. Por ejemplo, cuando estaba en el colegio, llegó a mis manos un tubo rojo del interior de un neumático de caucho. El caucho era muy valioso, puesto que con él se hacían tirachinas.

Estuve mucho tiempo compartiendo trozos de mi valioso tubo rojo con otros niños para que se fabricaran tirachinas. Pero en Estados Unidos, si alguien consigue algo valioso, se lo queda y no lo comparte. Además, en Estados Unidos nadie sabría qué hacer con un tubo de esos.»

«A lo que más tuve que adaptarme cuando me fui de Nueva Guinea para vivir en Estados Unidos fue a mi falta de libertad. Los niños tiene mucha más libertad en Nueva Guinea. En Estados Unidos no me dejaban trepar a los árboles. En Nueva Guinea siempre estaba subiéndome a los árboles; y todavía me gusta hacerlo. Cuando mi hermano y yo volvimos a California y nos mudamos a la casa que teníamos allí, una de las primeras cosas que hicimos fue subirnos a un árbol y construir una casita en él; otras familias pensaron que era raro. Estados Unidos tiene tantas normas y reglamentos por miedo a que te denuncien que los niños abandonan la oportunidad de explorar por sí mismos. La piscina tiene que estar cercada para que no sea una “molestia atractiva”. La mayoría de los papúes no tienen piscinas, pero ni siquiera los ríos a los que solíamos ir tenían carteles que dijeran “salte por su cuenta y riesgo”, porque es evidente. ¿Por qué iba a saltar a menos que estuviera dispuesto a aceptar las consecuencias? En Estados Unidos la responsabilidad ha pasado del sujeto al propietario de la tierra o al constructor de la casa. La mayoría de los estadounidenses quieren echarle la culpa a otra persona en lugar de a sí mismos en la medida de lo posible. En Nueva Guinea pude criarme, jugar de una forma creativa y explorar los exteriores y la naturaleza con libertad, con el elemento obligatorio del riesgo, mejor o peor gestionado, que está ausente de la infancia del estadounidense medio que rehúye el riesgo. Yo tuve una infancia de lo más rica, una infancia inconcebible para los estadounidenses.»

«Una de las frustraciones que imperan en Estados Unidos es la presión constante para que estés trabajando. Si estás tomándote un café tranquilamente por la tarde, deberías sentirte culpable porque es una

oportunidad malgastada de ganar dinero. Pero si eres una de esas personas que están ganando dinero en lugar de disfrutar de un café, no ahorras ese dinero adicional que has ganado, sino que simplemente llevas un nivel de vida más alto, por lo que sigues trabajando cada vez más. Estados Unidos ha perdido su capacidad (en la mayoría de los casos) de encontrar el equilibrio entre el trabajo y el juego o la relajación. En Nueva Guinea, las tiendas cierran al mediodía y vuelven a abrir por la tarde. Eso no es nada estadounidense.»

«Me sorprendió enormemente la falta de integridad moral de mis compañeros en Estados Unidos. En una sociedad tan pluralista como es Estados Unidos, no puede haber mucho espacio para defender lo que uno considera verdadero y correcto. En Nueva Guinea no cabe duda de que la verdad se interpreta y se aplica en términos culturales, pero sí que se reconoce como algo que existe y que es cognoscible.»

«Los niños en Estados Unidos, y quizá los estadounidenses en general, están obsesionados con los bienes materiales. La última vez que volvimos a California nos quedamos impresionados con las últimas modas o “las cosas imprescindibles”, en este caso, un gran televisor de plasma de pantalla plana. ¿Qué será dentro de seis meses?».

«En Estados Unidos todo el mundo está encerrado en su mundo. Los jóvenes africanos que conocí estaban muy interesados en lo que sucedía en otras partes del mundo y tenían conocimientos de geografía. Uno de nuestros pasatiempos era preguntarnos entre nosotros dónde estaban distintos países, así como el nombre de los líderes mundiales y héroes del deporte. Claro que sabían el nombre de los campeones de la selección de fútbol y de los fondistas de Kenia, pero también conocían a las superestrellas estadounidenses, británicas, alemanas y brasileñas. Habían oído hablar de Lone Ranger, Wilt Chamberlain y Muhammad Ali, y no paraban de hacerme preguntas acerca de la vida en Estados Unidos. Cuando llegué por primera

vez a Estados Unidos, esperaba que me hicieran preguntas acerca de la vida en África, pero no tardé en darme cuenta de que muy pocas personas tenían interés en algo que no les afectara directamente en el día a día. Los estilos de vida, las costumbres y los acontecimientos de otras partes del mundo carecían de interés, y aprendí a dejar de hablar de África. En Estados Unidos, muchas personas han adquirido muchas cosas, pero siguen siendo pobres en lo que a su conocimiento y comprensión del resto del mundo se refiere. Parece que están cómodamente aislados dentro de los muros de su ignorancia selectiva y cuidadosamente construida.»

### ¿QUÉ PODEMOS APRENDER?

El mundo de ayer ha determinado nuestros genes, nuestra cultura y nuestro comportamiento durante la mayor parte de la historia del *Homo sapiens* conductualmente moderno que apareció hace entre 60.000 y 100.000 años. Tal y como se deduce de las pruebas arqueológicas, los cambios en el estilo de vida y en la tecnología se fueron desarrollando a un ritmo extremadamente lento hasta que empezaron a acelerarse con los primeros orígenes de la agricultura hace unos 11.000 años en el Creciente Fértil.

Los gobiernos de Estado más antiguos aparecieron, asimismo en el Creciente Fértil, hace solo unos 5.400 años. Eso significa que los antepasados de todos los que vivimos hoy en día vivieron en el mundo de ayer hasta hace 11.000 años, y que los ancestros de muchos de nosotros siguieron haciéndolo hasta hace mucho menos tiempo. El contacto directo con el mundo exterior empezó hace solamente unas cuantas generaciones en las regiones más pobladas de Nueva Guinea, y el contacto externo directo y el gobierno estatal todavía no han llegado hasta algunos grupos de Nueva Guinea y la Amazonia.

Está claro que gran parte del mundo de ayer sigue con nosotros hoy en día,



incluso en las regiones más densamente pobladas de las sociedades industriales modernas. La vida en las regiones rurales escasamente pobladas del mundo occidental sigue conservando muchos aspectos de las sociedades tradicionales. Sin embargo, existen grandes diferencias entre el mundo tradicional y nuestras sociedades WEIRD (occidentales, cultas, industriales, ricas y democráticas) modernas. Los pueblos tradicionales han realizado de forma inconsciente miles de experimentos sobre cómo manejar una sociedad humana. No podemos repetir todos esos experimentos de forma intencionada en condiciones controladas para ver lo que sucede. Pero todavía podemos aprender de lo que está pasando ahora mismo.

Una de las cosas que nos enseña el mundo de ayer es a mostrarnos agradecidos por nuestras sociedades modernas y a no hablar mal de ellas en general. Casi todos nosotros diríamos adiós a la guerra crónica, al infanticidio y al abandono de las personas mayores. Entendemos por qué las sociedades a pequeña escala suelen tener que hacer esas cosas horribles o verse obligadas a hacerlas. No obstante, por suerte, con los gobiernos estatales no estamos necesariamente atrapados en ciclos de guerras, y con nuestros estilos de vida sedentarios y nuestro exceso de alimentos no nos vemos obligados a practicar el infanticidio ni a abandonar a las personas mayores. También diríamos adiós al estrangulamiento de las viudas y a otras crueldades que ciertas sociedades tradicionales practican como idiosincrasias culturales, aunque ningún aspecto de su entorno ni su subsistencia las obligue a hacerlo.

Pero hay otras características del mundo de ayer que, en lugar de horrorizarnos, es probable que resulten atractivas a muchos de los lectores de este libro. Algunas de esas características —como no echar sal a los alimentos en la mesa— las podemos incorporar fácilmente a nuestra vida, con independencia de si la sociedad que nos rodea las adopta o no. En el caso de otras características que admiramos, nos costará más adoptarlas individualmente si la sociedad que nos rodea no cambia también: es

complicado criar a tus hijos como los niños de Nueva Guinea si todos los niños que los rodean están siendo criados como niños estadounidenses modernos. Por otro lado, otras decisiones para adoptar características de las sociedades tradicionales requieren una acción por parte nuestra sociedad en su conjunto. Tras darnos cuenta de que adoptar las características que admiramos del mundo de ayer requiere por tanto una mezcla de decisiones individuales y decisiones de la sociedad, ¿qué cosas podemos hacer?

La dieta y los hábitos alimentarios son un ámbito en el que nosotros como individuos podemos hacer muchas cosas para ayudarnos a nosotros mismos. Pensemos una vez más en el sorprendente hecho de que casi ningún papú tradicional muere de apoplejía, diabetes o ataques al corazón. Eso no significa que haya que volver a las guerras tribales ni adoptar una dieta compuesta por boniatos en un 90 por ciento si queremos evitar morir de dichas enfermedades. Uno puede disfrutar de algunas de las mejores cocinas del mundo y vivir en paz y evitar dichas enfermedades incorporando tres agradables hábitos a su vida: hacer ejercicio; comer despacio y hablar con los amigos mientras se come, en lugar de engullir la comida en solitario; y seleccionar alimentos sanos como fruta y verdura fresca, carne con poca grasa, pescado, frutos secos y cereales, y evitar aquellos alimentos cuyas etiquetas indiquen que tienen un alto contenido en sal, grasas *trans* y azúcares simples. Este también es un ámbito en el que la sociedad (por ejemplo, los electores, los gobiernos y los fabricantes de alimentos) puede ponernos las cosas más fáciles adoptando normas más sanas para los alimentos procesados, como Finlandia y otros países han estado haciendo.

Otra cosa que podemos hacer a título individual o en pareja, sin esperar a que toda la sociedad cambie, es criar a nuestros hijos en un entorno bilingüe o multilingüe, del mismo modo que se crían muchos niños en las sociedades tradicionales. Muchos estadounidenses podrían haberlo hecho pero se abstuvieron porque les dijeron que oír dos idiomas confundiría a los niños.

Ahora sabemos que, lejos de confundirlos, eso les aporta beneficios permanentes a su forma de pensar, al tiempo que enriquece su vida. Muchas parejas estadounidenses saben más de un idioma: cada figura paterna podría hablar a sus hijos en un idioma distinto y criarlos como «bilingües desde la cuna». Las parejas inmigrantes podrían hablar a sus hijos en su lengua materna, en lugar de evitar que sus hijos oigan la lengua materna de sus padres, ya que, de todas formas, los niños aprenderían rápidamente el inglés de los demás niños. A todos (yo incluido) los que hemos luchado por aprender idiomas en el colegio o de adultos, pasándonos miles de horas estudiando libros de gramática y memorizando vocabulario o escuchando cintas en ese idioma para luego acabar hablándolo con acento y sin fluidez les digo que se podrían haber ahorrado todo ese esfuerzo y acabar hablando con fluidez y sin acento si sus padres los hubieran criado en un entorno bilingüe. Deberíamos tener esto en cuenta cuando estemos planteándonos cómo criar a nuestros hijos y nietos.

Aparte del multilingüismo, la educación de los niños en las sociedades tradicionales ofrece muchas otras opciones entre las que podemos elegir. Todos los futuros padres deberían preguntarse cuáles de las siguientes opciones tienen sentido: un período de lactancia a petición del bebé siempre que sea práctico, un destete tardío, mantener un contacto físico entre el bebé y algún adulto, dormir juntos (¡compren un colchón duro o pongan la cuna en la habitación y háganlo con su pediatra!), transportar a los bebés en vertical y mirando hacia delante, mucha aloparentalidad, responder rápidamente al llanto de un niño, evitar los castigos físicos, dar libertad a los hijos para que exploren (¡bajo la supervisión adecuada!), organizar grupos de juego de distintas edades (algo valioso tanto para los niños más pequeños como para los mayores) y ayudar a los hijos a aprender a entretenerse por sí solos en lugar de agobiarlos con «juguetes educativos» manufacturados y videojuegos u otro tipo de entretenimiento que venga en una caja. Puede que adoptar

individualmente algunas de estas medidas nos resulte difícil si nuestro barrio o sociedad local en su conjunto no cambian: si todos los niños del vecindario tienen videojuegos y nuestra casa es la única que no, puede que nuestros hijos quieran pasar todo el tiempo en casa de otros niños. Pero merece la pena plantearse seriamente algunas de estas opciones: la independencia, la seguridad y la madurez social de los niños en las sociedades tradicionales impresionan a todos los visitantes que llegan a conocerlos.

Otra cosa que podemos hacer a título individual es valorar de forma realista los peligros inherentes a nuestros estilos de vida y adoptar de manera selectiva la paranoia constructiva al estilo de Nueva Guinea. Mis amigos papúes llegaron a la conclusión de que no debían dormir debajo de árboles muertos en la jungla y de que tenían que prestar atención a palos rotos aparentemente inocentes en la tierra, aunque por probabilidad podrían dormir decenas de noches bajo un árbol muerto y hacer caso omiso de decenas de palos aparentemente inocuos sin tener ningún problema. Pero saben que si adoptan esas prácticas incautas cientos de veces, al final la estadística los cogerá. Para la mayoría de nosotros, los occidentales, los principales peligros de la vida no son los árboles muertos o unos palos en la tierra, pero tampoco lo son los terroristas, los reactores nucleares, los accidentes de avión y otros peligros espectaculares pero en realidad insignificantes con los que nos obsesionamos. En cambio, las estadísticas sobre accidentes revelan que la mayoría de nosotros deberíamos practicar la paranoia constructiva con los coches (conducidos por nosotros o por otras personas), el alcohol (consumido por nosotros o por otras personas) y (sobre todo a medida que vamos haciéndonos mayores) las escaleras y los resbalones en la ducha. Para cada uno de nosotros hay unos riesgos en los que deberíamos estar pensando, dependiendo de nuestro estilo de vida concreto.

Nuestra religión (o la ausencia de ella) es otra decisión que tomamos como individuos. Muchos de nosotros pasamos por períodos difíciles en la vida en

los que nos replanteamos nuestras creencias religiosas. En dichos momentos merece la pena recordar que la religión que escogemos es una cuestión mucho más amplia y compleja que simplemente adoptar unas creencias metafísicas que hemos decidido que son verdaderas o rechazar unas creencias que hemos decidido que son falsas. Mientras escribo estas líneas, estoy reflexionando acerca de las diferentes decisiones que han tomado tres amigos míos a los que conozco desde hace varias décadas: una es una unitaria de toda la vida para la que su Iglesia ha sido un elemento fundamental en su vida; el segundo es un judío de toda la vida para el que su religión y su lucha continua en su relación con Israel han sido una pieza clave en su vida; y el tercero es un amigo alemán que se crió siendo católico y vivía en una región predominantemente católica de Alemania y que recientemente me dejó atónito al convertirse al protestantismo a los 40 años. En los tres casos, las decisiones de mis amigos de mantener o cambiar su religión han dependido de las funciones de la religión más que de una fuente de creencias. Esas distintas funciones han sufrido altibajos en diferentes momentos para mis amigos a largo de su vida, al igual que han sufrido altibajos en distintos períodos históricos para las sociedades durante milenios. Entre esas funciones se incluyen el intento de dar respuesta a cuestiones fundamentales del mundo físico; enfrentarse a situaciones de ansiedad y de estrés; darle un sentido a la muerte de un ser querido o a la idea de la propia muerte, así como a otros acontecimientos dolorosos; justificar los propios principios morales de comportamiento, así como la propia obediencia o desobediencia a la autoridad; e identificarse como miembro de un grupo con el cual uno comparte ideales. Para aquellos de nosotros que estemos atravesando un período de confusión religiosa, quizá pueda ayudarnos a aclararnos las ideas el hecho de recordar que la religión ha significado diferentes cosas para diferentes sociedades, así como ser sinceros con nosotros mismos en relación

con lo que la religión significa o podría significar específicamente para nosotros.

Volviendo a las características admiradas de las sociedades tradicionales cuya aplicación requiere una acción tanto individual como por parte de la sociedad, ya he mencionado un ejemplo: la reducción del consumo de sal en la dieta, un objetivo que podemos tratar de conseguir a título individual pero que requiere la acción de los gobiernos y de los fabricantes de alimentos si también queremos reducir nuestro consumo de sal críptica en los alimentos procesados. Asimismo, podemos reducir nuestro riesgo individual de desarrollar diabetes haciendo ejercicio y llevando una dieta adecuada, pero los gobiernos también pueden contribuir realizando, por ejemplo, campañas públicas de concienciación y regulando las ventas de los alimentos que engordan en las cafeterías de los colegios públicos. En lo referente a cómo la sociedad (y no solo los padres bilingües de niños pequeños) puede fomentar el multilingüismo y combatir la extinción de las lenguas, algunos gobiernos (por ejemplo, el de Suiza) trabajan con ahínco para preservar su diversidad lingüística; otros (por ejemplo, el de Estados Unidos) han dejado hace bien poco de trabajar con ahínco para erradicar la diversidad de las lenguas nativas de su país; y otros (por ejemplo, el de Francia en la región de Bretaña) siguen oponiéndose a la conservación de una lengua nativa.

El estatus de las personas mayores también depende de decisiones tanto individuales como de la sociedad. Cada vez más personas mayores están volviéndose valiosas en nuevos aspectos, les hacen la vida más fácil a sus hijos adultos trabajadores y enriquecen la vida de sus nietos y la suya propia proporcionando un cuidado personal de gran calidad. Aquellos que somos padres y tenemos entre 30 y 60 años podríamos empezar a preguntarnos qué calidad de vida tendremos y cómo nos tratarán nuestros hijos cuando llegemos a la vejez. Deberíamos recordar que nuestros hijos están siendo testigos de cómo cuidamos a nuestros padres ancianos: cuando nos llegue a

nosotros la hora de recibir dichos cuidados en lugar de proporcionarlos, nuestros hijos se acordarán y se verán influidos por nuestro ejemplo. La sociedad puede enriquecer la vida de las personas mayores como grupo, así como enriquecer a la propia sociedad si no se obligara a jubilarse a una edad arbitraria a personas que son capaces y tienen ganas de seguir trabajando. Las políticas de jubilación obligatoria se han ido quedando por el camino en Estados Unidos en las últimas décadas, y eso no ha hecho que ciertas personas mayores incapaces se aferrasen a sus trabajos como se temía en un principio y, en cambio, sí ha conservado los servicios de los miembros con más experiencia de nuestra sociedad. Pero muchas instituciones europeas siguen exigiendo a sus empleados que se jubilen cuando están en el máximo de su productividad simplemente porque han alcanzado una edad arbitraria dentro de un rango ridículamente bajo de entre 60 y 65 años.

En contraste con el hecho de comer despacio y proporcionar un bilingüismo desde la cuna, que es algo que podemos hacer nosotros de forma independiente mientras esperamos a que tengan lugar cambios en la sociedad en su conjunto, combinar las ventajas de la justicia tradicional con las de la justicia estatal requerirá principalmente decisiones por parte de la sociedad. Dos mecanismos de los que he hablado son la justicia reparadora y la mediación. Ninguno de los dos es la panacea: ambos son de utilidad en ciertas circunstancias pero no en otras, y ambos requieren decisiones de carácter político por parte de nuestros sistemas judiciales. Si intuimos un posible valor a estas opciones, nuestro papel como individuos es sumarnos a los movimientos que fomenten esos mecanismos en los tribunales, no adaptarlos por nuestra cuenta. Pero puede que seamos capaces de utilizar por nuestra cuenta el énfasis papú en la mediación informal, la claridad emocional y el restablecimiento de las relaciones (o de no relaciones) en disputas la próxima vez que nos encontremos en medio de una discusión privada en la que empiecen a caldearse los ánimos.

Las sociedades a las que pertenecen la mayoría de los lectores de este libro representan una pequeña parte de la diversidad cultural humana. Las sociedades que conforman dicha parte han logrado dominar el mundo no solo por una superioridad general, sino por razones específicas: sus ventajas tecnológicas, políticas y militares derivadas de los tempranos orígenes de su agricultura, que, a su vez, se deben a las especies vegetales y animales salvajes y domesticables productivas de sus respectivas regiones. A pesar de esas ventajas concretas, las sociedades industriales modernas no han desarrollado unos planteamientos superiores con respecto a la educación de los hijos, al trato a las personas mayores, a la resolución de conflictos, al hecho de evitar enfermedades no transmisibles y a otros problemas de la sociedad. Miles de sociedades tradicionales han desarrollado una amplia gama de enfoques distintos para esos problemas. Mi perspectiva de la vida se ha transformado y enriquecido gracias a los años que pasé dentro de un conjunto de sociedades tradicionales: el de Nueva Guinea. Espero que ustedes, lectores, como individuos, así como nuestra sociedad moderna en su conjunto, encuentren también muchos aspectos que puedan disfrutar y adoptar dentro del enorme abanico de la experiencia humana tradicional.



## Agradecimientos

Reconozco con sumo placer mi deuda con numerosos colegas y amigos por su ayuda con este libro. Debo un agradecimiento especial a ocho amigos que evaluaron todo el manuscrito e invirtieron tiempo y esfuerzo en sugerencias para mejorarlo: mi mujer, Marie Cohen, Timothy Earle, Paul Ehrlich, Alan Grinnell, Barry Hewlett, Melvin Konner, Michael Shermer y Meg Taylor. Ese mismo agradecimiento y más va también para mis editores Wendy Wolf, de Viking Penguin (Nueva York ) y Stefan McGrath, de Penguin Group (Londres), y para mi agente, John Brockman, que no solo leyó todo el manuscrito, sino que también ayudó de innumerables maneras en todos los estadios de concepción del libro y en todas sus fases de producción.

Michelle Fisher-Casey mecanografió en numerosas ocasiones todo el manuscrito. Boratha Yeang buscó fuentes y Ruth Mandel fotografías, y Matt Zebrowski preparó los mapas.

Presenté gran parte del material de este libro a mis clases de estudiantes de la Universidad de California en Los Ángeles, donde enseñé en el Departamento de Geografía. Esos estudiantes me plantearon continuamente nuevas y estimulantes perspectivas. El profesorado y la plantilla del departamento me han brindado un entorno de apoyo constante. En un taller que organizamos James Robinson y yo en la Universidad de Harvard, los participantes ofrecieron una lluvia de ideas sobre muchos temas de este libro.

Versiones anteriores de algunos párrafos o material de varios capítulos aparecieron en forma de artículos en las revistas *Natural History*, *Discover* y *Nature* y en *The New York Review of Books* y *The New Yorker*.

Durante el último medio siglo, miles de papúes, indonesios e isleños de las

Salomón han compartido conmigo sus ideas, historias y visiones del mundo y han vivido conmigo las experiencias que relato en este libro. Mi deuda con ellos por enriquecer mi vida es enorme. He dedicado este libro a una de esas amigas, Meg Taylor (Dame Meg Taylor), que nació en el valle de Wahgi, en Nueva Guinea, y se crió en las Tierras Altas de Papúa Nueva Guinea. Su madre era Yerima Manamp Masi, del clan Baiman Tsenglap, mientras que su padre era el oficial australiano James Taylor, líder de la famosa patrulla de Bena a Hagen en 1933 y de la patrulla de Hagen a Sepik entre 1938 y 1939. Después de estudiar derecho en la Universidad de Papúa Nueva Guinea y la Universidad de Melbourne (Australia), Meg se convirtió en secretaria privada del primer jefe de gobierno y después primer ministro de Papúa Nueva Guinea, sir Michael Somare, cuando el país pasó del autogobierno a la independencia en 1975. Meg ejerció la abogacía en Papúa Nueva Guinea, fue miembro de la Comisión de Reforma Legislativa y siguió estudiando derecho en Harvard con una beca Fulbright. Asimismo, fue embajadora de Papúa Nueva Guinea en Estados Unidos, México y Canadá entre 1989 y 1994. Ha trabajado en juntas de conservación internacional y organizaciones de investigación; empresas de Papúa Nueva Guinea pertenecientes a los sectores de los recursos naturales, económico y agrícola; y empresas que cotizan en la Bolsa australiana. En 1999, Meg fue nombrada para el puesto de vicepresidenta de asesoramiento y defensora del pueblo en el Banco Mundial. Meg es madre de Taimil y tía de muchos miembros jóvenes de su familia en las Tierras Altas. Regresará cuando finalice su actual trabajo para el Banco Mundial en Washington, D.C.

Muchos amigos y compañeros me han ayudado generosamente en varios capítulos, enviándome artículos y referencias, contándome sus experiencias y conclusiones, comentando ideas y criticando el borrador. Entre ellos figuran: Gregory Anderson, Stephen Beckerman, Ellen Bialystok, David Bishop, Daniel Carper, Elizabeth Cashdan, Barbara Dean, Daniel Dennett, Joel

Deutsch, Michael Goran, Mark Grady, K. David Harrison, Kristen Hawkes, Karl Heider, Dan Henry, Bonnie Hewlett, William Irons, Francine Kaufman, Neal Kaufman, Laurel Kearns, Philip Klemmer, Russell Korobkin, Ágnes Kovács, Michael Krauss, Sabine Kuegler, David Laitin, Francesca Leardini, Steven LeBlanc, Graham MacGregor, Robert McKinley, Angella Meierzag, Kenneth Mesplay, Richard Mills, Viswanatha Mohan, Elizabeth Nabel, Gary Nabel, Claire Panosian, Joseph Peckham, Lloyd Peckham, Dale Price, David Price, Samuel Price, Lynda Resnick, Jerome Rotter, Roger Sant, Richard Shweder, Charles Taylor, Minna Taylor, Eugene Volokh, Douglas White, Polly Wiessner, David Sloan Wilson, Lana Wilson, Bruce Winterhalder, Richard Wrangham y Paul Zimmet.

Recibí un generoso apoyo para estos estudios por parte de National Geographic Society, Conservation International, Skip y Heather Brittenham, Lynda y Stewart Resnick, Summit Foundation, y el Eve and Harvey Masonek and Samuel F. Heyman and Eve Gruber Heyman 1981 Trust Undergraduate Research Scholars Fund.

A todas estas personas y organizaciones, les expreso mi sentido agradecimiento.

## Lecturas complementarias

Estas sugerencias de algunas referencias seleccionadas son para quienes estén interesados en leer más. En lugar de enumerar unas bibliografías extensas, he preferido citar publicaciones recientes que sí incluyen bibliografías amplias sobre textos anteriores. Asimismo, cito algunos libros y artículos que creo que pueden resultar de especial interés para los lectores o que menciono específicamente en mi texto. El título de una revista (en cursiva) va seguido del número de volumen, después dos puntos y el primer y el último número de página, seguidos del año de publicación entre paréntesis. Puesto que este libro va dirigido a un público muy amplio, no he incluido notas al pie para declaraciones individuales del texto y las referencias están concebidas para complementar temas concretos y capítulos enteros. Para reducir el coste de este libro, solo incluyo aquí las referencias de mayor relevancia general: las del libro completo y las del prólogo. El resto de las referencias a los capítulos 1 a 11 y el epílogo están publicadas en la Red y disponibles gratuitamente en una página web (<http://www.jareddiamondbooks.com>).

### REFERENCIAS APLICABLES A TODO ESTE LIBRO

Incluyo tres series de referencias o comentarios: referencias a unos pocos libros especialmente útiles para los propósitos de este volumen, ya que aportan información explícitamente comparativa sobre muchas sociedades; explicación de referencias a los nombres de individuos a los que he conocido; y referencias a 39 sociedades tradicionales de todo el mundo de las que con frecuencia he extraído ejemplos en mi libro.

## *Referencias comparativas generales*

Un estudio comparativo excelente sobre las sociedades humanas de todo el mundo que resulta especialmente apropiado para los lectores de mi libro es Allen Johnson y Timothy Earle, *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State*, 2.<sup>a</sup> ed., Stanford, Stanford University Press, 2000) (hay trad. cast.: *La evolución de las sociedades*, Barcelona, Ariel, 2003). Este volumen compara numerosos aspectos de las sociedades humanas a diferentes niveles de organización, resume estudios de casos de 19 sociedades concretas, ofrece numerosas referencias a la bibliografía sobre cada una de esas sociedades y utiliza una clasificación más precisa que la mía, dividida en bandas, tribus, jefaturas y estados. Otro estudio comparativo también excelente sobre las sociedades aborígenes australianas es Ian Keen, *Aboriginal Economy and Society: Australia at the Threshold of Colonisation*, South Melbourne, Oxford University Press, 2004. Como hacen Johnson y Earle en el ámbito internacional, Keen ofrece siete estudios de casos que abarcan la geografía, el entorno y la organización social de los australianos nativos. Tres libros que estudian a las sociedades de cazadores-recolectores de todo el mundo son Richard Lee e Irvén DeVore, eds., *Man the Hunter*, Chicago, Aldine, 1968; Frances Dahlberg, ed., *Woman the Gatherer*, New Haven, Yale University Press, 1981; y Richard Lee y Richard Daly, eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Un valioso estudio intercultural consultado a menudo por los antropólogos culturales es un proyecto del Cross-Cultural Cumulative Coding Center, creado en la Universidad de Pittsburgh bajo la dirección de George Murdock. Para cientos de sociedades preindustriales de todo el mundo, codificó más de 1.000 variables culturales. Las tabulaciones de sus datos incluyen George Murdock, *Ethnographic Atlas*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1967; Herbert Barry III y Alice Schlegel, *Cross-Cultural*

*Samples and Codes*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1980; y las páginas web <http://www.yale.edu/hraf>, <http://ehrafworldcultures.yale.edu> y <http://ehrafarchaeology.yale.edu>.

### *Nombres de papúes*

Mi texto incluye numerosas anécdotas de conversaciones o acontecimientos que se produjeron mientras observaba pájaros o charlaba con amigos papúes. Aunque una anécdota no determina nada, puede ser una manera útil de ilustrar y poner rostro humano a un argumento general. Es una práctica habitual entre los periodistas ofrecer el nombre real, identificar los detalles y las localidades de los individuos mencionados para que otros puedan contactar y entrevistarlos y de ese modo adquirir nuevos conocimientos. En su día, esa era también la práctica entre los antropólogos y la mía en el pasado.

Sin embargo, los antropólogos en la actualidad son conscientes de que sus informadores pueden ser vulnerables y sufrir perjuicios si su comportamiento y opiniones se dan a conocer. Pueden darse fácilmente malentendidos culturales, por ejemplo, cuando un aldeano papú es contactado de repente por un desconocido con el que no mantiene una relación continuada, y cuyos motivos y explicaciones no están claros y puede engañar o explotar al papú. Por ello, ahora la práctica antropológica y sociológica es cambiar (novelar) u ocultar el nombre de las localizaciones y los informadores del estudio. En cualquier investigación etnográfica hay que evitar revelar detalles que posibilitarían encontrar una fuente concreta de datos sociales. Como me explicaba un amigo antropólogo: «La idea que se oculta tras esta práctica es proteger a los informadores de otros que quizá quieran buscarlos o hacerles daño por varias razones». El código ético de la Asociación Antropológica de Estados Unidos afirma: «Los investigadores antropológicos tienen unas

obligaciones éticas primordiales con la gente... con la que trabajan. Esas obligaciones pueden imperar sobre el objetivo de buscar nuevos conocimientos». Por estas razones, en todo este libro he seguido la práctica antropológica actual y he eliminado o modificado sistemáticamente nombres y detalles identificadores cuando relato historias o hechos de la vida de mis amigos papúes.

### *Estudios citados con frecuencia*

Por las razones expuestas en el prólogo, he citado repetidamente varios estudios de una muestra de 39 sociedades tradicionales de todo el mundo para que los lectores puedan comprender cómo encajan diferentes aspectos de una sociedad en particular. Agrupo aquí algunas referencias sobre relatos de esas sociedades, en lugar de incluir referencias una a una en el capítulo en el que menciono por primera vez a esa sociedad en concreto. Las 39 sociedades incluyen 10 de Nueva Guinea e islas vecinas, 7 de Australia, 5 de Eurasia, África y Sudamérica y 7 de Norteamérica.

### *Nueva Guinea*

Dani: libros de Johan Broekhuijse, Karl Heider, Robert Gardner y Peter Matthiessen, con detalles incluidos en «Lecturas complementarias» para el capítulo 3. Daribi: Roy Wagner, *The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, y *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1972. Enga: Polly Wiessner y Akii Tumu, *Historical Vines: Enga Networks of Ex-change, Ritual, and Warfare in Papua New Guinea*, Washington, DC, Smithsonian Institution Press, 1998;

además de referencias en Johnson y Earle (2000, véase *supra*), especialmente a los libros y artículos de Mervyn Meggitt. Fayu: Sabine Kuegler, *Dschungelkind*, Munich, Droemer, 2005 (hay trad. cast.: *La niña de la jungla*, Barcelona, Styria, 2006). Mis citas de ese libro están extraídas de esa edición alemana; su tradición inglesa, ligeramente abreviada, apareció como Sabine Kuegler, *Child of the Jungle*, Nueva York, Warner Books, 2005. Otros dos libros de Kuegler que hablan de los fayu son Sabine Kuegler, *Ruf des Dschungels*, Munich, Droemer, 2006, y Sabine Kuegler, *Jägerin und Gejagte*, Munich, Droemer, 2009. Fore: Ronald Berndt, *Excess and Restraint: Social Control Among a New Guinea Mountain People*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. Hinihon: Angella Meinerzag, *Being Mande: Personhood, Land, and Naming System Among the Hinihon in the Adelbert Range/Papua New Guinea*, tesis doctoral, Universidad de Heidelberg, 2007. Kaulong: Jane Goodale (no confundir con la primatóloga Jane Goodall), *To Sing with Pigs Is Human: the Concept of Person in Papua New Guinea*, Seattle, University of Washington Press, 1995. Isla Mailu: Bronisław Malinowski, *Natives of Mailu*, Adelaide, Royal Society of South Australia, 1915. Islas Trobriand: véase la bibliografía de Johnson y Earle (2000, *supra*). Tsembaga Maring: Roy Rappaport, *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, 2.<sup>a</sup> ed., Long Grove, IL, Waveland Press, 1984 (hay trad. cast.: *Cerdos para los antepasados*, Madrid, Siglo XXI, 1987); además de la bibliografía de Johnson y Earle (2000, *supra*).

### *Australia*

Ian Keen (2004, *supra*) ofrece bibliografías para siete sociedades: los ngarinyin del noroeste, los yolngu de la Tierra de Arnhem, los sandbeach de cabo York, los yuwaaliyaay del interior de Nueva Gales del Sur, los kunai del



sudeste, los piitjantjatjara del desierto occidental y los wiil y minong del sudoeste.

### *Eurasia*

Agta de Filipinas: Thomas Headland, *Why Foragers Do Not Become Farmers: A Historical Study of a Changing Ecosystem and Its Effect on a Negrito Hunter-Gatherer Group in the Philippines*, tesis doctoral, Universidad de Hawai, 1986; John Early y Thomas Headland, *Population Dynamics of a Philippine Rain Forest People: The San Ildefonso Agta*, Gainesville, University Press of Florida, 1998. Ainu de Japón: Hitoshi Watanabe, *The Ainu Ecosystem: Environment and Group Structure*, Seattle, University of Washington Press, 1973. Isleños andamán de la bahía de Bengala: A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Glencoe, IL, Free Press, 1948; Lidio Cipriani, *The Andaman Islanders*, Nueva York, Praeger, 1966. Kirguís de Afganistán y nganasan de Siberia: véase la bibliografía de John son y Earle (2000, *supra*).

### *África*

Hadza de Tanzania: Frank Marlowe, *The Hadza: Hunter-Gatherers of Tanzania*, Berkeley, University of California Press, 2010; Kristen Hawkes, James O'Connell y Nicholas Blurton Jones, «Hadza children's foraging: juvenile dependency, social arrangements and mobility among hunter-gatherers», *Current Anthropology* 36: 688-700 (1995), «Hadza women's time allocation, offspring provisioning and the evolution of post-menopausal lifespans», *Current Anthropology* 38: 551-577 (1997), y «Hunting and nuclear families: some lessons from the Hadza about men's work», *Current*

*Anthropology* 42: 681-709 (2001). !Kung del sudoeste de África: Nancy Howell, *Demography of the Dobe !Kung*, 2.<sup>a</sup> ed., Nueva York , Aldine de Gruiter, 2000, y *Life Histories of the !Kung: Food, Fatness, and Well-being over the Life-span*, Berkeley, University of California Press, 2010; Richard Lee, *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; Lorna Marshall, *The !Kung of Nyae Nyae*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976; Marjorie Shostak, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1981; Elizabeth Marshall Thomas, *The Harmless People*, ed. rev., Nueva York , Vintage Books, 1989. Nuer de Sudán: E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer of the Sudan: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Oxford University Press, 1940 (hay trad. cast.: *Los nuer*, Barcelona, Anagrama, 1992). Pigmeos de África central (que en realidad consisten al menos en 15 grupos etnolingüísticos de forrajeadores de los bosques africanos): Colin Turnbull, *The Forest People*, Nueva York, Touchstone, 1962 (hay trad. cast.: *La gente de la selva*, Santander, Milrazones, 2011), para el grupo mbuti; Luigi Luca Cavalli-Sforza, ed., *African Pygmies*, Orlando, Academic Press, 1986; Barry Hewlett, *Intimate Fathers: The Nature and Context of Aka Pygmy Paternal Infant Care*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1991, y Bonnie Hewlett, *Listen, Here Is a Story: Ethnographic Life Narratives from Aka and Ngandu Women of the Congo Basin*, Nueva York , Oxford University Press, 2012, para el grupo aka; y Barry Hewlett y Jason Fancher, «Central Africa huntergatherer research traditions», en Vicki Cummings *et al.*, eds., *Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*, Oxford, Oxford University Press, impreso, para una bibliografía anotada. Turkana de Kenia: véase la bibliografía de Johnson y Earle (2000, *supra*).

## *Norteamérica*

Calusa de Florida: Randolph Widmer, *The Evolution of the Calusa: A Nonagricultural Chiefdom on the Southwest Florida Coast*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1988. Chumash de la California continental, Lynn Gamble, *The Chumash World at European Contact: Power, Trade, and Feasting among Complex Hunter-Gatherers*, Berkeley, University of California Press, 2008. Isleños chumash de California, Douglas Kennett, *The Island Chumash: Behavioral Ecology of a Maritime Society*, Berkeley, University of California Press, 2005. Iñupiat del noroeste de Alaska, Ernest Burch Jr., *The World System of the Iñupiaq Eskimos: Alliance and Conflict*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005. Inuit de la vertiente norte de Alaska, shoshones de la Gran Cuenca e indios de la costa noroeste: véanse las bibliografías de Johnson y Earle (2000, *supra*).

## *Sudamérica*

Aché de Paraguay: Kim Hill y A. Magdalena Hurtado, *Ache Life History: The Ecology and Demography of a Foraging People*, Nueva York, Aldine de Gruyter, 1996. Machiguenga de Perú: véase la bibliografía de Johnson y Earle (2000, *supra*). Piraha de Brasil: Daniel Everett, *Don't Sleep, There Are Snakes: Life and Language in the Amazonian Jungle*, Nueva York , Pantagon, 2008. Sirionó de Bolivia: Allan Holmberg, *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia*, Garden City, NY, Natural History Press, 1969 (hay trad. cast.: *Nómandas del arco largo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1978). Yanomami de Brasil y Venezuela: Napoleon Chagnon, *Yanomamo*, 5.<sup>a</sup> ed., Nueva York, Wadsworth, 1997 (hay trad. cast.: *Yanomamö*, Barcelona, Alba, 2006); y la bibliografía de Johnson y Earle (2000, *supra*).

## REFERENCIAS APLICABLES AL PRÓLOGO: «EN EL AEROPUERTO»

Gavin Souter, *New Guinea: The Last Unknown*, Sidney: Angus and Robertson, 1964, ofrece una buena crónica de las primeras exploraciones de Nueva Guinea, en un libro que finaliza unos 12 años antes de que Papúa Nueva Guinea fuese independiente. Mis referencias online al capítulo 1 ofrecen citas de libros que describen e ilustran los primeros contactos entre australianos y habitantes de las Tierras Altas de Nueva Guinea.

En cuanto al motivo por el que las sociedades occidentales, cultas, industrializadas, ricas y democráticas son WEIRD [raras] respecto de los criterios de sociedades más tradicionales en el resto del mundo, Joseph Henrich, Steven Heine y Ara Norenzayan explican sucintamente las razones en «Most people are not WEIRD», *Nature* 466: 29 (2010), y de forma más extensa en «The Weirdest people in the world?», *Behavioral and Brain Sciences* 33: 61-135 (2010).

El capítulo 14 de mi libro *Guns, Germs, and Steel*, Nueva York, Norton, 1997 (hay trad. cast.: *Armas, gérmenes y acero*, Madrid, Debate, 2004) comenta la evolución de las sociedades que pasaron de ser bandas a estados de acuerdo con la clasificación utilizada en mi libro actual, mientras que Johnson y Earle (2000, citados *supra*) abordan esas transiciones con más detalle y con una clasificación más exhaustiva de las sociedades. Las crónicas clásicas de la clasificación de las sociedades humanas incluyen dos libros de Elman Service: *Primitive Social Organization*, Nueva York, Random House, 1962, y *Origins of the State and Civilization*, Nueva York, Norton, 1975.

Algunos libros clásicos de antropología que incluyen ejemplos de las diferentes perspectivas mencionadas en mi texto para explicar las diferencias entre las sociedades humanas son los siguientes: John Bodley, *The Power of Scale: A Global History Approach*, Londres, Sharpe, 2003; Timothy Earle, *Bronze Age Economics: The Beginnings of Political Economies*, Boulder,

CO, Westview, 2002; Timothy Earle, ed., *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Marvin Harris, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Nueva York, Random House, 1979 (hay trad. cast.: *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza, 1982); Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1976 (hay trad. cast.: *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa, 1988); Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973 (hay trad. cast.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1998); Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Nueva York, Pantheon Books, 1972 (hay trad. cast.: *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI, 2009); Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine, 1972 (hay trad. cast.: *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1983); Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Nueva York, Crowell, 1968 (hay trad. cast.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1981); Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Nueva York, Doubleday, 1963; Julian Steward, *Theory of Culture Change*, Urbana, University of Illinois Press, 1955; Alfred Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1952 (hay trad. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987).

Kim Hill *et al.*, «Co-residence patterns in hunter-gatherer societies show unique human social structure», *Science* 331: 1286-1289 (2011) analiza los patrones sobre quién está relacionado con quién en 32 bandas de forrajeadores de la actualidad.

La cita del apartado "Fuentes de conocimiento sobre las sociedades tradicionales" de este capítulo, relativa a las dificultades a la hora de interpretar observaciones de campo de las sociedades tradicionales modernas, proviene de la página 15 del libro de Ian Keen de 2004 citado con anterioridad.

Los estudios pioneros de una historia oral metodológicamente rigurosa incluyen dos libros de Jan Vansina: *Oral Tradition: a Study in Historical Methodology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, y *Oral Tradition as History*, Londres, James Currey, 1985. Para los lectores interesados en explorar algunos aspectos fascinantes de la variación social que yo no comento, ganándome así la gratitud de los lectores por reducir la extensión de este libro ya de por sí largo, una sugerencia es Richard Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why*, Nueva York, Free Press, 2003. En la página 43, Nisbett comenta las diferencias cognitivas entre los cazadores-recolectores, los pueblos agrícolas tradicionales y los pueblos industriales. Joseph Henrich *et al.*, eds., *Foundations of Human Sociality: Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2004, abordan las diferencias entre las sociedades tradicionales e industriales según su sentido de la justicia, la reciprocidad y la búsqueda del interés propio.

Para un estudio de casos detallado que ilustra las dificultades de transferir las prácticas y lecciones de una sociedad a otra, véase Elizabeth Watson, *Living Terraces in Ethiopia: Konso Landscape, Culture, and Development*, Woodbridge, Reino Unido, James Currey, 2009.

#### FUENTES DE CONOCIMIENTO SOBRE LAS SOCIEDADES TRADICIONALES

En el prólogo resumía brevemente nuestras cuatro fuentes de información sobre las sociedades tradicionales, que se solapan unas con otras y ofrecen cada una de ellas sus ventajas y desventajas. Para los lectores (en especial los estudiosos) que estén interesados en aprender más sobre esas diversas fuentes, incluiré ahora un comentario más extenso.

El método más obvio, y la fuente de gran parte de la información de este

libro, es enviar a sociólogos o biólogos preparados a visitar o vivir entre un pueblo tradicional y llevar a cabo un estudio consagrado a un tema en particular. Los científicos se citan como practicantes de diferentes disciplinas, entre ellas antropólogos, biólogos, economistas, etnógrafos, genetistas, historiadores, lingüistas, médicos, politólogos, psicólogos y sociólogos. Los autores publican sus resultados en forma de artículos científicos o libros, a menudo contextualizan sus estudios a partir de una pregunta o hipótesis a comprobar y con frecuencia (especialmente en la actualidad) recaban datos cuantitativos que presentan en tablas numéricas. En cuanto a las sociedades humanas tradicionales, este es el método científico que ha evolucionado a lo largo de los siglos como el mejor planteamiento para obtener conocimientos fiables del mundo real, ya sea el de las sociedades humanas o el de las bacterias, moléculas, rocas o galaxias.

Al aplicar este método al estudio de las sociedades tradicionales humanas han surgido dos tipos de dificultades principales. Por supuesto, esas dificultades no invalidan dichos estudios; simplemente hay que tenerlas en cuenta a la hora de interpretar las conclusiones, y explicar por qué recurrimos también a otras fuentes de información. El antropólogo australiano Ian Keen presentaba su libro sobre las sociedades australianas aborígenes resumiendo esas dificultades de este modo: «Los principales problemas de interpretación derivados del trabajo de antropólogos profesionales es que llegan tarde en las trayectorias coloniales y poscoloniales, y que unos paradigmas concretos modelan fuertemente (y limitan) sus interpretaciones. Sin embargo, dentro de su campo de interés, esos trabajos suelen ser los más exhaustivos y sistemáticos».

La advertencia de Keen sobre los estudios tardíos en las trayectorias coloniales y poscoloniales se refiere a un dilema inherente a la antropología cultural, análogo al principio de incertidumbre de Heisenberg en el campo de la física. Ese principio afirma, en la práctica, que cualquier cálculo físico

perturba inevitablemente el sistema estudiado y de ese modo infunde incertidumbre al valor real que hubiéramos obtenido si dicho sistema no hubiese sido perturbado (concretamente, en la física de partículas, el principio afirma que es imposible medir de manera simultánea los valores exactos de la posición y velocidad de una partícula). Para comprender el dilema correspondiente en la antropología cultural, recordemos que los estudios antropológicos modernos de la Australia aborígen comenzaron en el siglo xx, y las crónicas etnográficas empezaron en el siglo xix, antes del nacimiento de la antropología profesional moderna. Sin embargo, los europeos ya habían desembarcado en Australia en 1616 y fundado su primera colonia en 1788, mientras que los macasanos (pescadores indonesios) habían visitado periódicamente el norte de Australia durante muchos siglos antes de la llegada europea, y pueblos austronesios no identificados provenientes de Indonesia habían introducido los perros (dingos) y probablemente otras formas de vida y tecnologías en Australia hace varios miles de años.

Los estudios modernos sobre los aborígenes australianos han estado dedicados a sociedades radicalmente transformadas con respecto a su condición preeuropea o premacasana, ya que gran parte de la población ya había sido aniquilada por enfermedades introducidas por los europeos y quizá también por los macasanos, y conquistada y sometida al control del gobierno de Estado euro-australiano; asimismo, se les impidió ejercer la gestión tradicional del fuego (es decir, la quema) en su entorno, fueron expulsados de sus principales tierras, que eran objetivo de la colonización europea, y se vieron privados de parte de su base de subsistencia por el impacto que tuvieron en los animales y las plantas nativos los gatos, zorros, ovejas y ganado europeo y los dingos austronesios. De manera similar, aunque los !kung del desierto del Kalahari a menudo son tomados como modelos de cazadores-recolectores, los estudios detallados sobre ellos que se iniciaron en los años sesenta y que cito con frecuencia en este libro han estado dedicados



a personas que ya habían abandonado sus puntas de flecha de hueso tradicionales por puntas de metal, que habían dejado de atacarse unas a otras, que recientemente habían comerciado con pastores bantúes o habían sido invadidos por ellos y que debieron de verse influidos por estos últimos, que llegaron al sur de África hace casi 2.000 años.

De manera más general, todos los estudios sobre cazadores-recolectores efectuados en el siglo xx han estado dedicados a sociedades con un contacto real o potencial con productores de alimentos (agricultores o pastores). Hasta hace unos 11.000 años, no obstante, todas las sociedades humanas eran cazadoras-recolectoras, de modo que solo mantenían contacto con otros cazadores-recolectores. Solo en algunas regiones del mundo, como Australia, el Ártico y el oeste de Norteamérica encontraron los primeros exploradores occidentales no científicos a cazadores-recolectores que todavía vivían en un mundo de cazadores-recolectores. Esos hechos han provocado discusiones acaloradas sobre la relevancia de los estudios modernos para las sociedades del pasado: ¿distan demasiado los cazadores modernos de los del pasado para que tenga alguna relevancia el hecho entenderlos? Desde luego, esa opinión es demasiado extrema: tal como lo ha expresado el antropólogo Melvin Konner, si hoy pudiéramos coger a un grupo de occidentales y abandonarlos desnudos y sin herramientas en algún lugar de la sabana africana, en dos generaciones estarían todos muertos o habrían reinventado de forma independiente muchos rasgos observados en las sociedades de cazadores-recolectores. Pero, como mínimo, debemos reconocer que los pueblos tradicionales no son modelos estáticos del pasado distante.

En cuanto a la otra advertencia de Ian Keen, en cualquier ciencia y en cualquier momento existen áreas preferidas de investigación con estudios y financiación sistemáticos, y otras que caen en el olvido. Por ejemplo, hasta hace poco, apenas ningún antropólogo realizaba estudios dedicados a la infancia y la vejez entre los pueblos tradicionales. Se aconseja a los

observadores de campo que no emprendan «viajes de pesca» y registren todo lo que ven; se espera que escriban libros y artículos sobre un tema concreto. En cualquier momento se dan también ciertas interpretaciones y fenómenos que suelen tener prioridad y otros que se consideran indigeribles. Por ejemplo, ha imperado una fuerte controversia sobre si la famosa antropóloga Margaret Mead sesgó sus descripciones sobre la conducta sexual de los isleños del Pacífico para que encajaran en las concepciones de una escuela antropológica por aquel entonces candente; y todavía hay quienes sostienen con vehemencia que los pueblos tradicionales no son belicosos, o que si lo son, obedece al contacto europeo; según ellos, si en efecto son belicosos, no debemos describir sus guerras porque es políticamente perjudicial.

Una segunda fuente de conocimiento sobre las sociedades tradicionales es desvelar algunos cambios recientes entrevistando a personas analfabetas acerca de sus historias transmitidas oralmente y reconstruyendo de ese modo su historia a lo largo de varias generaciones. Naturalmente, este método plantea problemas y sus practicantes han ganado mucha experiencia sobre técnicas (de las que sobre todo fue pionero Jan Vansina) para verificar y garantizar la fiabilidad de la información recabada.

Por ejemplo, la antropóloga Polly Wiessner y el artista enga Akii Tumu colaboraron en el estudio de la historia oral del pueblo enga, el mayor grupo lingüístico de las Tierras Altas de Papúa Nueva Guinea. Aunque la historia escrita no comenzó para los enga hasta la llegada de europeos cultos en los años treinta, los enga son excepcionales entre los papúes porque han llevado un registro de acontecimientos históricos a través de una serie de tradiciones históricas (denominadas *atone pii*) que reconocen como algo distinto de los mitos (llamados *tindi pii*), y que se remontan a hace 8 o 10 generaciones (entre 250 y 400 años). De 1985 a 1998, Wiessner y Tumu entrevistaron a ancianos pertenecientes a 110 tribus enga. Verificaron si las respuestas a la entrevista eran correctas buscando la consistencia entre los relatos ofrecidos

por diferentes clanes, valorando si los relatos sobre guerras y migraciones por parte de los descendientes de participantes de ambos bandos y por grupos vecinos coincidían, y comprobando si la información ofrecida sobre una esfera de la vida (por ejemplo, los intercambios ceremoniales de cerdos) se correspondían con la información aportada sobre diferentes ámbitos de la vida (por ejemplo, el uso de la tierra y la producción agrícola). También comprobaron las crónicas orales con respecto a dos acontecimientos fechables de forma independiente y que afectaban a todos los grupos de las Tierras Altas de Papúa Nueva Guinea, incluidos los enga: una gran erupción volcánica acontecida en la cercana isla Long en el siglo XVII, que depositó una capa de ceniza químicamente identificable (tefra) por todas las Tierras Altas orientales y sobre la cual los enga y otros habitantes de la región tienen una tradición oral de una «época de oscuridad» en la que la ceniza ensombreció el sol durante varios días; y la llegada del boniato, que transformó la agricultura y las sociedades de las Tierras Altas hace entre 250 y 400 años. Mediante estas comprobaciones y métodos para verificar fechas, Wiessner y Tumu pudieron reconstruir historias detalladas sobre dispersiones de tribus, crecimiento de poblaciones, envergadura de la población, condiciones medioambientales, subsistencia agrícola, cosechas cultivadas, comercio, liderazgo, organización social, guerras, migraciones y el desarrollo de ceremonias y cultos durante las últimas ocho generaciones enga, mucho antes de la llegada de los europeos a las Tierras Altas de Nueva Guinea.

Este método de reconstrucción oral solo es aplicable a algunos pueblos tradicionales, puede que solo a una minoría de ellos, porque muchos o el grueso de los mismos no conservan un conocimiento oral detallado que se remonte a más de unas generaciones. Eso depende de factores como su organización social, su grado de insistencia en la experiencia de primera mano, quién cuente las historias y el nivel de participación de los oyentes en la narración. Por ejemplo, el lingüista misionero Daniel Everett descubrió que

los indios piraha de Brasil se negaban a hablar de nada que no hubiesen visto con sus propios ojos, y por tanto desdeñaban los esfuerzos de Everett por hablarles de la vida de Jesús: «¿Usted le ha visto? De lo contrario, ¿cómo puede creérselo?». Asimismo, los numerosos estudios realizados entre el pueblo !kung desde los años sesenta en adelante no han recuperado información detallada sobre acontecimientos o condiciones de la vida !kung sucedidos hace más de unas pocas generaciones. Por otro lado, entre los enga, las narraciones históricas se relatan en casa de los hombres, los oyentes comentan y corrigen errores y no se permite a los individuos poderosos distorsionar la historia para satisfacer sus intereses.

Un tercer método para conocer las sociedades tradicionales comparte los objetivos de la reconstrucción oral, en la medida en que pretende ver a las sociedades antes de que fueran visitadas por los científicos modernos. Aunque estos han sido los primeros forasteros en contactar con algunos pueblos tradicionales —como el «descubrimiento» de los dani del valle de Baliem por parte de la Tercera Expedición Archbold del American Museum of Natural History en 1938—, con más frecuencia se han visto precedidos por patrullas del gobierno, comerciantes, lingüistas misioneros o exploradores. Sin duda, ese fue el caso de la gran mayoría de las sociedades tradicionales del Nuevo Mundo, África, Australia y las islas del Pacífico, ya que fueron «descubiertas» por los europeos desde 1492 hasta principios del siglo xx, antes de que la antropología moderna se afianzara como una disciplina que realizaba trabajo de campo. Ni siquiera los primeros contactos recientes de tribus papúes y amazónicas desde los años treinta hasta la actualidad han sido realizados por científicos debido a los recursos necesarios y a los peligros que entraña. Cuando llegan los científicos, la cultura tribal ya ha empezado a cambiar a consecuencia de los contactos.

Pero aun así podemos aprender mucho de las descripciones anecdóticas que dejaron esos primeros visitantes científicamente no preparados. La

desventaja obvia es que sus crónicas son menos sistemáticas, cuantitativas e informadas por métodos rigurosos y el conocimiento acumulado sobre otras tribus. Una ventaja compensatoria obvia es que la información resultante hace referencia a una sociedad tribal menos modificada que cuando se la encontraron los científicos más tarde. Una ventaja menos obvia es que la naturaleza poco sistemática y científica de esas primeras observaciones puede ser un aspecto marcado. Los visitantes sin formación a menudo describen de forma general lo que les llama la atención y de ese modo pueden comentar facetas de una sociedad que serían ignoradas por un científico enviado con apoyo investigador a estudiar algún fenómeno en particular.

Un ejemplo es un extraordinario libro (*Dschungelkind*) sobre el pueblo fayú, de la Nueva Guinea indonesia, escrito por una alemana llamada Sabine Kuegler. Durante mi primer viaje a la región en 1979, el piloto del helicóptero me habló de una aterradora visita que había realizado recientemente a un grupo recién descubierto de nómadas fayú en nombre de una pareja de misioneros, Klaus y Doris Kuegler. Por invitación de los fayú, los Kuegler llevaron a sus tres hijos pequeños para que vivieran con la tribu, y fueron los primeros forasteros que veían la mayoría de los fayú. La hija mediana de los Kuegler, Sabine, se crió entre los fayú desde los 7 hasta los 17 años, en un momento en que todavía no había forasteros aparte de su familia. Después de trasladarse a Europa para iniciar una educación europea y ser ciudadana del continente, Sabine publicó en 2005 un libro sobre sus experiencias y observaciones.

En el libro de Sabine no hay tablas de datos, pruebas sobre hipótesis antagónicas y resúmenes del estado actual de algún subcampo de la antropología. Por el contrario, los lectores obtendrán una gráfica visión de la vida fayú justo después del primer contacto, con flechas silbando por los aires, peligros, accidentes y muertes. Puesto que los compañeros de juego de Sabine eran niños fayú y ella en parte se crió como uno más, su libro se

aproxima a una autobiografía de un fayu, pero con la doble perspectiva de un fayu y un occidental. De ese modo, Sabine pudo detectar características de los fayu —como su concepto del tiempo, las dificultades físicas de su vida y su psicología— que ellos darían por sentados y no se molestarían en comentar. Igual de conmovedor es el relato de Sabine sobre el regreso a Europa, donde veía a la sociedad a través de sus ojos en parte fayu, lo cual le permitió detectar rasgos de la vida europea (por ejemplo, enfrentarse a los desconocidos o los peligros que entraña cruzar una carretera) que un europeo daría por sentados. Puede que algún día un científico visite a los fayu y describa algún aspecto de su sociedad. Pero, para entonces, los fayu serán un pueblo drásticamente distinto del que conocieron los Kuegler en 1979. Ningún científico podrá repetir la experiencia de Sabine y describir cómo era criarse, pensar y sentir casi como un fayu tradicional.

El otro método para conocer a las sociedades tradicionales y la única fuente de información sobre sociedades pasadas sin escritura ni contacto con observadores cultos es la arqueología, cuyas ventajas y desventajas son la antítesis de aquellas asociadas a los observadores modernos. Excavando y fechando mediante radiocarbono un yacimiento, los arqueólogos pueden reconstruir una cultura de decenas de miles de años de antigüedad, antes de que fuese contactada y transformada por el mundo moderno. Así, las inquietudes por los efectos perturbadores del contacto moderno y del sociólogo residente desaparecen por completo. Ello supone una ventaja enorme. La desventaja correspondiente es que los detalles, como los acontecimientos diarios y los nombres, motivos y palabras de las personas, se pierden. Los arqueólogos también hacen frente a la desventaja de una mayor incertidumbre y más esfuerzo para extraer conclusiones sociales de sus manifestaciones físicas preservadas en yacimientos arqueológicos. Por ejemplo, los arqueólogos intentan deducir la desigualdad individual en materia de estatus social y salud indirectamente a partir de las diferencias en

los objetos funerarios y el tamaño de las tumbas en unos cementerios excavados laboriosamente durante varias temporadas de estudio. Un etnógrafo podría observar directamente esas desigualdades en un día de trabajo de campo, pero los resultados se aplicarían a una sociedad que se ha visto transformada en cierta medida por el contacto moderno.

Por ello, nuestros cuatro métodos para comprender a las sociedades tradicionales difieren en sus ventajas y desventajas. Podemos tener más confianza en las conclusiones si los cuatro métodos pueden aplicarse y arrojan resultados similares. Por ejemplo, disponemos de información sobre guerras tribales a partir de observaciones científicas modernas (las detalladas crónicas de Jan Broekhuijse y Karl Heider sobre la guerra dani descrita en el capítulo 3), a partir de reconstrucciones orales (como las de Polly Wiessner y Akii Tumu), a partir de relatos anecdóticos (como el de Sabine Kuegler entre los fayu) y a partir de pruebas arqueológicas (como las armaduras y cráneos rotos con hachas). Cuando esos cuatro planteamientos discrepan en sus conclusiones, debemos averiguar por qué: tal vez la sociedad cambió con el tiempo o debido al contacto.

## Créditos de las ilustraciones

Lámina 1: Carlo Ottaviano Casana; Lámina 2: © Marka/SuperStock; Lámina 3: Jacob Maentz/jacobim ages.com; Lámina 4: Olivier Blaise; Lámina 5: Brian M. Wood; Lámina 6: Romas Vysniauskas; Lámina 7: Henrik Stabell; Lámina 8: Bonnie Hewlett; Lámina 9: © 2012 Jeff Schultz/AlaskaStock.com; Lámina 10: Kim Hill; Lámina 11: Toninho Muricy; Lámina 12: © Art Wolfe/www.artwolfe.com; Lámina 13: Fotografía de Michael Clark Rockefeller, cortesía del Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Universidad de Harvard, 2006.12.178.10.; Lámina 14: James Tourtellotte, U.S. Customs & Border Patrol; Lámina 15: © Eye Ubiquitous/SuperStock; Lámina 16: J. Miles Cary, *Knoxville News Sentinel*; Lámina 17: Afonso Santos; Lámina 18: Fotografía de Carole A. Kosakowski; Lámina 19: Russell D. Greaves y Karen Kramer; Lámina 20: Bonnie Hewlett; Lámina 21: Brian M. Wood; Lámina 22: Karen Kramer; Lámina 23: Sun xinming/ImagineChina; Lámina 24: Sheryl Dawson/Spot-On Marketing, cortesía de Starfish Resources, LLC.; Lámina 25: Sisse Brimberg/National Geographic Stock; Lámina 26: Bruno Zanzottera/Parallelozero; Lámina 27: PunchStock; Lámina 28: Stadtgeschichtliches Museum Leipzig; Lámina 29: Cortesía del Phoebe A. Hearst Museum of Anthropology y la dirección de la Universidad de California (catálogo n.º 15-5910); Lámina 30: Fotografía de Michael Leahy, de *First Contact*, de Bob Connolly y Robin Anderson (Viking, Nueva York , 1987), cortesía de los herederos de Jeannette Leahy; Lámina 31: Fotografía de Michael Leahy, de *First Contact*, de Bob Connolly y Robin Anderson (Viking, Nueva York , 1987), cortesía de los herederos de Jeannette Leahy; Lámina 32: Peter Hallinan; Lámina 33: Blend



Images/PunchStock; Lámina 34: Reuters/Yuri Maltsev; Lámina 35: APO Photo/George Nikitin; Lámina 36: Fotografía de Karl G. Heider, cortesía del Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Universidad de Harvard, 2006.17.1.89.2.; Lámina 37: Tomada por Masami Oki, «Material provided by Hidetsugu Aihara», donada por el Peace Museum of Saitama, cortesía del Hiroshima Peace Memorial Museum; Lámina 38: Russel D. Greaves y Karen Kramer; Lámina 39: Phil Ramey, Ramey Pix; Lámina 40: © SuperStock; Lámina 41: The Harvard Theatre Collection, Universidad de Harvard; Lámina 42: USAID; Lámina 43: Doctor James Garza; Lámina 44: Reuters/Kyodo News Agency; Lámina 45: © Sarah M. J. Welch/*The Harvard Crimson*; Lámina 46: Robert R. Leahey, State Archives of Florida, Florida memory, <http://floridamemory.com/items/show/109768>; Lámina 47: AP Photo/Don Adams.



LÁMINA 1. Hombre dani del valle de Baliem, en las Tierras Altas de Nueva Guinea.



LÁMINA 2. Hombre aborigen australiano.



LÁMINA 3. Mujer agta, del bosque montañoso de la isla de Luzón, en Filipinas.



LÁMINA 4. Isleño andamán, de la bahía de Bengala.



LÁMINA 5. Hombre hadza de Tanzania.



LÁMINA 6. Cazador !kung del desierto del Kalahari, en África.



LÁMINA 7. Mujer nuer de Sudán.





LÁMINA 8. Padre aka con su hijo, del bosque ecuatorial de África.



LÁMINA 9. Mujer inuit (iñupiaq) de Alaska.



LÁMINA 10. Indio aché de los bosques de Paraguay.



LÁMINA 11. Pareja de indios piraha con su bebé, de la selva amazónica de Brasil.

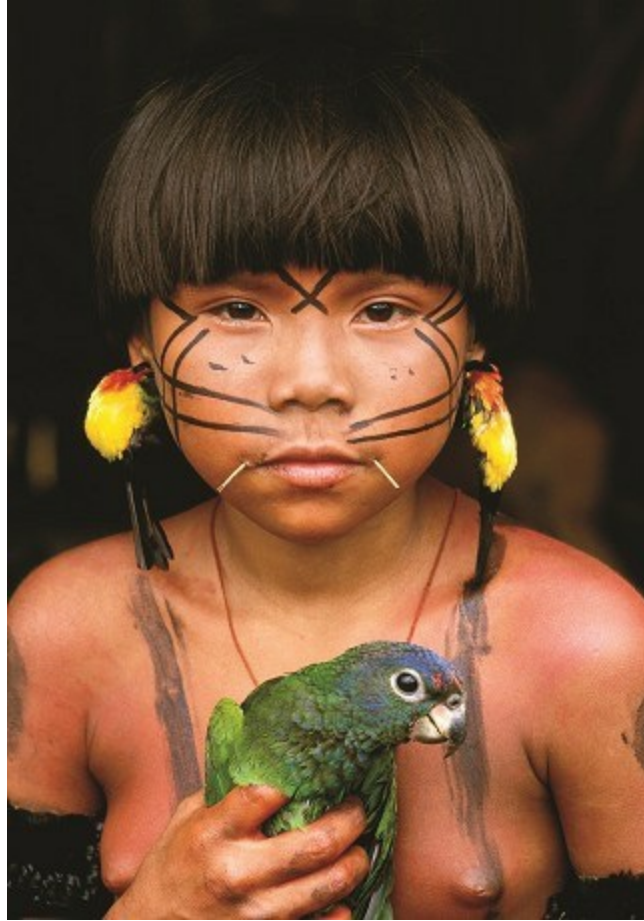


LÁMINA 12. Niña yanomami de los bosques de Venezuela.



LÁMINA 13. Frontera tradicional entre tribus, custodiada por un hombre dani desde una torre de vigilancia, en el valle de Baliem, en las Tierras Altas de Nueva Guinea.



LÁMINA 14. Frontera moderna entre naciones, custodiada mediante cámaras por control remoto en una torre de vigilancia de Aduanas y Protección Fronteriza de Estados Unidos, en la frontera entre Estados Unidos y México.

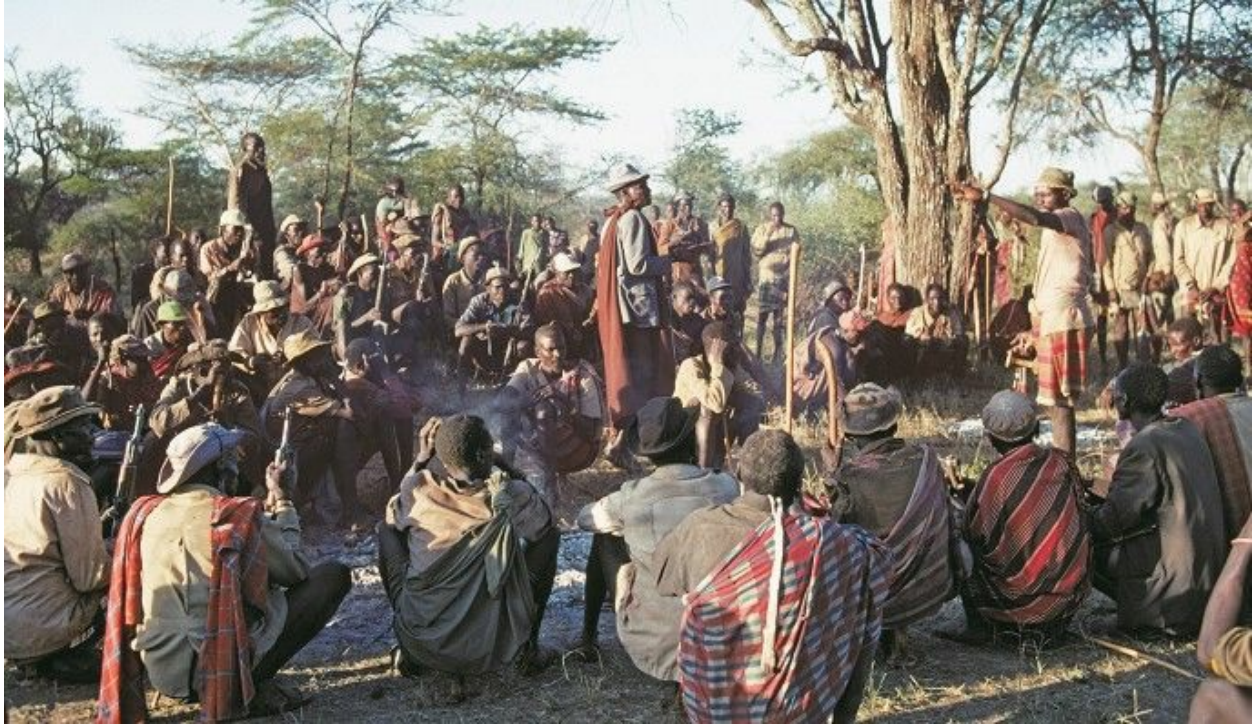


LÁMINA 15. Resolución de conflictos tradicional en una aldea de Uganda. Los contendientes, que ya se conocen personalmente, se reúnen para solventar su disputa de modo que les permita resolver sus sentimientos y seguir encontrándose de manera pacífica el resto de su vida (capítulo 2).

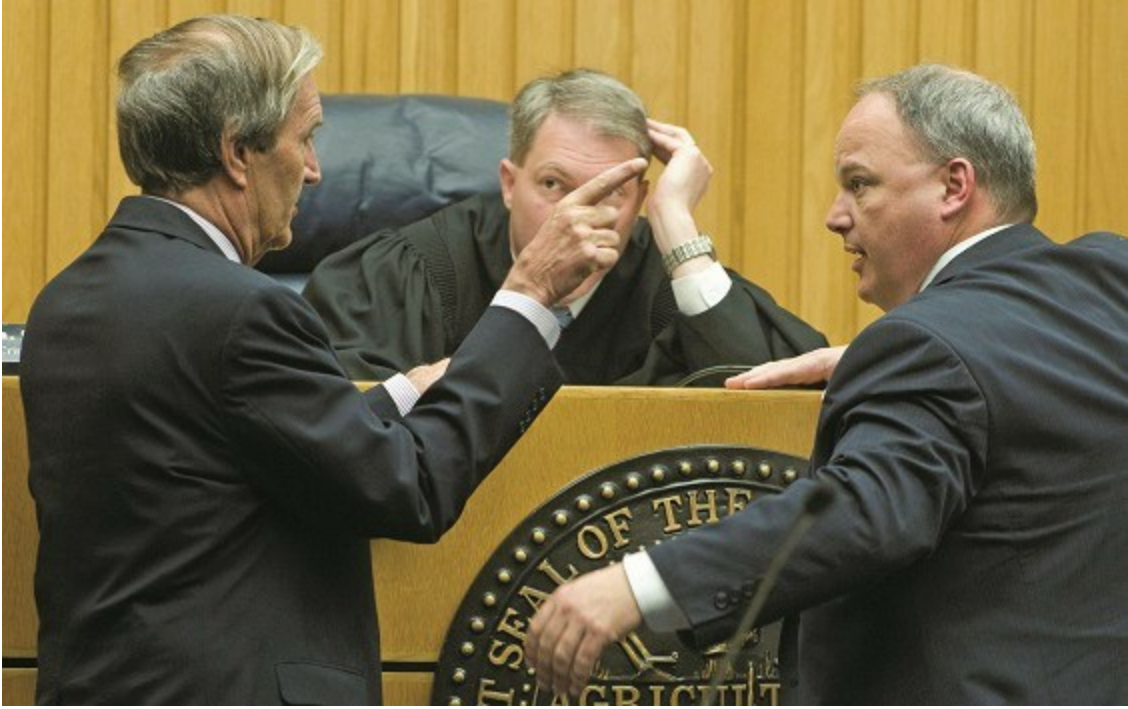




LÁMINA 16. Resolución de conflictos moderna en un juzgado estadounidense. Un abogado defensor (izquierda) y un fiscal (derecha) discuten un argumento ante un juez (centro). El presunto delincuente, la víctima y la familia de esta última no se conocían antes del supuesto delito y probablemente no volverán a verse nunca más (capítulo 2).



LÁMINA 17. Juguetes tradicionales: unos niños de Mozambique con coches de juguete que han fabricado ellos mismos. De ese modo aprenden cómo funcionan los ejes y otros componentes de los vehículos. Los juguetes tradicionales son escasos y simples y los fabrican los niños o sus padres, por lo cual son educativos.



LÁMINA 18. Juguetes modernos: una niña estadounidense rodeada de docenas de juguetes manufacturados y adquiridos en tiendas, lo cual la priva del valor educativo que obtienen los niños tradicionales al diseñar y fabricar sus propios juguetes.

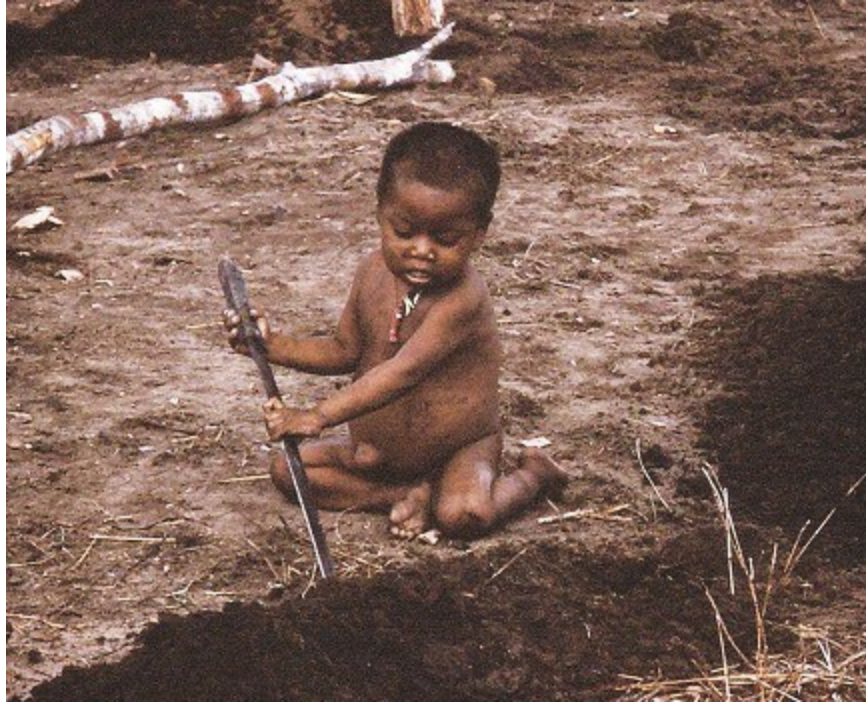


LÁMINA 19. Autonomía de los niños tradicionales: bebé pumé jugando con un gran cuchillo afilado. A los niños de muchas sociedades tradicionales se les permite tomar sus propias decisiones, incluido hacer cosas peligrosas que la mayoría de los padres modernos jamás dejarían hacer a sus hijos.



LÁMINA 20. Juguete tradicional: un niño aka llevando una cesta casera sobre la cabeza, similar a las que utilizan los adultos.



LÁMINA 21. Una abuela hadza forrajea mientras transporta a su nieto. Una razón por la que las personas mayores son consideradas valiosas en las sociedades tradicionales es que ejercen de cuidadoras y productoras de alimentos para sus nietos.



LÁMINA 22. Un anciano pumé fabricando puntas de flecha. Otro motivo por el que los ancianos son considerados valiosos en las sociedades tradicionales es que pueden ser los mejores fabricantes de herramientas, armas, cestas, ollas y textiles.



LÁMINA 23. Anuncio chino de Coca-Cola. El culto estadounidense a la juventud y el bajo estatus de los ancianos, que está extendiéndose a China en la actualidad, se reflejan incluso en la elección de modelos para los anuncios. Tanto los ancianos como los jóvenes beben refrescos, pero ¿quién ha visto alguna vez a personas mayores bebiendo eufóricas una Coca-Cola?



"I want options that are right for *me*."

We help find, plan and implement the right senior living and care choices, tailored just for you.

Call for a needs assessment:  
**760-522-6478**

**Starfish Resources, LLC**   
[www.StarfishResources.net](http://www.StarfishResources.net)

LÁMINA 24. Anuncio de un servicio de asesoría especializado en la vejez. En lugar de que aparezcan ancianos para vender bebidas, ropa y coches nuevos, aparecen en la publicidad de asilos, medicamentos contra la artritis y pañales para adultos.





LÁMINA 25. ¿Religión ancestral?: las famosas pinturas rupestres en el interior de la cueva de Lascaux, en Francia, todavía dejan boquiabiertos a los visitantes, e indican que la religión humana se remonta al menos a hace 15.000 años.



LÁMINA 26. Banquete tradicional en un pueblo dani del valle de Baliem, en las Tierras Altas de Nueva Guinea. Los banquetes tradicionales son muy poco frecuentes, los alimentos que se consumen no engordan (boniatos bajos en grasa en este caso) y los asistentes no se vuelven obesos ni acaban padeciendo diabetes (capítulo 11).



LÁMINA 27. Banquete moderno. Los estadounidenses y los miembros de otras sociedades modernas adineradas «se dan festines» (es decir, consumen por encima de sus necesidades diarias) tres veces cada día y comen alimentos que engordan (pollo frito en ese caso), se vuelven obesos y pueden acabar con diabetes (capítulo 11).

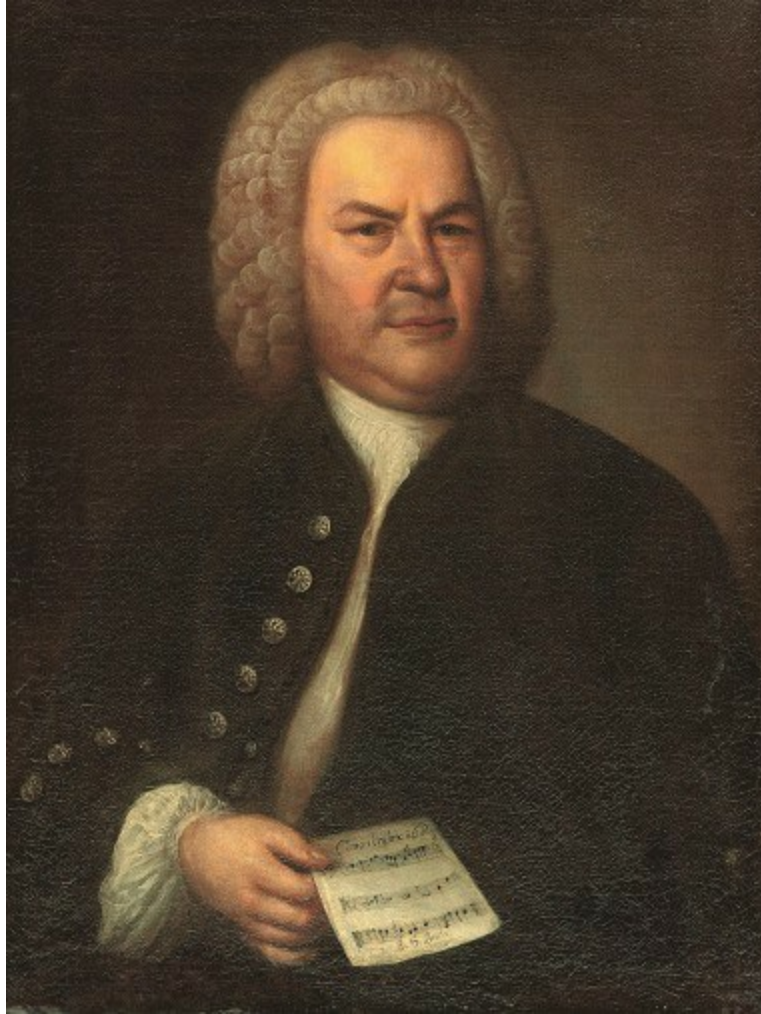


LÁMINA 28. ¿Víctima de la diabetes?: el compositor Johann Sebastian Bach. Su rostro y sus manos hinchados, el deterioro de su escritura y de la visión en sus últimos años coinciden con un diagnóstico de diabetes.



LÁMINA 29. Primer contacto: Ishi, el último indio yahi superviviente en California, el 29 de agosto de 1911, el día en que salió de su escondite y entró en la sociedad euro-estadounidense. Estaba aterrizado y exhausto, y pensaba que lo matarían.



LÁMINA 30. Primer contacto entre montañeses de Nueva Guinea, que nunca habían visto a un europeo, y el minero australiano Dan Leahy en la región de Chuave en 1933.



LÁMINA 31. Primer contacto: un montañés de las Tierras Altas de Nueva Guinea llora aterrizado al ver por primera vez a un europeo durante la Expedición de Leahy de 1933.



LÁMINA 32. Comercio tradicional: una canoa de comerciantes de Nueva Guinea transportando productos para sus socios tradicionales a cambio de otros artículos.





LÁMINA 33. Comercio moderno: una dependienta profesional vendiendo productos manufacturados a cualquiera que entre en la tienda a cambio de dinero del gobierno.



LÁMINA 34. Una frontera moderna entre naciones: un comerciante chino presenta su pasaporte y el visado a un agente de policía ruso cerca de la frontera entre sus respectivos países.



LÁMINA 35. Ellie Nesler, una californiana juzgada por matar a un hombre acusado de abusar sexualmente de su hijo. Cualquier padre comprenderá la indignación de Ellie. Pero la esencia de la justicia estatal es que el gobierno se vendría abajo si los ciudadanos se tomaran la justicia por su mano.



LÁMINA 36. Guerra tradicional: miembros de la tribu dani combatiendo con lanzas en el valle de Baliem, situado en las Tierras Altas de Nueva Guinea. El recuento de muertos más elevado en un día en esas guerras se produjo el 4 de junio de 1966, cuando los dani del norte mataron cuerpo a cuerpo a 125 dani del sur, a muchos de los cuales conocían personalmente los atacantes (o sabían de su existencia).

El número de víctimas constituía un 5 por ciento de la población de los sureños.



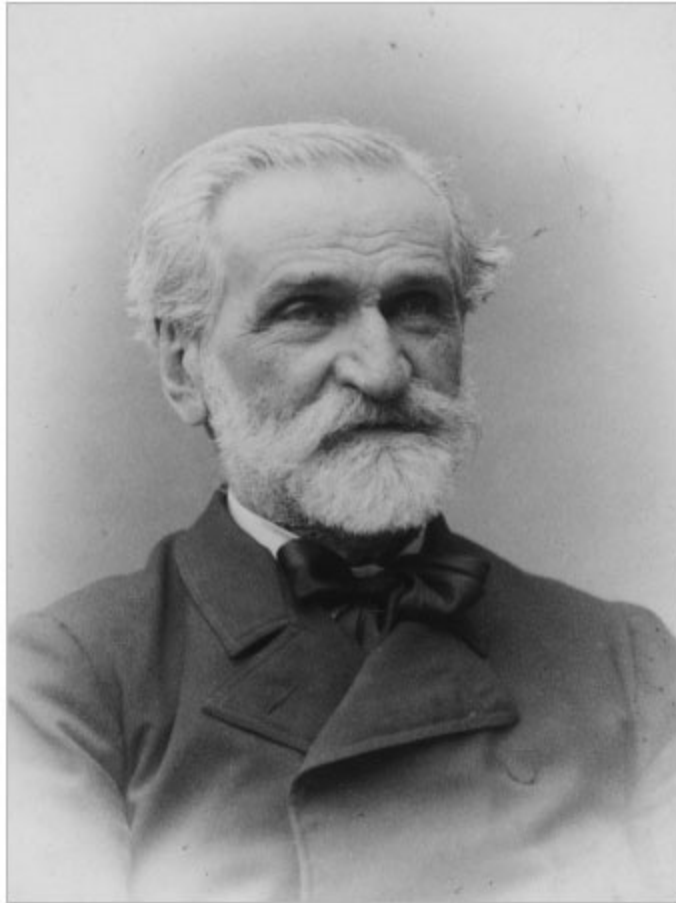
LÁMINA 37 Guerra moderna: la nube de la bomba atómica de Hiroshima el 6 de agosto de 1945. Los soldados estadounidenses que lanzaron la bomba no conocían personalmente a sus víctimas y no las miraron a la cara cuando las mataron. Los 100.000 japoneses muertos en Hiroshima representan el número de víctimas más elevado en un día en la guerra moderna, y constituían un 0,1 por ciento de la población japonesa de la época. Es decir, las grandes poblaciones modernas están asociadas con un elevado número de víctimas en la guerra moderna, pero los métodos de la guerra tradicional pueden ocasionar un número de víctimas proporcional mucho más alto.



LÁMINA 38. El transporte tradicional normalmente sitúa al niño en contacto físico inmediato con el cuidador, erecto, mirando hacia delante y, por tanto, accediendo al mismo campo de visión que el cuidador. Este es un bebé pumé de Venezuela transportado por una hermana mayor.



LÁMINA 39. El transporte moderno a menudo impide al niño el contacto físico con el cuidador y lo sitúa mirando hacia atrás y reclinado horizontalmente en lugar de erecto. Este es un bebé estadounidense empujado en un cochecito por su madre.





LÁMINAS 40 y 41. Los compositores Richard Strauss (arriba) y Giuseppe Verdi (abajo) aprendieron a aprovechar al máximo su talento musical cuando cambió con la edad. Los resultados figuran entre sus mejores composiciones: Cuatro últimas canciones, de Strauss, y las óperas Otello y Falstaff, de Verdi, completadas a los 84, 74 y 80 años, respectivamente.



LÁMINA 42. Peligros tradicionales: un hombre trepando a un árbol para recoger asaí en Brasil. Precipitarse desde un árbol o ser alcanzado por un árbol que se cae supone un gran peligro en muchas sociedades tradicionales.



LÁMINA 43. Peligros tradicionales: un gran cocodrilo aniquilado después de matar a varias personas en Indonesia. Los animales constituyen grandes peligros en la mayoría de las sociedades tradicionales.



LÁMINA 44. Peligros modernos: los accidentes de coche son un gran peligro de la vida moderna.



LÁMINA 45. Gestión de riesgos: las donaciones e ingresos de la Universidad de Harvard se desmoronaron durante la crisis económica mundial de 2008 y 2009. Los directores de inversiones de la facultad deberían haber seguido la estrategia de gestión de riesgos de los agricultores, que maximizan las cosechas a largo plazo siempre que sea compatible con mantenerlas por encima de cierto nivel crítico.

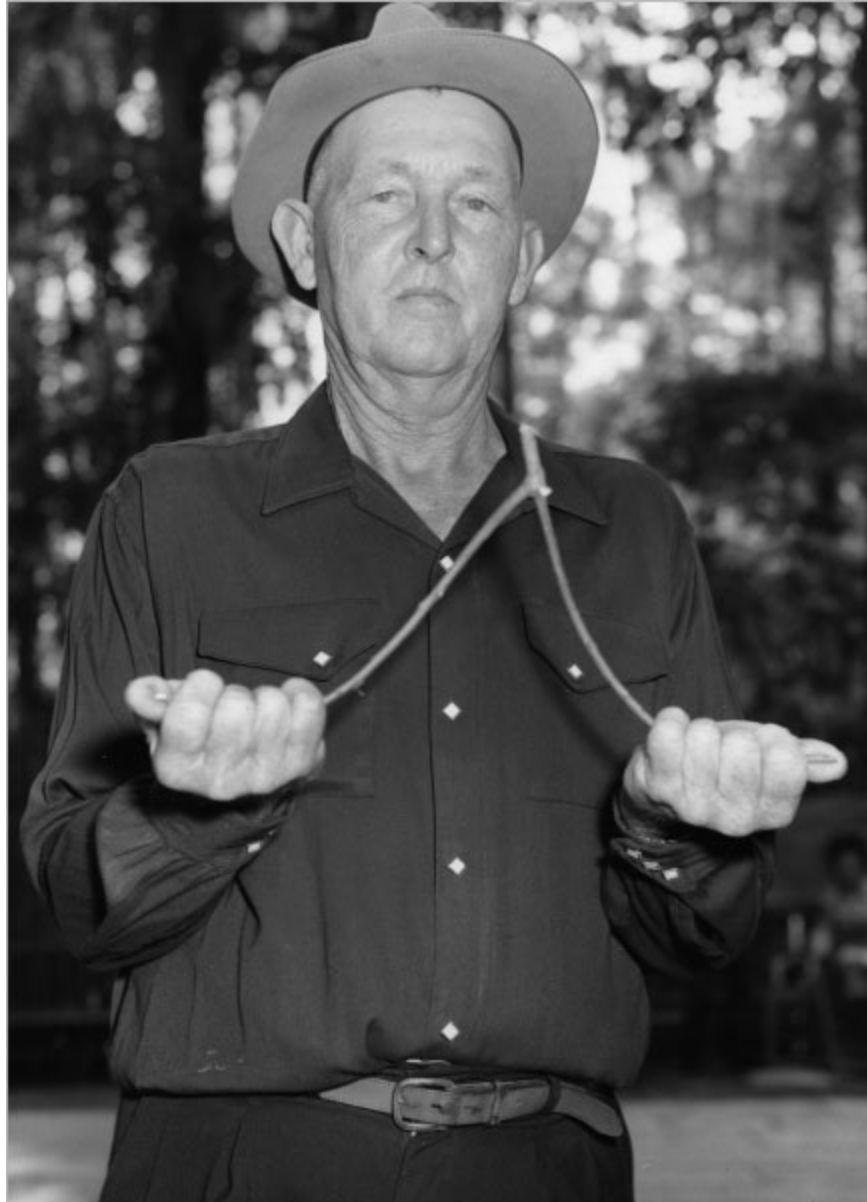


LÁMINA 46. Zahorí, una persona que afirma que la rotación de un palo bifurcado puede revelar la presencia de agua subterránea oculta para los terratenientes que quieran saber dónde cavar un pozo. Los zahoríes ilustran nuestra tendencia a recurrir a rituales en situaciones cuyo resultado es difícil de predecir.



LÁMINA 47. Lenguas en vías de extinción: Sophie Borodkin (fallecida en enero de 2008), la última hablante de eyak, un característico idioma nativo americano que se utilizaba en Alaska.

\* La terminología que ha sido aplicada a Nueva Guinea es confusa. A lo largo de este libro empleo el término «Nueva Guinea» en referencia a la isla de Nueva Guinea, la segunda más grande del mundo por detrás de Groenlandia y situada cerca del ecuador, justo al norte de Australia. A los diversos pueblos indígenas de la isla los denomino «papúes». A consecuencia de los accidentes de la historia colonial del siglo XIX, la isla ahora está dividida políticamente entre dos naciones. La mitad oriental, junto con numerosas islas adyacentes más pequeñas, forma la nación independiente de Papúa Nueva Guinea, que surgió de una ex colonia alemana en el noroeste y otra británica en el sudeste y fue administrada por Australia hasta su independencia, en 1975. Los australianos conocían las antiguas regiones alemana y británica como Nueva Guinea y Papúa, respectivamente. La mitad occidental de la isla, en su día parte de las Indias Orientales Neerlandesas, ha sido desde 1969 una provincia de Indonesia (rebautizada como Papúa, antiguamente Irian Jaya). Mi trabajo de campo en Nueva Guinea ha estado dividido casi por igual entre las dos mitades políticas de la isla.

\* Con los términos sociedades «tradicionales» y «a pequeña escala», que utilizaré a lo largo de este libro, me refiero a sociedades pasadas y presentes que viven en densidades de población bajas en pequeños grupos que van desde unas pocas decenas a unos pocos millares de personas, subsistiendo de la caza y la recolección, la agricultura o el pastoreo, y transformadas en cierta medida por el contacto con las grandes sociedades industriales occidentalizadas. En realidad, todas esas sociedades tradicionales que siguen existiendo en la actualidad se han visto modificadas, al menos en parte, por el contacto, y podrían ser descritas como sociedades «transitorias» en lugar de «tradicionales», pero a menudo conservan muchas características y procesos sociales de las pequeñas sociedades del pasado. Yo cotejo las sociedades tradicionales a pequeña escala con las sociedades «occidentalizadas», con lo cual me refiero a las grandes sociedades industriales modernas gestionadas por gobiernos de Estado, que los lectores de este libro conocen por ser las sociedades en las que actualmente residen en su mayoría. Se las denomina «occidentalizadas» porque algunos rasgos importantes de esas sociedades (como la revolución industrial y la sanidad pública) surgieron en Europa occidental en los siglos XVIII y XIX, y desde allí se propagaron a muchos otros países.

\* A lo largo de este libro, emplearé el término «estado» no solo en su definición habitual de «condición» (por ejemplo, «se vio reducido a un estado de pobreza»), sino también en su acepción técnica política de una gran sociedad con un gran gobierno burocrático centralizado, tal como se describe más adelante.



\* Los pueblos de la región ártica de Norteamérica se hacen llamar inuit, y ese es el término que emplearé en este libro. La palabra de uso más común es esquimal.

\* En este y en varios párrafos posteriores encontramos una característica de la guerra dani que al principio nos resulta confusa: batallas con cita previa. Es decir, un bando desafía a otro a reunirse en un lugar y día concretos para combatir. El otro bando es libre de aceptar o ignorar el desafío. Cuando una batalla ha comenzado, cualquiera de los dos bandos puede posponerla si llueve. Esos hechos han llevado a algunos comentaristas a tildar la guerra dani de algo ritualizado, que no pretende matar, y a compararlo con una forma de competición deportiva. Esa opinión la desmiente el hecho indiscutible de que en esas batallas algunos dani resultan heridos y muertos, que otros perecen en ataques y emboscadas y que gran cantidad de ellos pierden la vida en infrecuentes masacres. El antropólogo Paul Roscoe ha argumentado que la aparente ritualización de las batallas dani es inevitable debido al terreno pantanoso y anegado, con solo dos colinas estrechas y secas en las que grupos numerosos de guerreros podrían maniobrar y combatir con seguridad. Luchar en grandes grupos en otros lugares habría representado un riesgo suicida al perseguir a un enemigo o retirarse a través de pantanos con puentes sumergidos que solo conoce el otro bando. En respaldo a la interpretación de Roscoe, esta aparente ritualización de la guerra dani no halla ningún paralelismo entre los numerosos grupos de las Tierras Altas de Nueva Guinea que luchan en terreno firme y seco. Corrían rumores, al parecer originados por los misioneros, de que la expedición de Harvard, ansiosa por obtener imágenes dramáticas, provocó que los dani se enfrentaran y mataran entre sí. No obstante, los dani combatían antes de la llegada de la expedición y siguieron haciéndolo después, y una investigación gubernamental descubrió que el rumor carecía de fundamento.

\* *Ballyhoo* significa «alboroto». (N. del T.)

**Jared Diamond** es profesor de geografía en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA). Comenzó su actividad científica en el campo de la fisiología evolutiva y la biogeografía. Ha sido elegido miembro de la Academia de Artes y Ciencias, de la Academia Nacional de Ciencias y de la Sociedad Filosófica de Estados Unidos, y ha recibido una beca de investigación de la Fundación MacArthur, además de los premios Burr de la Sociedad Geográfica Nacional y Pulitzer de 1998 por *Armas, gérmenes y acero* (1997). Ha publicado más de doscientos artículos en las revistas *Discover*, *Natural History*, *Nature* y *Geo*. Es autor de *El tercer chimpancé* (1994), *¿Por qué es divertido el sexo?* (1999) y *Colapso* (2006), grandes éxitos que han obtenido numerosos galardones.

Título original: *The World Until Yesterday*

Edición en formato digital: septiembre de 2013

© 2012, Jared Diamond

© 2013, Random House Mondadori, S. A.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

© 2013, Efrén del Valle Peñamil, por la traducción

Adaptación de la cubierta original de © Evan Gaffney: Random House Mondadori S. A.

Fotografía de cubierta: © Dirscherl Reinhard / Prisma / SuperStock (paisaje) / © General Photographic Agency / Hulton Archive / Getty Images (mujer y niño)

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, así como el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9992-356-7

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

[www.megustaleer.com](http://www.megustaleer.com)

# Índice

El mundo hasta ayer

Relación de tablas y figuras

Prólogo. En el aeropuerto

PRIMERA PARTE. Preparar el camino dividiendo el espacio

1. Amigos, enemigos, desconocidos y comerciantes

SEGUNDA PARTE. Paz y guerra

2. Compensación por la muerte de un niño
3. Un breve capítulo sobre una guerra pequeña
4. Un capítulo más extenso sobre muchas guerras

TERCERA PARTE. Jóvenes y ancianos

5. Criar a los hijos
6. El trato a los ancianos: ¿querer, abandonar o matar?

CUARTA PARTE. Peligro y respuesta

7. Paranoia constructiva
8. Leones y otros peligros

QUINTA PARTE. Religión, lenguaje y salud

9. Qué nos dicen las anguilas eléctricas acerca de la evolución religiosa
10. Hablar muchas lenguas
11. Sal, azúcar, grasa y pereza

Epílogo. En otro aeropuerto

Agradecimientos

Lecturas complementarias

Créditos de las ilustraciones

Imágenes

Notas

Biografía

Créditos