

Los orígenes del orden político

Desde la prehistoria
hasta la Revolución francesa

FRANCIS FUKUYAMA

Traducido por Jorge Paredes



EDICIONES DEUSTO

Título original: *The origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*

Publicado por Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2012

© 2011, 2012 Francis Fukuyama

© de la traducción Jorge Paredes, 2016

© de los mapas interiores, Mark Nugent

© Centro Libros PAPP, S.L.U., 2016

Deusto es un sello editorial de Centro Libros PAPP, S. L. U.

Grupo Planeta

Av. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona

www.planetadelibros.com

Diseño de cubierta: microbiogentleman.com

Imagen de cubierta: © Marzolino, © Elena Shchepkova, Fotohunter

y © Dmitry Pelnugra, Shutterstock

ISBN: 978-84-234-2482-5

Depósito legal: B. 28.394-2016-2016

Primera edición: enero de 2016

Prefimpresión: gama sl

Impreso por Egedsa

Impreso en España - Printed in Spain

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 279 04 47.

La necesidad de la política

La tercera ola de democratización y las preocupaciones contemporáneas sobre el futuro de la democracia liberal: cómo tanto la izquierda como la derecha albergan fantasmas sobre la abolición del gobierno; cómo los países contemporáneos en vías de desarrollo representan la realización de dichas fantasmas; cómo asumimos la existencia de las instituciones, pero en realidad no tenemos ni idea de dónde proceder.

Durante el período de cuarenta años comprendido entre 1970 y 2010, hubo un enorme aumento del número de democracias en todo el mundo. En 1973, sólo 45 de los 151 países del mundo eran considerados «libres» por Freedom House, una organización no gubernamental que elabora mediciones cuantitativas de los derechos civiles y políticos en el mundo.⁷ Ese año, España, Portugal y Grecia eran dictaduras; la Unión Soviética y sus satélites de la Europa del Este parecían sociedades sólidas y cohesionadas; China estaba inmersa en la Revolución Cultural de Mao Zedong; África veía consolidarse en el poder a un grupo de «presidentes vitalicios» corruptos; y la mayor parte de Latinoamérica había caído en manos de dictaduras militares. La siguiente generación fue testigo de cambios políticos trascendentales, con las democracias y economías de mercado extendiéndose prácticamente por todo el mundo con la excepción de los países árabes de Oriente Próximo. A finales de la década de 1990, unos 120 países de todo el mundo —más del 60 por ciento de los Es-

7. Véase «Country Status and Ratings Overview», en la sección Reports-Freedom in the World del sitio web de Freedom House (freedomhouse.org). Larry Diamond sitúa la cifra alrededor de 40, la cual aumentó posteriormente hasta 117 en la época de máximo apogeo de la tercera ola de democratización; véase *The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*, Times Books/Henry Holt, Nueva York, 2008, pp. 41-50.

tados independientes — se habían convertido en democracias electorales.⁸ Esta transformación fue la denominada por Samuel Huntington tercera ola de democratización; la democracia liberal como forma estándar de gobierno se convirtió en parte del panorama político asumido a principios del siglo XXI.⁹

Bajo esos cambios en los sistemas políticos subyacía también una masiva transformación social. El paso a la democracia era el resultado del hecho de que millones de individuos, anteriormente pasivos, se habían organizado y participaban en la vida política de sus sociedades. Esta movilización social estaba impulsada por numerosos factores: la generalización del acceso a la educación, que hacía que las personas tuvieran más conciencia de sí mismas y del mundo político que las rodeaba; la tecnología de la información, que facilitaba la rápida difusión de las ideas y del conocimiento; el bajo coste de los viajes y las comunicaciones, que permitían a la gente poner tierra de por medio si no le gustaba su gobierno; y una mayor prosperidad, que inducía a las personas a exigir una mayor protección de sus derechos.

No obstante, esa tercera ola alcanzó su cénit después de finales de la década de 1990, y en la primera década del siglo XXI tuvo lugar una «involución democrática». Aproximadamente uno de cada cinco países que habían formado parte de la tercera ola habían regresado al autoritarismo, o bien habían experimentado una considerable erosión de sus instituciones democráticas.¹⁰ Freedom House señaló que 2009 era el cuarto año consecutivo en el que la libertad había disminuido en el mundo, la primera vez que eso sucedía desde que inició sus valoraciones sobre la libertad en 1973.¹¹

8. Larry Diamond, «The Democratic Recession: Before and After the Financial Crisis», en Nancy Birdsall y Francis Fukuyama (eds.), *New Ideas in Development after the Financial Crisis*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2011.

9. Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Oklahoma City, 1991. Versión castellana de Josefa Delgado, *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1994.

10. Diamond, «The Democratic Recession», pp. 240-259.

11. Freedom House, *Freedom in the World 2010: Erosion of Freedom Intensifies*, Freedom House/Rowman & Littlefield Publishers, Washington D. C., 2010.

Preocupaciones políticas

A principios de la segunda década del siglo XXI, el malestar en el mundo democrático adoptó varias formas distintas. La primera fue la pérdida absoluta de los beneficios democráticos que tuvo lugar en países como Rusia, Venezuela e Irán, donde los gobernantes electos se afanaban en desmantelar las instituciones democráticas manipulando elecciones, cerrando o adquiriendo televisiones y periódicos independientes y tomando medidas drásticas contra las actividades de la oposición. La democracia liberal es más que la votación de la mayoría en unas elecciones; se trata de una compleja serie de instituciones que restringen y regulan el ejercicio del poder mediante la ley y un sistema de mecanismos de control y equilibrio de poderes. En muchos países, la aceptación oficial de la legitimidad democrática fue acompañada de la supresión sistemática de los controles sobre el poder ejecutivo y la erosión del principio de legalidad.

En otros casos, algunos países que parecían estar saliendo del autoritarismo se vieron atrapados en lo que el analista Thomas Carothers ha denominado la «zona gris», donde no eran ni totalmente autoritarios ni significativamente democráticos.¹² Muchos de los Estados derivados de la antigua Unión Soviética, como Kazajistán y Uzbekistán, en Asia Central, se encontraron en esa situación. Durante los años posteriores a la caída del muro de Berlín, en 1989, se había asumido ampliamente que prácticamente todos los países estaban viviendo una transición a la democracia y que los defectos democráticos se subsanarían con el paso del tiempo. Carothers señaló que este «paradigma de transición» era una suposición injustificada y que muchas élites autoritarias no tenían ningún interés en poner en práctica instituciones democráticas que diluyesen su poder.

Una tercera categoría de preocupaciones no tiene que ver con el fracaso de los sistemas políticos a la hora de convertirse en democráticos o de continuar siéndolo, sino más bien con su incapacidad de prestar los servicios básicos que las personas exigen a sus gobiernos. El mero hecho de que un país posea institu-

12. Thomas Carothers, «The End of the Transition Paradigm», *Journal of Democracy*, vol. 13, n.º 1, enero de 2002, pp. 5-21.

ciones democráticas nos dice muy poco acerca de si está o no bien gobernado. Dicho incumplimiento de la promesa democrática plantea la posibilidad de que tal vez sea éste el mayor desafío a la legitimidad de dichos sistemas políticos.

Un ejemplo de esto se vio en Ucrania, país que sorprendió al mundo, en 2004, cuando decenas de miles de personas se congregaron en la plaza Maidan, en Kiev, para protestar contra la manipulación de las elecciones presidenciales. Esas protestas, que acabarían siendo conocidas como la «revolución naranja», provocaron unas nuevas elecciones y el ascenso al poder del presidente reformista Víktor Yúshchenko. Sin embargo, una vez en el poder, la coalición naranja resultó ser absolutamente irrisponsable, y el propio Yúshchenko decepcionó a sus partidarios que tantas esperanzas habían depositado en él. El gobierno fue víctima de luchas internas, no logró atajar el grave problema de la corrupción en Ucrania y gobernó durante la debacle económica de la crisis financiera mundial de 2008-2009. El resultado fue la elección, a principios de 2010, de Víktor Yanukóvich, el mismo hombre que había sido acusado de amañar las elecciones de 2004 que habían provocado la revolución naranja.

Muchas otras formas de fracaso gubernamental asolaron los países democráticos. Es bien sabido que Latinoamérica presenta el mayor nivel de desigualdad económica del mundo, y en ella, las diferencias de clase se corresponden a menudo con las diferencias raciales y étnicas. El auge de líderes populistas como Hugo Chávez, en Venezuela, y Evo Morales, en Bolivia, no es tanto una causa de la inestabilidad como un sintoma de la desigualdad y del sentimiento de exclusión social experimentado por muchos de quienes son ciudadanos sólo de nombre. Muchas veces, la pertinaz pobreza alimenta otras clases de disfunciones sociales, como las bandas armadas, el narcotráfico y una sensación general de inseguridad entre la gente corriente. En Colombia, México y El Salvador, el crimen organizado amenaza al propio Estado y a sus instituciones básicas, y la incapacidad de abordar eficazmente esos problemas ha socavado la legitimidad de la democracia.

India, por poner otro ejemplo, ha sido una democracia sorprendentemente satisfactoria desde su independencia en 1947 —un logro más sorprendente si cabe, teniendo en cuenta su pobreza, su diversidad étnica y religiosa, y su enorme tamaño. (Por

qué un examen más profundo del desarrollo político indio debería reducir nuestra sorpresa es el tema tratado en los capítulos 10-12)—. Sin embargo, la democracia india, como la elaboración de salchichas, resulta menos atractiva cuanto más se acerca uno al proceso. Casi una tercera parte de los legisladores indios, por ejemplo, están acusados de algún delito, y, en algunos casos, de delitos graves, como asesinato y violación. Frecuentemente, los políticos indios practican una forma manifiesta de política de chentelismo en la cual los votos se conceden a cambio de favores políticos. La irritabilidad de la democracia india hace que al gobierno le resulte muy difícil tomar decisiones fundamentales en temas como las inversiones en proyectos de infraestructuras de gran trascendencia. En muchas ciudades indias, flamantes centros tecnológicos de primer nivel conviven con una pobreza propia de países africanos.

El aparente caos y corrupción de la política democrática de la India se ha comparado frecuentemente con la rápida y eficaz toma de decisiones de China. Los gobernantes chinos no están sujetos al principio de legalidad ni a la responsabilidad democrática; si quieren construir una presa enorme, derribar barrios para dejar sitio a autopistas o aeropuertos u organizar un paquete de medidas para el rápido fomento de la economía, pueden hacerlo mucho más rápidamente que los de la democrática India.

Una cuarta fuente importante de preocupación política hace referencia a la economía. El capitalismo mundial moderno ha demostrado ser productivo y generador de riqueza hasta un punto que cualquiera que viviera con anterioridad a 1800 no habría podido siquiera soñar. En el período subsiguiente a la crisis del petróleo de la década de 1970, el volumen de la economía mundial casi se cuadruplicó,¹³ y Asia, gracias a su apertura en el campo del comercio y las inversiones, vio cómo gran parte de su población se incorporaba al mundo desarrollado. Sin embargo, el capitalismo global no ha hallado la manera de evitar altos niveles de inestabilidad, especialmente en el sector financiero. El crecimiento

13. En dólares constantes de 2008, la economía mundial pasó de 15,93 billones a 61,1 billones entre 1970 y 2008. Fuentes: Banco Mundial (Indicadores y Financiación del Desarrollo Global) y Oficina de Estadísticas Laborales de Estados Unidos.

económico mundial ha estado plagado periódicamente de crisis financieras que han golpeado a Europa a principios de la década de 1990, a Asia entre 1997 y 1998, a Rusia y Brasil en 1997-1998 y a Argentina en 2001. Esta inestabilidad culminó, tal vez con justicia poética, en la gran crisis que asoló Estados Unidos, cuna del capitalismo mundial, en 2008-2009. Los libres mercados son necesarios para promover el crecimiento a largo plazo, pero no se autorregulan, especialmente en lo que respecta a bancos y otras grandes instituciones financieras. La inestabilidad del sistema es un reflejo de lo que, en última instancia, es un fracaso político, es decir, el fracaso a la hora de proporcionar una supervisión reguladora tanto a escala nacional como internacional.¹⁴

El efecto acumulativo de esas crisis económicas no ha sido necesariamente el de minar la confianza en la economía y la globalización basadas en el mercado como motores del crecimiento económico. China, India, Brasil y otra serie de los así llamados países de mercados emergentes continúan presentando buenos resultados económicos basados en su participación en el capitalismo global. Pero es evidente que la tarea *política* de determinar los mecanismos reguladores que suavicen la inestabilidad del capitalismo todavía no se ha llevado a cabo.

Decadencia política

El último punto señala un urgente, aunque a menudo ignorado, tema de preocupación acerca del futuro de la democracia. Las instituciones políticas se desarrollan a lo largo del tiempo, con frecuencia lenta y dolorosamente, como sociedades humanas que se esfuerzan por organizarse para dominar su entorno. Sin embargo, la decadencia política tiene lugar cuando los sistemas políticos no logran adaptarse a las circunstancias cambiantes. Existe algo así como una ley de conservación de las instituciones. Los seres humanos son animales cumplidores de normas por naturaleza; nacen para cumplir las normas que ven a su al-

rededor, y consolidan dichas normas con un significado y un valor a menudo trascendentales. Cuando el entorno cambia y se plantean nuevos retos, frecuentemente se produce una disyuntiva entre las instituciones existentes y las necesidades actuales. Dichas instituciones son respaldadas por legiones de interesados arraigados que se oponen a cualquier cambio fundamental.

Las instituciones políticas estadounidenses podrían someterse a una prueba fundamental de adaptabilidad. El sistema estadounidense se construyó en torno a la firme convicción de que un poder político centralizado constituiría un peligro inminente para las vidas y la libertad de los ciudadanos. Por esta razón, la constitución de Estados Unidos fue diseñada con un amplio conjunto de controles y limitaciones mediante los que diferentes partes del gobierno podían impedir que otras partes ejerciesen un control tiránico. Este sistema ha sido útil para el país, pero sólo porque en determinadas coyunturas críticas de su historia, en las cuales era necesario un gobierno fuerte, fue posible alcanzar el consenso necesario para aplicarlo mediante el ejercicio del liderazgo político.

Desgraciadamente, no existe ninguna garantía institucional de que ese sistema, tal como está diseñado, vaya a controlar el poder tiránico, permitiendo al mismo tiempo el ejercicio de la autoridad estatal cuando surja la necesidad. Esto último depende en primera instancia de la existencia de un consenso social sobre los fines políticos, algo de lo que ha carecido la vida política estadounidense en los últimos años. Estados Unidos se enfrenta a una serie de grandes desafíos, principalmente relacionados con la reparación de su situación fiscal a largo plazo. Durante la generación anterior, los estadounidenses han gastado dinero en ellos mismos sin contribuir con sus impuestos, situación que se ha visto exacerbada por años de acceso demasado fácil al crédito y de un gasto excesivo, tanto a nivel particular como público. El déficit fiscal a largo plazo y la deuda externa ponen en peligro los cimientos del poder estadounidense en el mundo, mientras, en comparación, países como China aumentan su importancia relativa.¹⁵

14. Francis Fukuyama y Seth Colby, «What were they thinking? The Role of Economists in the Financial Debacle», *The American Interest*, vol. 5, n.º 1, 2009, pp. 18-25.

15. Fareed Zakaria, *The Post-American World*, Norton, Nueva York, 2008. Versión castellana de Carmen Martínez Gimeno, *El mundo después de USA*, Espasa Libros, Madrid, 2009. Para una crítica al respecto véase Aaron L.

Ninguno de estos desafíos es tan enorme como para que no pueda solucionarse mediante una actuación oportuna, aunque dolorosa. Sin embargo, el sistema político estadounidense, que debería favorecer la formación de consenso, está, por el contrario, contribuyendo a empeorar el problema. El Congreso se ha polarizado considerablemente, dificultando de manera extraordinaria la promulgación de leyes. Por primera vez en la historia moderna, el demócrata más conservador del Congreso es más liberal que el más liberal de los republicanos. El número de escaños en el Congreso obtenidos por un margen del 10 por ciento o menos, lo cual significa que pueden corresponder a cualquier partido, ha ido cayendo constantemente desde los casi doscientos, a finales del siglo XIX, hasta poco más de cincuenta, a principios de la década de 2000. Ambos partidos políticos se han vuelto mucho más homogéneos desde el punto de vista ideológico, y el debate entre ellos se ha deteriorado.¹⁶ Esa clase de divisiones no carecen de precedentes históricos, pero en el pasado han sido superadas gracias a un fuerte liderazgo presidencial que no ha tenido continuidad.

El futuro de la política estadounidense no reside únicamente en la política, sino también en la sociedad. La polarización del Congreso refleja una amplia tendencia a la creciente homogeneización de los barrios y las regiones, puesto que los estadounidenses se posicionan ideológicamente en función de dónde escogen vivir.¹⁷ La tendencia a asociarse únicamente con personas de ideología parecida es amplificada enormemente por los medios de co-

Friedberg: «Same Old Songs: What the Declinists (and Triumphalists) Miss», *The American Interest*, vol. 5, n.º 2, 2009.

16. William A. Galston, *Can a Polarized American Party System Be «Healthy»?*, Brookings Institution, Issues in Governance Studies, n.º 34, Washington, D. C., abril de 2010.

17. Véanse los capítulos de Thomas E. Mann y Gary Jacobson en Pietro S. Nivola y David W. Brady (eds.), *Red and Blue nations?*, vol. 1, Brookings Institution Press, Washington, D. C., 2006; también James A. Thomson, *A House Divided: Polarization and Its Effect on RAND*, RAND Corporation, Santa Mónica (California), 2010. Existe cierto debate sobre exactamente hasta qué punto está polarizado el público estadounidense: en muchos temas culturales, como el aborto o las armas, hay un amplio grupo centrista sin fuertes convicciones, con minorías mucho más comprometidas a ambos extremos del espectro. Véase Morris P. Fiorina et al. (eds.), *Culture Wars? The Myth of a Polarized America*, 3.ª ed., Longman, Boston, 2010.

municación, donde la proliferación de canales de comunicación acaba debilitando la experiencia compartida de ciudadanía.¹⁸

La capacidad del sistema político estadounidense para afrontar sus desafíos fiscales se ve afectada no sólo por la polarización izquierda-derecha en el Congreso, sino también por el crecimiento y el poder de grupos de interés afianzados. Los sindicatos, las empresas agrícolas, las compañías farmacéuticas, los bancos y muchos otros grupos de presión organizados ejercen a menudo un veto eficaz sobre la legislación que perjudica a sus bolsillos. Es perfectamente legítimo y, de hecho, algo que se espera, que los ciudadanos defiendan sus intereses en una democracia. Pero, llegados a un determinado punto, esta defensa se convierte en una reclamación de privilegios, o bien en una situación en la que se entra en un punto muerto y en la cual no se puede cuestionar ningún interés. Esto explica los crecientes niveles de indignación populista, tanto en la derecha como en la izquierda, que contribuyen a la polarización y reflejan una realidad social en desacuerdo con los propios principios legitimadores del país.

La queja por parte de los estadounidenses de que Estados Unidos está dominado por élites y poderosos grupos de interés refleja la realidad de una creciente desigualdad en cuanto a ingresos y riqueza en el período comprendido entre la década de 1970 y la de 2000.¹⁹ Por sí misma, la desigualdad no ha sido nunca un problema en la cultura política estadounidense, la cual hace hincapié en la igualdad de oportunidades más que en los resultados. Sin embargo, el sistema es legítimo únicamente mientras las personas crean que trabajando duramente y haciendo las cosas lo mejor posible, ellas y sus hijos tendrán una oportunidad real de salir adelante y que la riqueza puede lograrse cumpliendo las reglas.

No obstante, lo cierto es que los índices de movilidad social intergeneracional en Estados Unidos son mucho menores de lo

18. El fenómeno de un mayor ancho de banda en las comunicaciones que conduce a la compartimentación del discurso político fue predicha años atrás por Thiel de Sola Pool, *Technologies of Freedom*, Belknap Press, Cambridge (Massachusetts), 1983.

19. Véase, por ejemplo, Isabel W. Sawhill y Ron Haskings, *Getting Ahead or Losing Ground: Economic Mobility in America*, Brookings Institution Press, Washington, D. C., 2008.

que creen muchos estadounidenses, y menores que en muchos otros países desarrollados considerados tradicionalmente rígidos y estratificados.²⁰ Con el tiempo, las élites pueden proteger sus posiciones burlando el sistema político, llevándose el dinero al extranjero para evitar el pago de impuestos y transmitiendo esas ventajas a sus hijos mediante el acceso preferente a instituciones elitistas. Mucho de esto salió a la luz durante la crisis financiera de 2008-2009, cuando se hizo dolorosamente evidente que había muy poca relación entre la remuneración del sector de servicios financieros y las contribuciones reales a la economía. La industria había utilizado su considerable músculo para desmantelar las normas y la supervisión en la década anterior, y continuó eludiendo las normas en el período posterior a la crisis. El economista Simon Johnson sugirió que el poder de la oligarquía financiera de Estados Unidos no era demasiado diferente del existente en países de mercados emergentes como Rusia o Indonesia.²¹

No existe un mecanismo automático mediante el cual los sistemas políticos se ajusten a circunstancias cambiantes. La historia de la imposibilidad de ajustarse y, por tanto, del fenómeno de la decadencia política, se explica en páginas posteriores del presente volumen. No había una razón necesaria por la cual el sultanato mameluco de Egipto no pudiera haber adoptado antes las armas de fuego para hacer frente a las crecientes amenazas externas, tal como hicieron los otomanos que acabaron derrotándoles; como tampoco era inevitable que los emperadores de la dinastía Ming, en China, no cobrasen impuestos a sus ciudadanos para financiar un ejército que pudiera defender al país de los manchúes. En ambos casos, el problema fue la enorme inercia institucional existente tras el *status quo*.

Cuando una sociedad no consigue afrontar una crisis fiscal y financiera de primer orden mediante importantes reformas ins-

20. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, «A Family Affair: Intergenerational Social Mobility Across OECD countries», en *Going for Growth*, OCDE, París, 2010; Emily Beller y Michael Hour, «Intergenerational Social Mobility: The United States in Comparative Perspective», *Future of Children*, vol. 16, n.º 2, 2006, pp. 19-36; Chul-In Lee y Gary Solon, «Trends in Intergenerational Income Mobility», *Review of Economics and Statistics*, vol. 91, n.º 4, 2009, pp. 762-772.

21. Simon Johnson, «The Quiet Comp», *Atlantic*, mayo de 2009.

titucionales, como le ocurrió a la monarquía francesa en 1557, tras el fracaso del empréstito unificado llamado Grand Parti de Lyon, ésta se ve tentada a recurrir a una serie de parches a corto plazo que erosionan y acaban por corromper sus propias instituciones. Esos parches implicaban ceder ante varios interesados y grupos afectados, los cuales representaban invariabilmente a miembros de la sociedad francesa con dinero y poder. La incapacidad de cuadrar el presupuesto del país condujo a la quiebra y a la deslegitimación del Estado mismo, un camino que desembocó en la Revolución francesa.

Estados Unidos no se encuentra ni remotamente en una crisis moral y fiscal tan grave como la de la Francia del *Ancien Régime*. El peligro, sin embargo, es que la situación continúe empeorando con el tiempo a falta de una fuerza poderosa que saque al sistema de su actual y deficiente equilibrio institucional.

Fantasías de ausencia de Estado

Existe un hilo común que une muchas de nuestras inquietudes contemporáneas sobre el futuro, desde la recaída de Rusia en el autoritarismo, la corrupción en India o los Estados fallidos del mundo en vías de desarrollo, hasta los enconados grupos de interés de la política estadounidense contemporánea. Hace referencia a las dificultades de crear y mantener instituciones políticas eficaces, gobiernos que sean a la vez fuertes, ajustados a derecho y responsables. Esto puede parecer una obviedad de la que se daría cuenta cualquier colegial, pero, a pesar de todo, bien mirado, es una realidad que muchas personas inteligentes no logran entender.

Empecemos por el tema de la retirada de la tercera ola y la recesión democrática que ha tenido lugar en el mundo en la década de 2000. Las razones de nuestra decepción ante la propiación del fracaso de la democracia no mienten, diría, acerca del nivel de las ideas en el momento actual. Las ideas son extremadamente importantes para el orden político; la aparente legitimidad del gobierno es lo que une a las poblaciones y hace que estén dispuestas a aceptar su autoridad. La caída del muro de Berlín marcó el desplome de uno de los grandes competidores

de la democracia, el comunismo, así como el inicio de la rápida propagación de la democracia liberal como la forma de gobierno más ampliamente aceptada.

Esto es cierto hasta la actualidad, cuando la democracia, según palabras de Amartya Sen, sigue siendo la condición política «por defecto»: «Aunque la democracia no se ha llevado a la práctica universalmente ni ha sido uniformemente aceptada, la forma de gobierno democrática es considerada en la actualidad, dentro del clima general de la opinión internacional, como la correcta».²² En el mundo, muy pocas personas manifiestan abiertamente su admiración por el «petronacionalismo» de Vladimir Putin, el «socialismo del siglo XXI» de Hugo Chávez o la república islámica iraní de Mahmud Ahmadineyad. Ninguna institución internacional importante aprueba como base para un gobierno justo nada que no sea la democracia. El rápido crecimiento de China suscita envidia e interés, pero su modelo perfecto de capitalismo autoritario no es algo que describan, y mucho menos estimulen fácilmente, otros países en vías de desarrollo. Es tal el prestigio de la democracia liberal moderna, que los actuales aspirantes al autoritarismo tienen que amañar elecciones y manipular a los medios de comunicación entre basidores para legitimarse. El totalitarismo no sólo ha desaparecido prácticamente del mundo, sino que los autoritarios hacen un cumplido a la democracia al fingir ser demócratas.

De modo que el fracaso de la democracia radica no tanto en su concepto como en su ejecución: la mayoría de las personas del mundo preferirían absolutamente vivir en una sociedad en la que su gobierno fuera responsable y eficaz, que prestase los servicios que reclaman los ciudadanos de manera puntual y rentable. Sin embargo, en realidad, pocos gobiernos son capaces de hacer ambas cosas, ya que las instituciones son débiles, corruptas, carentes de capacidad o, en algunos casos, del todo inexistentes. La pasión de los manifestantes y de los defensores de la democracia de todo el mundo, desde Sudáfrica hasta Corea y de Rumania a Ucrania, debería bastar para imponer un «cambio de régimen» y pasar de un gobierno autoritario a uno democrá-

tico, pero este último no triunfará sin un largo, costoso, laborioso y difícil proceso de construcción institucional.

De hecho, hay una curiosa ceguera ante la importancia de las instituciones políticas que ha afectado a mucha gente a lo largo de los años, gente que sueña con un mundo en el que, de algún modo, vayamos más allá de la política. Esta fantasía concreta no es patrimonio de la izquierda ni de la derecha; ambas tienen sus propias versiones al respecto. El padre del comunismo, Karl Marx, predijo, como es bien sabido, «la extinción del Estado» una vez que la revolución proletaria hubiese alcanzado el poder y abolido la propiedad privada. Los revolucionarios de izquierda, de los anarquistas del siglo XIX en adelante, pensaban que bastaba con destruir las viejas estructuras de poder, sin planearse seriamente qué ocuparía su lugar. Esta tradición continúa hasta la actualidad, con la teoría de autores antiglobalización como Michael Hardt y Antonio Negri, según la cual la injusticia económica podría abolirse desautorizando la soberanía de los Estados y sustituyéndola por una «multitud» interconectada.²³

Desde luego, los regímenes comunistas del mundo real hicieron exactamente lo contrario a lo predicho por Marx, construyendo enormes y tiránicas estructuras de Estado para obligar a las personas a actuar colectivamente cuando no lo hicieran de manera espontánea. Esto, a su vez, llevó a una generación de activistas de la democracia en la Europa del Este a prever su propia forma de ausencia de Estado, en la cual una sociedad civil movilizaba ocuparía el lugar de los partidos políticos tradicionales y los gobiernos centralizados.²⁴ Estos activistas acabaron

23. Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin, Nueva York, 2004. Versión castellana de Juan Antonio Bravo, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Barcelona, 2004. Parte de la evolución de un importante sector de la izquierda que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo XX fue la aceptación de que la observación del comunista italiano Antonio Gramsci de que el cumplimiento de un plan progresivo requería «una larga marcha a través de las instituciones», eslogan adoptado por los verdes alemanes cuando aspiraban a participar en el proceso político democrático de Alemania.

24. Véase Bronislaw Geremek, «Civil Society, Then and Now», en Larry Diamond y Marc F. Plattner (eds.), *The Global Resurgence of Democracy*, 2ª ed., Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996.

22. Amartya K. Sen, «Democracy as a Universal Value», *Journal of Democracy*, vol. 10, 1999, pp. 3-17.

posteriormente desilusionados al darse cuenta de que sus sociedades no podían ser gobernadas sin instituciones y al ver los confusos compromisos necesarios para construirlas. En las décadas transcurridas desde la caída del comunismo, la Europa del Este ha sido y es democrática, pero ello no implica necesariamente que esté contenta con su política y sus políticos.²⁵

La fantasía de la ausencia de Estado más habitual en la derecha es que, de algún modo, la economía de mercado hará que el gobierno sea innecesario e irrelevante. Durante el auge de las empresas punto.com de la década de 1990, muchos entusiastas sostenían, en la línea del antiguo consejero delegado de Citibank, Walter Wriston, que el mundo estaba experimentando un «crepúsculo de la soberanía»,²⁶ en el cual los poderes políticos tradicionalmente ejercidos por los Estados estaban siendo desautorizados por nuevas tecnologías de la información que hacían que las fronteras fueran imposibles de controlar y las normas fueran muy difíciles de imponer. El auge de internet llevó a activistas como John Perry Barlow, de la Electronic Frontier Foundation, a emitir una «declaración de independencia del ciberespacio» en la que se decía a los gobiernos del mundo industrializado: «No sois bienvenidos. Donde nosotros nos reunimos no tenéis soberanía».²⁷ Una economía capitalista global sustituiría la soberanía de los gobiernos democráticos por la soberanía del mercado: si una asamblea legislativa votase a favor de una regulación excesiva o una restricción del comercio, sería castigada por el mercado de bonos y obligada a adoptar políticas consideradas racionales por los mercados de capital globales.²⁸ Las fantasías de un mundo sin Estados siempre han sido bien recibidas en Estados Unidos, donde la hostilidad frente al Estado es una característica de su cultura política. Libertarios de toda procedencia

25. Véase «Faded Romances», *The American Interest*, vol. 4, n.º 2, 2008, pp. 35-43.

26. Walter B. Wriston, *The Twilight of Sovereignty*, Scribner, Nueva York, 1992.

27. Esto puede leerse, entre otros lugares, en: [http://Internet_censorship_bills/Barlow_0296.declaration](http://w2.eff.org/Censors-hip/Internet_censorship_bills/Barlow_0296.declaration).

28. Véase el capítulo «The Golden Straitjackets», en Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1999, pp. 99-108.

han propuesto no sólo reducir un sobredimensionado Estado de bienestar, sino también abolir instituciones fundamentales como la junta de la Reserva Federal y la Administración de Alimentos y Medicamentos (Food and Drug Administration, FDA).²⁹

Resulta bastante legítimo sostener que los gobiernos modernos han crecido excesivamente y que, por consiguiente, limitan el crecimiento económico y la libertad individual. Las personas tienen razón al quejarse de la fría burocracia, de los políticos corruptos y de la naturaleza sin escrúpulos de la política. Sin embargo, en el mundo desarrollado, asumimos hasta tal punto la existencia de un gobierno, que a veces nos olvidamos de lo importante que es y lo difícil que fue crearlo, y cómo sería el mundo sin determinadas instituciones políticas básicas.

No es sólo que demos por sentada la democracia; también damos por sentado el hecho de que tenemos un Estado que puede llevar a cabo determinadas funciones básicas. El condado de Fairfax, en Virginia, que conforma un suburbio de Washington D. C., y donde viví durante muchos años, es uno de los condados más ricos de Estados Unidos. Cada invierno aparecen baches en las carreteras del condado como resultado de las heladas y el deshielo propios de dicha estación tras las tormentas invernales. A pesar de todo, a finales de la primavera, esos baches desaparecen milagrosamente, de manera que no hay que preocuparse por romperse un tobillo en uno de ellos. Si no se reparan, los habitantes del condado de Fairfax se enfadan y se quejan de la incompetencia del gobierno local; nadie (aparte de unos pocos especialistas en administración pública) se para nunca a pensar en el complejo e invisible sistema social que lo hace posible, o en por qué se tarda más en reparar los baches en el vecino distrito de Columbia, o en por qué los baches *nunca* se reparan en muchos países en vías de desarrollo.

En realidad, las clases de sociedades con un gobierno mínimo o directamente sin gobierno imaginadas por soñadores de derechas e izquierdas no son fantasías; existen efectivamente en el mundo en vías de desarrollo contemporáneo. Muchas partes del

29. Véase, por ejemplo, Ron Paul, *End the Fed*, Grand Central Publishing, Nueva York, 2009; Charles Murray, *What It Means to Be a Libertarian: A Personal Interpretation*, Broadway Books, Nueva York, 1997.

África subsahariana son un paraíso para los libertarios. La región en su conjunto es una utopía de impuestos bajos, con gobiernos a menudo incapaces de recaudar más de aproximadamente el 10 por ciento del PIB, a diferencia del más del 30 por ciento de Estados Unidos y el 50 por ciento de algunas partes de Europa. En lugar de dar rienda suelta a la iniciativa, esos bajos índices impuestos significan que los servicios públicos básicos como la sanidad, la educación y la reparación de baches carecen de financiación. Las infraestructuras físicas sobre las que descansa una economía moderna, como las carreteras, los sistemas judiciales y la policía, no existen. En Somalia, donde no ha existido un gobierno central fuerte desde finales de la década de 1980, individuos corrientes no sólo pueden poseer rifles de asalto, sino también lanzagranadas, misiles antiaéreos y tanques. Las personas son libres de proteger a sus familias y, de hecho, se ven obligadas a ello. Nigeria tiene una industria cinematográfica que produce tantos títulos como el famoso Bollywood en la India, pero las películas tienen que generar beneficios rápidamente porque el gobierno es incapaz de garantizar los derechos de propiedad intelectual y de impedir que las obras sean copiadas ilegalmente.

Hasta qué punto los ciudadanos de países desarrollados asumen las instituciones políticas como algo normal se hizo absolutamente evidente en la forma en que Estados Unidos planificó, o no supo planificar, las consecuencias de su invasión de Irak en 2003. Aparentemente, la administración de Estados Unidos pensaba que la democracia y la economía de mercado eran condiciones obvias a las cuales el país regresaría automáticamente una vez suprimida la dictadura de Sadam Husein, y pareció realmente sorprendido cuando el propio Estado iraquí se sumió en una orgía de pillaje y enfrentamientos civiles. En la misma línea, los objetivos estadounidenses se han visto frustrados también en Afganistán, donde diez años de esfuerzos y la inversión de cientos de miles de millones de dólares no han dado lugar a un Estado afgano estable y legítimo.³⁰

Las instituciones políticas son necesarias y no pueden darse por sentadas. Una economía de mercado y unos elevados índices

30. Véase Francis Fukuyama (ed.), *Nation-Building: Beyond Afghanistan and Iraq*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006.

de riqueza no surgen de manera mágica al «sacar de en medio al gobierno»; se basan en unos cimientos ocultos de los derechos de propiedad, el principio de legalidad y un orden político básico. Un libre mercado, una vigorosa sociedad civil y la espontánea «sabiduría popular» son componentes importantes de una democracia que funcione, pero, en última instancia, nadie puede sustituir las funciones de un gobierno fuerte y jerárquico. En los últimos años ha habido un amplio consenso entre los economistas acerca de que «las instituciones importan»: los países pobres no lo son porque carezcan de recursos, sino porque carecen de instituciones políticas eficaces. Por tanto, necesitamos entender de dónde proceden esas instituciones.

Llegar a Dinamarca

El problema de la creación de instituciones políticas modernas ha sido descrito como el problema de «llegar a Dinamarca», a partir del título de un artículo escrito por dos especialistas en ciencias sociales del Banco Mundial, Lant Pritchett y Michael Woolcock.³¹ Para la gente de los países desarrollados, «Dinamarca» es un lugar mítico conocido por gozar de buenas instituciones políticas y económicas: es estable, democrático, pacífico, próspero e integrador, y tiene unos niveles extraordinariamente bajos de corrupción política. A todo el mundo le gustaría saber cómo transformar Somalia, Haití, Nigeria, Irak o Afganistán en «Dinamarca», y la comunidad internacional desarrollada tiene largas listas de presuntos atributos propios de Dinamarca que tratan de ayudar a conseguir a los Estados fallidos.

Este cometido presenta una serie de problemas. No parece muy plausible que países extremadamente pobres y caóticos puedan aspirar a instaurar instituciones complejas rápidamente, teniendo en cuenta el tiempo que han tardado dichas instituciones en evolucionar. Por otra parte, las instituciones reflejan

31. «Getting to Denmark» (Llegar a Dinamarca) era el título original del trabajo de Lant Pritchett y Michael Woolcock titulado «Solutions When the Solution is the Problem: Arraying the Disarray in Development», Center for Global Development, documento de trabajo 10, Washington, D. C., 2002.

Los valores culturales de las sociedades en las que están establecidos, y no está claro que el orden político democrático de Dinamarca pueda arraigarse en contextos culturales muy diferentes. La mayoría de las personas que viven en países desarrollados ricos y estables no tienen ni idea de cómo Dinamarca llegó a ser Dinamarca (algo que es válido también para muchos daneses). La lucha por crear instituciones políticas modernas fue tan larga y ardua que las personas que viven en países industrializados padecen actualmente una amnesia histórica acerca de cómo llegaron sus sociedades a ese punto.

Los propios daneses descienden de los vikingos, un feroz pueblo tribal que conquistó y saqueó gran parte de Europa, desde el Mediterráneo hasta Kiev, en el sur de Ucrania. Los pueblos celtas, que fueron los primeros en asentarse en las islas Británicas, así como los romanos que las conquistaron y los bárbaros germanos que expulsaron a los romanos, estaban todos ellos organizados originariamente en tribus muy similares a las que existen todavía en Afganistán, Irak central y Papúa Nueva Guinea; igual que los chinos, los indios, los árabes, los africanos y prácticamente todos los demás pueblos de la tierra. No estaban comprometidos con el Estado, sino con sus parientes, no solucionaban sus disputas mediante tribunales, sino mediante un sistema de justicia retributiva, y enterraban a sus muertos en una tierra cuya titularidad correspondía a grupos familiares.

Con el paso del tiempo, sin embargo, esas sociedades tribales desarrollaron instituciones políticas. En primer lugar surgió la fuente de autoridad centralizada que tenía el monopolio de la fuerza militar sobre un determinado territorio —lo que denominamos un Estado—. El mantenimiento de la paz no se lograba mediante un burdo equilibrio de poder entre grupos familiares, sino mediante el ejército y la policía estatales, cuerpos que se habían convertido en fuerzas permanentes que podían también defender a la comunidad de tribus y Estados vecinos. La propiedad pasó a ser de titularidad, no de grupos familiares; sino de individuos, los cuales fueron adquiriendo gradualmente el derecho a comprarla y venderla a su antojo. El ejercicio de esos derechos de propiedad no lo garantizaba la familia, sino los tribunales y los sistemas legales que tenían el poder de dirimir controversias y compensar daños.

Por otra parte, con el tiempo, las normas sociales se formalizaron como leyes escritas, dejando de ser tradiciones consuetudinarias o informales. Esas normas formales se utilizaron para organizar la forma de distribución del poder en el sistema, independientemente de los individuos que ejercieran el poder en un momento determinado. Dicho de otro modo, las instituciones sustituyeron a los líderes individuales. Finalmente, a esos sistemas legales se les otorgó autoridad suprema sobre la sociedad, una autoridad que se consideraba superior a la de los gobernantes que dirigían de manera temporal las fuerzas armadas y la administración del Estado. Esto pasó a denominarse principio de legalidad.

Por último, determinadas sociedades no sólo limitaron el poder de sus Estados obligando a sus gobernantes a cumplir con la ley escrita; también les consideró responsables ante parlamentos, asambleas y otros órganos que representaban a una parte más amplia de la población. En muchas monarquías tradicionales existía cierto grado de responsabilidad, pero, habitualmente, ello era producto de consultas informales con un pequeño órgano de consejeros de la élite. La democracia moderna nació cuando los gobernantes asumieron normas formales que limitaban su poder y subordinaban su soberanía a la voluntad de la población, la cual se expresaba a través de elecciones.

El propósito de este libro es llenar algunas de las lagunas provocadas por esta amnesia histórica, explicando de dónde proceden instituciones políticas básicas en sociedades que actualmente las dan por sentadas. Las tres categorías de instituciones en cuestión son las que acabo de describir:

1. el Estado,
2. el principio de legalidad,
3. y el gobierno responsable.

Una democracia liberal moderna competente combina los tres grupos de instituciones en un equilibrio estable. El hecho de que haya países capaces de alcanzar dicho equilibrio constituye el milagro de la política moderna, ya que no es evidente que puedan combinarse. El Estado, al fin y al cabo, concentra y utiliza el poder para tratar de que se cumplan sus leyes en favor de

sus ciudadanos y para defenderse de otros Estados y amenazas externas. El principio de legalidad y el gobierno responsable, por otra parte, limitan el poder del Estado, primero, obligándole a utilizar su poder conforme a determinadas normas públicas y transparentes, y, a continuación, asegurándose de que esté subordinado a la voluntad del pueblo.

Esas instituciones nacieron, en primer lugar, porque la gente descubrió que gracias a ellas podía proteger sus intereses y los intereses de sus familias. Pero lo que las personas consideran como «propio interés» y hasta qué punto están dispuestas a colaborar con otras personas depende de manera determinante de ideas que legitiman ciertas formas de asociación política. El propio interés y la legitimidad constituyen, por tanto, la piedra angular del orden político.

El hecho de que exista uno de esos tres tipos de instituciones no implica que los otros existan también. Afganistán, por ejemplo, ha celebrado elecciones democráticas desde 2004, pero tiene un Estado extremadamente débil y es incapaz de hacer que se respeten las leyes en gran parte de su territorio. Rusia, en cambio, tiene un Estado fuerte y celebra elecciones democráticas, pero sus gobernantes no se sienten sometidos al principio de legalidad. La nación de Singapur tiene tanto un Estado fuerte como un principio de legalidad heredado de sus antiguos colonizadores británicos, pero sólo presenta una forma atenuada de responsabilidad democrática.

¿De dónde proceden originariamente estos tres grupos de instituciones? ¿Cuáles fueron las fuerzas que impulsaron su creación y las condiciones bajo las cuales se desarrollaron? ¿En qué orden se crearon y cómo se relacionaron unas con otras? Si pudiéramos entender cómo surgieron esas instituciones básicas, tal vez podríamos entender mejor la distancia que separa a Afganistán o Somalia de la Dinamarca contemporánea.

La historia de cómo se desarrollaron las instituciones políticas no puede explicarse sin entender el proceso complementario de la decadencia política. Las instituciones humanas son «pegajosas», esto es, persisten a lo largo del tiempo y sólo cambian con gran dificultad. Las instituciones creadas para cumplir una serie de condiciones sobreviven, a menudo incluso cuando dichas circunstancias cambian o desaparecen, y la incapacidad de

adaptarse adecuadamente conlleva la decadencia política. Esto es aplicable tanto a las democracias liberales modernas que engloban el Estado, el principio de legalidad y la responsabilidad, como a sistemas políticos más antiguos. No existe ninguna garantía de que una democracia determinada continúe ofreciendo a sus ciudadanos lo que promete, así que no existe la garantía de que siga siendo legítima ante sus ojos.

Por otro lado, la propensión natural humana a favorecer a la familia y a los amigos —lo que yo denomino patrimonialismo— se reafirma constantemente en ausencia de incentivos compensatorios. Los grupos organizados —en su mayoría ricos y poderosos— se arriñcheran con el tiempo y empiezan a exigir privilegios al Estado. Especialmente cuando un prolongado período de paz y estabilidad da paso a una crisis financiera y/o militar, esos arraigados grupos patrimoniales extienden su dominio o, por el contrario, impiden al Estado responder adecuadamente.

Desde luego, se ha explicado muchas veces una versión de la historia del desarrollo político y la decadencia política. En la mayoría de los institutos se explica en clase «el auge de la civilización» y se presenta una amplia visión general de la evolución de las instituciones sociales. Hace un siglo, la explicación histórica presentada a la mayoría de los alumnos estadounidenses era claramente eurocéntrica y, por supuesto, anglocéntrica. Empezaba en Grecia y Roma, a continuación transcurría por la Edad Media europea, la Carta Magna, la guerra civil inglesa y la Revolución Gloriosa (o Revolución inglesa de 1688), y de ahí pasaba tal vez a 1776 y la redacción de la constitución de Estados Unidos. Hoy en día, los programas son mucho más multiculturales e incorporan también las experiencias de sociedades no occidentales como China e India, o se detienen en grupos marginales de la historia, como pueden ser los pueblos indígenas, las mujeres, los pobres, etcétera.

Hay varios motivos para no sentirnos satisfechos con la bibliografía existente sobre el desarrollo de las instituciones políticas. En primer lugar, gran parte de ella no establece comparaciones a una escala suficientemente amplia. Solamente comparando la experiencia de diferentes sociedades podemos empezar a revisar factores causales complejos que explican por qué determinadas instituciones surgieron en determinados lugares y no en

otros. Se ha teorizado mucho acerca de la modernización, desde los masivos estudios de Karl Marx hasta los de historiadores económicos contemporáneos como Douglas North, centrados fundamentalmente en la experiencia de Inglaterra como primer país industrializado. La experiencia inglesa fue excepcional en muchos sentidos, pero no es necesariamente una buena guía para el desarrollo de países en situaciones diferentes.

Los enfoques multiculturales que han modificado los análisis en las últimas décadas no son, en su mayoría, exhaustivamente comparativas. Tienen a seleccionar historias positivas acerca de cómo sociedades no occidentales han contribuido al progreso general de la humanidad, o bien, por el contrario, historias negativas sobre cómo fueron discriminadas. Raramente se encuentran análisis comparativos serios sobre por qué una institución se desarrolló en una sociedad y no en otra.

El gran sociólogo Seymour Martin Lipset decía que un observador que sólo conoce un país no conoce ninguno. Sin comparaciones no hay forma de saber si una práctica o conducta concreta es exclusiva de la sociedad en cuestión o es común a muchas. Solamente mediante el análisis comparativo es posible enlazar causas como la geografía, el clima, la tecnología, la religión o el conflicto con la serie de resultados existentes hoy en día en el mundo. Al hacerlo, seremos capaces de responder a preguntas como las siguientes:

- ¿Por qué Afganistán, las regiones selváticas de la India, las naciones insulares de Melanesia y partes de Oriente Próximo continuaban organizadas en tribus?
- ¿Por qué la condición por defecto de China es ser gobernada por un gobierno fuerte y centralizado, mientras que India nunca ha alcanzado ese nivel de centralización salvo durante breves períodos de tiempo durante sus tres milenios de historia?
- ¿A qué se debe que prácticamente todos los casos de exitosa modernización autoritaria —países como Corea del Sur, Taiwán, Singapur y China— se concentren en Asia Oriental en lugar de en África u Oriente Próximo?
- ¿Por qué la democracia y el principio de legalidad han arraigado en Escandinavia, mientras que Rusia, con circuns-

tancias climáticas y geográficas parecidas, ha experimentado un aumento del absolutismo desbocado?

- ¿Por qué países de Latinoamérica han sido repetidamente objeto de inflaciones elevadas y de crisis económicas a lo largo del pasado siglo xx, mientras que Estados Unidos y Canadá no lo han sido?

Los datos históricos presentados en este libro resultan interesantes debido precisamente a que arrojan luz sobre el presente y explican lo diferentes que han llegado a ser los órdenes políticos. Pero las sociedades humanas no están atrapadas por su pasado. Si en China o en Europa surgieron Estados modernos como resultado de ciertos factores como la constante necesidad de prepararse para luchar en guerras, ello no implica necesariamente que los Estados débiles de África tengan que repetir esa experiencia si quieren modernizarse. De hecho, en el volumen 2 argumentaré que las condiciones para el desarrollo político son hoy en día muy diferentes de las de los períodos tratados en este volumen 1. La baraja social es barajada constantemente por el crecimiento económico, y los factores económicos inciden en las sociedades individuales en mucha mayor medida de lo que lo hacían en el pasado. De modo que, si bien el material histórico del presente libro puede explicar cómo diferentes sociedades llegaron al punto en que se encuentran actualmente, sus caminos actuales no determinan su futuro ni sirven como modelo para otras sociedades.

Primero, China

Las teorías clásicas de la modernización escritas por figuras tan destacadas como Karl Marx, Émile Durkheim, Henry Maine, Ferdinand Tönnies y Max Weber tendían a considerar la experiencia de Occidente como paradigmática de la modernización como tal, dado que fue ahí donde la industrialización tuvo lugar por primera vez. Centrarse en Occidente es comprensible teniendo en cuenta que la explosión de productividad y crecimiento económico continuó que se produjo después de 1800 en Europa y Norteamérica no tenía precedentes y transformó el mundo en el que es actualmente.

Sin embargo, el desarrollo no sólo tiene que ver con la economía. Las instituciones políticas se desarrollan igual que lo hacen las sociales. En ocasiones, el desarrollo político y el social están estrechamente relacionados con el cambio económico, pero otras veces tienen lugar de manera independiente. Este libro se centra en la dimensión *política* del desarrollo, en la evolución de las instituciones gubernamentales. Las instituciones políticas modernas aparecieron mucho antes en la historia que la revolución industrial y la moderna economía capitalista. De hecho, muchos de los elementos de lo que hoy entendemos por un Estado moderno ya existían en China en el siglo III a. C., unos 1.800 años antes de que aparecieran en Europa.

Es por esta razón que, en la segunda parte de este volumen, empiezo mi narración sobre la aparición del Estado en China. Mientras que la teoría clásica de la modernización tiende a partir del desarrollo europeo y a preguntarse por qué otras sociedades se apartaron del mismo, yo tomaré China como paradigma de la formación del Estado y me preguntaré por qué otras civilizaciones no siguieron el mismo camino emprendido por ella. Esto no significa que China fuera mejor que otras sociedades. Como veremos, un Estado moderno sin principio de legalidad o responsabilidad es capaz de actuar con un despotismo enorme. Sin embargo, China fue la primera en desarrollar instituciones de Estado, y en los estudios occidentales sobre desarrollo político rara vez se hace referencia a su innovadora experiencia.

Al empezar con China, paso por alto otras importantes sociedades primitivas, como Mesopotamia, Egipto, Grecia, Roma, Mesoamérica y Sudamérica. La decisión de no tratar Grecia y Roma más en profundidad en este volumen requiere una explicación más extensa.

El antiguo mundo mediterráneo sentó unos precedentes que fueron extremadamente importantes para el posterior desarrollo de la civilización europea, la cual, desde la época de Carlomagno en adelante, fue imitada conscientemente por los gobernantes europeos.

Habitualmente se atribuye a los griegos la invención de la democracia, en la cual los gobernantes no alcanzan su cargo de manera hereditaria sino que son elegidos en las urnas. La mayoría de las sociedades tribales también son relativamente iguali-

tarias y eligen a sus gobernantes (véase el capítulo 4), pero los griegos fueron más allá al introducir un concepto de ciudadanía basado en criterios políticos en lugar de familiares. La forma de gobierno practicada en la Atenas del siglo V o bajo la República romana probablemente se describiría mejor como «república clásica» que como «democracia», ya que el derecho a voto se concedía únicamente a un limitado número de ciudadanos y había notables diferencias de clase que excluían a un gran número de personas (incluidos los numerosos esclavos) de la participación política. No se trataba, además, de Estados liberales, sino de Estados comunitarios que no respetaban la privacidad ni la autonomía de sus ciudadanos.

El precedente republicano clásico establecido por Grecia y Roma fue copiado por muchas sociedades posteriores, incluyendo las repúblicas oligárquicas de Génova, Venecia, Nóvgorod y las Provincias Unidas de los Países Bajos. Sin embargo, esta forma de gobierno tenía un defecto fatal ampliamente reconocido por autores posteriores, incluyendo muchos de los padres fundadores de Estados Unidos que reflexionaron profundamente sobre dicha tradición: el republicanismo clásico no se ajustaba. Funcionaba bien en sociedades pequeñas y homogéneas como las ciudades-Estado de la Grecia del siglo V y la Roma de los primeros tiempos. Pero, a medida que esas repúblicas aumentaban de tamaño como consecuencia de sus conquistas o del crecimiento económico, se hacía imposible mantener los exigentes valores comunitarios que las mantenían unidas. Cuando la República romana aumentó en tamaño y diversidad, tuvo que enfrentarse a conflictos irresolubles acerca de quién debía gozar de los privilegios de la ciudadanía y cómo repartirse el botín del imperio. Las ciudades-Estado de Grecia acabaron siendo conquistadas por monarquías, y la República romana, tras una prolongada guerra civil, dejó paso al imperio. Como forma de gobierno, la monarquía demostró ser superior a la hora de gobernar grandes imperios, y fue el sistema político bajo el cual Roma alcanzó su máximo poder y su máxima extensión geográfica.

Retomaré el tema del republicanismo clásico como precedente de la democracia moderna en el volumen 2. Sin embargo, existen buenas razones para prestar una mayor atención a China que a Grecia y a Roma a la hora de estudiar la aparición del Esta-

do, ya que fue China la que creó por sí sola un Estado *moderno* en los términos definidos por Max Weber. Es decir, China consiguió desarrollar un sistema de administración burocrática centralizado e uniforme capaz de gobernar a una población y un territorio inmensos en comparación con la Europa mediterránea. China ya había inventado un sistema de funcionamiento impersonal y basado en el mérito, mucho más sistemático que la administración pública romana. Aunque la población total del imperio chino en el año 1 era más o menos comparable a la del Imperio romano, los chinos colocaron a un número de personas mucho mayor bajo una serie de normas uniforme. Roma dejó otros importantes legados, especialmente en el campo del derecho (tema tratado más en profundidad en el capítulo 18). Sin embargo, aunque Grecia y Roma fueron extraordinariamente importantes como precursoras de un gobierno responsable moderno, China fue más importante en cuanto al desarrollo del Estado.

India es una de las sociedades que se comparan con China. India pasó de ser una sociedad tribal a una estatal más o menos al mismo tiempo que China. Pero, posteriormente, hace unos 2.500 años, dio un giro importante ante la aparición de una nueva religión brahmánica que limitaba el poder que podía alcanzar cualquier sistema de gobierno indio y, en cierto sentido, allanó el camino a la democracia india moderna. Oriente Próximo, en tiempos del profeta Mahoma, también estaba organizado en tribus; fue necesaria no sólo la aparición de una nueva religión —el islam—, sino también la de una curiosa institución de esclavos-soldados para posibilitar que determinados sistemas de gobierno de Egipto y Turquía se convirtiesen en potencias políticas fundamentales. Europa era muy diferente de esas otras sociedades en la medida en que su abandono del tribalismo no había sido impuesto desde arriba por los gobernantes, sino que había tenido lugar a nivel social a través de gobernantes que seguían el mandato de la Iglesia católica. Únicamente en Europa, las instituciones de nivel estatal no tuvieron que crearse sobre instituciones tribales.

La religión también es clave en los orígenes del principio de legalidad, lo cual es el tema de la tercera parte del libro. La ley basada en la religión existía en Israel, India, el Oriente Próximo musulmán y también en el occidente cristiano. Sin embargo, fue Europa occidental la que experimentó el mayor desarrollo de

instituciones legales independientes que consiguieron adoptar una forma laica y sobrevivir hasta la época actual.

La historia del ascenso de los gobiernos responsables, tratada en la cuarta parte de este volumen, también se refiere en gran medida a Europa. Sin embargo, Europa no era muy uniforme al respecto: los gobiernos responsables surgieron en Inglaterra y Dinamarca, pero no en Francia o en España; Rusia, por su parte, desarrolló una especie de absolutismo cuyo poder era comparable al de China. La capacidad de ciertas sociedades de obligar a sus soberanos a rendir cuentas dependía entonces de un montón de condiciones históricas concretas como la supervivencia de determinadas instituciones medievales en la Edad Moderna.

El orden en que se produjo el desarrollo político en Europa occidental fue muy inusual comparado con el de otras partes del mundo. A nivel social, el individualismo apareció siglos antes de que el poder político se concentrara en manos de gobiernos centralizados; y las instituciones responsables aparecieron porque los Estados modernos centralizados eran incapaces de derrotar o eliminar antiguas instituciones feudales como las asambleas representativas.

Una vez apareció esta combinación de Estado, ley y responsabilidad, resultó ser una forma de gobierno muy convincente y atractiva, que posteriormente se extendió por todos los rincones del mundo. Sin embargo, debemos recordar lo contingente que fue históricamente su aparición. China contaba con un Estado fuerte, pero sin ley ni responsabilidad; India tenía ley, y ahora tiene responsabilidad, pero ha carecido tradicionalmente de un Estado fuerte; Oriente Próximo tenía Estados y ley, pero en gran parte de la zona árabe perdió la tradición de esta última. Las sociedades no están atrapadas por su pasado y adoptan ideas e instituciones las unas de las otras libremente. No obstante, lo que son en la actualidad se ha forjado también por lo que fueron en el pasado, y no hay un único camino que conecte a unas con otras.

Una tortuga encima de otra

El objetivo de este libro no es tanto presentar una historia del desarrollo político como analizar algunos de los factores que

condujeron a la aparición de determinadas instituciones políticas clave. Muchos escritos históricos han sido calificados como ODTAA —*one damn thing after another* («una maldita cosa tras otra») —, que no tratan de extraer reglas generales ni teorías causales que puedan aplicarse en otras circunstancias. Lo mismo puede decirse de las etnografías escritas por antropólogos, las cuales son minuciosamente detalladas, pero rehúyen deliberadamente la generalización. Indudablemente, ése no es mi enfoque, ya que el mío hace comparaciones y generalizaciones entre muchas civilizaciones y períodos históricos.

El marco general para entender el desarrollo político aquí presentado guarda muchas semejanzas con la evolución biológica. La evolución darwiniana se construye en torno a los dos principios de la variación y la selección: los organismos experimentan mutaciones genéticas aleatorias y los más adaptados a sus entornos sobreviven y se multiplican. Eso mismo sucede también en el desarrollo político: se produce una variación en las instituciones políticas, y las mejor adaptadas al entorno físico y social sobreviven y proliferan. Sin embargo, existen también muchas diferencias importantes entre la evolución biológica y la política: las instituciones humanas están sujetas a un diseño y una elección deliberada, a diferencia de lo que sucede con los genes; se transmiten en el tiempo a través de la cultura, no de la genética; y se les confiere valor intrínseco mediante una serie de mecanismos psicológicos y sociales, lo cual hace que sean difíciles de cambiar. El conservadurismo inherente a las instituciones humanas explica entonces por qué el desarrollo político se contrapone frecuentemente a la decadencia política. Ya que, a menudo, existe un intervalo de tiempo sustancial entre los cambios en el entorno exterior que deberían desencadenar un cambio institucional y la voluntad real de las sociedades de llevar a cabo esos cambios.

Al final, sin embargo, este marco general no representa siquiera una teoría predictiva del desarrollo político. Una teoría insuficiente sobre el cambio político comparable a las teorías sobre el crecimiento económico postuladas por los economistas es, a mi modo de ver, simplemente imposible.³² Los factores que im-

32. Las teorías sobre el crecimiento económico como las de Harrod-Domar, Solow o la teoría sobre el crecimiento endógeno son excesivamente re-

pulsan el desarrollo de una institución política determinada son múltiples y complejos, y a menudo dependen de acontecimientos accidentales o contingentes. Cualquier factor causal atribuido al desarrollo está causado a su vez por condiciones previas que se remontan atrás en el tiempo en una regresión sin fin.

Veamos un ejemplo. Una conocida teoría del desarrollo político sostiene que la construcción de los Estados europeos fue impulsada por la necesidad de hacer la guerra.³³ La relación entre la necesidad de hacer la guerra y el desarrollo de las instituciones estatales modernas está bastante bien definida en el caso de la Europa moderna y, como veremos, puede aplicarse igualmente bien en el caso de la antigua China. Sin embargo, antes de poder definirla como una teoría general de la formación del Estado, tenemos que responder a algunas preguntas difíciles: ¿por qué algunas regiones que vivieron largos períodos de guerra no consiguieron desarrollar instituciones estatales (por ejemplo, Melanesia)?, ¿por qué en otros lugares (por ejemplo, Latinoamérica) las situaciones de guerra aparentemente debilitan a los Estados en lugar de fortalecerlos?, ¿por qué algunas regiones experimentan menores niveles de conflictos que otras (por ejemplo, India, en comparación con China)? Responder a estas preguntas amplía la causalidad a otros factores, como pueden ser la densidad de población, la geografía física, la tecnología y la religión. La guerra en lugares densamente poblados, bien comunicados físicamente (por ejemplo, en llanuras o en la estepa) y con tecnologías adecuadas (por ejemplo, caballos) tie-

ducionistas, y su valor a la hora de explicar cómo se produce realmente el crecimiento en los países en vías de desarrollo es cuestionable.

33. Esto ha sido argumentado por diversos observadores, empezando por Herbert Spencer, en el siglo XIX, y continuando por Werner Sombart, John Nef y Charles Tilly. Véase Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, D. Appleton, Nueva York, 1898; versión castellana de Eduardo Casoria, *Principios de sociología*, Administración, Madrid, entre 1900 y 1910; John Nef, *War and Human Progress: An Essay on the Rise of Industrial Civilization*, University of Chicago Press, Chicago, 1942; Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States, AD 990-1990*, Blackwell, Cambridge (Massachusetts), 1990; versión castellana de Eva Rodríguez Halfter, *Coerción, capital y los Estados europeos: 990-1990*, Alianza Editorial, Madrid, 1992; y Bruce D. Porter, *War and Rise of the State: The Military Foundations of Modern Politics*, Free Press, Nueva York, 1994.

ne efectos políticos muy distintos de los causados en regiones montañosas, selváticas o desérticas escasamente pobladas. De modo que la teoría de la guerra y la formación del Estado se diluye en otra serie de cuestiones acerca de por qué determinadas formas de guerra tienen lugar en algunos lugares y no en otros.

A lo que aspiro en este libro es a elaborar una teoría intermedia que evite los escollos tanto de un exceso de abstracción (el vicio de los economistas) como de un exceso de particularismo (el problema de muchos historiadores y antropólogos). Espero recuperar algo de la olvidada tradición de la sociología o de la antropología comparativa del siglo XIX. No voy a enfrentarme de entrada al lector general a un gran marco teórico. Si bien trataré sobre diversas teorías en el transcurso de los capítulos históricos, me reservaré el tratamiento más abstracto del desarrollo político (incluyendo las definiciones de algunos términos básicos) para los últimos tres capítulos (capítulos 28-30) de este volumen. En ellos se incluye una explicación general acerca de cómo se produce el desarrollo político, así como una discusión sobre cómo el desarrollo político se relaciona con las dimensiones económicas y sociales del desarrollo.

Situar la teoría después de la historia constituye lo que considero el enfoque correcto del análisis: las teorías tienen que inferirse de los hechos y no al contrario. Por supuesto, no se trata de una simple confrontación de los hechos carente de elaboraciones teóricas previas. Quienes piensan que resultan empíricos actuando de ese modo se engañan a sí mismos. Sin embargo, con demasiada frecuencia, las ciencias sociales empiezan con una teoría elegante y, posteriormente, buscan hechos que la confirmen. Espero que ése no sea mi enfoque.

Existe una historia, posiblemente apócrifa, explicada por el físico Stephen Hawking, acerca de un famoso científico que estaba dando una conferencia sobre cosmología cuando fue interrumpido por una señora mayor sentada al fondo de la sala que le dijo que estaba diciendo chorradas y que, en realidad, el universo era un disco plano en equilibrio sobre una tortuga. El científico pensó que la podría hacer callar preguntándole dónde se apoyaba la tortuga. Ella le respondió: «Eres muy listo jovencito, pero es que hay tortugas una encima de otra».

De manera que éste es el problema con cualquier teoría del

desarrollo: la tortuga concreta que elijas como punto de partida de tu historia está situada sobre el caparazón de otra, o sobre un elefante, o un tigre, o una ballena. Supuestamente, las teorías generales sobre desarrollo fracasan porque no tienen en cuenta las múltiples dimensiones independientes del mismo. Son, más bien, reduccionistas al tratar de extraer un único factor causal de una realidad histórica mucho más compleja. Y no consiguen remontarse históricamente lo suficiente a las condiciones que explican sus propios puntos de partida y sus premisas.

Yo me remonto muy atrás. Antes de llegar a la construcción del Estado en China tenemos que entender no sólo de dónde procede la guerra, sino también cómo se originaron las sociedades humanas. La sorprendente respuesta es que no proceden de ningún sitio. Tanto la sociedad como el conflicto han existido desde que existe el ser humano, puesto que los seres humanos, por naturaleza, animales sociales y competitivos. Los primates a partir de los cuales evolucionó la especie humana practicaban una rudimentaria forma de política. Por tanto, para entender esto, tenemos que remontarnos al estado de naturaleza y a la biología humana, la cual, en cierto sentido, establece el marco de toda la política humana. La biología presenta cierta base sólida bajo las tortugas, debajo del todo, aunque ni siquiera la biología, como veremos en el capítulo siguiente, es un punto totalmente fijo.

2

El estado de naturaleza

Debates filosóficos sobre el estado de naturaleza: cómo las ciencias de la vida contemporáneas han arrojado algo de luz sobre la naturaleza humana y, por consiguiente, sobre los cimientos biológicos de la política; la política entre los chimpancés y otros primates; qué aspectos de la vida humana afianzan la política; cuándo se asentaron por primera vez diferentes partes del mundo.

En la tradición filosófica occidental, los debates sobre el «estado de naturaleza» han sido fundamentales para la comprensión de la justicia y el orden político que subyace bajo la democracia liberal moderna. La filosofía política clásica distinguía entre naturaleza y convención o ley; Platón y Aristóteles sostenían que tenía que existir una ciudad justa de conformidad con la naturaleza permanentemente del hombre y no algo efímero o cambiante. Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau desarrollaron esta distinción y escribieron tratados sobre el tema del estado de naturaleza, intentando fundamentar en él los derechos políticos. Describir el estado de naturaleza era un medio y una metáfora para debatir sobre la naturaleza humana, ejercicio este que establecería una jerarquía de bienes humanos que la sociedad política supuestamente debía fomentar.

Aristóteles difería de Hobbes, Locke y Rousseau en un aspecto fundamental. Afirmaba que los seres humanos son políticos por naturaleza, y que sus capacidades naturales los hacen tendientes a prosperar en la sociedad. Los tres filósofos modernos, en cambio, sostenían que los seres humanos no son sociales por naturaleza, sino que la sociedad es una especie de artificio que permite a las personas conseguir lo que no conseguirían por sí solas.

El *Leviatán* de Hobbes empieza con un extenso catálogo de pasiones naturales humanas y sostiene que la más profunda y

perdurable es el miedo a una muerte violenta. De aquí deduce el derecho natural fundamental, que es la libertad de cada individuo para preservar su propia vida. La naturaleza humana también crea tres motivos de disputa: la competencia, la desconfianza (miedo) y la gloria; «La primera impulsa a los hombres a atacarse para conseguir un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; y la tercera, para ganar reputación». El estado de naturaleza se caracteriza así por «la guerra [...] de cada hombre contra los demás». Para escapar de esta peligrosa situación, lo seres humanos acuerdan renunciar a su libertad natural de hacer lo que les plazca a cambio de que los demás respeten su derecho a la vida. El estado, o Leviatán, certifica estos compromisos recíprocos bajo la forma de un contrato social por el cual los seres humanos protegen esos derechos que ostentan por naturaleza, pero de los cuales no pueden disfrutar en el estado de naturaleza a causa de la guerra del hombre con el hombre. El gobierno del Leviatán garantiza el derecho a la vida al asegurar la paz.³⁴

John Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* ofrece una visión del estado de naturaleza más suave que la de Hobbes; los seres humanos no están tan ocupados en luchar unos con otros como en actuar sobre las cosas de la naturaleza mediante el trabajo para crear propiedad privada. La ley fundamental de la naturaleza de Locke, a diferencia de la de Hobbes, concede a los seres humanos no sólo el derecho a la vida, sino «a la vida, a la salud, a la libertad y a las posesiones».³⁵ La libertad no regulada del estado de naturaleza conduce al estado de guerra, el cual requiere, igual que en Hobbes, un contrato social

34. Estos argumentos son expuestos por Thomas Hobbes. Su segunda ley de naturaleza establece «que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo». *Leviathan Parts I and II*, Bobbs-Merril, Indianapolis, 1958, caps. 13 y 14. Versión castellana de Carlos Mellizo, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

35. John Locke, *Second Treatise on Government*, Bobbs-Merril, Indianapolis, 1952, cap. 2, sec. 6. Versión castellana de Carlos Mellizo, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

para la preservación de la libertad y la propiedad naturales. A pesar de que el Estado, en opinión de Locke, es necesario, puede a su vez vulnerar los derechos naturales, de manera que postula un derecho a rebelarse contra una autoridad injusta. El derecho a la vida, a la libertad, y a la búsqueda de la felicidad planteados por Thomas Jefferson en la Declaración de Independencia de Estados Unidos proceden históricamente del derecho de la naturaleza de Hobbes, corregido por Locke en lo tocante al peligro de la tiranía. El estado de naturaleza violento de Hobbes, en el cual la vida del hombre es «solitaria, pobre, grosera, brutal y mezquina» contrasta tradicionalmente con la versión más pacífica de Locke, presentada en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. De hecho, Rousseau critica explícitamente a Hobbes en varios puntos: «Sobre todo, no vayamos a concluir con Hobbes que por no tener ninguna idea de la bondad, el hombre es naturalmente malo, que es vicioso porque no conoce la virtud, que rehúsa a sus semejantes servicios que no cree deberles, ni tampoco que en virtud del derecho que se atribuye con razón respecto a aquellas cosas de las que tiene necesidad se imagine por ello neciamente el único propietario de todo el universo». ³⁶ Rousseau sostiene que, de hecho, Hobbes no ha sacado a la luz al hombre natural; la criatura violenta descrita en *Leviatán* es en realidad producto de los efectos contaminantes de siglos de desarrollo social. Para Rousseau, los seres humanos naturales son efectivamente solitarios, pero también tímidos, temerosos y con más probabilidades de huir unos de otros que de luchar. Los deseos del hombre salvanje «nunca van más allá de sus necesidades físicas; no conoce otros bienes aparte de la comida, una hembra y el descanso»; teme al dolor y al hambre, pero no a la abstracción de la muerte. Por tanto, la aparición de la sociedad política no representa la salvación de la «guerra del hombre con el hombre», sino una forma de sometimiento a otros seres humanos mediante lazos de dependencia mutua.

36. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and the Foundation of Inequality Among Mankind*, St. Martin's Press, Nueva York, 2010. Versión castellana de Antonio Pintor-Ramos, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 2010.

Al principio del *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau dice que «no se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen». Para Rousseau y Hobbes, el estado de naturaleza no era tanto una narración histórica como un mecanismo heurístico para revelar la naturaleza humana —esto es, las más profundas y arraigadas características de los seres humanos cuando se les despoja de las conductas creadas por la civilización y la historia.

Con todo, la intención del *Discurso* de Rousseau es claramente proporcionar una explicación del desarrollo del comportamiento humano. Habla de la perfectibilidad del hombre y especula sobre cómo los pensamientos, las pasiones y los comportamientos humanos han evolucionado a lo largo del tiempo. Aporta pruebas considerables de los kalina y otros pueblos indígenas del Nuevo Mundo, así como argumentos basados en observaciones del comportamiento animal, para tratar de entender lo que es humano por naturaleza y lo que es humano por convención social. Siempre resulta arriesgado creer que se entienden las verdaderas intenciones de los grandes pensadores. Sin embargo, dada la importancia fundamental de las explicaciones acerca del estado de naturaleza aportadas por Hobbes, Locke y Rousseau para la autoconciencia política occidental, no parece inadecuado compararlas con lo que realmente sabemos hoy en día sobre el origen humano como resultado de recientes avances en una serie de ciencias de la vida.

Este conocimiento está presente en varios campos, incluyendo la primatología, la genética de poblaciones, la arqueología, la antropología social y, por supuesto, el marco dominante de la biología evolutiva. Podemos repetir el experimento mental de Rousseau utilizando datos empíricos mucho mejores, y lo que descubriremos confirmará algunas de sus deducciones mientras que pondrá otras en entredicho. El regreso a la naturaleza humana por parte de la biología moderna, en cualquier caso, es extremadamente importante como base de cualquier teoría de desarrollo político, ya que nos proporciona los ladrillos fundamentales para entender la posterior evolución de las instituciones humanas.

Rousseau acertó magistralmente en algunas de sus observaciones, como en su idea de que la desigualdad humana tenía su origen en el desarrollo de la metalurgia, la agricultura y, sobre todo, la propiedad privada. Pero tanto él como Hobbes y Locke estaban equivocados en un punto muy importante. Los tres pensadores consideraban a los seres humanos en el estado de naturaleza como individuos aislados para los cuales la sociedad no era natural. Según Hobbes, los primeros seres humanos se relacionaban unos con otros básicamente a través del miedo, la envidia y el conflicto. El humano primitivo de Rousseau está aún más aislado: mientras que el sexo es algo natural, la familia no lo es. La dependencia mutua humana aparece de manera prácticamente accidental, como resultado de innovaciones tecnológicas como la agricultura que requieren mayor cooperación. Para ambos, la sociedad humana surge únicamente con el paso del tiempo, e implica concesiones de la libertad natural.

Así no es como sucedieron las cosas realmente. En su libro de 1861 *El derecho antiguo*, el jurista inglés Henry Maine critica a los teóricos del estado de naturaleza en los siguientes términos:

Sin embargo, estas dos teorías [de Hobbes y Locke], que dividieron largo tiempo a los pensadores políticos de Inglaterra en dos campos enemigos, se parecen completamente en la proposición fundamental de un estado no histórico e indemostrable del género humano. Sus autores diferían sobre los caracteres de ese estado antesocial y sobre la naturaleza de la acción anómala mediante la cual los hombres se elevaron hasta la organización social que nosotros conocemos; pero estaban de acuerdo en pensar que un gran abismo separaba el hombre del estado primitivo del hombre en sociedad.³⁷

37. Henry Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Beacon Press, Boston, 1963, cap. 5. Versión castellana, introducción y notas de Ramón Cotarelo, *El derecho antiguo*, Trant Humanidades, Valencia, 2014. Una observación parecida se hace en Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Rinehart, Nueva York, 1944, p. 48. Versión castellana de F. Álvarez-Uría y Julia Varela: *La gran transformación*, Endymión, Madrid, 1989.

Podríamos denominar a esto la falacia hobbesiana: la idea de que los seres humanos eran primordialmente individualistas y que se incorporaron a la sociedad en un estado posterior de su desarrollo, únicamente como resultado de un cálculo racional según el cual la cooperación social era la mejor manera de alcanzar sus objetivos individuales. Esta premisa del individualismo primordial sustenta la interpretación de los derechos contenidos en la Declaración de Independencia de Estados Unidos y la de la comunidad política que surge de ella. Dicha premisa subyace también bajo la economía neoclásica contemporánea, la cual construye sus modelos en el convencimiento de que los seres humanos son seres racionales que quieren maximizar su utilidad y sus ingresos individuales. Sin embargo, en realidad es el individualismo y no la sociabilidad lo que se ha desarrollado a lo largo de la historia humana. Si ese individualismo parece hoy un núcleo sólido de nuestro comportamiento económico y político, es únicamente porque hemos desarrollado instituciones que anulan nuestros instintos comunitarios más básicos. Aristóteles tenía más razón que los primeros teóricos liberales modernos al decir que los seres humanos eran políticos por naturaleza. De manera que, si bien una interpretación individualista de la motivación humana puede ayudar a explicar las actividades de los comerciantes de materias primas y los activistas libertarios en la América actual, no es la forma más útil de entender la primitiva evolución de la política humana.

Todo lo que nos dicen la biología y la antropología modernas acerca del estado de naturaleza indica lo contrario: *nevera* hubo una época en la evolución humana en que los seres humanos existieran como individuos aislados; los primates precursores de la especie humana ya habían desarrollado amplias habilidades sociales y, sin duda, políticas; y el cerebro humano está programado con capacidades que facilitan muchas formas de cooperación social. El estado de naturaleza puede caracterizarse como un estado de guerra, ya que la violencia era endémica, pero la violencia no era ejercida tanto por individuos como por grupos sociales estrechamente vinculados. Los seres humanos no se incorporan a la sociedad y a la vida política como resultado de una decisión consciente y racional. La organización comunitaria llega de forma natural, a pesar de que las formas específicas de

cooperación estén condicionadas por el entorno, las ideas y la cultura.

De hecho, las formas más básicas de cooperación son millones de años anteriores a la aparición de los seres humanos. Los biólogos han identificado dos fuentes naturales de conductas de cooperación: la selección familiar y el altruismo recíproco. Por lo que respecta a la primera, lo determinante en la evolución biológica no es la supervivencia de un organismo determinado, sino la supervivencia de los genes de dicho organismo. Esto produce una regularidad que fue formulada por el biólogo William Hamilton como el principio de la aptitud inclusiva o selección de parentesco, el cual sostiene que los individuos de cualquier especie que se reproduce sexualmente se comportarán altruistamente con sus parientes en proporción al número de genes que comparten.³⁸ Padres, hijos y hermanos y hermanas comparten el 50 por ciento de sus genes, por tanto se comportarán entre sí de forma más altruista que con sus primos hermanos, con los cuales comparten solamente el 25 por ciento. Este comportamiento ha sido observado en especies que van desde las ardillas de tierra, las cuales distinguen entre hermanos de padre y madre y medio hermanos a la hora de crear sus nidos, hasta los seres humanos, para los cuales el nepotismo es una realidad basada no sólo en la sociedad sino también en la biología.³⁹ El deseo de transmitir recursos a los parientes es una de las constantes más impercederas de la política humana.

La capacidad de cooperar con extraños genéticos es denominada por los biólogos altruismo recíproco y, además de la selección de parentesco, es la segunda fuente biológica importante de conducta social de muchas especies animales. La cooperación social depende de la habilidad de un individuo para resolver lo que los especialistas en teoría de juegos denominan repetición

38. William D. Hamilton, «The Genetic Evolution of Social Behavior», *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, 1964, pp. 17-52. Esta idea fue desarrollada por Richard Dawkins en *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Nueva York, 1989. Versión castellana de Juana Robles Suárez y José Tola Alonso, *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona, 1994.

39. P. W. Sherman, «Nepotism and the Evolution of Alarm Calls», *Science*, vol. 197, 1977.

del juego del dilema del prisionero.⁴⁰ En esos juegos, los individuos se benefician potencialmente de su capacidad de trabajar juntos, pero, a menudo, pueden salir más beneficiados si permiten que otros individuos cooperen y se aprovechan de sus esfuerzos. En la década de 1980, el científico político Robert Axelrod organizó una competición de programas de ordenador que aplicaban mecánicamente estrategias para resolver juegos del dilema del prisionero. La estrategia ganadora se denominaba ojo por ojo, y en ella un jugador cooperaba recíprocamente si el otro jugador había cooperado en un juego anterior, pero se negaba a cooperar con un jugador que no había cooperado previamente.⁴¹ Axelrod demostró que una forma de moralidad podía desarrollarse espontáneamente cuando los responsables de la toma de decisiones racionales interactúan unos con otros a lo largo del tiempo, aunque en primera instancia estén motivados únicamente por el propio interés.

El altruismo recíproco tiene lugar en un amplio número de especies aparte de la raza humana.⁴² Se ha observado a babuinos y murciélagos vampiro alimentar a crías que no son suyas dentro de una colonia⁴³ y, en otros casos, como sucede con el pez limpiador y los peces a los que limpia, existen vínculos de reciprocidad entre especies completamente diferentes. La interacción entre perros y seres humanos apunta una serie de comportamientos evolutivos similares por parte de ambas especies.⁴⁴

40. Para un tratamiento más detallado de las bases de la teoría de juegos en la cooperación social, véase Francis Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Free Press, Nueva York, 1999, cap. 10; versión castellana de Laura Paredes, *La gran ruptura*, Ediciones B, Barcelona, 2000; y Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, Basic Books, Nueva York, 1984.

41. Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, Nueva York, 1984. Versión castellana de Luis Bou, *La evolución de la cooperación: el dilema del prisionero y la teoría de juegos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

42. Robert Trivers, «The Evolution of Reciprocal Altruism», *Quarterly Review of Biology*, vol. 46, 1971, pp. 35-56.

43. Jerome H. Barkow, Leda Cosmides y John Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 1992, pp. 167-169.

44. Esto se describe en Trivers, «Reciprocal Altruism», pp. 47-48.

La política de los chimpancés y su relevancia para el desarrollo político humano

La biología evolutiva ofrece un amplio marco para entender cómo evolucionó la especie humana a partir de sus predecesores primates. Sabemos que tanto los seres humanos como los chimpancés modernos descienden de un antepasado simio común, del cual se separaron los humanos hace aproximadamente cinco millones de años. Los genomas del hombre y el chimpancé coinciden aproximadamente en un 99 por ciento, lo cual los hace más parecidos que cualquier otra pareja de primates.⁴⁵ (No obstante, el 1 por ciento restante hace referencia al lenguaje, la religión, el pensamiento abstracto y cosas por el estilo, por no hablar de ciertas diferencias anatómicas significativas, así que es bastante importante!) Obviamente, no hay forma de estudiar al antepasado simio común. Sin embargo, los primatólogos han dedicado mucho tiempo a observar el comportamiento de los chimpancés y otros primates tanto en su hábitat natural como en zoológicos, comportamiento que muestra sorprendentes similitudes con el de los seres humanos.

El antropólogo y biólogo Richard Wrangham, en su libro *Demonic Males*, describe grupos de chimpancés machos salvajes que salen de sus territorios para atacar y matar a chimpancés de comunidades vecinas. Esos machos cooperan unos con otros para acechar, rodear y matar a un vecino aislado, y, posteriormente, continúan tratando de eliminar a todo el resto de machos de la colonia. Las hembras son capturadas e incorporadas al grupo de los chimpancés asaltantes. Esto es muy parecido a los asaltos realizados por humanos machos en lugares como las tierras altas de Nueva Guinea, o por los indios yanomamis, descritos por Napoleon Chagnon. Según Wrangham, «muy pocos animales viven en comunidades patrilineales dominadas por machos y en las cuales las hembras reducen de manera rutinaria los riesgos de la endogamia trasladándose a grupos vecinos para aparearse. Y sólo se conocen dos especies animales que lo hagan según un sistema territorial agresivo e iniciado por machos que

incluye el asalto a comunidades vecinas en busca de enemigos vulnerables a los que atacar y matar».⁴⁶ Esas dos especies son los chimpancés y los seres humanos.

Según el arqueólogo Steven LeBlanc: «Muchas de las guerras de las sociedades humanas no complejas se asemejan a los ataques de chimpancés. Las masacres entre humanos a ese nivel social son, de hecho, poco habituales, y la victoria por desgaste es una estrategia viable, igual que las zonas neutrales. Los ataques por sorpresa, tomar como prisioneras a hembras y la mutilación de las víctimas. Las conductas de los chimpancés y los seres humanos son casi completamente paralelas».⁴⁷ La diferencia fundamental es que los seres humanos son más letales, porque pueden utilizar una mayor variedad de armas más mortíferas.

Los chimpancés defienden su territorio igual que lo hacen los seres humanos, pero son muy diferentes en otros aspectos. Los machos y las hembras no se unen en familias para criar a los hijos; crean jerarquías separadas de machos y hembras. La política de la dominancia en esas jerarquías, sin embargo, recuerda a la política de los grupos humanos. En una colonia de chimpancés, el macho alfa no nace con ese estatus; como sucede con el «gran hombre» en la sociedad melanesia, tiene que ganarse el puesto construyendo alianzas con seguidores. Aunque el tamaño y la fuerza física importan, en última instancia la dominancia se alcanza mediante la capacidad de cooperar con otros. El primatólogo Frans de Waal, al observar una colonia de chimpancés cautivos en el zoo de Arnhem, en Países Bajos, describe cómo un viejo macho alfa es apartado de su posición por la alianza de dos chimpancés jóvenes. En cuanto uno de los dos usurpadores logró el estatus de macho alfa, éste se volvió contra su antiguo compañero y acabó asesinandolo.⁴⁸

46. Richard Wrangham y Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence*, Houghton Mifflin, Boston, 1996, p. 24. El término «canaradería masculina» fue acuñado originalmente por el antropólogo Lionel Tiger; véase *Men in Groups*, Random House, Nueva York, 1969.

47. Steven A. LeBlanc y Katherine E. Register, *Constant Battles: The Myth of the Noble Savage*, St. Martin's Press, Nueva York, 2003, p. 83.

48. Frans de Waal, *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989, cap. 2. Versión castellana de Patricia Teixidor Maisell, *La política de los chimpancés: el poder y el sexo entre*

45. Nicholas Wade, *Before the Dawn: Recovering the Lost History of our Ancestors*, Penguin, Nueva York, 2006, pp. 7, 13-21.

Una vez han alcanzado la dominancia en sus respectivas jerarquías, los chimpancés machos o hembras ejercen lo que sólo puede describirse como *autoridad*: la capacidad de resolver conflictos e imponer normas basándose en su estatus dentro de la jerarquía. Los chimpancés reconocen la autoridad mediante un saludo como muestra de sumisión, una serie de gruñidos seguidos de grandes reverencias, tender la mano al superior y besarle los pies.⁴⁹ De Waal describe a una hembra de chimpancé dominante llamada *Mama*, a la cual compara con una abuela de una familia española o china. «Cuando las tensiones en el grupo alcanzan su punto más crítico, los combatientes siempre recurren a ella; incluso los machos adultos. En muchas ocasiones he visto conflictos muy importantes entre dos machos acabar con ellos en los brazos de ella. En lugar de recurrir a la violencia física en el apogeo del enfrentamiento, los rivales acuden corriendo a *Mama* dando gritos».⁵⁰

Formar alianzas en la sociedad de los chimpancés no es un proceso sencillo, y requiere algo así como cierta capacidad para juzgar el carácter. Igual que los humanos, los chimpancés son capaces de engañar, y tienen que evaluar a sus potenciales aliados según su honradez. Los estudiosos del comportamiento de los chimpancés durante mucho tiempo en Arnhem se dieron cuenta de que cada chimpancé tenía su propia personalidad, y que algunos eran más de fiar que otros. De Waal describe a una hembra llamada *Puist* a la que observó atacar a sus compañeros cuando menos lo esperaban, así como fingir una reconciliación únicamente para aprovecharse de que el otro chimpancé estaba con la guardia baja. Como consecuencia de esta conducta, los chimpancés de clase inferior aprendieron a evitarla.⁵¹

Los chimpancés parecen entender que hay normas sociales que se espera que cumplan. No siempre lo hacen, y la violación

los simios, Alianza Editorial, Madrid, 1993. Véase también su libro *Good Natures: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1997; versión castellana de Isabel Ferrer, *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Herder, Barcelona, 1997.

49. De Waal, *Chimpanzee Politics*, p. 87. Versión castellana, *La política de los chimpancés*.

50. *Ibidem*, p. 56.

51. *Ibidem*, p. 66.

de las normas del grupo o el desafío a la autoridad van acompañados de lo que parecen sentimientos de culpa o vergüenza. De Waal describió un incidente entre una estudiante de posgrado llamada Yvonne y un joven chimpancé hembra llamado *Choco* con el que convivía:

Choco se estaba volviendo cada vez más traviesa, y ya iba siendo hora de controlarla. Un día, cuando *Choco* había descolgado el teléfono por enésima vez, Yvonne le dio una buena regañina mientras, al mismo tiempo, le agarraba del brazo más fuerte de lo habitual. La regañina pareció surtir el efecto deseado en *Choco*, así que Yvonne se sentó en el sofá y se puso a leer un libro. Se había olvidado por completo del incidente cuando, de repente, *Choco* pegó un salto y se puso en su regazo, le echó los brazos al cuello y le dio el típico beso de chimpancé (con la boca abierta) en los labios.⁵²

De Waal señala el peligro de que los seres humanos antropomórficen el comportamiento animal, pero los observadores más rigurosos quedaron completamente convencidos del trasfondo emocional tras el comportamiento de *Choco*.

La relevancia del comportamiento de los chimpancés en el desarrollo político humano es evidente. Los seres humanos y los chimpancés descienden de un simio ancestral, y tanto los chimpancés como los seres humanos modernos, especialmente los que viven en sociedades cazadoras-recolectoras u otras sociedades relativamente primitivas, muestran formas parecidas de conducta social. Para que la interpretación del estado de naturaleza de Hobbes, Locke o Rousseau sea correcta, tendríamos que dar por supuesto que, en el transcurso de la evolución a seres humanos, nuestros ancestros, de algún modo, perdieron momentáneamente sus conductas sociales y evolucionaron de nuevo en una fase posterior del desarrollo. Resulta mucho más plausible asumir que los seres humanos nunca existieron como individuos aislados, y que la vinculación social en grupos basados en el parentesco ya era parte de su conducta antes de que existieran los humanos modernos. La sociabilidad humana no es una adquisición histórica o cultural, sino algo integrado en la naturaleza humana.

52. *Ibidem*, p. 42.

Específicamente humano

¿Qué más se encuentra en el 1 por ciento del ADN que distingue a los seres humanos de sus antepasados simios? Nuestra inteligencia y capacidad cognitiva se ha considerado siempre clave en nuestra identidad como especie. La etiqueta que le hemos puesto a la especie humana es la de *Homo sapiens*, animales del género *Homo* que «saben». En los cinco millones de años transcurridos desde que la línea *Homo* se separó del antecesor simio del homínido y el chimpancé, el tamaño del cerebro se triplicó, un desarrollo extraordinariamente rápido en términos evolutivos. La ampliación del canal uterino de las mujeres apenas podía hacer frente a la necesidad de dar cabida a las enormes cabezas con que nacían los niños humanos. ¿De dónde salió este poder cognitivo?

A primera vista, podría parecer que las capacidades cognitivas eran necesarias para que los seres humanos se adaptaran a sus entornos y los dominaran. Una mayor inteligencia proporciona ventajas en lo que respecta a cazar, recolectar, fabricar herramientas, sobrevivir en climas rigurosos y cosas por el estilo. Sin embargo, esta explicación no es satisfactoria, ya que muchas otras especies cazan, recolectan y usan herramientas sin haber desarrollado nada que se parezca a las capacidades cognitivas del ser humano.

Muchos biólogos evolutivos han especulado que el cerebro creció tan rápido como lo hizo por una razón distinta: para poder cooperar y competir con otros seres humanos. El psicólogo Nicholas Humphrey y el biólogo Richard Alexander han sugerido por separado que, en realidad, los seres humanos entraron en una carrera armamentística unos con otros, en la cual los ganadores eran los grupos capaces de crear formas más complejas de organización social basadas en nuevas capacidades cognitivas para interpretar mutuamente sus comportamientos.⁵³

53. N. K. Humphrey, «The Social Function of Intellect», en P. P. G. Bateson y R. A. Hinde, *Growing Points in Ethology*, Cambridge: University Press, Nueva York, 1976, pp. 303-317; Richard Alexander, *How Did Humans Evolve? Reflections on the Uniquely Unique Species*, University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 1990, pp. 4-7; Richard D. Alexander, «The Evolution of Social Behavior», *Annual Review of Ecology and Systematics*, vol. 5, 1974, pp. 325-385.

La teoría de juegos, como se ha señalado anteriormente, indica que los individuos que interactúan unos con otros repetidamente tienden a gravitar hacia la cooperación con aquellos que han demostrado ser honrados y de fiar, y a evitar a aquellos que se han comportado de manera oportunista. Sin embargo, para hacerlo de manera eficaz, tienen que ser capaces de recordar el comportamiento del resto y prever probables comportamientos futuros basándose en la interpretación de la intención de los demás. Esto no resulta tan fácil de lograr, ya que lo que señala a un potencial colaborador es la apariencia de honradez, no la honradez en sí. Es decir, yo aceptaré trabajar contigo si, basándome en mi experiencia, pareces honrado. Pero, si en el pasado has construido deliberadamente una apariencia de confianza, ello te puede colocar en una situación en la que podrás aprovecharte de mí en el futuro. De modo que, aunque el propio interés impulse a los individuos a cooperar en grupos sociales, también crea incentivos para hacer trampas, engañar y otras formas de conducta que minan la solidaridad social.

Los chimpancés pueden alcanzar un nivel de organización social de unas cuantas docenas de individuos porque poseen algunas de las habilidades cognitivas necesarias para resolver repetidos juegos básicos del dilema del prisionero. Por ejemplo, en el zoo de Arnhem, *Pavist* era evitada por otros chimpancés a causa de su comportamiento poco de fiar, mientras que *Merna* adquirió categoría de líder debido a su reputación de imparcial en la mediación de conflictos. Así que los chimpancés tienen suficiente memoria y suficientes habilidades comunicativas como para interpretar y predecir el probable comportamiento de los demás, a partir de las cuales evolucionan el liderazgo y la cooperación.

Sin embargo, los chimpancés no son capaces de alcanzar niveles superiores de organización porque carecen de lenguaje. La aparición del lenguaje en los humanos primitivos está íntimamente relacionada con inmensas nuevas posibilidades, tanto para una mayor cooperación como para el desarrollo cognitivo. Tener lenguaje significa que saber quién era honrado y quién era deshonesto ya no depende de la experiencia directa, sino que puede ser comunicado a los demás como conocimiento social. No obstante, el lenguaje también puede ser un medio para men-

tr y engañar. Cualquier grupo social que adquiriese evolutivamente una capacidad cognitiva ligeramente mejor a la hora de usar e interpretar el lenguaje y, por tanto, de detectar las mentiras, tendría ventaja sobre sus competidores. El psicólogo evolutivo Geoffrey Miller ha sostenido que fueron las demandas específicas del cortejo las que dieron especial ímpetu al desarrollo del neocórtex, puesto que las distintas estrategias reproductivas entre hombres y mujeres crean importantes incentivos para el engaño y la detección de cualidades que marcan la aptitud reproductiva. La estrategia reproductiva del macho maximiza el éxito buscando las máximas parejas sexuales posibles, mientras que la de la hembra consiste en guardar para sí los recursos del macho más apto para procrear. El argumento prosigue diciendo que, como esas estrategias funcionan para objetivos diferentes, hay un fuerte incentivo evolutivo para desarrollar habilidades para ser más inteligentes que la pareja, en las cuales el lenguaje desempeña un papel muy importante.⁵⁴ Otro psicólogo evolutivo, Steven Pinker, sostiene que el lenguaje, la sociabilidad y el control del entorno se reforzaron mutuamente y crearon presiones evolutivas para un mayor desarrollo.⁵⁵ Esto explica la necesidad de un mayor tamaño del cerebro, ya que una gran parte del neocórtex, que es la parte del cerebro que poseen los humanos modernos, pero de la que carecen los chimpancés o los hombres primitivos, es la que se ocupa del lenguaje.⁵⁶

El desarrollo del lenguaje no sólo permite la coordinación de acciones a corto plazo, sino que también ofrece la posibilidad de la abstracción y de la construcción de teorías, facultades cognitivas determinantes que son exclusivas de los seres humanos. Las palabras pueden hacer referencia a objetos concretos así como a clases abstractas de objetos (perros, árboles) y a abstracciones que se refieren a fuerzas invisibles (Zeus, la gravedad). La unión

54. Geoffrey Miller, *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*, Doubleday, Nueva York, 2000; Geoffrey Miller y Glenn Geher, *Mating Intelligence: Sex, Relationships, and the Mind's Reproductive System*, Lawrence Erlbaum, Nueva York, 2008.

55. Steven Pinker y Paul Bloom, «Natural Language and Natural Selection», *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 13, 1990, pp. 707-784.

56. George E. Pugh, *The Biologic Origin of Human Values*, Basic Books, Nueva York, 1977, pp. 140-143.

de ambas cosas hace posible la creación de modelos mentales —es decir, declaraciones causales generales («hace calor porque hace sol», «la sociedad obliga a las chicas a adoptar roles de género estereotipados»). Todos los seres humanos se dedican a la construcción de modelos mentales abstractos; nuestra capacidad de teorizar nos proporciona ventajas enormes. A pesar de las advertencias de filósofos como David Hume e innumerables profesores universitarios durante las clases del primer curso de estadística, esa correlación no implica causalidad; los seres humanos observan constantemente las correlaciones entre los acontecimientos del mundo que les rodea, y deducen relaciones de causalidad. Al no pisar a una serpiente ni comer la raíz que mató a tu primo la semana pasada evitas correr la misma suerte, y puedes comunicar esa norma rápidamente a tu prole.

La capacidad de crear modelos mentales y de atribuir causalidad a abstracciones invisibles es, a su vez, la base de la aparición de la religión. La religión —o la creencia en un orden invisible y sobrenatural— existe en todas las sociedades. Desgraciadamente, los paleoantropólogos y arqueólogos que han intentado reconstruir el linaje de los primeros seres humanos tienen relativamente poco que decir sobre su vida espiritual, ya que lo único de que disponen es de fósiles y asentamientos. Sin embargo, no conocemos ninguna sociedad primitiva histórica sin religión, y existen indicios arqueológicos que apuntan que los neandertales y otros grupos protohumanos podrían haber tenido creencias religiosas.⁵⁷

Actualmente, hay quien sostiene que la religión es fundamentalmente una fuente de violencia, conflictos y desavenencias sociales.⁵⁸ Históricamente, sin embargo, la religión ha desempeñado el papel contrario: es una fuente de cohesión que permite a

57. Para un recopilación de las pruebas de la universalidad de la religión, véase Nicholas Wade, *The Faith Instinct: How Religion Evolved and Why It Endures*, Penguin, Nueva York 2009, pp. 18-37.

58. Véase, por ejemplo, Christopher Hitchens, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve, Nueva York, 2007; versión castellana de Ricardo García Pérez, *Dios no es bueno: alegato contra la religión*, Debate, Barcelona, 2008; y Richard Dawkins, *The God Delusion*, Houghton Mifflin, Boston, 2006; versión castellana de Regina Hernández Weigand, *El escepticismo de Dios*, Espasa-Calpe, Pozuelo de Alarcón (Madrid), 2007.

los seres humanos cooperar mucho más amplia y firmemente de lo que lo harían si fueran los simples agentes racionales e interesados descritos por los economistas. Esos agentes, al jugar repetidamente a juegos del dilema del prisionero, deberían ser capaces de llegar a cierto grado de cooperación, como hemos visto. No obstante, como ha demostrado el economista Mancur Olson, la acción colectiva empieza a fallar a medida que aumenta el tamaño del grupo que coopera. En los grupos más grandes se hace cada vez más difícil controlar las aportaciones individuales de los miembros; aprovecharse del resto y otras formas de comportamiento oportunista son mucho más habituales.⁵⁹

La religión resuelve este problema de acción colectiva presentando recompensas y castigos que refuerzan enormemente los beneficios de la cooperación aquí y ahora. Si creo que el jefe de mi tribu es sólo un tipo como yo que busca su propio interés, puede que decida obedecer su autoridad o puede que no. Pero si creo que el jefe puede ordenar a los espíritus de los ancestros muertos que me recompensen o me castiguen, es mucho más probable que respete su palabra. Mi sentimiento de vergüenza es potencialmente mucho mayor si creo que soy observado por un antepasado muerto que puede conocer mis auténticas motivaciones mucho mejor que un pariente vivo. Contrariamente a las opiniones tanto de creyentes religiosos como laicos, es extremadamente difícil probar o desmentir una determinada creencia religiosa. Incluso si soy escéptico respecto a que el jefe esté realmente en contacto con los antepasados muertos, es posible que no quiera correr el riesgo por si lo estuviera. La apuesta de Pascal, según la cual uno debería creer en Dios porque puede que exista, ha funcionado a lo largo de la historia de la humanidad, aunque en sus primeros tiempos el número de escépticos era probablemente reducido.⁶⁰

El papel funcional de la religión a la hora de intensificar y reforzar las normas está aceptado desde hace mucho tiempo.⁶¹

59. Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1965.

60. Véase Wade, *Faith Instinct*, cap. 5.

61. Esta opinión se asocia especialmente a Émile Durkheim. Véase *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, Nueva York, 1965. Versión

El ojo por ojo, o devolver favor por favor y mal por mal, no es sólo el resultado racional de una interacción repetida, sino también la base de la moral bíblica y, prácticamente, una norma moral universal en las sociedades humanas. La regla de oro que te manda tratar a los otros como te gustaría que te trataran a ti no es más que una variación del ojo por ojo, sólo que hace hincapié en lo positivo en lugar de en lo negativo. (El principio cristiano de devolver bien por mal es, en este sentido, muy poco habitual y cabría señalar que a menudo no se aplica en las sociedades cristianas. No conozco ninguna sociedad que apruebe devolver mal por bien como una norma general dentro del grupo.)

Efectivamente, algunos psicólogos evolutivos han sostenido que los beneficios para la supervivencia conferidos por el aumento de la cohesión social constituyen la razón por la cual la propensión a tener creencias religiosas está integrada en el cerebro humano.⁶² La religión no es la única forma de que las ideas puedan reforzar la solidaridad grupal — hoy en día tenemos también el nacionalismo e ideologías laicas como el marxismo —, pero en las sociedades primitivas jugó un papel decisivo a la hora de posibilitar formas de organización social más complejas. Resulta difícil imaginar cómo habrían evolucionado los seres humanos más allá de pequeñas agrupaciones sin ella.⁶³

castellana y estudio preliminar de Ramón Ramos, *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totemico en Australia*, Akal, Torrejón de Ardoz (Madrid), 1982. Para una crítica, véase el capítulo sobre Durkheim en E. E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought*, Basic Books, Nueva York, 1981. Versión castellana de Isabel Vericat, *Historia del pensamiento antropológico*, Cátedra, Madrid, 1987.

62. Véase, por ejemplo, Steven Pinker, *How the Mind Works*, Norton, Nueva York, 1997, pp. 554-558. Versión castellana de Ferran Melé, *Cómo funciona la mente*, Destino, Barcelona, 2004.

63. Según Douglass North: «Mientras observamos a la gente desobedecer las normas de una sociedad cuando los beneficios superan los costes, también la observamos cumpliendo las normas cuando un cálculo individualista les lleva a hacer lo contrario. ¿Por qué la gente no tira la basura en el campo? ¿Por qué no estafan o roban cuando la probabilidad de castigo es despreciable comparada con los beneficios? Sin una teoría explícita de la ideología o, más en general, de la sociología del conocimiento, hay inmensas lagunas en nuestra capacidad de dar cuentas de la distribución de los recursos ni del cambio histórico. Además de ser incapaces de resolver el dilema fundamental del oportunista, no

Desde un punto de vista cognitivo, cualquier creencia religiosa puede describirse como un tipo de modelo mental de la realidad, en el cual la causalidad se atribuye a fuerzas invisibles que existen en un terreno metafísico más allá del mundo fenomenológico de la experiencia cotidiana. Esto genera teorías sobre cómo manipular el mundo: por ejemplo, una sequía es provocada por la ira de los dioses; puede aplacarse derramando la sangre de bebés en los surcos de la tierra. Esto lleva al ritual, la realización repetitiva de actos relacionados con el orden sobrenatural, mediante los cuales las sociedades humanas esperan poder influir en su entorno. El ritual, a su vez, ayuda a definir las comunidades, señalando sus fronteras y distinguiendo a unas de otras. Gracias a su papel en la construcción de la solidaridad social, el ritual puede desconectarse de la teoría cognitiva que condujo a su creación, como sucede en las celebraciones navideñas que los europeos laicos contemporáneos siguen respetando. El propio ritual y las creencias que lo apoyan están investidos de un tremendo valor intrínseco. Ya no representan un modelo mental o una teoría que pueden descartarse cuando aparece otro u otra mejor, sino que se convierten en un fin en sí mismas.

La bestia de mejillas rojas

Los modelos mentales y las normas que ayudan a los seres humanos a cooperar y, por tanto, a sobrevivir, pueden generarse de manera racional, tal como afirman los economistas. Sin embargo, las creencias religiosas no son nunca consideradas por sus adeptos como simples teorías que pueden dejarse de lado si se prueba que están equivocadas; se consideran verdaderas de manera incondicional y, habitualmente, afirman su falsedad conlleva duras sanciones sociales y psicológicas. Uno de los grandes avances cognitivos aportados por la ciencia natural moderna es proporcionarnos un medio empírico sistemático para probar teorías, lo

podemos explicar la enorme inversión que hace cada sociedad en legitimidad»;

Structure and Change in Economic History, Norton, Nueva York, 1981, pp. 46-47; versión castellana de Agustín Bárcena, *Instituciones, cambio institucional y desarrollo económico*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993.

que nos permite manipular nuestro entorno de manera más eficaz (por ejemplo, usando sistemas de irrigación en lugar de sacrificios humanos para fomentar la productividad agrícola). Esto plantea la pregunta de por qué los seres humanos se cargan de construcciones teóricas tan rígidas y difíciles de cambiar.

Una posible respuesta a esta pregunta es que, para los seres humanos, cumplir normas no es principalmente un proceso racional, sino un proceso pasado en las emociones. El cerebro humano ha desarrollado ciertas respuestas emocionales que equivalen a mecanismos de un piloto automático que promueven un comportamiento social. Cuando una madre lactante ve a su bebé, produce leche, no porque crea conscientemente que su hijo necesita comer, sino porque la visión de su hijo activa su cerebro involuntariamente para que ordene la producción de ciertas hormonas que, a su vez, activan la producción de leche. La gratitud por una muestra de amabilidad de un extraño y la rabia ante un mal gracioso, no son respuestas calculadas ni emociones aprendidas necesariamente (aunque pueden reforzarse o suprimirse gracias a la práctica). De manera parecida, cuando alguien nos falta al respeto menospreciándonos delante de nuestros amigos, o bien haciendo dudosos comentarios sobre la honra de nuestra madre o hermana, no nos enfascamos en un cálculo mental sobre la exactitud del comentario o acerca de cómo tenemos que defender nuestra reputación en favor de futuras transacciones. Simplemente nos enfadamos y tratamos de abofetear a la persona que nos ha faltado al respeto. Esas acciones —el altruismo hacia los parientes genéticos, la defensa de nuestra reputación— pueden explicarse en términos de propio interés, pero son vívidos como estados emocionales. En circunstancias normales, la reacción emocional provoca la respuesta racional correcta, razón por la cual el proceso evolutivo ha programado a los seres humanos para reaccionar de ese modo. No obstante, como a menudo la acción es más fruto de la emoción que del cálculo, solemos reaccionar equivocadamente y abofetear a alguien aunque sea más grande que nosotros y probablemente vaya a contratarnos.

Esas respuestas emocionales hacen que los humanos sean animales conformistas que cumplen las normas. Mientras que el contenido específico de las normas viene determinado cultural-

mente («no comer cerdos», «respetar a tus antepasados», «no encender un cigarrillo en una cena»), las aptitudes para cumplir las normas están basadas en la genética, igual que las lenguas varían entre las diversas culturas mientras que están enraizadas en una aptitud universal para el lenguaje. Todos los seres humanos, por ejemplo, sienten la emoción de la vergüenza cuando son descubiertos incumpliendo una norma o regla respetada por sus semejantes. Está claro que la vergüenza no es una conducta aprendida, puesto que los niños a menudo se sienten más avergonzados que los padres ante un pequeño incumplimiento de las normas. Los seres humanos son capaces de ponerse en el lugar de otras personas y observar su propio comportamiento a través de los ojos de otros. A un niño o una niña incapaz de verse de ese modo se le diagnostica hoy en día el trastorno psicológico del autismo.

El sometimiento a normas está integrado en la naturaleza humana a través de las emociones específicas de la rabia, la vergüenza, la culpa y el orgullo. Sentimos rabia cuando se vulnera una norma, como cuando un extraño se pasa de la raya y nos menosprecia o cuando un ritual religioso compartido por nuestro grupo es objeto de burlas o de desprecio; sentimos vergüenza cuando nosotros mismos no nos atenemos a las normas; y nos sentimos orgullosos cuando recibimos la aprobación de la comunidad al alcanzar un objetivo valorado por la colectividad. Los seres humanos pueden poner tanta emoción en el cumplimiento de una norma que ésta se vuelve irracional por lo que respecta al propio interés, como cuando un miembro de una banda se venga en un miembro de otra banda de un insulto (real o aparente), sabiendo perfectamente que ello provocará una escalada de la violencia.

Los seres humanos pueden invertir emoción en metanormas, normas sobre cómo formular y aplicar correctamente las normas, y pueden mostrar lo que el biólogo Robert Trivers denomina «agresión moral» cuando las metanormas adecuadas no se cumplen.⁶⁴ Quieren ver que «se hace justicia», incluso aunque no tengan un interés personal directo en el resultado de un caso concreto. Esto explica la extraordinaria popularidad de las series policíacas y judiciales en televisión y la a menudo obse-

siva atención con que la gente sigue determinados escándalos o crímenes notorios.

El hecho de que el comportamiento normativo esté basado en las emociones promueve la cooperación social y es obvio que ha otorgado beneficios para la supervivencia a medida que la especie humana ha ido evolucionando hasta su forma actual. Los economistas sostienen que cumplir ciegamente las normas puede resultar racional desde un punto de vista económico, ya que calcular los resultados óptimos en cada situación resulta a menudo costoso y contraproducente. Si tuviéramos que negociar constantemente nuevas normas con otros seres humanos, nos quedaríamos paralizados y seríamos incapaces de actuar colectivamente de manera rutinaria. El hecho de estar sujetos a ciertas normas, no como medio de alcanzar objetivos a corto plazo, sino como un fin en sí mismas, mejora enormemente la estabilidad de la vida social y amplía el círculo de colaboradores potenciales.

El problema que esto plantea en la política, sin embargo, es que las normas que tienen una utilidad clara cuando se aplican a un gran número de casos pueden no tenerla en circunstancias específicas y de alcance limitado, y, frecuentemente, devienen ineficaces cuando cambian las condiciones que las propiciaron. Las normas institucionales son «pegajosas» y resistentes al cambio, lo cual es una de las principales causas de decadencia política.

La lucha por el reconocimiento

Cuando las normas son investidas de su significado intrínseco se convierten en objetos de lo que el filósofo Georg W. F. Hegel denominó «la lucha por el reconocimiento».⁶⁵ El deseo de reconocimiento es fundamentalmente diferente del deseo de recursos materiales que subyace en el comportamiento económico. El reconocimiento no es un bien consumible. Por el contrario, se trata de un estado mental intersubjetivo por el cual un ser humano reconoce la valía o el estatus de otro ser humano, o de los dioses,

64. Trivers, «Reciprocal Altruism».

65. Sobre este tema, véase Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, Nueva York, 1992, cap. 13-17. Versión castellana de P. Elías, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

costumbres y creencias de ese otro ser humano. Yo puedo crear en mí valía como pianista o como pintor, pero siento más satisfacción cuando esa sensación es referendada con un premio o con la venta de un cuadro. Dado que los seres humanos se organizan en jerarquías sociales, el valor del reconocimiento suele ser más relativo que absoluto. Esto hace que la lucha por el reconocimiento sea fundamentalmente diferente de las luchas económicas, puesto que el conflicto es una suma cero y no una suma positiva. Es decir, el reconocimiento de una persona puede llegar únicamente a expensas de la dignidad de otro; el estatus sólo puede ser relativo. En las contiendas por estatus, no hay situaciones en las que todos ganen, como sucede en el comercio.⁶⁶

El deseo de reconocimiento tiene raíces biológicas. Los chimpancés y otros primates compiten por alcanzar el estatus de macho o hembra alfa en sus pequeños grupos. La organización jerárquica de un grupo de chimpancés otorga privilegios reproductivos a sus miembros, ya que controla la violencia interna dentro del grupo y le permite cooperar contra otros grupos. El individuo que adquiere el estatus de macho alfa logra también más acceso a parejas sexuales y, por tanto, más éxito reproductivo. El comportamiento de la búsqueda de estatus está codificado genéticamente en una amplia variedad de animales, incluidos los humanos, y va asociada a los cambios bioquímicos en el cerebro de individuos que compiten por el estatus. Cuando un mono o un ser humano logran alcanzar un estatus importante, sus niveles de serotonina, un neurotransmisor de capital importancia, son elevados.⁶⁷

Sin embargo, el reconocimiento humano se distingue del de los primates por la mayor complejidad de la cognición humana. Un macho alfa chimpancé busca el reconocimiento únicamente

66. Robert H. Frank, *Choosing the Right Pond: Human Behavior and the Quest for Status*, Oxford University Press, Nueva York, 1985.

67. *Ibidem*, pp. 21-25. A la inversa, los seres humanos de estatus bajo padecen a menudo depresión crónica y han sido tratados satisfactoriamente con Prozac. Zolof y otros, así llamados, inhibidores selectivos de recaptación de la serotonina, los cuales aumentan los niveles de serotonina en el cerebro. Véase Roger D. Masters y Michael T. McGuire, *The Neurotransmitter Revolution: Serotonin, Social Behavior, and the Law*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1994, p. 10.

por sí mismo; un ser humano puede buscar el reconocimiento por una abstracción, como un dios, una bandera o un lugar sagrado. Gran parte de la política contemporánea gira en torno a demandas de reconocimiento, especialmente en los grupos que tienen razones históricas para creer que su valía no ha sido reconocida adecuadamente: mujeres, homosexuales, pueblos indígenas, etc. Si bien esas demandas pueden tener un componente económico, como el mismo salario por el mismo trabajo, los recursos económicos se consideran frecuentemente indicadores de dignidad más que fines en sí mismos.⁶⁸ Hoy en día, denominamos a las demandas de reconocimiento «identidad política». Se trata de un fenómeno moderno que surge principalmente en sociedades fluidas y plurales en las cuales las personas pueden adoptar múltiples identidades.⁶⁹ Pero, incluso antes de la llegada del mundo moderno, el reconocimiento era ya un impulsor determinante del comportamiento colectivo. La gente no luchaba únicamente por lograr su beneficio personal, sino también en nombre de comunidades que querían que otras respetasen su forma de vida, sus costumbres, dioses y tradiciones. A veces, esto adoptaba la forma de dominio sobre otras personas, pero, en muchos casos, significaba lo contrario. Un significado fundamental de la libertad humana es la capacidad de un pueblo para autogobernarse, esto es, de evitar la subordinación a personas con menos valía. Esta libertad es la que han celebrado los judíos cada Pascua desde su liberación del cautiverio en Egipto hace tres mil años.

En la base del reconocimiento están los juicios sobre la valía intrínseca de otros seres humanos o sobre las normas, ideas y reglas creadas por los seres humanos. El reconocimiento obligado no tiene valor: la admiración de un individuo libre es mucho más satisfactoria que la obediencia de un esclavo. El liderazgo político surge inicialmente porque los miembros de una comu-

68. Sobre este tema, véase Francis Fukuyama, «Identity, Immigration and Liberal Democracy», *Journal of Democracy*, vol. 17, n.º 2, 2006, pp. 5-20.

69. Véase Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1989. Versión castellana de Ana Lizón, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006.

nidad admiran a un individuo concreto, que demuestra tener gran habilidad física, coraje, sabiduría o capacidad para resolver conflictos con justicia. Si la política es una lucha por el liderazgo, es también una historia sobre la masa de seres humanos convertidos en seguidores y sobre su voluntad de otorgar a los líderes un estatus superior al suyo propio y de someterse a ellos. En una comunidad cohesionada y, por tanto, próspera, esta subordinación es voluntaria y se basa en la creencia en el derecho del líder a gobernar.

A medida que se desarrollan los sistemas políticos, el reconocimiento se transmite de los individuos a las instituciones —es decir, a reglas o patrones de comportamiento que perduran en el tiempo, como la monarquía británica o la constitución de Estados Unidos—. Pero, en cualquier caso, el orden político se basa en la legitimidad y en la autoridad que emana de un dominio legítimo. La legitimidad significa que las personas que componen la sociedad reconocen la justicia fundamental del sistema en su conjunto y están dispuestas a acatar sus normas. En las sociedades contemporáneas, creemos que la legitimidad se otorga a través de elecciones democráticas y del respeto al principio de legalidad. Pero la democracia no es precisamente la única forma de gobierno que ha sido considerada legítima históricamente.

En última instancia, el poder político se basa en la cohesión social. La cohesión puede derivar de cálculos del propio interés, pero, con frecuencia, el propio interés no es suficiente para inducir a los seguidores a sacrificarse y morir por sus comunidades. El poder político no sólo es producto de los recursos y del número de ciudadanos con los que cuenta una sociedad, sino también del grado hasta el cual se reconoce la legitimidad de sus líderes.

Fundamentos del desarrollo político

Ahora ya tenemos situados todos los ladrillos naturales con los que podemos construir una teoría del desarrollo político. Los seres humanos son criaturas racionales guiadas por el propio interés, y, según afirman los economistas, aprenderán a cooperar

por puro interés. Sin embargo, más allá de esto, la naturaleza humana presenta ciertos caminos estructurados hacia la sociabilidad que conceden a la política humana su carácter particular. Entre ellos se incluyen:

- Aptitud integradora, selección de parentesco y altruismo recíproco son los modos por defecto de sociabilidad. Todos los seres humanos gravitan hacia el favoritismo a parientes y amigos con los que han intercambiado favores, a menos que tengan fuertes incentivos para lo contrario.
- Los seres humanos tienen una capacidad para la abstracción y la teoría que genera modelos mentales de causalidad y una mayor tendencia a basar la causalidad en fuerzas invisibles o trascendentales. Ésta es la base de la creencia religiosa, la cual actúa como fuente determinante de cohesión social.
- Los humanos también tienen una tendencia a cumplir las normas que se sustentan más en las emociones que en la razón y, por consiguiente, una tendencia a investir de un valor intrínseco los modelos mentales y las reglas que emanan de ellos.
- Los seres humanos desean reconocimiento intersubjetivo, ya sea de su propia valía o de la valía de sus dioses, leyes, costumbres y formas de vida. Cuando se obtiene, el reconocimiento se convierte en la base de la legitimidad, y la legitimidad permite el ejercicio de la autoridad política.

Esas características son la base de la evolución de formas cada vez más complejas de organización social. La aptitud integradora y el altruismo recíproco no son exclusivos de los seres humanos, sino que son compartidos por muchas especies de animales, y explican las formas de cooperación evidentes entre pequeños grupos de parentesco (principalmente) genético. En sus primeras fases, la organización política humana es similar a las sociedades grupales observadas en primates superiores como los chimpancés. Esto puede verse como una forma predeterminada de organización social. La tendencia a favorecer a la familia y a los amigos puede ser anulada por nuevas normas e incentivos que exigen, por ejemplo, contratar a un individuo cualificado

en lugar de a un miembro de la familia. Sin embargo, las instituciones de alto nivel son, en cierto sentido, poco naturales, y, cuando se desploman, los humanos regresan a la forma primitiva de sociabilidad. Esto es la base de lo que denomino patrimonialismo.

La capacidad humana para la teorización abstracta produce inseguida gran cantidad de nuevas normas para controlar el entorno y regular el comportamiento social que van mucho más allá de las que puedan existir entre los chimpancés. Concretamente, ideas relativas a antepasados muertos, dioses y otras fuerzas invisibles crean nuevas normas e incentivos poderosos para respetarlas. Ideas religiosas de diferentes clases aumentan enormemente la escala a la que se pueden organizar las sociedades humanas y generan constantemente nuevas formas de movilización social.

La altamente desarrollada serie de emociones relacionadas con el cumplimiento de las normas asegura, sin embargo, que ningún modelo mental de cómo funciona el mundo sea considerado como una simple teoría que puede descartarse cuando ya no se ajuste a la realidad. (Incluso en el ámbito de la ciencia natural moderna, donde existen normas claras para la prueba de hipótesis, los científicos desarrollan compromisos emocionales con teorías y se resisten a aceptar la evidencia empírica que indica que sus teorías favoritas están equivocadas.) La tendencia a investir los modelos mentales y las teorías de valor intrínseco promueve la estabilidad social y permite a las sociedades crecer enormemente. Pero también significa que las sociedades son muy conservadoras y se opondrán ferozmente al cuestionamiento de las ideas dominantes. Esto es especialmente evidente en el caso de las ideas religiosas, pero las normas laicas también tienden a investirse de gran emoción bajo el encabezamiento de la tradición, el ritual y la costumbre.

El conservadurismo de las sociedades en relación con las normas es, por tanto, una fuente de decadencia política. Las normas o instituciones creadas como respuesta a una serie de circunstancias ambientales se vuelven deficientes si las condiciones cambian, pero no pueden modificarse a causa de la fuerte implicación en ellas por parte de la gente. Esto significa que el cambio social a menudo no es lineal —es decir, un proceso de

constantes pequeños ajustes a las condiciones cambiantes—, sino que más bien sigue un patrón de estancamiento prolongado tras un cambio catastrófico.

Esto, a su vez, explica por qué la violencia ha sido tan determinante en el proceso de desarrollo político. Tal como señala Hobbes, el miedo a una muerte violenta es una emoción muy diferente del deseo de obtener beneficios o de la motivación económica. Es extremadamente difícil poner una etiqueta de precio a la propia vida o a la vida de un ser querido, razón por la cual es típico que el miedo y la inseguridad motiven a la gente a hacer cosas de un modo que el propio interés no lo hace. La política surge como un mecanismo de control de la violencia, pero, a pesar de ello, la violencia permanece constantemente como una condición de fondo para ciertos tipos de cambio político. Las sociedades pueden quedar atrapadas en un equilibrio institucional, en el cual las personas con intereses pueden vetar un cambio institucional necesario. A veces, la violencia o la amenaza del uso de la violencia son necesarias para romper el equilibrio.

Por último, el deseo de reconocimiento garantiza que la política no pueda reducirse nunca a un simple interés económico. Los seres humanos emiten constantemente juicios acerca del valor, la valía o la dignidad de otras personas o instituciones, y se organizan en jerarquías basadas en esas valoraciones. En última instancia, el poder político se basa en el reconocimiento —el grado hasta el cual un líder o una institución se consideran legítimos y pueden contar con el respeto de un grupo de seguidores—. Las personas pueden buscar su propio interés, pero las organizaciones políticas más poderosas son aquellas que se legitiman sobre la base de una idea más amplia.

La biología nos proporciona los ladrillos del desarrollo político. En gran parte, la naturaleza humana es constante en diferentes sociedades. La enorme variedad de formas políticas que vemos tanto en la época actual como a lo largo de la historia es, en primera instancia, producto de la variedad de entornos físicos habitados por los seres humanos. A medida que las sociedades se ramifican y ocupan diferentes nichos en el planeta, desarrollan normas e ideas distintas en un proceso conocido como evolución específica. Los grupos de humanos también interac-

rían unos con otros, y esta interacción impulsó el cambio tanto como el entorno físico.

Sin embargo, sociedades muy distantes han llegado a soluciones asombrosamente parecidas al problema del orden político. Prácticamente todas las sociedades estuvieron en su día organizadas sobre la base del parentesco, y sus normas fueron haciéndose cada vez más complejas. A continuación, la mayoría de las sociedades pasaron a desarrollar Estados y formas imperiales de administración. Las sociedades agrarias, desde China y Oriente Próximo hasta Europa e India, desarrollaron monarquías centralizadas y formas de gobierno cada vez más burocratizadas. Sociedades que culturalmente tenían muy poco en común crearon instituciones parecidas, como los monopolios de la sal creados por los gobiernos de China, de Europa y del Sudeste Asiático. En épocas más recientes, la responsabilidad democrática y la soberanía popular se han convertido en ideales normativos generalizados, si bien son aplicados de manera desigual. Sociedades diferentes han alcanzado esos resultados convergentes a través de una amplia variedad de caminos, pero el hecho de la convergencia sugiere la existencia de una similitud biológica subyacente entre los grupos humanos.

Evolución y migración

Los paleoantropólogos han sido capaces de rastrear la ascendencia del hombre de sus antepasados primates hasta lo que se denominan «seres humanos de comportamiento moderno», mientras que los genetistas poblacionales han realizado un trabajo excepcional rastreando los movimientos de las poblaciones humanas en sus migraciones a través de las diferentes regiones del planeta. Existe un amplio acuerdo acerca de que la transición de mono a ser humano tuvo lugar en África, pero la salida de África que condujo a la población del resto del mundo se produjo en dos oleadas separadas. Lo que se denominan seres humanos arcaicos —especies como el *Homo erectus* y el *Homo ergaster*— abandonaron el continente hace aproximadamente entre 1,6 y 2 millones de años, y se dirigieron al norte de Asia. Un descendiente del *ergaster*, el *Homo heidelbergensis*, se calcu-

la que abandonó África y llegó a Europa hace aproximadamente entre 300.000 y 400.000 años, y fue el progenitor de especies posteriores como los famosos neandertales que poblaron gran parte de Europa.⁷⁰

Los seres humanos anatómicamente modernos —es decir, humanos con aproximadamente la misma talla y características físicas que los humanos contemporáneos— entraron en escena aproximadamente hace 200.000 años. No obstante, los humanos de comportamiento moderno —seres humanos con la capacidad de comunicarse mediante el lenguaje y que, por tanto, podían evolucionar hacia formas mucho más complejas de organización social— surgieron hace tan sólo 50.000 años.

Según una teoría actual, se cree que prácticamente todos los seres humanos de fuera de África descienden de un pequeño grupo de humanos de comportamiento moderno, tal vez formado por tan sólo unos 150 individuos, los cuales abandonaron África y atravesaron lo que hoy es el estrecho de Ormuz hasta la península Arábiga hace aproximadamente 50.000 años. Gracias a los recientes avances en la genética de poblaciones, los paleoantropólogos pueden rastrear muchos de esos desarrollos, aun careciendo de documentos escritos. El legado genético humano incluye tanto el cromosoma Y como el ADN mitocondrial que contiene pistas sobre la historia de las especies. Únicamente los hombres tienen el cromosoma Y. A diferencia de otras partes del ADN humano, combinadas al azar a partir de los cromosomas del padre y de la madre y que, por tanto, cambian de generación en generación, el cromosoma Y se transmite de padres a hijos mayoritariamente intacto. El ADN mitocondrial, en cambio, es el vestigio de bacterias atrapadas en células humanas que se pusieron manos a la obra hace millones de años para proporcionar, entre otras cosas, energía para propulsar las actividades de dichas células. Las mitocondrias tienen su propio ADN, el cual, de manera comparable al cromosoma Y, se transmite mayoritariamente de madres a hijas en cada generación sin mezclarse. Tanto los cromosomas Y como el ADN mitocondrial tienden a acumular mutaciones aleatorias que, posteriormente, son heredadas por las siguientes generaciones de hijos e hijas. Con-

70. Wade, *Before the Dawn*, pp. 16-17.

tando esas mutaciones y averiguando cuáles son anteriores, los genéticos poblacionales pueden reconstruir el linaje de diferentes grupos humanos del planeta.

Así es como se presupone que todas las poblaciones humanas de fuera de África descienden de un pequeño grupo de individuos, ya que todas las poblaciones no africanas, desde China a Nueva Guinea, pasando por Europa y Sudamérica, pueden rastrearse hasta los mismos linajes masculino y femenino. (En África hay una variedad de linajes mucho mayor, ya que el resto del mundo se creó a partir de uno de los varios existentes en aquel momento.) Esos humanos se ramificaron a partir de la península Arábiga. Un grupo siguió la línea de la costa que rodea Arabia e India y cruzó a los actualmente desaparecidos continentes de Sunda (que unía las islas del actual Sudeste Asiático) y Sahul (que incluía Nueva Guinea y Australia). Su movimiento fue facilitado enormemente por la glaciación que tuvo lugar en aquel entonces, la cual provocó la creación de placas de hielo y glaciares en el agua e hizo descender el nivel del mar muchas decenas de metros por debajo de su nivel actual. A partir de datos genéticos, sabemos que las poblaciones melanesia y austronesia que actualmente pueblan Papúa Nueva Guinea y Australia. Llevan ahí casi 46.000 años, lo cual significa que llegaron a esa remota parte del mundo en un tiempo extraordinariamente breve tras la partida de África del grupo original. Otros seres humanos partieron de Arabia hacia el noroeste y el nordeste. Los del primer grupo se desplazaron a través de Oriente Próximo y Asia Central y acabaron llegando a Europa, donde se encontraron con los descendientes de los seres humanos arcaicos como los neandertales que habían salido de África en el éxodo anterior. El grupo que se dirigió al nordeste pobló China y otras partes del nordeste de Asia, atravesó la franja de tierra que conecta Siberia y América del Norte y, desde ahí, bajó por las dos Américas, llegando algunos a Chile aproximadamente 12.000 años antes de Cristo.⁷¹

La historia bíblica de la Torre de Babel, en la cual Dios dispersa una raza humana unificada y hace que sus miembros ha-

blen distintas lenguas es, por tanto, metafóricamente cierta. A medida que pequeños grupos de seres humanos emigraron y se adaptaron a diferentes entornos, empezaron a salir del estado de naturaleza desarrollando nuevas instituciones sociales. Como veremos en el capítulo siguiente, las primeras formas complejas de organización social continuaron basándose en el parentesco, pero solamente pudieron surgir con la ayuda proporcionada por las ideas religiosas.

71. Véase R. Spencer Wells *et al.*, «The Eurasian Heartland: A Continental Perspective on Y-Chromosome Diversity», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 98, n.º 18, 2001, pp. 10244-10249.

3

La tiranía de los primos

Controversias acerca del hecho y la naturaleza de la evolución social humana; la organización social en grupos o familias y la transición al tribalismo; una introducción a los linajes, la agnación y otros conceptos antropológicos básicos.

Desde el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* (1754), de Rousseau, se han planteado una enorme serie de teorías sobre los orígenes de las primeras instituciones humanas. Esto se produjo por primera vez a finales del siglo XIX, debido a la acumulación de conocimientos empíricos sobre las sociedades primitivas existentes por parte de los fundadores de la nueva disciplina de la antropología, como Lewis Henry Morgan y Edward Tylor.⁷² Morgan realizó estudios de campo sobre las menguantes poblaciones de los pueblos indígenas de América del Norte y desarrolló un elaborado sistema de clasificación para describir sus formas de parentesco, sistema que aplicó también al estudiar la prehistoria europea. En su libro *La sociedad primitiva*, concibió un esquema evolutivo que dividía la historia humana en tres fases — salvajismo, barbarismo y civilización — por las cuales, según él, pasaban todas las sociedades humanas.

Morgan fue leído por el colaborador de Karl Marx, Friedrich Engels, el cual utilizó los estudios etnográficos del antropólogo estadounidense para desarrollar una teoría sobre el origen de la

propiedad privada y la familia que posteriormente se convertiría en la doctrina comunista.⁷³ Marx y Engels divulgaron conjuntamente la teoría del desarrollo más famosa de la Edad Moderna: plantearon la existencia de una serie de fases evolutivas — comunismo primitivo, feudalismo, sociedad burguesa y comunismo verdadero — impulsadas por un conflicto subyacente entre clases sociales. Las ideas falsas y las excesivas simplificaciones del desarrollo marxista llevaron a callejones sin salida a posteriores generaciones enteras de estudiosos en su búsqueda de un «modo de producción asiático» o del «feudalismo» en la India.

El segundo impulso importante en la teorización acerca del desarrollo político primitivo fue la publicación, en 1859, de *El origen de las especies*, de Charles Darwin, y la elaboración de su teoría de la selección natural. Tenía sentido aplicar los principios de la evolución biológica a la evolución social, tal como hicieron teóricos como Herbert Spencer a principios del siglo XX.⁷⁴ Spencer consideraba que las sociedades humanas estaban inmersas en una lucha por la supervivencia, en la cual los superiores llegaban a dominar a los inferiores. Las sociedades no europeas eran sociedades cuyo desarrollo había sido frenado o atrofiado. De hecho, la teoría del desarrollo en el período inmediatamente posterior a Darwin, logró justificar la existencia de un orden colonial mundial, en el que los europeos ocupaban la parte superior de una jerarquía mundial que se extendía hacia abajo a través de varias zonas sombreadas de amarillo y marrón con los africanos negros abajo del todo.⁷⁵

El carácter sentencioso y racista de la teorización evolutiva provocó una contrarrevolución en la década de 1920, cuyo impacto todavía se siente en los departamentos de antropología y estudios culturales de todo el mundo. El gran antropólogo Franz Boas sostenía que el comportamiento humano no se basaba en la

72. Lewis Henry Morgan, *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, Henry Holt, Nueva York, 1877; versión castellana de Alfredo L. Palacios et al., *La sociedad primitiva*, Eudymion, Madrid, 1987. Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, G. P. Putnam, Nueva York, 1920; versión castellana de Marcial Suárez, *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1977.

73. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State, in Light of the Researches of Lewis H. Morgan*, G. P. Putnam, Nueva York, 1920. Versión castellana, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado: en relación con las investigaciones de L. H. Morgan*, Eudymion, Madrid, 1988.

74. Herbert Spencer, *The Principles of Biology*.

75. Véase, por ejemplo, Madison Grant, *The Passing of the Great Race; or, the Racial Basis of European History*, 4.ª ed. rev., Scribner's, Nueva York, 1921.

biología, sino que tenía un origen social. En un famoso estudio, utilizó datos empíricos a partir del análisis de los tamaños de las cabezas de inmigrantes para demostrar que gran parte de lo que los darwinistas atribuían a la raza era en realidad producto del entorno y de la cultura. Boas afirmaba que el estudio de las sociedades primitivas tenía que despojarse de todos los juicios de valor sobre formas superiores e inferiores de organización social. Metodológicamente, los etnógrafos deberían sumergirse en las sociedades que estudian, evaluando su lógica interna y desahciéndose de los prejuicios basados en sus propios antecedentes culturales. Mediante la práctica de lo que Clifford Geertz denominaría más adelante «descripción densa», las diferentes sociedades únicamente podrían describirse, no compararse unas con otras ni clasificarse de ningún modo.⁷⁶ Los discípulos de Boas, Alfred Kroeber, Margaret Mead y Ruth Benedict, reestructuraron posteriormente la disciplina de la antropología cultural en una dirección no sentenciosa, relativista y claramente no evolutiva.

Las primeras teorías evolutivas, incluidas las de Marx y Engels, presentaban otros problemas. Planteaban a menudo una progresión relativamente lineal y rígida de formas sociales, en la cual una fase del desarrollo precedía necesariamente a la siguiente, y en la cual un factor (como el «modo de producción» de Marx) determinaba las características de la fase en su globalidad. Al recopilarse conocimientos sobre las sociedades primitivas reales se hizo cada vez más evidente que la evolución de la complejidad política no era lineal: una fase determinada del desarrollo presentaba a menudo características de las anteriores, y había múltiples mecanismos dinámicos que llevaban a las sociedades de una fase a otra. De hecho, como veremos en siguientes capítulos, una fase anterior de desarrollo nunca es reemplazada plenamente por las posteriores. China realizó una transición de formas de organización basadas en el parentesco a una organización estatal hace más de tres mil años y, a pesar de todo, complejas organizaciones basadas en el parentesco siguen caracterizando algunas partes de la sociedad china actual.

76. La afirmación clásica de esto se hace en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973. Versión castellana de Alberto Luis Bixio, *Interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

Las sociedades humanas son tan diversas que es muy difícil hacer generalizaciones verdaderamente universales a partir de un estudio comparativo de las culturas. A los antropólogos les encanta descubrir sociedades recónditas que vulneran presuntamente las leyes generales del desarrollo social. Esto no significa, sin embargo, que en diferentes sociedades no existan regularidades y similitudes de formas evolutivas.

Etapas de la prehistoria

Con el telón de fondo del darwinismo social del siglo XIX, el relativismo cultural boasiano era un planteamiento lógico. Sin embargo, ha dejado un legado impercedero de corrección política en el campo de la antropología comparativa. El relativismo cultural estricto se opone a la teoría evolutiva, ya que esta última necesita identificar diferentes niveles de organización social, así como las razones por las cuales un nivel es sustituido por otro. La realidad evidente es que las sociedades humanas evolucionan con el tiempo. Los dos componentes básicos de la evolución biológica —variación y selección— pueden aplicarse también a las sociedades humanas. Incluso aunque evitemos escrupulosamente los juicios de valor según los cuales las sociedades posteriores son «superiores» a las anteriores, es evidente que son más complejas, más ricas y más poderosas. Quienes logran adaptarse, habitualmente vencen a quienes no lo logran, igual que sucede con los organismos individuales. El uso continuado de términos como «en vías de desarrollo» o «desarrollo» (como en «países en vías de desarrollo» o «Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional») da testimonio de la opinión generalizada de que los países ricos existentes son el resultado de una evolución previa de las formas socioeconómicas, y de que los países pobres formarían parte de ese proceso si pudieran. Las instituciones políticas humanas se transmiten en el tiempo a través de la cultura, no de la genética, y están mucho más sujetas al diseño premeditado que a la evolución biológica. Sin embargo, existe una evidente analogía entre el principio de la selección natural de Darwin y la evolución de las sociedades humanas competitivas.

La admisión de este hecho condujo a un renacimiento a mediados de siglo de las teorías evolutivas por parte de antropólogos como Leslie White,⁷⁷ Julian Steward,⁷⁸ Elman Service,⁷⁹ Morton Fried⁸⁰ y Marshall Sahlins,⁸¹ los cuales sostenían que existía una clara progresión en el tiempo en cuanto a la complejidad, escala y energía de las sociedades. Según Sahlins y Service, la gran diversidad de formas sociales era resultado de lo que denominaron «evolución específica», a medida que los grupos humanos se adaptaban a la infinidad de nichos ecológicos que acabaron ocupando. No obstante, estaba claro que también existía una «evolución general» convergente, ya que distintas sociedades llegaban a soluciones parecidas ante problemas comunes de organización social.⁸²

El problema metodológico al que se enfrentan los antropólogos es que nadie ha observado directamente la evolución de las sociedades humanas desde las formas más primitivas hasta otras más complejas como las tribales o estatales. Lo máximo que pueden hacer es asumir que las sociedades cazadoras-recolectoras o tribales existentes son ejemplos de los primeros niveles de desarrollo, observar su comportamiento y especular acerca de las fuerzas que pudieran haber provocado que una forma

77. Leslie A. White, *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, McGraw-Hill, Nueva York, 1959. Versión castellana de Gerardo Steenks, *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*, Paidós, Barcelona, 1982.

78. Julian H. Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana, 1963.

79. Elman R. Service, *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*, 2.ª ed., Random House, Nueva York, 1971. Versión castellana de Mari Carmen Ruiz de Elvira, *Los orígenes del Estado y de la civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

80. Morton H. Fried, *The Evolution of Political Society An Essay in Political Anthropology*, Random House, Nueva York, 1967.

81. Marshall D. Sahlins y Elman R. Service, *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960.

82. Para conocer los antecedentes de las teorías evolutivas, véase Henri J. M. Claessen y Pieter van de Velde, «Social Evolution in General», en Claessen, Van de Velde y M. Estelle Smith (eds.), *Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization*, Bergin and Garvey, South Hadley (Massachusetts), 1985.

83. Sahlins y Service, *Evolution and Culture*, cap. 1.

de organización, como puede ser una tribu, evolucione a otra diferente, como un Estado. Tal vez por esta razón, la teorización sobre la evolución social primitiva haya pasado de la antropología a la arqueología. A diferencia de los antropólogos, los arqueólogos pueden rastrear cambios dinámicos en las sociedades a lo largo de cientos o miles de años gracias al material que han dejado tras de sí diferentes civilizaciones. Al investigar, por ejemplo, los cambios en los patrones de residencia y los hábitos dietéticos de los indios pueblo, pueden reconstruir la forma en que la guerra y la presión ambiental han forjado la naturaleza de su organización social. La debilidad de su enfoque, comparado con el de los antropólogos, es que, obviamente, carecen de los detalles contextuales que ofrece un estudio etnográfico. Basarse exclusivamente en la información arqueológica también da resultados sesgados al inclinarse por las explicaciones materiales del cambio, ya que, en la práctica, gran parte del mundo espiritual y cognitivo de las civilizaciones prehistóricas se pierde.⁸⁴

También los propios sistemas de clasificación de las fases evolutivas han evolucionado desde la época de Tylor, Morgan y Engels. Términos con fuertes implicaciones morales como «salvajismo» y «barbarismo» se han dejado de lado en favor de otros más descriptivos como Paleolítico, Neolítico, Edad del Bronce, Edad del Hierro, etc., los cuales hacen referencia a la forma de tecnología dominante. Un sistema paralelo hace referencia al principal modo de producción, como en las distinciones entre sociedad cazadora-reproductora, agrícola e industrial. Los antropólogos evolutivos han designado etapas basadas en la forma de organización social o política, a las cuales me referiré ampliamente aquí por ser el tema que me ocupa. Elman Service desarrolló una taxonomía con cuatro niveles: bandas, tribus, sociedades de jefatura y Estados.⁸⁵ Por lo que respecta a las bandas y tribus, la organización se basa en el parentesco, y dichas sociedades son relativamente igualitarias. Las sociedades de jefatura y los Estados, en cambio, se organizan jerárquicamente y ejercen su autoridad sobre una base territorial, no familiar.

84. Jonathan Haas, *From Leaders to Rulers*, Kluwer Academic/Plenum Publishers, Nueva York, 2001.

85. Service, *Los orígenes del Estado y de la civilización*.

Organización en bandas y familias

Muchos creen que la forma primordial de organización social fue la tribu. Esta opinión se remonta al siglo XIX, cuando los primeros antropólogos comparativos como Numa Denis Fustel de Coulanges y sir Henry Maine sostenían que la vida social primitiva tenía que entenderse en términos de grupos familiares complejos.⁸⁶ La organización tribal, sin embargo, no surgió hasta la aparición de sociedades asentadas y el desarrollo de la agricultura, hace alrededor de nueve mil años. Las sociedades cazadoras-recolectoras que precedieron a las agrícolas, llevaban decenas de miles de años organizadas de manera mucho más sencilla, basándose en pequeños grupos de familias nómadas comparables, a otra escala, a las bandas de primates. Ese tipo de sociedades existe todavía en nichos medioambientales marginales, y entre ellas se incluyen los esquimales, los bosquimanos del desierto de Kalahari y los aborígenes australianos.⁸⁷ (Hay algunas excepciones, como las tribus indígenas del noroeste del Pacífico, las cuales eran cazadoras-recolectoras, pero vivían en una zona con extraordinaria abundancia de recursos que podía mantener una organización social compleja.)

Rousseau señaló que el origen de la desigualdad política radicaba en el desarrollo de la agricultura y, en gran medida, estaba en lo cierto. Dado que las sociedades de bandas son anteriores a la agricultura, no existe la propiedad privada en ninguna de sus acepciones modernas. Como sucede con las bandas de chimpancés, los cazadores-recolectores habitan un territorio el cual defienden y por el cual luchan de vez en cuando. Sin embargo, tienen menos incentivos que los agricultores para señalar un trozo de terreno y decir «esto es mío». Si su territorio es invadido por otro grupo o se infiltran en él depredadores peligrosos, las sociedades de bandas pueden optar por trasladarse a otro si-

tio, dada la escasa densidad de población. También tienden a invertir menos en tierras, casas, etcétera.⁸⁸

En una sociedad de bandas local no existe nada parecido a un intercambio económico moderno ni, desde luego, nada parecido al individualismo. En esta etapa del desarrollo político no existía ningún Estado que tiranizase a la gente; por el contrario, los seres humanos experimentaban lo que el antropólogo social Ernest Gellner ha denominado la «tiranía de los primos».⁸⁹ Es decir, el mundo social se limitaba a los círculos de familiares que te rodeaban, que determinaban lo que hacías, con quien te casabas, a quién venerabas y prácticamente el resto de cosas de la vida. Tanto la caza como la recolección se realizan en grupos formados por una familia o grupos de familias. La caza, en particular, lleva a compartir, ya que no existe tecnología para almacenar la carne y los animales cazados deben consumirse inmediatamente. Hay bastante especulación entre los psicólogos evolutivos sobre el hecho de que la práctica casi universal de compartir la comida (Navidad, Acción de Gracias, Pascua) derive de las prácticas milenarias de compartir las presas de la caza.⁹⁰ Muchas de las normas morales de este tipo de sociedad no están dirigidas a individuos que roban la propiedad de otras personas, sino más bien a aquellos que se niegan a compartir la comida y otras cosas indispensables. En condiciones de escasez perpetua, el hecho de no compartir puede afectar a las probabilidades de supervivencia del grupo.

Las sociedades de bandas son muy igualitarias. Las principales distinciones sociales se basan en la edad y el sexo; en las sociedades cazadoras-recolectoras, los hombres cazan y las mujeres recolectan, y hay una división natural del trabajo en temas reproductivos. Sin embargo, dentro de la banda hay relativamente

88. *Ibidem*, pp. 94-98.

89. Véase Ernest Gellner, «Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies», en Gellner, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, Nueva York, 1987, pp. 94-98. Versión castellana de Alberto Luis Bixio, *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos caminos sociales*, Gedisa, Barcelona, 1988.

90. Adam Kuper, *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1994, pp. 227-228. Versión castellana de Oriol Canals, *El primate elegido*, Crítica, Barcelona, 1996.

86. Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, Doubleday, Garden City (Nueva York), 1956; versión castellana de Alberto Fano, *La ciudad antigua*, Eudaf, Barcelona, 2007; Henry Maine, *El derecho antiguo*.

87. Fried, *Evolution of Political Society*, pp. 47-54. Gran parte de lo que se sabe acerca de este tipo de sociedad se basa en estudios de grupos indígenas norteamericanos como los indios algonquinos o shoshones, hoy desaparecidos.

te poca distinción entre familias, no hay un liderazgo permanentemente ni una jerarquía. El liderazgo les es concedido a los individuos basándose en cualidades como la fuerza, la inteligencia y la honradez, pero tiende a pasar de unos a otros. Aparte de la de los padres sobre los hijos, las posibilidades de coerción son muy limitadas. En palabras de Fried:

Es difícil, en las etnografías de sociedades igualitarias simples, encontrar casos en los que un individuo le diga a otro u otros «¡haz esto!» u otra orden equivalente. La bibliografía está repleta de ejemplos de individuos que dicen algo equivalente a «si se hace esto, será bueno», que pueden ir seguidos o no de alguien que lo hace [...]. Dado que el líder no puede obligar a ninguno de los otros a cumplir su deseo, nos referimos a su papel como autoridad en lugar de poder.⁹¹

En este tipo de sociedad, los líderes surgen gracias al consenso del grupo, no tienen derecho a su cargo y no pueden transmitirlo a sus hijos. Dado que no existe una forma centralizada de coerción, obviamente no puede existir una ley en el sentido moderno de que una tercera parte pueda imponer su cumplimiento.⁹²

Las sociedades de bandas se construyen en torno a familias nucleares y son típicamente lo que los antropólogos denominan exógamas y patrilocales. Las mujeres se casan fuera de su grupo social inmediato y se trasladan al lugar de residencia de su marido. Esta práctica fomenta el movimiento y el contacto con otros grupos, incrementando la diversidad genética y creando las condiciones para la aparición de algo parecido al comercio entre grupos. La exogamia también tiene un papel importante en la resolución de conflictos: las disputas sobre recursos o territorios pueden mitigarse mediante el intercambio de mujeres, igual que los monarcas europeos realizaban alianzas matrimoniales estratégicas con fines políticos.⁹³ La composición de los grupos tiende a ser más fluida que en sociedades tribales posteriores: «El suministro de comida en cualquier localidad, ya sea una cosecha de piñones o

semillas silvestres entre los painte, o la población de focas en invierno y primavera en las zonas de caza y los rebaños de caribúes que emigran a través de un valle interior entre los esquimales centrales, es tan impredecible o está tan diseminado que la tendencia de un grupo familiar concreto a formar grupos exclusivos coherentes se ve frustrada por el oportunismo al que se ve sujeto el individuo y el hogar a causa de la situación ecológica».⁹⁴

De la banda a la tribu

La transición de las sociedades de bandas a las sociedades tribales fue posible gracias al desarrollo de la agricultura. La agricultura se inventó en partes del mundo muy separadas, entre las que se incluyen Mesopotamia, China, Oceanía y Mesoamérica, hace nueve o diez mil años, a menudo en fértiles cuencas aluviales de ríos. La domesticación de las hierbas y semillas silvestres tuvo lugar de manera gradual y fue acompañada de grandes aumentos de población. Aunque pueda parecer lógico que nuevas tecnologías alimentarias fomentaran un aumento de la densidad de población, Ester Boserup ha afirmado que la causalidad fue la opuesta.⁹⁵ En cualquier caso, el impacto fue enorme. Dependiendo de las condiciones climáticas, las sociedades cazadoras-recolectoras tienen una densidad de población de entre 0,1 y 1 persona por kilómetro cuadrado, mientras que la invención de la agricultura permite que la densidad aumente a entre 40 y 60 personas por kilómetro cuadrado.⁹⁶ Los seres humanos estaban entonces en contacto unos con otros a mucha mayor escala, y ello exigía una forma muy diferente de organización social.

Los términos «tribus», «clanes», «parentelas», «familias» y «linajes» se utilizan para describir la siguiente etapa de organi-

94. C. D. Forde, citado en Service, *Primitive Social Organization*, p. 61. Versión castellana, *Los orígenes del Estado y de la civilización*.

95. Ester Boserup, *Population and Technological Change*, University of Chicago Press, Chicago, 1981, pp. 40-42. Versión castellana de Jordi Beltrán, *Población y cambio tecnológico*, Crítica, Barcelona, 1984.

96. Massimo Livì-Bacci, *A Concise History of World Population*, Blackwell, Oxford, 1997, p. 27. Versión castellana de Ailho Pentimalli, *Historia mínima de la población mundial*, Ariel, Barcelona, 2002.

91. Fried, *Evolution of Political Society*, p. 83.

92. Véase el debate Ibádem, pp. 90-94.

93. Fried, *Evolution of Political Society*, p. 69.

zación social posterior a la banda. Dichos términos son empleados a menudo con una considerable imprecisión, incluso por parte de los antropólogos que se ganan la vida estudiándolos. Su característica común es que son, en primer lugar, segmentos, y, en segundo, basados en un principio de antepasados comunes.

El sociólogo Émile Durkheim empleó el término «segmentario» para referirse a sociedades basadas en la réplica de sociedades idénticas a pequeña escala, como los segmentos de una lombriz de tierra. Esa clase de sociedad podía crecer añadiendo segmentos, pero no tenía una estructura política centralizada general, y no estaba sujeta a la moderna división del trabajo ni a lo que caracterizó como solidaridad «orgánica». En una sociedad desarrollada, nadie es autosuficiente; todo el mundo depende de una amplia serie de miembros de la sociedad. En las sociedades desarrolladas, la mayoría de las personas no saben cultivar sus propios alimentos, reparar sus coches o fabricar sus teléfonos móviles. En una sociedad segmentaria, en cambio, cada «segmento» es capaz de alimentarse, vestirse y defenderse, así que se caracteriza por lo que Durkheim denominó solidaridad «mecánica».⁹⁷ Los segmentos pueden unirse para lograr objetivos comunes, como la autodefensa, pero, en caso contrario, no dependen unos de otros para su supervivencia; nadie puede ser miembro de más de un segmento al mismo nivel.

En las sociedades tribales, esas unidades se basan en un principio de antepasados comunes. La unidad más básica es un linaje, un grupo de individuos que descienden de un antepasado común que pudo haber vivido hace muchas generaciones. En la

97. Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Macmillan, Nueva York, 1933, esp. cap. 6. Versión castellana, del francés, de Carlos García Posa-da, *La división del trabajo social*, Akal, Torrejón de Ardoz (Madrid), 1987. Durkheim utiliza el término «segmentario» mucho más ampliamente que yo; de hecho, probablemente lo hace demasiado ampliamente para ser útil de manera general. Lo aplica a sociedades estatales con niveles de desarrollo político mucho más elevados. Para una crítica, véase Gellner, «Nationalism and the Two Forms of Cohesion and Complex Societies». Versión castellana de Antonio López Ruiz, «El nacionalismo y las dos formas de la cohesión en las sociedades complejas», en Delamoi, Gil y Taguieff, Pierre-André (eds.), *Teorías del nacionalismo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1993.

terminología utilizada por los antropólogos, la filiación puede ser tanto unilineal como cognaticia. En el primer caso, la filiación viene determinada exclusivamente por el padre y se denomina patrilineal, o exclusivamente por la madre, en cuyo caso se denomina matrilineal. En los sistemas cognaticios, en cambio, la filiación depende de cualquiera de los progenitores, o de ambos. Un momento de reflexión nos indicará que las sociedades segmentarias sólo pueden surgir en condiciones de filiación unilineal. Para que los segmentos no se solapen, cada niño debe ser asignado exclusivamente al grupo del padre o de la madre.

La forma más común de organización de linaje, predominante en China, India, Oriente Próximo, África, Oceanía, la Grecia y la Roma antiguas y las tribus bárbaras que conquistaron Europa, era la que los romanos denominaban *agnatio* y, en la misma línea, los antropólogos denominan «agnación». La agnación consiste en seguir el ancestro común exclusivamente por línea masculina. Cuando una mujer se casa, deja su grupo y se incorpora al del marido. En los sistemas agnaticios de China e India, esto implicaba romper casi por completo los vínculos con su familia de nacimiento. Así, las bodas eran frecuentemente un momento de gran tristeza para los padres de la esposa, compensado únicamente por el precio que se les pagaba por su hija. La mujer carecía de estatus en la familia del marido hasta que daba a luz a un hijo varón, momento en el cual se integraba plenamente en el linaje del marido, rezando y ofreciendo sacrificios en la tumba de sus ancestros y protegiendo la futura herencia de su hijo.

A pesar de ser la más común, con mucha diferencia, la agnación no es la única forma de filiación unilineal. En una sociedad matrilineal, la filiación y la herencia se determinan a través de la familia de la madre. Las sociedades matrilineales no deben confundirse con las matriarcales, en las cuales las mujeres ostentan el poder y dominan a los hombres; no parece haber ninguna evidencia de que haya existido jamás una sociedad verdaderamente matriarcal. La matrilinealidad significa simplemente que es el marido quien abandona su grupo familiar al casarse y se incorpora al de su mujer. El poder y los recursos continuaban en gran medida controlados por los hombres; la figura familiar que representa la autoridad suele ser el hermano de la mujer, en lugar

del padre biológico del hijo.⁹⁸ Aunque las sociedades matrilineales son menos habituales que las patrilineales, siguen existiendo por todo el mundo, en Sudamérica, Melanesia, el Sudeste Asiático, el sudoeste de Estados Unidos y África. Elman Service señala que se encuentran habitualmente allí donde se dan una serie de condiciones ambientales específicas, como la horticultura pluvial en que las mujeres se encargan principalmente de los cultivos, aunque esta teoría no explica por qué los hopis del desierto del sudoeste de Estados Unidos son matrilineales y matrilocales.⁹⁹

Una de las características fascinantes de los linajes es que pueden aumentarse y convertirse en «superlinajes» mucho mayores, simplemente remontándonos a un antepasado anterior. Por ejemplo, yo puedo formar parte de un linaje pequeño que parte de mi abuelo, y vivir junto a otro linaje con otro abuelo diferente. Sin embargo, ambos linajes están relacionados por un antepasado de una cuarta, quinta o anterior generación, lo cual permite que nos consideremos familiares y, si se dan las circunstancias para ello, podamos colaborar.

La descripción clásica de esa clase de sociedad, leída por generaciones de estudiantes de antropología, se encuentra en los estudios de E. E. Evans-Pritchard sobre los nuer, un pueblo de pastores ganaderos del sur de Sudán.¹⁰⁰ A finales del siglo XX, los nuer y sus rivales tradicionales, los dinka, estaban inmersos en una larga guerra con el gobierno central de Jartún por la autonomía de Sudán del sur, liderado durante mucho tiempo por John Garang y el Ejército de Liberación Popular de Sudán. Pero, en la década de 1930, cuando Evans-Pritchard estudió la región,

98. En ese tipo de sociedades, los vínculos hermano-hermana y madre-hija tienden a ser más estrechos que las relaciones marido-mujer y padre-hijo. Service, *Primitive Social Organization*, p. 115. Versión castellana, *Los orígenes del Estado y de la civilización*.

99. En Papúa Nueva Guinea, los habitantes de las tierras altas son patrilineales, mientras que muchos de los grupos costeros son matrilineales; ambos sistemas generan identidades tribales igual de fuertes. Ibidem, pp. 110-111.

100. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford, 1940; versión castellana de Carlos Manzano de Frutos, *Los nuer*, Anagrama, Barcelona, 1992; y *Kinship and Marriage Among the Nuer*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

Sudán era todavía una colonia británica, y los nuer y los dinka estaban organizados de manera mucho más tradicional.

Según Evans-Pritchard: «Las tribus nuer se dividen en segmentos. A los segmentos más grandes los denominamos secciones tribales primarias y están divididas a su vez en secciones tribales secundarias, las cuales se dividen en secciones tribales terciarias [...]. Una sección tribal terciaria comprende un número de comunidades compuestas por grupos familiares y domésticos».¹⁰¹

Los linajes de los nuer luchan unos con otros constantemente, habitualmente a causa de conflictos relacionados con el ganado, el cual es una parte central de su cultura. Los linajes luchan con otros linajes al mismo nivel, pero también pueden unirse unos con otros para luchar a un nivel superior. En el nivel más alto, las tribus nuer pueden unirse para luchar con los dinka, los cuales están organizados de manera parecida, tal como lo explica Evans-Pritchard:

Cada segmento está segmentado, a su vez, y existe oposición entre sus partes. Los miembros de cada segmento se unen para la guerra contra los segmentos adyacentes del mismo orden y se unen con dichos segmentos adyacentes contra secciones mayores. Los propios nuer exponen claramente ese principio estructural en la expresión de sus valores políticos. Así, dicen que, si la sección terciaria leng de la tribu lon lucha contra la sección terciaria nyarkwac —y, de hecho, ha existido una larga vendetta (*fenud*) entre ellas—, las aldeas que componen cada sección se unirán para luchar; pero si se produce una disputa entre la sección terciaria nyarkwac y la sección secundaria runjok, como ha ocurrido recientemente a propósito de derechos con respecto al agua en el Pading, los leng y los nyarkwac se unirán contra su enemigo común runjok, que, a su vez, forma una coalición de los diferentes segmentos en que está dividida.¹⁰²

Aunque los segmentos pueden aumentar a un nivel superior, tienden a fusionarse en cuanto la causa de su unión (como puede ser una amenaza exterior) desaparece. La posibilidad de una

101. Evans-Pritchard, *The Nuer*, p. 139. Versión castellana, *Los nuer*.

102. Ibidem, pp. 142-143.

segmentación a múltiples niveles se aprecia en muchas sociedades tribales diferentes y se refleja en el dicho árabe «Yo contra mi hermano, yo y mi hermano contra mi primo, yo, mi hermano y mi primo contra el forastero».

En la sociedad nuer no hay Estado, no hay una autoridad central que pueda imponer el cumplimiento de la ley, ni nada que se parezca a un liderazgo jerárquico institucionalizado. Como sucede en las sociedades de bandas, los nuer son muy igualitarios. Existe división del trabajo entre hombres y mujeres, y dentro de los linajes hay grados de edad que separan a las personas por generaciones. Existen también los llamados jefes de piel de leopardo, los cuales desempeñan un papel ritual y ayudan a resolver conflictos, pero no tienen capacidad para ejercer coerción sobre las personas dentro del linaje: «En conjunto, podemos decir que los jefes nuer son personas sagradas, pero que su carácter sagrado no les confiere autoridad general fuera de las situaciones sociales específicas. Nunca vi a los nuer tratar a los jefes con mayor respeto que a las demás personas o hablar de ellos como de personas de mucha importancia».¹⁰³

Los nuer son un ejemplo especialmente puro y bien desarrollado de una organización de linajes segmentaria, en la cual las normas genealógicas determinan con precisión la estructura y el estatus social. Muchas sociedades tribales están organizadas de manera más flexible. La filiación común no es tanto una norma biológica estricta como una ficción práctica para establecer una obligación social. Incluso entre los nuer es posible incorporar a absolutos extraños a un linaje y tratarlos como parientes (algo que los antropólogos denominan parentesco ficticio). A menudo, la biología es una justificación *ex post* de la asociación política más que un eje impulsor de la comunidad. Los linajes chinos tienen a menudo miles de miembros; pueblos enteros comparten apellido, lo cual indica la ficción e integradora naturaleza del parentesco chino. Y, aunque la mafia siciliana se refiere a sí misma como «familia», el juramento de sangre sólo simboliza la consanguinidad. El concepto moderno de etnicidad lleva la ascendencia común tan atrás en el tiempo como para que sea extremadamente difícil rastrear la genealogía. Cuando nos referimos a grupos

como los kalenjin o los kikuyu de Kenia como «tribus», estamos utilizando el término de manera extremadamente genérica, ya que se trata de conjuntos de cientos de miles de personas.¹⁰⁴

Ancestros y religión

Dado que prácticamente todas las sociedades humanas se han organizado en algún momento de manera tribal, muchas personas se sienten tentadas a creer que se trata de un estado natural o determinado biológicamente. No resulta obvio, sin embargo, por qué habrías de querer cooperar con un primo de cuarta generación antes que con un conocido no familiar, por el simple hecho de compartir con tu primo una sesentaicuatroava parte de tus genes. Ninguna especie animal se comporta de este modo, ni tampoco lo hacen los humanos en las sociedades de bandas. La razón por la cual esta forma de organización social ha arraigado en las sociedades humanas se debió a las creencias religiosas, es decir, al culto a los antepasados muertos.

El culto a los antepasados muertos se inicia en las sociedades de bandas; dentro de cada pequeño grupo hay chamanes o especialistas en religión cuyo cometido es comunicarse con dichos antepasados. Con el desarrollo de los linajes, sin embargo, la religión se vuelve más compleja e institucionalizada. Lo cual, a su vez, afecta a otras instituciones como el liderazgo y la propiedad. Es la creencia en el poder de los antepasados muertos sobre los vivos y no algún misterioso instinto biológico lo que hace que las sociedades tribales estén cohesionadas.

Una de las descripciones más famosas de culto a los antepasados fue la proporcionada por el historiador francés del siglo XIX Numma Denis Fustel de Coulanges. Su libro *La ciudad*

104. Para un ejemplo de lo poco rígida que puede ser la identificación tribal, véase Fried, *Evolution of Political Society*, p. 157. Algunas tribus agnáticas admiten miembros bajo reglas cognáticas, especialmente cuando ello resulta ventajoso políticamente. Algo similar sucedió en Europa tras la caída del Imperio romano cuando las circunstancias así lo propiciaron. La ley sálica que rigió en gran parte de Europa, exigía una herencia agnática estricta, pero cuando un monarca se encontraba sin herederos varones y con una hija decidida, podía ingeniárselas para esquivar las normas y hacer que fuese su sucesora.

103. *Ibidem*, p. 173.

antigua, publicado por primera vez en 1864, fue una revelación para generaciones de europeos a quienes se les había enseñado a asociar la religión griega y romana con los dioses del Olimpo. Fustel de Coulanges llamó la atención sobre una tradición religiosa mucho más antigua compartida por otros grupos indoeuropeos, incluyendo los indoeuropeos que se asentaron en el norte de la India. Para los griegos y los romanos, sostenía, las almas de los muertos no se trasladaban a un reino celestial, sino que eran confinadas a residir bajo tierra donde eran enterradas. Por esta razón, «jamás se omite enterrar [a un muerto] con los objetos que se suponía le iban a ser necesarios: vestidos, vasos y armas. Se derramaba vino sobre la tumba para calmar su sed y se depositaban alimentos para satisfacer su hambre. Se sacrificaban caballos y esclavos, en la creencia de que estos seres, enterrados con el muerto, le servirían en la tumba como habían hecho durante su vida». ¹⁰⁵ Los espíritus de los muertos —los *manes*, en latín— requerían atención constante por parte de sus familiares vivos, los cuales tenían que hacerles regularmente ofrendas de comida y bebida si no querían que se enfadasen.

Fustel de Coulanges fue uno de los primeros antropólogos comparativos, cuyo ámbito de conocimiento iba más allá de la historia europea. Señaló que los hindús profesaban una forma de culto a los antepasados parecida a la grecorromana antes de la aparición de la doctrina de la metempsicosis (el paso del alma a otro cuerpo al morir) y el auge de la religión brahmánica. Este punto también fue destacado por Henry Maine, el cual afirmaba que el culto a los muertos «influye en la vida cotidiana de la inmensa mayoría de las personas de la India que se autodenominan hindús, y, de hecho, a los ojos de la mayoría de ellos, sus divinidades familiares son más importantes que todo el conjunto de dioses hindús». ¹⁰⁶ De haber ido más allá, habría descubierto idénticas prácticas funerarias en la antigua China, donde las tumbas de las personas de estatus elevado se llenaban de tipos de bronce y de cerámica, comida y los cadáveres de caballos, esclavos y concubinas con la intención de que acompañasen a la

persona muerta en la otra vida. ¹⁰⁷ Los indoeuropeos, como los griegos y los romanos, mantenían en casa un fuego sagrado que representaba a la familia y que se suponía que no debía extinguirse nunca a menos que se extinguiese la línea familiar. ¹⁰⁸ En todas estas culturas, el fuego era venerado como una divinidad que representaba la salud y el bienestar de la familia —pero no sólo de sus miembros vivos, sino también de los antepasados muertos que se remontaban muchas generaciones atrás.

La religión y el parentesco están estrechamente ligadas en las sociedades tribales. El culto a los antepasados es particularista: no hay dioses venerados por toda la comunidad. Tienes deberes únicamente con tus antepasados, no con los de tu vecino ni los de tu jefe. Normalmente, el antepasado no era tremendamente antiguo, como Rómulo, considerado el progenitor de todos los romanos, sino más bien un progenitor que había vivido hacía tres o cuatro generaciones y que podía ser recordado directamente por los miembros más ancianos de la familia. ¹⁰⁹ Según Fustel de Coulanges, no era algo en absoluto comparable a la veneración cristiana a los santos: «Los funerales sólo podían celebrarse religiosamente por el pariente más próximo [...]. Se creía que el muerto sólo aceptaba la ofrenda de mano de sus descendientes». Por otra parte, cada individuo tiene gran interés en tener descendientes varones (en un sistema agnático), ya que sólo estos podrán cuidar de su alma después de la muerte. Por consiguiente, existe un fuerte imperativo para casarse y tener hijos varones; en la Grecia y la Roma antiguas el celibato era, en la mayoría de las circunstancias, ilegal.

El resultado de estas creencias es que un individuo está ligado tanto a los antepasados muertos como a los descendientes no nacidos, además de a sus hijos. Tal como señala Hugh Baker al referirse al parentesco en China, hay una cuerda que representa a los descendientes y que «se extiende desde el infinito hasta el infinito, pasando por una cuchilla que es el presente. Si la cuerda se corta, ambos extremos caen y desaparece. Si el hombre

105. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*.

106. Henry Maine, *Early Law and Custom: Chiefly Selected From Lectures Delivered at Oxford*, B. R. Pub. Corp., Delhi, 1985, p. 56.

107. Kwang-chih Chang et al., *The Formation of Chinese Civilization: An Archaeological Perspective*, Yale University Press, New Haven, 2005, p. 165.

108. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*.

109. Maine, *Early Law and Custom*, pp. 53-54.

vivo muere sin herederos, la serie de antepasados y descendientes no nacidos muere con él [...]. Su existencia como individuo es necesaria pero insignificante en comparación con su existencia como representante de un todo».¹¹⁰

En una sociedad tribal, las ideas, bajo la forma de creencias religiosas, tienen un impacto enorme en la organización social. La creencia en la realidad de los antepasados muertos une a los individuos mucho más de lo que puede darse en una familia o en una sociedad de bandas. La «comunidad» no son sólo los miembros actuales del linaje, del clan o de la tribu; es todo el lazo que va desde los antepasados hasta los descendientes no nacidos. Incluso los parientes más lejanos sienten que tienen alguna vinculación y deberes los unos con los otros, sentimiento reforzado por rituales que corresponden a la sociedad en su conjunto. Los individuos no creen tener el poder de elegir formar parte de esta especie de sistema social; por el contrario, sus papeles vienen definidos por la sociedad que les rodea antes incluso de nacer.¹¹¹

110. Hugh Baker, *Chinese Family and Kinship*, Columbia University Press, Nueva York, 1979, p. 26.

111. Las sociedades tribales como la de los nuer plantean un desafío a la ciencia política de elección racional debido a que gran parte del comportamiento de dichos grupos no parece basarse en la elección individual, sino en normas sociales complejas. Resulta muy difícil ver cómo uno llega a la organización social nuer basándose en las crecientes elecciones individuales de los miembros de la sociedad, en contraposición a una explicación sociológica que pasaría la organización social en creencias religiosas como el culto a los antepasados.

El científico político Robert Bates ha aceptado ese desafío. Según él, la tradición sociológica, ya sea durkheimiana, marxista o webberiana, considera que el orden surge de normas morales, coercitivas o autoritarias. Bates estudia *Los nuer*, de Evans-Pritchard, a través de la lente de la teoría de la elección racional, un modelo que basa el comportamiento en el individualismo radical. Sostiene que muchas de las elecciones hechas por las familias o segmentos nuer al tratar unos con otros reflejan cálculos racionales de propio interés, habitualmente relacionados con el ganado. Cita las formas en que la resolución de conflictos entre grupos familiares pueden modelarse utilizando premisas individualistas; las instituciones nuer pueden verse como formas eficaces de resolver problemas de coordinación modeladas por la teoría de juegos. Concluye diciendo: «Es crítico, pero cierto: el problema de la sociología política es que es demasiado sociológica. Al afirmar la primacía de la sociedad, hay pocas razones para preguntar si es posible que el comportamiento organizado esté orquestado a partir de decisiones de individuos. Recalando su incapacidad para hacer frente al problema, está la energía

Religión y poder

Las sociedades tribales son mucho más poderosas desde un punto de vista militar que las sociedades de bandas, ya que pueden movilizar a centenares o miles de miembros en cualquier

afirmación de ese tipo de postulados metodológicos como la "validez independiente de los hechos sociales" o la separación rigurosa de "niveles de análisis". Una postura intelectual caracterizada por la convicción de que la vida social no es problemática, simplemente, no anima demasiado a aquellos que desean examinar el nexo entre decisión particular y comportamiento colectivo. Y, a pesar de todo, el problema del orden social requiere precisamente un examen de ese tipo» (Robert H. Bates, «The Preservation of Order in Stateless Societies: A Reinterpretation of Evans-Pritchard's *The Nuer*», en Bates, *Essays on the Political Economy of Rural Africa*, Cambridge University Press, Nueva York, 1983, p. 19).

Bates establece, sin embargo, una falsa dicotomía entre la economía y la sociología. Desde una perspectiva sociológica o antropológica, no hay ninguna exigencia de que *todo* comportamiento se considere basado en normas, ni ninguna afirmación de que la elección individual racional no juegue ningún papel en los resultados finales. Siempre hay cierto nivel de interacción social —habitualmente al nivel de las unidades sociales más agrupadas— en el cual la elección racional funciona mejor como explicación del comportamiento de una unidad social. Así, a pesar de todas las diferencias culturales con sus homólogos europeos, los otomanos se comportaban de acuerdo con normas muy familiares en su política exterior, siguiendo elecciones que no eran religiosas, sino de *realpolitik*, para lograr sus intereses. Lo que no puede explicarse tan fácilmente es la naturaleza de las unidades sociales de nivel más bajo. ¿Por qué los nuer se organizan en grupos de ascendencia común, en lugar de formar fraternidades religiosas o de organizarse en asociaciones voluntarias como los jóvenes estadounidenses? La elección racional no proporciona ninguna teoría de movilización social, puesto que ignora deliberadamente el papel de las ideas y las normas. Estas últimas pueden reflejar una evolución más profunda, a diferencia de la racionalidad individual relacionada con los intereses de grupos. Hay un amplio debate entre los biólogos evolutivos acerca de si los genes pueden codificar conductas que promuevan la aptitud individual (entendida en términos de aptitud integradora). No existe, sin embargo, ninguna razón concreta por la cual las normas sociales no puedan facilitar dicho comportamiento. La simple existencia de fenómenos como los atentados suicidas con bombas sietere que no es algo insólito. Véase David Sloan Wilson y Elliott Sober, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1998; versión castellana de Ana Grandal *El comportamiento altruista: evolución y psicología*, Siglo XXI de España, Madrid, 2000, y David Sloan Wilson, «The Group Selection Controversy: History and Current Status», *Annual Review of Ecological Systems*, vol. 14, 1983, pp. 159-187.

momento. Así pues, es probable que la primera sociedad capaz de unir a un gran número de parientes gracias a la creencia religiosa en los antepasados hubiera tenido enormes ventajas sobre sus rivales, y hubiera fomentado que se la imitase en cuanto se inventó dicha forma de organización social. De modo que la guerra no sólo creó el Estado; también creó la tribu.

Dado que la religión desempeña un papel funcional importante a la hora de facilitar una acción colectiva a gran escala, una pregunta surge de forma natural: ¿fue la organización tribal consecuencia de creencias religiosas formuladas previamente o fueron las creencias religiosas añadidas posteriormente de algún modo para reforzar una forma preexistente de organización social? Muchos pensadores del siglo XIX, incluidos Marx y Durkheim, opinaban lo segundo. Marx era famoso por creer que la religión era «el opio del pueblo», un cuento de hadas inventado por las élites para afianzar sus privilegios de clase. Por lo que yo sé, no expresó ninguna opinión acerca del culto a los antepasados en las sociedades tribales en las que no existían diferencias de clases, pero su argumento podría ampliarse fácilmente para plantear que la ira de los antepasados muertos era una manipulación de los patriarcas de la casa para reforzar su autoridad sobre los vivos. O podría ser que el líder de una pequeña banda familiar, necesitado de ayuda por parte de otras bandas vecinas para hacer frente a un enemigo común, invocase el espíritu de un antiguo antepasado mitológico o legendario común para conseguir su apoyo, sembrando una idea que acabó teniendo vida propia.

Desgraciadamente, sólo podemos especular acerca de la conexión causal de las ideas y los intereses materiales, ya que nadie ha sido testigo jamás de la transición de una sociedad de bandas a una sociedad tribal. Dada la importancia de las ideas religiosas en la historia posterior, sería sorprendente que la causalidad no fluyese en ambas direcciones, de la creatividad religiosa a la organización social y de los intereses materiales a las ideas religiosas. No obstante, es importante señalar que las sociedades tribales no constituyen la forma «natural» o por defecto de organización social a la que vuelven todas las sociedades si se desmorona la organización superior. Fueron precedidas por organizaciones familiares o de bandas, y prosperaron única-

mente en condiciones ambientales específicas. Las tribus se crearon en una coyuntura histórica concreta, y se mantuvieron sobre la base de determinadas creencias religiosas. Si esas creencias cambian a causa de la introducción de una nueva religión, la forma tribal de organización social puede venirse abajo. Como veremos en el capítulo 19, esto es precisamente lo que empezó a suceder tras el advenimiento del cristianismo en la Europa de los bárbaros. El tribalismo atenuado nunca desapareció, pero, con el tiempo, fue sustituido por otra forma de organización más flexible y expansible.



4

Sociedades tribales: propiedad, justicia, guerra

Cómo se relaciona el parentesco con el desarrollo de los derechos de propiedad; la naturaleza de la justicia en una sociedad tribal; las sociedades tribales como organizaciones militares; fortalezas y debilidades de la organización tribal.

Uno de los temas más importantes que separan a la derecha y a la izquierda desde la Revolución francesa ha sido el de la propiedad privada. Rousseau, en su *Discurso sobre la desigualdad*, daba el origen de la injusticia en el primer hombre que puso una valla en un terreno y declaró que era suyo. Karl Marx estableció un programa político para abolir la propiedad privada; una de las primeras cosas que hicieron todos los regímenes comunistas inspirados en él fue nacionalizar los «medios de producción»; especialmente la tierra. Por el contrario, el padre fundador de Estados Unidos, James Madison, afirmó en *Federalist n.º 10* que una de las funciones más importantes de los gobiernos era proteger la desigual capacidad de los individuos para adquirir propiedades.¹¹² Los economistas neoclásicos modernos consideran que los sólidos derechos de propiedad son la fuente del crecimiento económico a largo plazo; en palabras de Douglas North: «El crecimiento no tendrá lugar a menos que la organización social existente sea eficiente», lo cual «implica el establecimiento de arreglos institucionales y derechos de propiedad».¹¹³ En opi-

nión de los responsables de las políticas de mercado, desde la revolución de Reagan y Thatcher a finales de la década de 1970, uno de los asuntos programáticos más importantes ha sido el de la privatización de las empresas públicas en nombre de la rentabilidad económica, algo a lo que la izquierda se ha opuesto firmemente.

La experiencia comunista reforzó de manera clara el énfasis puesto contemporáneamente en la importancia de la propiedad privada. Basándose en parte en una mala interpretación del antropólogo Lewis Henry Morgan y otros, Marx y Engels afirmaban que, antes de la aparición de una relación de explotación de una clase por otra, había existido un estado ideal que el comunismo aspiraba a recuperar. Morgan había descrito la propiedad consuetudinaria ostentada por grupos familiares estrechamente unidos; los regímenes comunistas reales de la antigua URSS y China, obligaron a millones de campesinos no relacionados entre sí a trabajar en explotaciones agrícolas colectivas. Al romper el vínculo entre esfuerzo individual y recompensa, la colectivización hizo disminuir los incentivos para trabajar, lo cual provocó hambrunas masivas en Rusia y China y redujo drásticamente la productividad agrícola. En la antigua URSS, el 4 por ciento de la tierra que permanecía en manos privadas representaba casi una cuarta parte de la producción agrícola. En China, cuando se desmantelaron las explotaciones colectivas en 1978 bajo el mandato del reformista Deng Xiaoping, la producción agrícola se duplicó en tan sólo cuatro años. Buena parte del contenido de las teorías sobre la importancia de la propiedad privada hace referencia a la denominada tragedia de los comunes. Los pastos de los pueblos tradicionales ingleses eran propiedad colectiva de los habitantes del pueblo; dado que no se podía restringir a nadie el acceso a los pastos, cuyos recursos eran limitados, fueron sobreexplotados y perdieron su valor. La solución al riesgo de sobreexplotación fue convertir los comunes en propiedad privada, de manera que los propietarios tuvieran un mayor incentivo a la hora de invertir en su mantenimiento y explotar sus recursos a largo plazo y de manera sostenible. En un influyente artículo, Garrett Hardin soste-

112. «La diversidad en las facultades del hombre, de la cual se originan los derechos de propiedad, no es sino un obstáculo para la uniformidad de los intereses. La protección de esas facultades es el primer objetivo del gobierno». Madison, *Federalist n.º 10*.

113. Douglass C. North y Robert P. Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History*, Cambridge University Press, Nueva York, 1973, pp. 1-2. Versión castellana de Javier Facci Lacasta, *El nacimiento del*

mundo occidental: una nueva historia económica (900-1700), 5.ª ed., Siglo XXI, de España, Madrid, 1991.

nía que la tragedia de los comunes tenía lugar en relación con muchos recursos globales, como el aire fresco, la pesca y otras cosas por el estilo, y que, en caso de ausencia de propiedad privada o de una regulación estricta, serían sobreexplotados y venderían inútiles.¹¹⁴

En muchos debates ahistoricos contemporáneos sobre derechos de propiedad, uno tiene a menudo la impresión de que, en ausencia de derechos de propiedad individual modernos, los seres humanos se han enfrentado siempre a una versión de la tragedia de los comunes, en la cual la propiedad comunal reduce los incentivos para utilizar la propiedad de manera eficiente.¹¹⁵ La aparición de los derechos de propiedad modernos se planteó entonces como un tema de racionalidad económica, en el cual los individuos negociaban entre sí para repartirse la propiedad comunitaria, de manera muy parecida a lo que explicaba Hobbes acerca de la aparición del Leviatán a partir del estado de naturaleza. Este escenario plantea un doble problema. El primero es que muchas formas alternativas de propiedad consuetudinaria ya existían antes de la aparición de los derechos de propiedad modernos. Aunque esas formas de titularidad de la tierra posiblemente no hayan proporcionado los mismos incentivos para su uso eficiente que sus homólogas modernas, muy pocas de ellas condujeron a algo como la tragedia de los comunes. El segundo problema es que no hay demasiados ejemplos de derechos de propiedad modernos surgidos espontánea y pacíficamente de un proceso de negociación. La forma en que los derechos de propiedad consuetudinarios dejaron paso a los modernos fue mucho más violenta, y el poder y el engaño jugaron un papel muy importante.¹¹⁶

114. Garrett Hardin, «The Tragedy of the Commons», *Science*, vol. 162, 1968, pp. 1243-1248. Véase también Richard Pipes, *Property and Freedom*, Knopf, Nueva York, 1999, p. 89; versión castellana de Josefa de Diego, *Propiedad y libertad: dos conceptos inseparables a través de la historia*, Turner Publicaciones, Madrid, 2002.

115. Véase, por ejemplo, Yoram Barzel, *Economic Analysis of Property Rights*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989.

116. Se decía que tales derechos surgieron de manera espontánea durante la fiebre del oro en California, de 1849 a 1850, cuando los mineros negociaron entre ellos de forma pacífica el reparto de sus demandas de tierra. Véase Pipes *Property*

Parentesco y propiedad privada

Las primeras formas de propiedad privada no eran ostentadas por individuos, sino por linajes de otros grupos familiares, y gran parte de sus motivaciones no eran simplemente económicas, sino también religiosas y sociales. La colectivización forzosa en la Unión Soviética y China en el siglo XX pretendía retrasar el reloj a un pasado imaginario que nunca había existido, en el cual la propiedad comunal estaba en manos de personas que no eran familiares.

Las familias griegas y romanas tenían dos cosas que las ligaban a una porción de terreno determinada: la chimenea con su fuego sagrado, que se encontraba en la casa, y las cercanas tumbas de sus antepasados. La tierra no era deseada únicamente por su productividad potencial, sino también porque era allí donde residían los antepasados muertos y el fuego eterno de la familia. La propiedad tenía que ser privada: ni los extraños ni el Estado podían profanar el lugar donde descansaban los antepasados. Por otro lado, esas formas primitivas de propiedad carecían de una característica determinante de lo que hoy en día consideramos propiedad moderna: los derechos eran generalmente usufructuarios (es decir, otorgaban el derecho a utilizar la tierra, pero no a ser propietario de la misma), haciendo imposible que los individuos la vendiesen o la enajenasen de cualquier otro modo.¹¹⁷ El propietario no es un dueño individual, sino una comunidad de parientes vivos y muertos. La propiedad era considerada una especie de fideicomiso en nombre de los antepasados muertos y los descendientes no nacidos, práctica que presenta paralelismos con muchas sociedades contemporáneas. Como dijo un líder nigeriano de principios del siglo XX: «Considero que la tierra pertenece a una inmensa familia, muchos de cuyos miembros están muertos, unos cuantos están vivos e innumerables todavía

and Freedom, p. 91; versión castellana, *Propiedad y libertad*. Este relato ignora los importantes factores contextuales: primero, todos los mineros eran un producto de la cultura angloamericana, en la que el respeto por los derechos de la propiedad individual estaba profundamente arraigado; segundo, esos derechos eran a expensas de los tradicionales derechos sobre esos territorios de varios pueblos indígenas asentados allí, los cuales no fueron respetados por los mineros.

117. Charles K. Meek, *Land Law and Custom in the Colonies*, 2.ª ed., Frank Cass, Londres, 1968, p. 26.

no han nacido». ¹¹⁸ Así, propiedad y parentesco están íntimamente relacionadas: la propiedad te permite cuidar no sólo de generaciones precedentes y posteriores de familiares, sino también de ti mismo a través de tus antepasados y descendientes, los cuales pueden influir en tu bienestar.

En algunas partes del África precolonial, los grupos familiares estaban ligados a la tierra porque sus antepasados estaban enterrados en ella, de manera muy parecida a lo que sucedía con los griegos y los romanos. ¹¹⁹ Sin embargo, en otras zonas de África occidental habitadas desde hacía mucho tiempo, la religión funcionaba de manera diferente. Allí, los descendientes de los primeros pobladores eran designados sacerdotes de la tierra, los cuales cuidaban los sepulcros y presidían varias actividades rituales relacionadas con el uso de la tierra. Los recién llegados no adquirirían derechos sobre la tierra a través de la compra-venta individual de propiedades, sino mediante su incorporación a la comunidad ritual local. La comunidad otorgaba derechos de acceso a plantar, cazar y pescar, no a perpetuidad, sino como un privilegio por formar parte de la misma. ¹²⁰

En las sociedades tribales, en ocasiones, la propiedad era ostentada de manera comunitaria por la tribu. Como explicó el antropólogo histórico Paul Vinogradov al hablar de las tribus celtas: «Tanto los hombres libres como los no libres se agrupan en familias [agnaticias]. Esas familias poseen la tierra de manera comunitaria y, por regla general, sus posesiones no coinciden con las lindes [límites] de los pueblos, sino que se extienden como una tela de araña por diferentes asentamientos». ¹²¹ No obstante, la propiedad comunitaria no significaba nunca que la tierra se trabajase colectivamente, como en una explotación agrícola colectivizada del siglo xx en la Unión Soviética o en China. Las familias individuales se ubicaban a menudo en sus

propias parcelas. En otros casos, las fincas eran de propiedad individual, pero claramente afectadas por las obligaciones sociales de los individuos hacia sus parientes —vivos, muertos y todavía no nacidos—. ¹²² Tu parcela está al lado de la de tu primo y colaborarás en la época de la cosecha; es impensable que vendas tu parcela a un extraño. Si mueres sin herederos varones, tu tierra vuelve al grupo familiar. Las tribus tenían a menudo el poder de reasignar los derechos de propiedad. Según Vinogradov: «En las fronteras de la India, se sabe que las tribus conquistadoras se han asentado en grandes franjas de terreno sin permitir que se convirtieran en propiedades separadas, ni siquiera entre clanes o familias. Nuevas divisiones ocasionales o periódicas daban testimonio de la efectiva supremacía de la tribu». ¹²³

La propiedad consuetudinaria ostentada por grupos familiares sigue existiendo en la Melanesia contemporánea. Más del 95 por ciento de toda la tierra está ligada a derechos de propiedad consuetudinarios en Papúa Nueva Guinea y las Islas Salomón. Cuando una compañía minera o de aceite de palma quiere adquirir fincas, tiene que tratar con todos los grupos familiares (wantoks). ¹²⁴ Cada individuo miembro del grupo familiar tiene derecho de veto potencial sobre el acuerdo, y no hay ley de prescripción. En consecuencia, un grupo de parientes puede decidir vender su tierra a la compañía; diez años más tarde, otro grupo puede presentarse y reivindicar la titularidad de la misma propiedad, argumentando que la tierra les fue arrebatada injustificadamente en generaciones anteriores. ¹²⁵ Muchos individuos no están dispuestos a vender el título de propiedad de su tierra en ningún caso, pues los espíritus de sus antepasados habitan en ella.

Pero la incapacidad de los miembros del grupo familiar para adueñarse plenamente de los recursos de su propiedad o de venderla no significa necesariamente que la desatendan o la traten

118. Citado en «The Impact of the Colonial Period on the Definition of Land Rights», en Victor Turner (ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960*, Vol. 3: *Profiles in Change: African Society and Colonial Rule*, Cambridge University Press, Nueva York, 1971, p. 203.

119. Meek, *Land Law and Custom*, p. 6.

120. Colson, «Impact of the Colonial Period», p. 200.

121. Paul Vinogradov, *Historical Jurisprudence*, Oxford University Press, Londres, 1923, p. 327.

122. Meek, *Land Law and Custom*, p. 17.

123. Vinogradov, *Historical Jurisprudence*, p. 322.

124. Para una discusión sobre los pros y contras de la posesión tradicional de tierras, véase Curtin Holzknacht y Larmour, *Land Registration in Papua New Guinea*.

125. Para un relato detallado sobre las dificultades de negociación de derechos de propiedad en Papúa Nueva Guinea, ver Whimp, «Indigenous Land Owners and Representation in PNG and Australia».

de manera irresponsable. Los derechos de propiedad en las sociedades tribales están extremadamente especificados, a pesar de que dicha especificación no sea formal o legal.¹²⁶ Hasta qué punto una propiedad tribal está bien o mal atendida no depende de la propiedad tribal como tal, sino de la cohesión interna de la tribu. Ni siquiera está claro hasta qué punto la tragedia de los comunes descrita por Hardin supuso un problema real en la historia de Inglaterra. El sistema de campo abierto al que puso fin el Parlamento con el llamado «movimiento de cercamiento» no era la forma más eficiente del uso de la tierra, y los terratenientes ricos que expulsaron a los campesinos de las propiedades comunales en los siglos XVIII y XIX tenían importantes motivos para hacerlo. Sin embargo, en el sistema de campo abierto, el cual «se basaba en la solidaridad de agricultores vecinos. [La cual] estaba condicionada originariamente por el parentesco»,¹²⁷ la tierra no estaba, por regla general, sobreexplotada ni desperdiciada.¹²⁸ Y si lo estaba, se debía probablemente al declive de la solidaridad social en los pueblos ingleses. Resulta difícil encontrar casos documentados como el de la tragedia de los comunes en sociedades tribales con propiedades comunales en otras partes del mundo.¹²⁹ Desde luego, no es éste un problema que padezca Melanesia.

126. La nueva teoría económica sobre derechos de propiedad no especifica la unidad social sobre la cual se amplían dichos derechos para que el sistema sea eficiente. A menudo se presupone que la unidad es el individuo, pero las familias y empresas se posicionan frecuentemente como poseedoras de derechos de propiedad, a cuyos miembros constituyentes se les suponen intereses comunes en la explotación de los recursos que poseen de forma conjunta. Véase Jennifer Roback, «Exchange, Sovereignty, and Indian-Anglo Relations», en Terry L. Anderson (ed.), *Property Rights and Indian Economies*, Rowman and Littlefield, Lanham (Maryland), 1991.

127. Vinogradov, *Historical Jurisprudence*, p. 343.

128. Gregory Clark, «Common Sense: Common Property Rights, Efficiency, and Institutional Changes», *Journal of Economic History*, vol. 58, n.º 1, 1998, pp. 73-102. Véase también Jerome Blum, «Review: English Parliamentary Enclosures», *Journal of Modern History*, vol. 53, n.º 3, 1981, pp. 477-504.

129. Elinor Ostrom cita numerosos casos de recursos comunarios (es decir, bienes no excluíbles, sino rivales) que han sido gestionados de forma sostenible por las comunidades a pesar de la ausencia de derechos de propiedad. Véase Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Nueva York, 1990.

Las sociedades como los nuer, que son más pastorales que agrícolas, funcionan según normas diferentes. No enterrar a sus antepasados en tumbas que deban proteger a perpetuidad, ya que se extienden a lo largo de un amplio territorio por donde pastorean su ganado. Sus derechos sobre un trozo de tierra no son excluívos, como sucedía en los casos de las familias griegas y romanas, sino simplemente de acceso.¹³⁰ El hecho de que los derechos no fueran plenamente privados no significaba, como en otras organizaciones consuetudinarias, que las tierras de pastoreo estuvieran indefectiblemente sobreexplotadas. Los turkana y los masai, de Kenia, y los pastores fulani, de África occidental, desarrollaron sistemas en los que las partes (o segmentos) compartían los pastos unas con otras y excluían a los foráneos.¹³¹

La incapacidad de los occidentales para entender la naturaleza de los derechos de propiedad consuetudinarios y su arraigo en grupos familiares es, en cierta medida, la causa de muchas de las actuales disfunciones de África. Los funcionarios coloniales europeos estaban convencidos de que el desarrollo económico no podía producirse en ausencia de derechos de propiedad modernos, es decir, sin derechos individuales, enajenables y recogidos específicamente en el sistema legal. Muchos estaban convencidos de que los africanos, abandonados a su suerte, no sabrían gestionar la tierra de manera eficiente o sostenible.¹³² También estaban motivados por el propio interés, ya fuese por los recursos naturales, comerciales y agrícolas o en nombre de los colonos europeos. Querían poder adquirir la titularidad legal de la tierra, daban por sentado que los jefes locales «eran propietarios» de la tierra, del mismo modo que los señores feudales en Europa, y que se la podían transmitir.¹³³ En otros casos, nombraban al jefe como su agente, no sólo con la finalidad de adquirir la tierra, sino también como brazo ejecutor de la administración colonial. Los líderes africanos tradicionales de las sociedades tri-

130. Meek, *Land Law and Custom*, pp. 13-14.

131. Colson, «Impact of the Colonial Period», p. 202.

132. Thomas J. Bassett y Donald E. Crumney, *Land in African Agrarian Systems*, University of Wisconsin Press, Madison, 1993, pp. 9-10.

133. Colson, «Impact of the Colonial Period», pp. 196-197; Meek, *Land Law and Custom*, p. 12.

bales vieron limitada considerablemente su autoridad por los mecanismos de control impuestos por complejos sistemas familiares. Mahmood Mamdani sostiene que los europeos concedieron poder deliberadamente a una serie de «grandes hombres» codiciosos que podían tiranizar a los miembros de su tribu de manera nada tradicional como consecuencia del deseo de los europeos de crear un sistema de derechos de propiedad modernos. De este modo, contribuyeron al auge del gobierno neopatrimonial tras la independencia.¹³⁴

Ley y justicia

Las sociedades tribales tienen fuentes de autoridad centralizada débiles —el «gran hombre» o el jefe— y, por tanto, mucha menor capacidad que los Estados para ejercer coerción sobre los individuos. No tienen un sistema de imposición del cumplimiento de las normas por una tercera parte como el que asociamos con un sistema legal moderno. Como señala Paul Vinogradov, la justicia en una sociedad tribal es un poco como la justicia entre los Estados en las relaciones internacionales contemporáneas: es un tema de autoayuda y negociación entre unidades descentralizadas que, en la práctica, son responsables soberanas de la toma de decisiones.¹³⁵ E. F. Evans-Pritchard describe la justicia entre los nuer en los siguientes términos:

Las *vendettas* de sangre (*blood-feuds*) son una institución tribal, pues sólo pueden producirse en los casos en que se reconozca una transgresión de la ley, dado que, por medio de ellas, se consigue la compensación. De hecho, el temor a incurrir en una *vendetta* de sangre (*blood-feud*) es la sanción legal más importante

134. Durante la disputa por África que comenzó en 1870, las potencias europeas pretendían construir sistemas administrativos de forma barata, utilizando redes de líderes locales para imponer normas, reclutar personas para la realización de trabajos comunitarios y recaudar impuestos por cabeza (o de «capitación»). Véase Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

135. Vinogradov, *Historical Jurisprudence*, p. 351.

dentro de una tribu y la garantía principal de la vida y la propiedad de un individuo [...]. Cuando un hombre siente que ha sufrido un perjuicio, no hay autoridad ante la que pueda quejarse y de la cual pueda obtener desagravio, de modo que desafía al instante al hombre que lo haya agraviado, y éste debe aceptar el desafío.¹³⁶

Obviamente, Evans-Pritchard está utilizando los términos «ley» y «sanción legal» en sentido amplio, ya que existe poca relación entre la justicia tribal y la ley en una sociedad estatal.

Existen, sin embargo, normas acerca de cómo afrontar las *vendettas* de sangre. Un pariente de un nuer asesinado puede ir tras el asesino, y también contra cualquier pariente cercano de éste, pero no tiene derecho a tocar al hermano de la madre, a la hermana del padre ni a la hermana de la madre, ya que no son miembros del linaje del asesino. Las disputas las dirime el «jefe piel de leopardo», a cuya casa acude el asesino a buscar refugio y recibir una limpieza ritual de la sangre de su víctima. Ante una controversia, y para evitar una escalada de violencia, las partes se someten a complicados rituales, tales como enviar la lanza con la que se ha herido a un hombre al poblado de la víctima, de manera que pueda ser tratada mágicamente para impedir que la herida resulte mortal. El jefe piel de leopardo goza de cierta autoridad como parte neutral y, junto a otros ancianos del poblado del acusado, oye a las diferentes partes del pleito. Sin embargo, no tiene autoridad para hacer cumplir una sentencia, de la misma manera que los organismos mediadores internacionales, como las Naciones Unidas, no tienen poder para imponer el cumplimiento de resoluciones entre Estados modernos. Y, como en el caso de las relaciones internacionales, el poder marca la diferencia; a un linaje débil le cuesta más obtener resarcimiento de uno más fuerte.¹³⁷ La medida en que se administra la justicia se basa en cálculos del propio interés de las partes litigantes en que una contienda no vaya en aumento y resulte más perjudicial.

Prácticamente todas las sociedades tribales tienen instituciones comparables para pedir justicia: obligación por parte de

136. Evans-Pritchard, *The Nuer*, pp. 150-151. Versión castellana, *Los nuer*.

137. Estos ejemplos aparecen también en *ibidem* pp. 150-169.

Los parientes de reclamar venganza o resarcimiento por las injusticias cometidas; un sistema de arbitraje no vinculante para ayudar a dirimir las controversias pacíficamente; y una lista de indemnizaciones por las injusticias cometidas, la cual, entre las tribus germánicas del norte de Europa, era conocida como «wergeld». La epopeya *Beowulf* es un relato épico de un asesinato y del intento por parte de los parientes de la víctima de obtener venganza o *wergeld* de los culpables. Las sociedades tribales diferían, sin embargo, en el grado de institucionalización del arbitraje. Entre los indios que habitaban en el río Lamath, en la costa del Pacífico, por ejemplo, «si un yurok quería presentar una reclamación legal, contrataba a dos, tres o cuatro "externos", no parientes de una comunidad diferente. El acusado también nombraba externos, y todo el grupo contratado por las dos partes actuaba como intermediario, determinando demandas y alegaciones y aportando pruebas. Los externos emitían una sentencia de daños y perjuicios tras valorar todas las pruebas».¹³⁸ Como en el caso del jefe piel de leopardo de los nuer, los externos no tenían autoridad para hacer cumplir sus sentencias. Dependían del poder de la amenaza de ostracismo por no aceptar su veredicto, algo que tenía más fuerza debido a la organización de los varones de la tribu en grupos de convivencia en cabañas de purificación. Los autores de ofensas prevenían que necesitarían el apoyo del grupo de la cabaña de purificación si eran objeto de injusticias en el futuro, así que ello constituía un incentivo para pagar la indemnización a sus víctimas.¹³⁹

De manera parecida, la ley de los francos salios (ley sálica), predominante entre las tribus germánicas en la época de Clovis, del siglo VI en adelante, establecía unas normas de justicia: «Si un miembro de la tribu de los francos salios quería interponer una demanda contra uno de sus vecinos, estaba obligado a seguir un método concreto a la hora de citar a su oponente. Tenía que acudir a casa de su adversario, realizar su demanda en presencia de testigos y "poner el sol", es decir, indicar un día en el que la parte citada debía presentarse ante el Mall, la asamblea

judicial. Si el acusado no se presentaba, era necesario repetir la ceremonia una y otra vez». Vinogradov concluye: «Se aprecia con toda claridad la inherente debilidad de la jurisdicción tribal, ya que la ejecución, la imposición práctica del cumplimiento de la decisión legal, no se veía afectada, por regla general, por la autoridad soberana, sino que quedaba en gran medida en manos del litigante y sus amigos: representaba poco más que un autoservicio sancionado y aprobado por la tribu».¹⁴⁰

La ejecución de las decisiones judiciales por una tercera parte tuvo que esperar hasta la aparición de los Estados. Sin embargo, las sociedades tribales sí que desarrollaron instituciones cada vez más complejas para aplicar las sentencias de las causas civiles y penales. Habitualmente, la ley tribal era una ley no escrita; no obstante se requería alguna autoridad que aplicase los precedentes y estableciese los *wergelds*. Escandinavia desarrolló la institución del *lagmann*, un experto legal elegido entre el pueblo, cuyo trabajo consistía en elaborar discursos o conferencias sobre costumbres legales para que fueran leídos en los juicios.

Las asambleas populares tuvieron su origen en la necesidad de dirimir controversias tribales. El pasaje de la *Itáda* sobre el escudo de Aquiles describe una disputa sobre la indemnización por la muerte de un hombre asesinado, que tiene lugar ante una multitud en un mercado, con un veredicto final leído por los ancianos de la tribu. A nivel local, la ley sálica era administrada por una institución teutona denominada Tribunal de los Cien, consistente en asambleas de aldeanos locales, o *moots* (de donde procede el término inglés moderno *moot court*, o «tribunal simulado»). El Tribunal de los Cien se reunía al aire libre, y sus jueces eran todos hombres libres que vivían en la jurisdicción. El presidente de los Cien, el *thingman*, era un cargo electo, y presidía lo que básicamente era un tribunal de arbitraje. Según Henry Maine, «su gran función consistía en dar tiempo a que la sangre caliente se enfriase, para impedir que los hombres reparasen sus propias injusticias y se encargasen por sí solos del método de resarcimiento. La primera pena por desobedecer al tribunal era probablemente ser declarado fuera de la ley. Quien no cumplía la sentencia se convertiría en un proscrito. En caso de resultar

138. Bruce L. Benson, «Customary Indian Law. Two Case Studies», en Anderson, *Property Rights and Indian Economics*, pp. 29-30.

139. *Ibidem* p. 31.

140. Vinogradov, *Historical Jurisprudence*, pp. 353-355.

muerto, a sus parientes se les impedía, o se les disuadía, por medio de la fuerza de la opinión primitiva, buscar venganza, cosa que de lo contrario habría sido un derecho y un deber». ¹⁴¹ Maine señala que los reyes ingleses estaban representados en tribunales parecidos, en un primer momento para recaudar una parte de las multas impuestas. Sin embargo, con la aparición del Estado inglés, el rey fue reafirmando gradualmente su autoridad para dictar sentencias y, lo que es más importante, para hacer cumplir la voluntad del tribunal (véase el capítulo 17). Los Cien y el *thingman* desaparecieron como instituciones jurídicas, pero sobrevivieron, como se verá, como instrumentos de gobierno local que surgirían posteriormente como unidades de representación democrática moderna.

Guerra y organización militar

Hasta ahora, he especulado poco sobre por qué los seres humanos pasaron de sociedades de bandas a sociedades tribales, salvo para decir que ello iba asociado históricamente al aumento de la productividad que hizo posible la invención de la agricultura. La agricultura permitió mayores densidades de población, lo cual, a su vez, creó la necesidad de organizar las sociedades a mayor escala. La agricultura también creó la necesidad de la propiedad privada, la cual se entretrejió estrechamente con complejas estructuras familiares, como se ha visto.

Sin embargo, existe otra razón por la cual los seres humanos pasaron a sociedades tribales: el problema de la guerra. El desarrollo de sociedades agrícolas asentadas significaba que los grupos humanos habían pasado a vivir mucho más cerca unos de otros. Podían generar excedentes muy superiores al mínimo necesario para su supervivencia y, por tanto, tenían muchos más bienes reales que proteger o robar. Las sociedades tribales estaban organizadas a una escala mucho mayor que las sociedades de bandas y, por consiguiente, podían aplastar a estas últimas simplemente basándose en su número. Pero también tenían otras ventajas, la más importante de las cuales era la flexibilidad

141. Maine, *El derecho antiguo*.

de su organización. Como hemos visto en el caso de los nuer, las sociedades tribales pueden crecer muy rápidamente en casos de emergencia, con segmentos a varios niveles capaces de movilizarse en federaciones tribales. César, al describir a los galos a los que acababa de conquistar, señaló que, cuando estallaba la guerra, las tribus elegían una autoridad común para toda la confederación, la cual tenía entonces y sólo entonces poder de vida y muerte sobre sus seguidores. ¹⁴² Por esta razón, el antropólogo Marshall Sahlins describió el linaje segmentario como «una organización de expansión depredadora». ¹⁴³

La propensión a la violencia podría parecer uno de los puntos importantes de continuidad entre los ancestros simios y los seres humanos. Hobbes es célebre por su afirmación de que el estado de naturaleza era un estado de guerra «del hombre contra el hombre». Rousseau, en cambio, sostenía explícitamente que Hobbes estaba equivocado, que los seres humanos eran pacíficos y aislados, y que la violencia se había desarrollado en una etapa posterior, cuando la sociedad había empezado a correr por la moral humana. Hobbes está mucho más cerca de la verdad, si bien con el importante matiz de que la violencia no surgió entre individuos aislados, sino entre grupos sociales. Las desarrolladas habilidades sociales de los seres humanos y su capacidad de cooperación no se contradicen con el predominio de la violencia tanto en la sociedad de chimpancés como en la humana; más bien son una condición previa. Es decir, la violencia es una actividad social desarrollada por grupos de varones y, en ocasiones, de hembras. Tanto en los simios como en los seres humanos, la vulnerabilidad a la violencia proveniente de miembros de su especie fomenta, a su vez, la necesidad de una mayor cooperación social. Los individuos aislados, tanto si se trata de chimpancés como de humanos, tienden a ser eliminados por bandas merodeadoras de territorios vecinos; quienes fuesen capaces de trabajar con sus compañeros para defenderse sobrevivirían y transmitirían sus genes a la siguiente generación.

142. Vinogradov, *Historical Jurisprudence*, p. 345.

143. Marshall D. Sahlins, «The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion», *American Anthropologist*, vol. 63, n.º 2, 1961, pp. 322-345.

La idea de que la violencia está arraigada en la naturaleza humana es algo difícil de aceptar para mucha gente. Concretamente, muchos antropólogos, como Rousseau, están convencidos de la idea de que la violencia es una invención de civilizaciones posteriores, del mismo modo que a mucha gente le gustaría creer que las sociedades primitivas sabían cómo vivir en equilibrio con sus entornos locales. Desgraciadamente, existen pocas pruebas que respalden cualquiera de las dos opiniones. El antropólogo Lawrence Keeley y el arqueólogo Steven LeBlanc han documentado ampliamente cómo los datos arqueológicos muestran un continuo ejercicio de la violencia en las sociedades humanas prehistóricas.¹⁴⁴ Keeley señala que estudios interculturales indican que entre el 70 y el 90 por ciento de las sociedades primitivas —tanto sociedades de bandas, como de tribus o de jefaturas— se han visto inmersas en guerras en los últimos cinco años, comparadas con el 86 por ciento de los Estados. Sólo una pequeña minoría de esas sociedades muestra niveles bajos de ataques y violencia, y ello se explica habitualmente por las condiciones medioambientales que las protegen de sus vecinos.¹⁴⁵ Los grupos supervivientes de cazadores-recolectores, como los bosquimanos del desierto del Kalahari o los esquimales del norte de Canadá, presentaban índices de homicidios cuatro veces superiores a los de Estados Unidos si se les dejaba a sus anchas.¹⁴⁶

El origen de la guerra, tanto en el caso de los chimpancés como en el de los humanos, parece estar en la caza.¹⁴⁷ Los chimpancés se organizan en grupos para cazar a otros monos y transmiten esas mismas habilidades a la caza de otros chimpancés. Lo mismo es válido para el caso de los seres humanos, con la diferencia que la presa humana es mayor y más peligrosa, lo cual exige mayores grados de colaboración social y mejores armas. La transmisibilidad de las habilidades de la caza a la depreda-

144. Lawrence H. Keeley, *War Before Civilization*, Oxford University Press, Nueva York, 1996; LeBlanc y Register, *Constant Battles*.

145. Keeley, *War Before Civilization*, pp. 30-31.

146. *Ibidem*, p. 29.

147. Para Unger, *Men in Groups*, este fue el origen del «rinculo masculino». Véase LeBlanc y Register, *Constant Battles*, p. 90.

ción humana es evidente en grupos de los que disponemos de documentos históricos, como los mongoles, cuya habilidad para la caza a caballo fue utilizada con víctimas humanas. Las habilidades que desarrollaron los seres humanos al cazar animales de gran tamaño explican por qué los paleontólogos datan a menudo la llegada de los humanos a un territorio concreto en el momento de la extinción de la megafauna de la región. El mastodonte, el tigre de dientes de sable, el emú gigante, el perzoso gigante; todas esas especies fueron, al parecer, borradas del mapa por bandas de cazadores primitivos bien organizadas.

No obstante, sólo en las sociedades tribales vemos aparecer una casta separada de guerreros, junto con lo que se convirtió en la unidad de organización política más básica y duradera, el líder y su banda de seguidores armados. Esas organizaciones se hicieron prácticamente universales en la historia humana posterior, y continúan existiendo hoy en día bajo la forma de caudillos y sus secuaces, milicias, cárteles de la droga y bandas callejeras. Gracias a sus habilidades especiales en el uso de las armas y en la organización para la guerra, empezaron a ejercer el poder coercitivo que no existía en las sociedades de bandas.

Obviamente, enriquecerse era un motivo para hacer la guerra en las sociedades tribales. Hablando de la élite vikinga, o varena, que conquistó Rusia hacia finales del primer milenio d. C., el historiador Jerome Blum dice:

A cambio de los servicios prestados por sus seguidores [al jefe vikingo], el príncipe los apoyaba y protegía. Originariamente, vivían con él como parte de su casa y su subsistencia dependía del botín obtenido en las guerras del príncipe y de los tributos que cobraba [...]. La comitiva del príncipe Vladimir protestaba porque tenía que comer con cucharas de madera en lugar de con cucharas de plata, con lo cual el príncipe se apresuró a ordenar que se les entregasen cucharas de plata, «mencionando que con plata y oro no podía asegurarse a un séquito, pero que con un séquito estaba en posición de asegurarse conseguir plata y oro».¹⁴⁸

148. Jerome Blum, *Lord and Peasant in Russia, from the Ninth to the Nineteenth Century*, Princeton University Press, Princeton, 1961, pp. 38-39.

Durante la década de 1990, Sierra Leona y Liberia cayeron en el caudillismo como resultado de que Foday Sankoh y Charles Taylor formaron séquitos de seguidores, a los cuales no utilizaban para conseguir cucharas de plata, sino diamantes de sangre.

Sin embargo, la guerra no sólo la provoca el impulso adquisitivo. Aunque los guerreros pueden estar ávidos de plata y oro, también muestran valor en la batalla no tanto por los bienes que puedan obtener como por el honor.¹⁴⁹ El honor tiene que ver con estar dispuesto a arriesgar la vida por una causa y por el reconocimiento de otros guerreros. Pensemos en la explicación de Tácito acerca de las tribus germánicas escrita en el siglo I a. C., uno de los pocos tratados contemporáneos sobre esos progenitores de los modernos europeos:

Hay una gran rivalidad entre los gregarios por conseguir el primer lugar ante el jefe, y los jefes pugnan por obtener el séquito más numeroso y esforzado. Ésta es su dignidad y su fuerza: el estar siempre rodeado por un gran número de jóvenes escocidos [...]. En el campo de batalla es vergonzoso para el jefe verse superado en valor, y vergonzoso para la comitiva no igualar el valor de su jefe. Pero lo infame y deshonroso para toda la vida es haberse retirado de la batalla sobreviviendo al propio jefe; el principal deber de fidelidad consiste en defender a aquél, protegerlo y añadir a su gloria las propias gestas: los jefes luchan por la victoria; sus compañeros, por el jefe.¹⁵⁰

149. Polítólogos como Robert Bates, que ven la política a través de los ojos de la economía, a veces califican a los guerreros como «especialistas en violencia», como si su ocupación fuera simplemente una categoría económica más, como fabricar zapatos o vender viviendas. Al hacer esto, enmascararían las fuentes no económicas de la solidaridad social que liga a los guerreros mutuamente y también con su líder. Véase Robert Bates, *Prosperity and Violence*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2001. Versión castellana de Ester Rabasco Espariz, *Prosperidad y violencia: economía política del desarrollo*, Antoni Bosch Editor, Barcelona, 2004.

150. Tácito, *Agricola Germania Diálogo I*, versión inglesa de M. Hutton, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1970, 13.3-4, 14.1; versión castellana de José María Requijo Prieto, *Agricola Germania. Diálogo sobre los oradores*, Gredos, Madrid, 2001.

Un guerrero no se cambiará por un agricultor o por un comerciante aunque los beneficios de la agricultura o el comercio sean mayores, porque el deseo de riqueza sólo lo mueve en parte. Los guerreros consideran que la vida de un agricultor es despreciable porque no implica peligro ni comunidad:

Si la ciudad en la que nacieron comienza a embotarse por la paz y la inacción, la mayoría de los jóvenes nobles buscan voluntariamente otros pueblos que se encuentran en guerra, porque para esta raza la tranquilidad es enojosa y destacan con mayor facilidad entre peligros, aparte de que no se puede mantener un gran séquito sino con acciones violentas y guerras [...]. No se les puede vencer para que aren la tierra o esperen la cosecha tan fácilmente como para que provoquen al enemigo o se expongan a las heridas: es más, les parece de apocados y cobardes adquirir con sudor lo que puede lograrse con sangre.¹⁵¹

Tácito observa que, en los períodos de entreguerras, esos jóvenes guerreros pasan el tiempo holgazaneando, porque dedicarse a ocupaciones civiles sería degradante para ellos. Sólo con la aparición de una clase burguesa en la Europa de los siglos XVII y XVIII, la ética guerrera fue sustituida por una ética que ponía las ganancias y las perspectivas económicas por encima del honor a la hora de señalar a un individuo virtuoso.¹⁵²

Parte de lo que hace de la política un arte en lugar de una ciencia es la dificultad de juzgar de antemano la fuerza de los lazos morales entre un grupo de gregarios y su líder. Sus intereses comunes son, a menudo, marcadamente económicos, puesto que están organizados principalmente para la depredación. Sin embargo, lo que une a los seguidores con un líder nunca es únicamente eso. Cuando Estados Unidos entró en guerra con el Irak de Sadam Husein en 1991 y 2003, creyó en ambas ocasio-

151. *Ibidem*, 14.2-3.

152. La historia intelectual de esta transformación se recoge en Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, 1977. Versión castellana de Joan Solé, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Ediciones Peninsula, Barcelona, 1999.

nes que la derrota en el campo de batalla provocaría la rápida retirada de Sadam porque su círculo interno pensaría que le iría mejor sin él. No obstante, el círculo interno se mantuvo unido de manera extraordinariamente duradera, como resultado de los vínculos personales, además del miedo.

Una de las fuentes no económicas de cohesión es simplemente la lealtad personal nacida del intercambio recíproco de favores a lo largo del tiempo. Las sociedades tribales confieren a la familia un significado religioso y sanciones sobrenaturales. Las milicias, por otra parte, acostumbran a estar formadas por hombres jóvenes sin familia, tierras o bienes, pero con hornos nas desbocadas que les empujan a vivir vidas de riesgo y aventura. Para ellos, los bienes económicos no son los únicos objetos de saqueo. No deberíamos subestimar la importancia del sexo y del acceso a las mujeres como impulsores de la organización política, especialmente en sociedades segmentarias que utilizan de manera rutinaria a las mujeres como moneda de cambio. En esas sociedades de escala relativamente pequeña, sólo es posible cumplir las reglas de la exogamia del clan mediante la agresión externa debido a la falta de mujeres no familiares. Se cuenta que Gengis Khan, fundador del gran imperio mongol, dijo: «El mayor placer [...] es derrotar a tus enemigos y perseguirlos, robarles sus riquezas y ver a sus seres queridos bañados en lágrimas, montar sus caballos y estrechar contra tu pecho a sus esposas e hijas».¹⁵³ Tuvo bastante éxito a la hora de lograr la última de estas aspiraciones. Según las pruebas de ADN, se estima que el 8 por ciento de la población masculina actual de una enorme zona de Asia descende de él o de su linaje.¹⁵⁴

En una sociedad tribal, un líder y su séquito no son como un general con su ejército en una sociedad estatal, ya que la naturaleza del liderazgo y la autoridad son muy diferentes. Entre los nuer, el jefe piel de leopardo es fundamentalmente un árbitro y no asume ningún poder de mando, ni su autoridad es hereditaria. Lo mismo sucede en el caso del «gran hombre» en las actua-

153. James Chambers, *The Devil's Horsemen: The Mongol Invasions of Europe*, Atheneum, Nueva York, 1979, p. 6.

154. Tatiana Zerjal et al., «The Genetic Legacy of the Mongols», *American Journal of Human Genetics*, vol. 72, 2003, pp. 717-721.

les Papúa Nueva Guinea o las Islas Salomón, el cual es elegido tradicionalmente como líder por sus parientes, pero puede, por esa misma regla de tres, perder su posición de liderazgo. Entre las tribus germánicas, escribe Tácito, «la autoridad de sus reyes no era ilimitada o arbitraria; sus generales controlan a la gente mediante el ejemplo, no mediante órdenes, por medio de la admiración que despiertan, más que por el lugar destacado que ocupan en el frente».¹⁵⁵ Otros pueblos tribales estaban organizados de manera aún menos rígida: «Los comanches del siglo XIX no tenían una unidad política que pudiese calificarse como tribu, con jefes poderosos guiando a sus súbditos [...], la población comanche se distribuía en un gran número de bandas organizadas de manera poco rígida, sin una organización formal para la guerra. Los "jefes de guerra" eran guerreros destacados con grandes triunfos sobre sus enemigos. Cualquiera podía organizar un grupo de guerra si podía convencer a otros de que lo siguieran, pero esos individuos desempeñaban papeles de líderes únicamente si el resto les seguía de manera voluntaria, y solamente durante el período que durasen los ataques».¹⁵⁶ Sólo bajo la presión militar de los colonos europeos que avanzaban por su territorio, algunas tribus como los cheyennes empezaron a desarrollar estructuras más duraderas y centralizadas de mando y control, como un consejo tribal permanente.¹⁵⁷

El poco rígido y descentralizado sistema de organización es a la vez motivo de fortaleza y debilidad de las sociedades tribales. Su organización en red puede, en ocasiones, generar una enorme fuerza de ataque. Cuando se dotaron de caballos, las tribus de pastores nómadas fueron capaces de recorrer formidables distancias y conquistar territorios enormes. Un ejemplo fueron los almonhades, una tribu bereber que salió de la nada para conquistar todo el norte de África y al-Andalus, en el sur de la península Ibérica, en el siglo XII. Nadie podía competir con los mongoles, los cuales, desde sus refugios de Asia interior, lograron conquistar Asia Central y gran parte de Oriente Próximo, Rusia, partes del este de Europa, el norte de India y toda China

155. Tácito, *Agrícola Germania. Diálogo sobre los oradores*.

156. Benson, «Customary Indian Law», p. 33.

157. *Ibidem*, p. 36.

en poco más de un siglo. Sin embargo, su carencia de un liderazgo permanente, la poca firmeza de los vínculos que unían los segmentos y la ausencia de reglas claras de sucesión, condenaron a las sociedades tribales a la debilidad y a la decadencia. Sin una autoridad y una capacidad administrativa permanentes, no podían gobernar los territorios conquistados, sino que dependían de que las sociedades allí asentadas se encargasen de la administración. Prácticamente todas las sociedades tribales conquistadoras — como mínimo las que no evolucionaron rápidamente hasta convertirse en sociedades estatales — acabaron desintegrándose en el espacio de una generación o dos, a medida que hermanos, primos y nietos empezaban a disputarse el patrimonio del líder fundador.

Cuando las sociedades tribales fueron reemplazadas por sociedades estatales, el tribalismo no desapareció. En China, India, Oriente Próximo y la América precolombina, las instituciones estatales no eran más que una capa sobre las tribales, y coexistieron con ellas en preario equilibrio durante largos períodos de tiempo. Uno de los grandes errores de la primera teoría de la modernización, más allá del error de considerar que la política, la economía y la cultura tenían que ser congruentes unas con otras, fue pensar que la transición entre las diferentes «etapas» de la historia era clara e irreversible. La única parte del mundo en que el tribalismo fue totalmente desbancado por formas de relación social más voluntarias e individualistas fue Europa, donde el cristianismo desempeñó un papel decisivo al socavar al parentesco como base de la cohesión social. Dado que la mayoría de los primeros teóricos de la modernización eran europeos, daban por sentado que otras partes del mundo experimentarían un alejamiento parecido del parentesco como parte del proceso de modernización. Pero estaban equivocados. Aunque China fue la primera civilización en inventar el Estado moderno, nunca logró suprimir el poder de la familia a nivel social y cultural. De ahí que gran parte de su posterior historia política girase en torno a intentos de frenar la reafirmación de las estructuras familiares en la administración del Estado. En la India, el parentesco interactuó con la religión y se transformó en el sistema de castas, el cual, hasta la actualidad, ha resultado ser mucho más sólido que cualquier Estado a la hora de definir la naturale-

za de la sociedad india. Desde el wantok de Melanesia a la tribu árabe, y desde el linaje taiwanés al ayllu boliviano, las complejas estructuras familiares siguen siendo el centro neurálgico de la vida social para mucha gente del mundo contemporáneo, y determinan claramente su interacción con las instituciones políticas modernas.

Del tribalismo a los patrones, clientes y máquinas políticas

He definido tribalismo en términos de parentesco. Sin embargo, a medida que las sociedades tribales han ido evolucionando, la estricta base genealógica del linaje segmentario ha dejado paso a tribus cognáticas y tribus que aceptaban miembros que no podían reivindicar un parentesco real. Si ampliamos la definición de tribu para incluir no sólo a parientes que reivindicaban una ascendencia común, sino también a patrones y clientes unidos por lazos personales y recíprocos, el tribalismo sigue siendo una de las grandes constantes del desarrollo político. En Roma, por ejemplo, los grupos agrarios descritos por Fustel de Coulanges se conocían como *gentes*. Pero, ya en la época de principios de la República, la *gens* empezó a acumular gran número de seguidores sin lazos familiares, a los que se les conocía por el nombre de *clientes*. Se trataba de libertos, inquilinos, sirvientes y, posteriormente, plebeyos pobres dispuestos a ofrecer su apoyo a cambio de dinero u otros favores. Desde finales de la República hasta principios del Imperio, la política romana giró en torno a los intentos de líderes poderosos como César, Sula o Pompeyo por conseguir instituciones de Estado mediante la movilización de sus clientes. Redes de clientes eran movilizadas por ricos patrones como ejércitos privados. Al estudiar la política romana a finales de la República, el historiador S. E. Finer señala mordazmente que «si dejas de lado las personalidades [...] no encontrarás más sofisticación, imparcialidad o nobleza que en una república bananera latinoamericana. Llaman al país República de Frdonia, sitúalo a mediados del siglo XIX, imagínate a Sula, Pompeyo y César como los generales García López, Pedro Podrillo y Jaime Villegas, y encontrarás facciones clientelistas, ejércitos persona-

listas y luchas militares por la presidencia que se parecen hasta el último detalle a la República que se desplomaba».¹⁵⁸

En este sentido amplio, el tribalismo sigue siendo una realidad. India, por ejemplo, ha sido una democracia considerablemente exitosa desde la fundación del país en 1947. Con todo, los políticos indios siguen dependiendo en gran medida de vínculos personalistas entre cliente y patrón para ser elegidos como miembros del Parlamento. En ocasiones, esos vínculos son tribales en sentido estricto, puesto que el tribalismo sigue existiendo en algunas de las partes más pobres y subdesarrolladas del país. En otras, el apoyo se basa en vínculos de casta o de secta. No obstante, en todo caso, la realidad social subyacente entre el político y sus seguidores es la misma que en un grupo familiar: se basa en un intercambio recíproco de favores entre el líder y los seguidores, en la cual el liderazgo se alcanza y no se hereda, en función de la capacidad del líder a la hora de promover los intereses del grupo. Lo mismo sucede con la política clientelista en las ciudades norteamericanas: en las cuales se construyen máquinas políticas sobre la base de quién le rasca la espalda a quién, y no en alguna clase de motivación «moderna», como la ideología o las políticas públicas. De modo que la lucha por reemplazar la política tribal por una forma de relaciones políticas más impersonal continúa en el siglo XXI.

158. S. E. Finer, *The History of Government, Vol. I: Ancient Monarchies and Empires*, Oxford University Press, Nueva York, 1997, pp. 440-441.

La Llegada del Leviatán

En qué difieren las sociedades estatales de las tribales; formación «pristina» del Estado frente a formación «competitiva»; diferentes teorías sobre la formación del Estado (incluyendo puntos muertos, como la irrigación) que llevan a una explicación de por qué los Estados surgieron pronto en unas partes del mundo y no en otras.

Las sociedades estatales difieren de las tribales en varios aspectos importantes.¹⁵⁹

En primer lugar, poseen una fuente de autoridad centralizada, ya sea bajo la forma de rey, presidente o primer ministro. Esta fuente de autoridad está secundada por una jerarquía de subordinados capaces, al menos en principio, de imponer el cumplimiento de normas a toda la sociedad. La fuente de autoridad está por encima de cualquier otra que haya en su territorio, lo que significa que es soberana. La autoridad para la toma de decisiones en todos los niveles administrativos, tales como jefes de menor rango, prefectos o administradores, deriva de su asociación formal con el soberano.

159. Algunos antropólogos como Elman Service y Robert Carneiro distinguen un nivel de sociedad intermedio entre tribus y Estados al cual denominan cacicazgo. Los cacicazgos se parecen mucho a Estados en la medida en que están estratificados, tienen un centro de autoridad y están legitimados a través de una religión institucionalizada. Se diferencian de un Estado, sin embargo, en la medida en que no suelen mantener ejércitos poderosos y no tienen el poder de evitar su propio desplome mediante la escisión en tribus o regiones subordinadas. Service, *Primitive Social Organization*, cap. 5; versión castellana, *Los orígenes del estado y de la civilización*. Robert Carneiro, «The Chieftom: Precursor of the State», en Grant D. Jones y Robert R. Kautz (eds.), *The Transition to Statehood in the New World*. Cambridge University Press, Nueva York, 1981.

En segundo lugar, esa fuente de autoridad está respaldada por el monopolio de los medios de coerción legítimos, bajo la forma del ejército y/o la policía. El poder del Estado es suficiente para impedir que los segmentos, tribus o regiones se escindan o se separen de cualquier otra forma. (Eso es lo que distingue un Estado de un cacicazgo.)

En tercer lugar, la autoridad del Estado es territorial en lugar de estar basada en el parentesco. Así, Francia no era en realidad un Estado en la época merovingia, cuando estaba gobernada por un rey de los francos en lugar de estarlo por el rey de Francia. Dado que la pertenencia a un Estado no depende del parentesco, puede crecer mucho más que una tribu.

En cuarto lugar, los Estados están mucho más estratificados y son mucho más desiguales que las sociedades tribales, y el gobernanate y su personal administrativo habitualmente están separados del resto de la sociedad. En algunos casos se convierten en una élite hereditaria. La esclavitud y la servidumbre, si bien no eran desconocidas en las sociedades tribales, se expandieron enormemente bajo los auspicios de los Estados.

Por último, los Estados están legitimados por formas mucho más elaboradas de creencias religiosas, con una clase sacerdotal separada que actúa como guardián. En ocasiones, esa clase sacerdotal asume el poder directamente, en cuyo caso el Estado es una teocracia; a veces está controlado por el soberano laico, en cuyo caso se denomina cesaropapista; y a veces coexiste con un gobierno laico en una especie de reparto de poderes.

Con la aparición del Estado, dejamos de lado el parentesco y nos adentramos en el campo del desarrollo político propiamente dicho. Los siguientes capítulos examinarán minuciosamente cómo China, India, el mundo musulmán y Europa realizaron la transición del parentesco y el tribalismo a instituciones estatales más impersonales. Cuando aparecen los Estados, el parentesco se convierte en un obstáculo para el desarrollo político, puesto que amenaza con hacer que las relaciones políticas vuelvan a convertirse en los vínculos personales y a pequeña escala de las sociedades tribales. Por consiguiente, no basta simplemente con desarrollar un Estado; el Estado tiene que evitar la retribalización o, lo que yo denomino, repatrimonialización.

No todas las sociedades del mundo realizaron esta transición

a la forma de Estado por sí solas. La mayor parte de Melanesia estaba formada por sociedades tribales acéfalas (es decir, caren-tes de una autoridad centralizada) antes de la llegada de las potencias coloniales europeas en el siglo XIX, igual que aproximadamente la mitad del África subsahariana y partes del sur y del sudeste de Asia.¹⁶⁰ El hecho de que esas regiones no tuvieran una larga historia como Estados afectó sobremanera a sus posibilidades de desarrollo tras alcanzar la independencia en la segunda mitad del siglo XX, especialmente si las comparamos con zonas colonizadas de Asia oriental, donde la tradición estatal estaba profundamente arraigada. Por qué China desarrolló un Estado ya al principio de su historia, mientras que Papúa Nueva Guinea no lo hizo (a pesar de haber sido ocupada por seres humanos durante más tiempo), es una de las preguntas que espero poder responder.

Teorías de la formación del Estado

Los antropólogos y los arqueólogos distinguen entre lo que denominan formación «prístina» del Estado y «competitiva». La formación prístina del Estado es la aparición inicial del Estado (o cacicazgo) a partir de una sociedad tribal. La formación competitiva solamente tiene lugar cuando el primer Estado ya está en marcha. Habitualmente, los Estados están mucho mejor organizados y son mucho más poderosos que las sociedades tribales que los rodean, hasta el punto de que las conquistan o las absorben, o bien, de lo contrario, son imitados por las tribus vecinas que no quieren ser conquistadas. A pesar de que existen numerosos ejemplos históricos de la formación del Estado competitiva, nadie ha observado nunca la versión prístina, de modo que los filósofos políticos, los antropólogos y los arqueólogos solamente pueden especular acerca de cómo surgieron los primeros Estados. Existen varias categorías explicativas: el contrato social, la irrigación, la presión popular, la guerra y la violencia y la circunscriptión.

160. Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*, Oxford University Press, Nueva York, 1940, pp. 5-6.

El Estado como contrato social voluntario

Los teóricos del contrato social, como Hobbes, Locke y Rousseau, no intentaban, en un primer momento, explicar de manera empírica cómo surgió el Estado. Trataban, más bien, de entender la base de la legitimidad de un gobierno. Sin embargo, todavía vale la pena plantearse si los primeros Estados pudieron haber surgido de algún tipo de acuerdo entre miembros de la tribu para establecer una autoridad centralizada.

Thomas Hobbes plantea un «trato» básico subyacente al Estado: a cambio de renunciar al derecho a hacer cada uno lo que le plazca, el Estado (o Leviatán) garantiza la seguridad básica de cada ciudadano mediante su monopolio del uso de la fuerza. El Estado puede proporcionar también otro tipo de bienes públicos, como derechos de propiedad, carreteras, moneda, pesos y medidas uniformes y defensa exterior, a los cuales los ciudadanos no pueden acceder por sí solos. A cambio, los ciudadanos le conceden al Estado el derecho a cobrar impuestos, reclutar y exigirle otra serie de cosas. Las sociedades tribales pueden proporcionar cierto grado de seguridad, pero solamente pueden proporcionar bienes públicos limitados a causa de su falta de una autoridad centralizada. De manera que, si el Estado surgió de un contrato social, tendríamos que plantearnos que, en algún momento de la historia, un grupo tribal decidió voluntariamente delegar poderes dictatoriales a un individuo para que los gobernase. La delegación no sería temporal, como en el caso de la elección de un jefe de tribu, sino permanente, al rey y a todos sus descendientes. Y ello habría sido la base del consenso entre todos los segmentos tribales, cada uno de los cuales tenía opción de retirarse si no le parecía bien el trato.

Parece muy improbable que el primer estado surgiera de un contrato social explícito si la motivación fundamental hubiera sido simplemente económica, como la protección de los derechos de propiedad o la provisión de bienes públicos. Las sociedades tribales son igualitarias y, en el contexto de grupos parentales estrechamente vinculados, muy libres. Los Estados, en cambio, son coercitivos, dominantes y jerárquicos, por lo cual Friedrich Nietzsche describió el Estado como «el más frío de todos los monstruos fríos». Podríamos imaginar una socie-

dad tribal libre delegando su autoridad a un único dictador solamente en casos de dureza extrema, como un peligro inminente de invasión por un enemigo exterior, o bien a una figura religiosa en caso de que se declarase una epidemia que pudiera acabar con la comunidad. De hecho, los dictadores romanos eran elegidos de este modo durante la República, como cuando la ciudad estaba amenazada por Aníbal tras la batalla de Cannas, en 216 a. C. Pero esto significa que el verdadero motor de la formación del Estado es la violencia o la amenaza de la violencia, la cual hace del contrato social una causa más eficiente que final.

El Estado como proyecto de ingeniería hidráulica

Una variante de la teoría del contrato social, sobre la cual se han vertido innecesarios ríos de tinta, es la teoría «hidráulica» del Estado planteada por Karl Wittfogel. Antiguo marxista convertido en anticomunista, Wittfogel expandió la teoría de Marx acerca del modo de producción asiático, ofreciendo una explicación económica de la aparición de dictaduras fuera de Occidente. Sostenía que la aparición del Estado en Mesopotamia, Egipto, China y México fue impulsada por la necesidad de riego a gran escala, lo cual podía gestionarse únicamente con un Estado burocrático centralizado.¹⁶¹

La hipótesis hidráulica plantea muchos problemas. La mayoría de los primeros proyectos de irrigación en regiones con Estados incipientes eran pequeños y estaban gestionados localmente. Los grandes proyectos de ingeniería, como el Gran Canal de China, se llevaron a cabo únicamente después de que un Estado fuerte ya hubiera sido construido, de modo que fueron más bien efectos que causas de la formación de los Esta-

161. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New Haven, 1957. Versión castellana de Francisco José Presedo Velo, *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, Ediciones Guadarrama, Barcelona, 1966. Véase Claessen y Van de Velde, «The Evolution of Sociopolitical Organization», en Claessen, Van de Velde y Smith, *Development and Decline*, pp. 130-131; Henri J. M. Claessen y Peter Skalnik (eds.), *The Early State*, Mouton, La Haya, 1978, p. 11.

dos.¹⁶² Para que la hipótesis de Wittfogel fuera cierta, tendríamos que imaginarnos a un grupo de miembros de una tribu reuniéndose un día y diciendo: «Podríamos ser mucho más ricos si le entregáramos nuestra querida libertad a un dictador, el cual sería el responsable de gestionar un enorme proyecto hidráulico como nunca se ha visto antes. Y le entregaremos nuestra libertad, no sólo durante el tiempo que dure el proyecto, sino para siempre, porque las generaciones futuras también necesitarán un buen gestor de proyectos». Si este escenario fuera plausible, la Unión Europea se habría convertido en un Estado hace mucho tiempo.

Densidad de población

La demografía Ester Boserup ha sostenido que el incremento de la población y las elevadas densidades de población han sido importantes impulsores de la innovación tecnológica. Las densas poblaciones ribereñas de Egipto, Mesopotamia y China generaron sistemas de agricultura intensivos que implicaban una irrigación a gran escala, nuevos cultivos de mayor producción y otras herramientas. La densidad de población promueve la formación de Estados al permitir la especialización y la división del trabajo entre grupos de élite y no de élite. Las sociedades de bandas o tribales con una baja densidad de población pueden mitigar los conflictos simplemente alejándose unas de otras, separando los segmentos cuando ven que no pueden coexistir. Las poblaciones densas en los centros urbanos de reciente creación no tienen esta opción. Es mucho más probable que la escasez de tierra o la dificultad para acceder a determinados recursos públicos desencadenen conflictos, cuyo control puede requerir formas de autoridad política más centralizadas.

Sin embargo, aunque una mayor densidad de población sea una condición necesaria para la formación de un Estado, sigue habiendo dos preguntas por responder: ¿qué provoca en primer lugar el incremento de la densidad de población? y ¿qué mecanismo conecta las poblaciones densas con los Estados?

La primera pregunta parece tener una sencilla respuesta maltusiana: el incremento de población está provocado por innovaciones tecnológicas como la revolución agrícola, la cual incrementa enormemente la capacidad poblacional de un trozo de tierra determinado, lo cual conduce a que los padres tengan más hijos. El problema es que muchas sociedades cazadoras-recolectoras operan muy por debajo de su capacidad productiva ambiental a largo plazo. Los habitantes de las tierras altas de Nueva Guinea y los indios del Amazonas han desarrollado la agricultura, pero no generan los excedentes de alimentos de los que son capaces técnicamente. Así que la simple *posibilidad* de incrementar la productividad y los resultados y, por tanto, de incrementar la población, no explica necesariamente por qué se produce realmente.¹⁶³ Algunos antropólogos han sugerido que, en ciertas sociedades cazadoras-reproductoras, el aumento del suministro de alimentos coexiste con un descenso del trabajo, ya que sus miembros dan más valor al ocio que al trabajo. Es posible que los habitantes de sociedades agrícolas sean, de media, más ricos, pero también tienen que trabajar más duramente, y el resultado final puede no resultar atractivo. Alternativamente, podría darse el caso de que los cazadores-recolectores estuvieran atrapados en lo que los economistas llaman una «trampa del equilibrio de bajo nivel». Es decir, disponen de la tecnología para plantar semillas y pasar a dedicarse a la agricultura, pero las expectativas sociales de compartir los excedentes anulan inmediatamente los incentivos particulares para pasar a niveles más altos de productividad.¹⁶⁴

162. Véase la discusión en Michael Mann, *The Sources of Social Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge University Press, Nueva York, 1986. Véase también Kwang-chih Chang, *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1983, pp. 127-129. Versión castellana de Alejandro Rodríguez Bustamante, *Arte, mito y ritual: el camino a la autoridad política en la China antigua*, Katz Editores, Madrid, 2009.

163. Ver la discusión en Kent V. Flannery, «The Cultural Evolution of Civilizations», *Annual Review of Ecology and Systematics*, vol. 3, 1972, pp. 399-426. Versión castellana de Antonio Desmonts, *La evolución cultural de las civilizaciones*, Anagrama, Barcelona, 1975.

164. Este punto fue sugerido por Steven LeBlanc en una conversación privada.

Podría ser que la causalidad fuese la contraria: en las sociedades primitivas las personas no producían excedentes por sí solas hasta que se vieron obligadas a ello por gobernantes que tenían el control sobre ellas. Los gobernantes, a su vez, no querían trabajar más duro, pero estaban encantados de obligar a otros a hacerlo. La aparición de la jerarquía no sería entonces resultado de factores económicos, sino más bien de factores políticos, como la conquista militar o la coacción. Aquí nos viene a la mente la construcción de las pirámides de Egipto.

Por consiguiente, la densidad de población no sea probablemente la causa determinante de la formación del Estado, sino más bien una variable interviniente que es producto de algún otro factor no identificado hasta el momento.

El Estado como producto de la violencia y la coerción

Las debilidades y lagunas en todas las explicaciones centradas principalmente en el aspecto económico apuntan a la violencia como una fuente evidente de la formación del Estado. Es decir, la transición de la tribu al Estado implica enormes pérdidas de libertad e igualdad. Resulta difícil imaginar unas sociedades que renunciaran a todo eso, ni siquiera por los grandes beneficios potenciales de la irrigación. La apuesta tiene que ser mucho mayor y puede explicarse mucho más fácilmente por la amenaza que supone para la propia vida la violencia organizada.

Sabemos que prácticamente todas las sociedades humanas se han visto inmersas en la violencia, especialmente en el estadio tribal. La jerarquía y el Estado podrían haber surgido cuando un segmento tribal conquistó a otro y se hizo con el control de su territorio. La necesidad de mantener el control político sobre la tribu conquistada llevó a los conquistadores a establecer instituciones represivas centralizadas, las cuales evolucionaron hasta convertirse en la burocracia administrativa de un Estado primitivo. Especialmente si los grupos tribales presentaban diferencias lingüísticas o étnicas, es probable que los vencedores impusieran una relación de dominio sobre los vencidos, y esa estratificación se consolidase. Incluso la amenaza de ese tipo de conquista por parte de una tribu extranjera animaría a los gru-

pos tribales a establecer formas de mando y control más permanentes y centralizadas, como sucedió con los indios cheyenne y pueblo.¹⁶⁵

Este escenario de una tribu que conquista a una sociedad asentada se ha producido infinidad de veces en la historia, con oleadas de tangutes, kitanos, hunos, yurchen, arios, mongoles, vikingos y germanos fundando Estados de este modo. La única pregunta, pues, es si fue así como nacieron los primeros Estados. Siglos de guerras tribales en lugares como Papúa Nueva Guinea y Sudán del sur no han dado origen a sociedades estatales. Los antropólogos han afirmado que las sociedades estatales tienen mecanismos niveladores para redistribuir el poder después de un conflicto; los nuer se limitaban a absorber a sus enemigos en lugar de gobernarlos. De modo que parece que siguen siendo necesarios otros factores causales que expliquen el surgimiento de los Estados. Únicamente se formaron unidades políticas más centralizadas cuando grupos tribales violentos se desperdigaron fuera de las estepas de Asia interior, del desierto de Arabia o de las montañas de Afganistán.

La circunscripción y otros factores geográfico-ambientales

El antropólogo Robert Carneiro ha señalado que, si bien la guerra puede ser una condición universal y necesaria para la formación de un Estado, no es condición suficiente. Sostiene que únicamente cuando tienen lugar aumentos en la productividad dentro de una zona circunscrita geográficamente, como el valle de un río, o cuando tribus hostiles circunscriben efectivamente el territorio de otra tribu es posible explicar la aparición de Estados jerárquicos. En situaciones no circunscritas y con baja densidad de población, las tribus o los individuos más débiles pueden huir sin más. Sin embargo, en lugares como el valle del Nilo, limitado por desiertos y por el océano, o en los valles montañosos del Perú, limitados por desiertos, selvas y altas montañas,

165. Véase Winifred Creamer, «The Origin of the Centralization: Changing Features of Local and Regional Control During the Río Grande Classic Period», A.D. 1325-1540», en Haas, *From Leaders to Rulers*.

esa opción no existía.¹⁶⁶ La circunscripción explicaría también por qué una mayor productividad provocó una mayor densidad de población, puesto que las personas no tenían la opción de cambiar de sitio.

Las tribus de las tierras altas de Nueva Guinea conocen la agricultura y viven en valles limitados geográficamente, de modo que esos factores no pueden explicar por sí solos la aparición de Estados. Puede que la escala absoluta fuese también importante. Mesopotamia, el valle del Nilo y el valle de México eran zonas agrícolas relativamente grandes que estaban, sin embargo, limitadas por montañas, desiertos y océanos. Podían crear formaciones militares mayores y más concentradas, y podían extender su poder por zonas más extensas, especialmente si contaban con caballos o camellos domesticados. De modo que no sólo la circunscripción, sino también el tamaño y la accesibilidad de la zona circunscrita determinaban si se formaría un Estado. La circunscripción ayudaba también a los primeros creadores de Estados de otra forma: protegiéndolos de enemigos exteriores procedentes de territorios situados más allá del valle del río o de la isla mientras se formaban fuerzas cada vez mayores. A lo largo y ancho de Oceanía se formaron cacicazgos y protoestados solamente en las islas de mayor tamaño como Fiji, Tonga y Hawái, no en las más pequeñas como las islas Salomón, Vanuatu o las Trobriand. Nueva Guinea es una isla muy grande, pero es extremadamente montañosa y cuenta con innumerables mirrocentornos minúsculos.

El Estado como producto de una autoridad carismática

Los arqueólogos que especulan acerca de los orígenes de la política tienden a estar predispuestos más a favor de explicaciones materialistas, como el entorno y el nivel de la tecnología, que de factores culturales, como la religión, por el simple hecho de que

166. Robert L. Carneiro, «A Theory of the Origin of the States», *Science*, vol. 169, 1970, pp. 733-738. Véase también Carneiro, «On the Relationship Between Size of Population and Complexity of Social Organization», *Journal of Anthropological Research*, vol. 42, n.º 3, 1986, pp. 355-364.

sabemos más del entorno material de las sociedades primitivas.¹⁶⁷ Sin embargo, parece extremadamente probable que las ideas religiosas fueran decisivas en la formación de los primeros Estados, ya que podían legitimar eficazmente la transición a una jerarquía y a la pérdida de libertad de que gozaban las sociedades tribales. Max Weber habla de una «autoridad carismática», la cual distingue tanto de su variante racional moderna como de su variante tradicional.¹⁶⁸ La palabra griega «*carisma*» significa «tocado por Dios»; un líder carismático no impone su autoridad porque haya sido elegido por otros miembros de su tribu a causa de su capacidad de liderazgo, sino porque se cree que es un elegido de Dios.

La autoridad religiosa y la capacidad militar van de la mano. La autoridad religiosa permite que un determinado líder tribal resuelva el problema colectivo y de gran escala consistente en unir a un grupo de tribus autónomas. En mucha mayor medida que el beneficio económico, la autoridad religiosa puede explicar por qué una tribu libre podría estar dispuesta a delegar de manera permanente su autoridad en un único individuo y en el grupo familiar de dicho individuo. El líder puede entonces utilizar esa autoridad para crear una maquinaria militar centralizada que sea capaz de conquistar tribus recalcitrantes, así como de garantizar la paz y la seguridad domésticas, lo cual refuerza la autoridad religiosa del líder retroalimentándose positivamente. El único problema, sin embargo, es que necesitas una nueva forma de religión, una religión que pueda superar las limitaciones inherentes del culto a los antepasados y otros tipos de cultos particularistas. Existe un ejemplo concreto de este proceso: la aparición del primer Estado árabe bajo los califatos patriarcal y omeya. Pueblos tribales habitaron la península Arábiga durante muchos siglos, viviendo junto a las fronteras de sociedades estatales como Egipto, Persia y Roma/Bizancio. La dureza de su entorno y su inadecuación para la agricultura explica por qué no

167. Este punto es tratado en Flannery, *La evolución cultural de las civilizaciones*.

168. Los tres tipos de autoridad están definidos en Max Weber, *Economy and Society*, vol. I, University of California Press, Berkeley, 1978, pp. 212-254. Versión castellana de José Medina Riechvarría et al., a cargo de Johana J. Winklemann (ed.), *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2002.

fueron nunca conquistados y, por consiguiente, por qué no sufrieron nunca presiones militares para constituirse en un Estado centralizado. Actuaban como mercaderes e intermediarios entre sociedades asentadas en las inmediaciones, pero eran incapaces de generar excedentes por sí solas.

No obstante, las cosas cambiaron drásticamente con el nacimiento del profeta Mahoma, en 570 d. C., en la ciudad árabe de La Meca. Según la tradición musulmana, Mahoma recibió su primera revelación divina a los cuarenta años, y empezó a predicar a las tribus de La Meca. Él y sus seguidores fueron perseguidos en La Meca, así que se mudaron a Medina en 622. Le pidieron que mediase entre las tribus enfrentadas en Medina, y así lo hizo, redactando un borrador de la, así llamada, constitución de Medina, la cual definió una *umma*, o comunidad de creyentes universal, que iba más allá de las fidelidades tribales. El sistema de gobierno de Mahoma todavía no presentaba las características de un verdadero Estado, pero rompió con los sistemas basados en el parentesco, no sobre la base de la conquista, sino a través de la redacción de un contrato social respaldado por la autoridad carismática del profeta. Tras varios años de luchas, el nuevo sistema de gobierno musulmán ganó adeptos y conquistó La Meca, uniendo Arabia central en una única sociedad estatal.

Normalmente, en los Estados fruto de la conquista, el linaje del líder tribal fundador se convierte en la dinastía gobernante. Eso no sucedió en el caso de Mahoma, porque sólo tuvo una hija, Fátima, y ningún hijo varón. Así, el liderazgo del nuevo Estado pasó a uno de los compañeros de Mahoma en el clan de los omeyas, un segmento paralelo de la tribu de los coraichíes a la que pertenecía. Los omeyas se convirtieron en dinastía, y el Estado omeya, bajo Otmán y Muawiyá, conquistó rápidamente Siria, Egipto e Irak, imponiendo el gobierno árabe en esas sociedades estatales preexistentes.¹⁶⁹

No hay un ejemplo más claro de la importancia de las ideas en la política que la creación de un Estado árabe bajo el profeta Mahoma. Las tribus árabes jugaron un papel completamente marginal en la historia del mundo hasta ese punto; fue única-

mente la autoridad carismática de Mahoma lo que les permitió unificar y proyectar su poder en todo Oriente Próximo y el norte de África. Las tribus no tenían, por así decirlo, una base económica; consiguieron poder económico a través de la interacción de ideas religiosas y una organización militar. Y, posteriormente, lograron tomar sociedades agrícolas que sí generaban excedentes.¹⁷⁰ Éste no fue un ejemplo puro de una formación prístina del Estado, ya que las tribus árabes tenían ejemplos de Estados establecidos a su alrededor, como Persia y Bizancio, a los que podían emular y, con el tiempo, invadir. Además, el poder del tribalismo seguía siendo tan fuerte que los ulteriores Estados árabes no pudieron nunca superarlo por completo ni crear administraciones que no estuvieran profundamente influenciadas por la política tribal (véase el capítulo 13). Esto obligó a las posteriores dinastías árabes y turcas a tomar medidas extraordinarias para liberarse de la influencia de los vínculos tribales y familiares, en la forma de ejércitos de esclavos y administradores reclutados únicamente entre extranjeros.

Si bien la fundación del primer Estado árabe es un ejemplo especialmente llamativo del poder político de las ideas religiosas, prácticamente todo el resto de los Estados han recurrido a la religión para legitimarse. Según los mitos fundacionales de los Estados griego, romano, hindú y chino, sus ámbitos genealógicos se remontan a una divinidad o, como mínimo, a un héroe semidivino. En los primeros Estados, el poder político no puede entenderse fuera de los rituales religiosos controlados por el gobernante y utilizados para legitimar su poder. Veamos, por ejemplo, la siguiente oda del fundador de la dinastía china Shang, recogida en el *Libro de odas*:

*El cielo encargó a la golondrina
que descendiera y diera a luz al [padre de nuestro] Shang.
[Sus descendientes] habitaron en la tierra de Yán
[y se hicieron grandes.
Entonces] hace mucho, Ti nombró al marcial Tang
para que regulase las fronteras de los cuatro territorios [...]*

169. Para referencias, véase Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, Princeton, 1981, cap. 2.

170. *Ibidem*, cap. 1; Joseph Schacht (ed.), *The Legacy of Islam*, 2.ª ed., Oxford University Press, Oxford, 1979, p. 202.

Otro poema afirma:

*Profundamente sabios eran los [señores de] Shang.
Y había mucho que habían aparecido los presagios [de la dinastía];
cuando el agua del diluvio se extenuó,
Yá organizada y devotó las regiones de la tierra.¹⁷¹*

Parece que nos aproximamos a una explicación más completa de la formación prístina del Estado. Necesitamos que se den varios factores. En primer lugar, tiene que haber suficiente abundancia de recursos para permitir la creación de excedentes respecto a lo que se necesita para subsistir. Esta abundancia puede ser natural: el noroeste del Pacífico estaba tan repleto de animales de caza y pescado que las sociedades cazadoras-recolectoras pudieron crear cacicazgos, cuando no Estados. Sin embargo, la mayoría de las veces, la abundancia es posible gracias a avances tecnológicos como la agricultura. En segundo lugar, la escala absoluta de la sociedad tiene que ser suficientemente grande para permitir el establecimiento de una rudimentaria división del trabajo y una élite gobernante. En tercer lugar, la población tiene que estar limitada geográficamente, de manera que aumente su densidad cuando se presenten oportunidades tecnológicas, y para asegurarse de que los sujetos no huyan al ser sometidos a coacción. Y, por último, los grupos tribales tienen que estar motivados para ceder su libertad a la autoridad del Estado. Esto puede producirse tras la amenaza de la extinción física por parte de otros grupos cada vez mejor organizados. O puede ser el resultado de la autoridad carismática de un líder religioso. Vistos en conjunto, parecen factores plausibles que provocasen la aparición de Estados en lugares como el valle del Nilo.¹⁷²

Thomas Hobbes sostenía que el Estado, o Leviatán, apareció como resultado de un contrato social racional entre individuos que querían solucionar el problema de la violencia endémica y el estado de guerra. Al principio del capítulo 2, sugerí que en esa y

en todas las teorías liberales del contrato social había una falacia fundamental, en la medida en que presuponían un Estado de naturaleza presocial en el cual los seres humanos vivían como individuos aislados. Tal estado de individualismo primordial no existió jamás; los seres humanos son sociales por naturaleza y no tienen que tomar una decisión basada en su propio interés para organizarse en grupos. La forma concreta que adopta la organización social es con frecuencia resultado de una deliberación racional a niveles de desarrollo más elevados. Sin embargo, en niveles inferiores, evoluciona espontáneamente a partir de los ladrillos creados por la biología humana.

Sin embargo, la falacia de Hobbes tiene otra cara. Del mismo modo que nunca hubo una transición clara de un Estado de naturaleza anómico a una sociedad civil regulada, tampoco hubo nunca una solución completa al problema de la violencia humana. Los seres humanos cooperan para competir y compiten para cooperar. El nacimiento del Leviatán no resolvió definitivamente el problema de la violencia, simplemente lo desplazó a un nivel más alto. En lugar de haber segmentos tribales luchando unos con otros, ahora eran los Estados los protagonistas principales de guerras cada vez a mayor escala. El primer Estado en surgir podía imponer la paz de los vencedores pero, con el tiempo, se enfrentaba con otros rivales a medida que nuevos Estados que adoptaban las mismas técnicas políticas desafiaban su dominio.

¿Por qué los Estados no eran universales?

Ya estamos en posición de entender por qué los Estados no aparecieron en algunas partes del mundo como África y Oceanía, y por qué las sociedades tribales siguen existiendo en regiones como Afganistán, India y las tierras altas del Sudeste Asiático. El científico político Jeffrey Herbst ha afirmado que la ausencia de Estados indígenas en muchas zonas de África se debe a la confluencia de diversos factores familiares: «El problema fundamental con el que se encuentran los constructores de Estados en África —ya sean reyes coloniales, gobiernos coloniales o presidentes en la época de la independencia— ha sido proyectar su

171. Citado en F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol. III, Clarendon Press, Oxford, 1879, p. 202.

172. Robert C. Allen, «Agriculture and the Origins of the State in Ancient Egypt», *Explorations in Economic History*, vol. 34, 1997, pp. 135-154.

autoridad en territorios inhóspitos con densidades de población relativamente bajas». ¹⁷³ Señala que, contrariamente a la creencia popular, solamente un 8 por ciento de la tierra del continente tiene un clima tropical, y el 50 por ciento no recibe la cantidad de lluvia adecuada para facilitar la agricultura. A pesar de que la especie humana surgió en África, los seres humanos se han desarrollado mejor en otras partes del mundo. En ese continente, las densidades de población siempre fueron bajas hasta la llegada de la agricultura moderna y la medicina; no fue hasta 1975 que África alcanzó la densidad de población que tenía Europa en el año 1500. Las zonas de África que constituyen una excepción a esta norma, como la fértil región de los Grandes Lagos y el Gran Valle del Rift, han contado con densidades de población mucho mayores, y, de hecho, han sido testigos de las primeras apariciones de Estados centralizados.

La geografía física de África ha dificultado también el despliegue del poder. El continente tiene pocos ríos con largos tramos navegables (de nuevo, las excepciones a esta regla, como el bajo Nilo, apoyan este punto, ya que fue allí donde se fundó uno de los primeros Estados del mundo). Los grandes desiertos del Sahel forman una inmensa barrera tanto para el comercio como para la conquista, a diferencia de las tierras esteparias menos áridas de Eurasia. Los guerreros musulmanes que lograron atravesar ese obstáculo se encontraron enseguida con que sus caballos morían de encefalitis provocada por la mosca tse-tse, lo cual explica por qué las zonas musulmanas de África se limitan a partes del norte de Nigeria, Costa de Marfil, Ghana, etc. ¹⁷⁴ En las partes de África cubiertas por selvas tropicales, la dificultad de construir y mantener caminos supuso un obstáculo importante para la creación de Estados. Los caminos de superficie dura contruidos por los romanos en Gran Bretaña seguían usándose más de mil años después de la caída del Imperio; en los trópicos, en cambio, pocos caminos pueden durar más que unas cuantas estaciones.

173. Jeffrey Herbst, *States and Power in Africa*. Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 11.

174. Jack Goody, *Technology Tradition and the State in Africa*, Oxford University Press, Oxford, 1971, p. 37.

En África hay relativamente pocas regiones claramente limitadas por la geografía física. Esto ha hecho que para los líderes territoriales sea extraordinariamente difícil llevar su administración al interior y controlar a la población. La baja densidad de población implicaba que habitualmente hubiera nuevas tierras disponibles; la gente podía responder a las amenazas de conquista simplemente retirándose hacia los bosques. En África, la consolidación de Estados como consecuencia de guerras no tuvo lugar en la misma medida que en Europa por la sencilla razón de que los motivos y posibilidades de conquista eran mucho más limitados. ¹⁷⁵ Esto supuso, según Herbst, que la transición de una concepción tribal del poder a una concepción territorial del mismo, con fronteras administrativas claramente delimitadas como las existentes en Europa, no se produjese. ¹⁷⁶ La aparición de Estados en partes del continente limitadas geográficamente, como el valle del Nilo, es una excepción que confirma totalmente la regla.

La razón de la ausencia de Estados en la Australia aborigen puede ser parecida a la del caso de África. Australia es, en su mayor parte, un continente extremadamente árido y uniforme; a pesar del tiempo que lleva habitado por seres humanos, la densidad de población ha sido siempre extraordinariamente baja. La ausencia de agricultura y de regiones limitadas geográficamente podría explicar por qué no surgieron estructuras políticas superiores a la tribu y el linaje.

En Melanesia, la situación es bastante distinta. La región está formada exclusivamente por islas, de modo que existe una circunscripción natural; por otro lado, la agricultura se descubrió allí hace mucho. En este caso, el problema es la escala y las dificultades de despliegue del poder, a causa de la naturaleza montañosa de la mayoría de las islas. Los valles de las montañas en que se dividen las islas son pequeños y sólo pueden albergar a un número limitado de habitantes, y resulta extremadamente difícil proyectar el poder a largas distancias. Como hemos señalado anteriormente, las islas de mayor tamaño, con llanuras fér-

175. Jeffrey Herbst, «War and the State in Africa», *International Security*, vol. 14, n.º 4, 1990, pp. 117-139.

176. Herbst, *States and Power in Africa*, cap. 2.

tilles más extensas, como Fiyi y Hawái, si vieron el nacimiento de cacicazgos y Estados.

Las montañas también explican la persistencia de formas de organización tribal en muchas de las zonas altas del mundo, incluyendo Afganistán, las regiones kurdas de Turquía, Irak, Irán y Siria, las tierras altas de Laos y Vietnam y las sociedades tribales de Pakistán. La presencia de montañas hace que esas regiones sean muy difíciles de conquistar y dominar por parte de los Estados y sus ejércitos. Turcos, mongoles y persas, seguidos por británicos, rusos y, actualmente, estadounidenses y fuerzas de la ONU han tratado con escaso éxito de someter y pacificar a las tribus de Afganistán y establecer allí un Estado centralizado.

Es interesante entender las condiciones bajo las cuales tiene lugar la creación prístina de un Estado, ya que ello ayuda a definir algunas de las condiciones materiales bajo las cuales surgen los Estados. Pero, al final, intervienen demasiados factores para poder desarrollar una teoría predictiva sólida acerca de cómo y cuándo se formaron los Estados. Algunas de las explicaciones de su presencia o ausencia empiezan a sonar como las historias de *Los cuentos de así fue*, de Kipling. Por ejemplo, en zonas de Melanesia, las condiciones medioambientales son bastante parecidas a las de Fiyi o Tonga —grandes islas dotadas de agricultura que potencialmente podrían albergar altas densidades de población—, y en ellas no se creó ningún Estado. Tal vez la razón tenga que ver con la religión o con accidentes históricos concretos que ignoramos.

De todas formas, no está claro hasta qué punto es importante desarrollar una teoría de ese tipo, ya que la inmensa mayoría de los Estados del mundo son producto de la formación competitiva, no de la prístina. Además, muchos Estados se formaron en épocas históricas de las cuales carecemos de documentación escrita. Concretamente, la formación del Estado chino se inició extraordinariamente pronto, un poco después de Egipto y Mesopotamia, y al mismo tiempo que la creación de los Estados del Mediterráneo y el Nuevo Mundo. Además, existe abundante documentación escrita y arqueológica de la historia antigua de China que nos ofrece una visión mucho más contextualizada de su política. Pero, lo más importante es que el tipo de Estado que se creó en China era mucho más moderno en el sentido de Max

Weber que cualquiera de sus homólogos de otros lugares. Los chinos crearon una burocracia administrativa uniforme con múltiples niveles, cosa que no sucedió en Grecia ni en Roma. Los chinos desarrollaron una doctrina explícitamente antifamiliar, y sus primeros gobernantes trataron de acabar con el poder de las familias y grupos parentales arraigados en favor de una administración despersonalizada. Ese Estado se dedicó a un proyecto de construcción nacional que creó una cultura potente y uniforme, una cultura lo bastante potente para resistir a dos milenios de crisis políticas e invasiones externas. El espacio político y cultural chino se extendió a lo largo de una población mucho mayor que la de los romanos. Los romanos gobernaron un imperio, limitando la ciudadanía a un número de personas relativamente pequeño en la península Itálica. A pesar de que el imperio acabó extendiéndose desde Gran Bretaña hasta el norte de África y de Alemania a Siria, estaba formado por un conjunto de pueblos heterogéneos a los que se les concedió un considerable grado de autogobierno. En cambio, a pesar de que el monarca chino se autodenominaba emperador en lugar de rey, gobernaba algo que, debido a su uniformidad, se asemejaba mucho más a un reino o incluso a un Estado.

El Estado chino era centralizado, burocrático y enormemente despótico. Marx y Wittfogel admitieron esta característica de la política china con el uso de términos como «el modo de producción asiático» y «despotismo oriental». Lo que expondré en los próximos capítulos es que el así llamado despotismo oriental no era otra cosa que la precoz aparición de un Estado político moderno. En China, el Estado se consolidó antes de que otros actores sociales pudieran institucionalizarse, actores como una aristocracia hereditaria de base territorial, un campesinado organizado, ciudades basadas en una clase comerciante, Iglesias u otros grupos independientes. A diferencia de Roma, la clase militar china seguía firmemente bajo el control del Estado y no supuso nunca una amenaza independiente a su autoridad política. Esta inclinación inicial del equilibrio de poder permaneció bloqueada durante un largo período de tiempo, puesto que el poderoso Estado podía actuar para impedir la aparición de fuentes de poder alternativas, tanto económicas como políticas. Hasta el siglo xx no surgió ninguna economía moderna capaz

de alterar esta distribución de poder. Poderosos enemigos exteriores conquistaban periódicamente partes o la totalidad del país, pero solían ser pueblos de culturas menos desarrolladas, los cuales eran absorbidos y achinados rápidamente por sus propios subditos. Hasta la llegada de los europeos en el siglo XIX, China no tuvo realmente que competir con modelos extranjeros que supusieran un reto para su propia vía de desarrollo centrada en el Estado.

El modelo chino de desarrollo político difiere del occidental en la medida en que el desarrollo de un Estado precozmente moderno no fue contrarrestado por otros centros de poder institucionalizados que pudieran imponerle algo parecido al principio de legalidad. Sin embargo, en este sentido, también difería drásticamente de la India. Uno de los mayores errores de Marx fue agrupar a China y a India en un único paradigma «asiático». A diferencia de China, pero igual que en Europa, la institucionalización por parte de la India de actores sociales compensatorios —una clase sacerdotal organizada y la metastatización de las estructuras de parentesco en el sistema de castas— actuaron como freno a la acumulación de poder por parte del Estado. El resultado fue que, durante los últimos doscientos años, el modelo político de China fue por defecto un imperio unificado salpicado de períodos de guerra civil, invasiones y crisis, mientras que el modelo de India fue, por defecto, un sistema desunido de unidades políticas insignificantes, salpicado de breves períodos de unidad e imperio.

El principal impulsor de la formación del Estado chino no fue la necesidad de crear grandes proyectos de irrigación, ni la aparición de un líder carismático, sino la implacable guerra. Fue la guerra y las exigencias de la guerra las que condujeron a la consolidación de un sistema de diez mil unidades políticas en un único Estado en el espacio de ochocientos años, las que motivaron la creación de una clase permanente de burócratas y administradores formados y las que justificaron el abandono del parentesco como base de la organización política. Como dijo Charles Tilly posteriormente de Europa, «la guerra hizo el Estado, y el Estado hizo la guerra».

