

**CÓMO NUESTRAS SOCIEDADES
SURGEN, PROSPERAN Y CAEN**



**EL
ENJAMBRE
HUMANO**

MARK W. MOFFETT

DEBATE

**CÓMO NUESTRAS SOCIEDADES
SURGEN, PROSPERAN Y CAEN**



**EL
ENJAMBRE
HUMANO**

MARK W. MOFFETT

DEBATE

El enjambre humano

Cómo nuestras sociedades surgen,
prosperan y caen

MARK W. MOFFETT

Traducción de
Joaquín Chamorro Mielke

DEBATE

*Dedico este libro a tres personas extraordinarias.
En primer lugar, a mi mentor Edward O. Wilson, admirable
por su espíritu poético, las décadas que ha dedicado a tender puentes
entre las ciencias y su incansable apoyo a tantas carreras,
la de este chiflado incluida;
al difunto y gran Irv DeVore, que estimuló el pensamiento
crítico de generaciones de antropólogos y que soportó
horas de conversación con este biólogo,
y a Melissa Wells, mi maravillosa esposa y compañera,
que cree en mí.*

—De modo —proseguí— que este será para nuestros gobernantes el mejor límite al desarrollo que han de dar a la ciudad y al territorio que, conforme a este desarrollo, han de asignarle dejando fuera lo demás.

—¿Qué límite? —dijo.

—Creo que el siguiente —dije—: mientras su crecimiento permita que siga siendo una sola ciudad, acrecerla, pero no pasar de ahí.

—Perfectamente —dijo.

PLATÓN , *La República*

Prefacio

¿Qué son las sociedades? ¿Por qué existen en los seres humanos y algunas otras especies, y cómo han logrado las sociedades humanas transformarse tan radicalmente como para acabar formando las vastas naciones de la actualidad? El libro que el lector tiene entre las manos aborda estas grandes cuestiones desde muchos ángulos diferentes, y recurre para ello a la biología moderna, la antropología, la psicología y la historia. Mi momento «eureka» llegó al percatarme de que la posibilidad, aparentemente trivial, que tiene la gente de entrar en una cafetería llena de extraños y no pensar en ellos podría remontarse a un punto de inflexión de la evolución humana que ha sido pasado por alto, un cambio de perspectiva prehistórico que con el paso del tiempo haría posibles las naciones. Estar rodeado de desconocidos sería inimaginable para un chimpancé, que huiría aterrorizado. Lo que cambió en el caso de los humanos fue el modo en que identificamos a quienes representan o no nuestras identidades sociales.

He estado reflexionando sobre nuestras identidades como miembros de una sociedad durante un año dominado por el coronavirus. El autoaislamiento se ha convertido en la medida de nuestra sociabilidad al prevalecer sobre las preocupaciones de los tiempos normales. Sin embargo, imponer obligaciones a la gente nunca es fácil. A menos que uno mismo, o un ser querido, haya tenido la COVID-19, la amenaza de un virus que no podemos detectar con nuestros sentidos se nos antoja mucho menos real que la de ser atropellado por un automóvil, de resultas de lo cual muchas personas parecen ver en el distanciamiento social más una prevención social que un acto que merezca una atención constante. Aquí, en Brooklyn, veo a la gente bajarse la mascarilla al hablar, dar una palmada en la espalda a un amigo o empujar a otros en un comercio.

Abrocharse el cinturón de seguridad tampoco fue algo automático al principio. En Estados Unidos fueron precisos años de insistencia, un lujo que hoy no podemos permitirnos; mientras que un accidente automovilístico termina en un instante, las personas infectadas por un virus, aunque no enfermen, pueden contagiar a otras y estas a unas terceras. Más

adelante, algunas de ellas podrían morir. Una explicación del éxito de ciertos países en la lucha contra la pandemia es que, en ellos, los ciudadanos tienden a hacer hincapié en las necesidades del grupo. Otro factor en algunas partes de Asia es que muchas personas ya se han acostumbrado a llevar mascarilla debido a los continuos problemas que el polvo ha causado en el último decenio.

Durante las crisis nacionales, como en tiempos de guerra, aumenta la identificación de la gente con su país (en inglés decimos que «they rally around the flag», «se reúnen en torno a la bandera»). Sin embargo, cuando un comportamiento que tiene por finalidad nuestro propio bien se percibe como una obligación social —algo así como una etiqueta forzosa en lugar de una medida necesaria ante un peligro intangible, como el calentamiento global o un virus—, la gente puede aceptar de modo acrítico la idea de que la medida se le ha impuesto por razones de las que no se fía. El problema que tenemos en Estados Unidos es que la opción de ponerse una mascarilla puede convertirse en un símbolo de lo que una persona es, haciéndola parecer casi extranjera. Esta transformación mental es tan fácil porque se tiende a asociar la enfermedad con los de fuera. Por mencionar un ejemplo que cito en el libro, un estudio realizado en 2004 en la Universidad de la Columbia Británica demostró que la mayoría de las personas sienten una mayor aversión hacia los inmigrantes después de ver fotografías de situaciones insalubres, como gérmenes y desechos.

Por supuesto, esta pandemia es un problema mundial, no solo nacional. Sin embargo, actuar de forma coherente a escala mundial nunca ha sido fácil para nuestra especie. Es evidente que nuestra identificación con determinadas sociedades influye no solo en quiénes somos, sino también en mucho de lo que hacemos. La fácil asociación entre enfermedad y extranjería puede hacer que gran parte de las conversaciones sobre la pandemia se centren en un juego de culpabilizaciones entre países y no en la búsqueda de soluciones.

En *El enjambre humano* no hay un único mensaje. El libro presenta tanto las buenas como las malas noticias que nos da la actual ciencia de las sociedades, dejando en ocasiones que los lectores saquen sus propias conclusiones. Las pruebas indican que los humanos siempre hemos vivido en sociedades de una u otra índole, y estas no van a desaparecer. Las sociedades nos dotan de la capacidad para establecer significados y hacer evaluaciones. Sin embargo, con demasiada frecuencia también nos ofrecen

una excusa para comportarnos de manera inadecuada cuando los tiempos se ponen difíciles. La única forma de evitar nuestras desviaciones es entender mejor lo que las sociedades representan para nosotros como seres humanos.

MARK W. MOFFETT
Nueva York

Introducción

Desde que existen las sociedades, los seres humanos han cambiado. Los miembros de esas sociedades se transformaron —en su imaginación— en glorificados seres humanos. Mas, por poderosa que pueda ser la pertenencia a una sociedad en su capacidad para exaltar la imagen colectiva que los ciudadanos tienen de sí mismos, no es a sus miembros a los que ve más distintos; son los extranjeros los que sufren la transformación más radical y a veces terrible. En la mente de cada persona, grupos enteros de extranjeros pueden convertirse en algo menos que humanos, y hasta en una especie de plaga.

El hecho de que los extranjeros puedan ser considerados lo suficientemente despreciables para aplastarlos cual insectos es la base de la historia. Pensemos en lo sucedido en 1854 en el territorio de Washington. Seattle, jefe de la tribu suquamish y homónimo de la ciudad recién fundada, acababa de escuchar la alocución de Isaac Stevens, recién designado gobernador de dicho territorio, a los ancianos de su tribu. Stevens había dicho que iba a trasladar a los suquamish a una reserva. Seattle se puso de pie y, por encima del menudo gobernador, habló en su duwamish nativo. Lamentó el abismo que existía entre ambas sociedades y reconoció que los días de los suquamish estaban contados. Sin embargo, recibió la noticia con estoicismo. «Tribu sigue a tribu y nación sigue a nación como las olas del mar. Es el orden de la naturaleza, y todo lamento es inútil.» [1]

Como biólogo de campo, me gano la vida reflexionando sobre el orden de la naturaleza. He pasado años reflexionando sobre el concepto de lo que llamamos «sociedad» al tiempo que exploraba tribus y naciones. Siempre me ha cautivado el fenómeno de lo extraño a una sociedad, de lo foráneo, la forma de convertir lo que objetivamente son diferencias menores en brechas entre individuos con ramificaciones que se extienden a todos los ámbitos de la vida, desde la ecología hasta la política. El objetivo de *El enjambre humano* es registrar en su amplio recorrido la mayor cantidad posible de aspectos investigando la naturaleza de las sociedades del *Homo sapiens* y de otros animales. Una de las tesis principales de este libro es que, por

incómodo que pueda parecer, las sociedades humanas y las de insectos se asemejan más de lo que estamos dispuestos a creer.

Como muchas veces he observado en los humanos, cualquier nimiedad puede resultarles extraña. En India, algunas personas me miraban abochornadas cuando comía con la mano inadecuada. En Irán asentía yo con la cabeza cuando, entre los lugareños, este gesto significa una negación. Sentado sobre musgo en las tierras altas de Nueva Guinea, vi con un pueblo entero la serie de televisión *El show de los Teleñecos* en un viejo televisor alimentado con la batería de un automóvil. A sabiendas de que yo venía de Estados Unidos y que *El show de los Teleñecos* era norteamericano, hombres y mujeres me lanzaron miradas inquisitoriales cuando vieron en la pantalla una cerdita, animal que veneraban, bailando con un vestido y tacones. Me costó pasar por delante de unas ametralladoras durante el levantamiento étnico tamil en Sri Lanka, y sudé cuando burócratas bolivianos recelosos trataban de averiguar quién era y qué hacía en su país —o si contaba con algún permiso— una persona tan extraña. Asimismo, en mi propio país he visto a mis compatriotas manifestar de la misma manera su malestar, desconcierto y, a veces, animadversión hacia los forasteros. En una reacción primordial, ambas partes piensan en lo extraña que es esa persona a pesar de las profundas similitudes como seres humanos provistos de dos brazos, dos piernas y un deseo de afecto, hogar y familia.

En *El enjambre humano* examino la pertenencia a una sociedad como un aspecto particular de nuestro sentido de la identidad, que siempre hay que considerar (como hago sobre todo en los últimos capítulos) junto con la raza y la etnia, rasgos identitarios que pueden tener la misma primacía y ejercer idéntica atracción emocional. La exagerada importancia de nuestras sociedades —y etnias y razas— en comparación con otros aspectos de nuestra identidad puede parecer lógica. El economista, filósofo y premio Nobel Amartya Sen es uno de los científicos que se esfuerza por explicarse los motivos que llevan a los individuos a disolver sus identidades en grupos que anulan cualquier otra perspectiva. A propósito de los sangrientos conflictos de Ruanda, por ejemplo, Sen lamenta el hecho de que «un peón hutu de [la capital] Kigali puede ser presionado para verse solo como un hutu e incitado a matar tutsis cuando no solo es un hutu, sino también un kigalinés, un ruandés, un africano, un trabajador y un ser humano». [2] Estas y otras discordancias son uno de los temas de los capítulos que componen este libro. Cuando las convicciones sobre lo que una sociedad representa o

quién pertenece a ella entran en conflicto, la desconfianza crece y los lazos se rompen.

La palabra «tribalismo», que en este contexto le viene a la mente a cualquiera, denota gentes unidas por cualquier cosa, desde la afición a las carreras de automóviles hasta la negación del calentamiento global. [3] La idea de «tribu», usada de esta manera flexible, es una temática común en las listas de best sellers. Sin embargo, cuando hablamos de la tribu de un montañés de Nueva Guinea, o de tribalismo en relación con nuestros propios vínculos con una sociedad, pensamos en cómo un sentido de pertenencia de por vida puede suscitar adhesión y lealtad, pero, si lo hacemos en relación con extraños, pensamos en cómo puede promover el odio, la destrucción y la desesperación.

Antes de tratar estos temas, abordaremos la cuestión más básica de todas, a saber: ¿qué es una sociedad? Veremos que hay una gran diferencia entre el hecho de ser social —conectarse positivamente con otros— y la situación, mucho menos común en la naturaleza, en la que una especie permite la existencia de los grupos separados que llamamos sociedades, los cuales perduran durante generaciones. Formar parte de una sociedad no es algo que quepa elegir; los individuos que se cuentan entre sus miembros suelen ser reconocibles por todos. Los extranjeros son admitidos con dificultad debido a lo extraño e inequívoco de su aspecto, su acento, sus gestos y sus actitudes respecto a cualquier cosa, desde sus ideas acerca de los cerdos hasta las propinas consideradas una ofensa. Y, en muchos casos, solo son completamente aceptados con el paso del tiempo, al cabo de décadas y hasta siglos.

Aparte de nuestras familias, nuestras sociedades son las afiliaciones a las que más a menudo prometemos lealtad y por las que luchamos y morimos. [4] Pero, en la vida cotidiana, la primacía de las sociedades rara vez es obvia, y constituye solo una porción de nuestro sentido de la identidad y nuestro reconocimiento de las diferencias que nos distinguen de otros. Una parte de nuestra experiencia cotidiana procede de nuestra preferencia por determinados partidos políticos o nuestra integración en clubes, grupos de actividades o pandillas de adolescentes. Quienes viajan en el mismo autobús turístico suelen unirse por un breve tiempo y pensar mejor de sus compañeros de viaje que de los viajeros que ocupan otros autobuses, y, como resultado, discuten fructíferamente en grupo sobre problemas de actualidad. [5] La predisposición a unirnos a grupos nos modela como

individuos, y esto ha sido objeto de una amplia investigación. Entretanto, nuestra sociedad se reduce a un telón de fondo al que prestamos tan escasa atención como a los latidos del corazón y a la respiración. Naturalmente, pasa a primer plano en tiempos de adversidad o de orgullo grupal. Una guerra, un ataque terrorista o la muerte de un líder pueden marcar a una generación. Aun así, incluso en tiempos sin tales incidentes, nuestra sociedad marca la pauta de nuestros días, influye en nuestras creencias y conforma nuestras experiencias.

Una reflexión sobre las diferencias, a veces insalvables, entre sociedades —ya sean estas populosas naciones de dimensiones continentales, como Estados Unidos, o las tribus locales en Nueva Guinea— suscita cuestiones de suma importancia. ¿Son las sociedades, y la práctica de etiquetar como *extranjeros* a los otros, parte del «orden de la naturaleza» y, por tanto, inevitables? Si toda sociedad se halla cohesionada por un sentido de superioridad y es vulnerable a la hostilidad de otros grupos, ¿está condenada a declinar y desaparecer, como Seattle suponía, a consecuencia de los roces con otras sociedades o de una sensación de desintegración propagada entre los miembros de la propia sociedad?

El enjambre humano es mi tentativa de responder a estas preguntas. Sus argumentaciones pasan de la historia natural a la prehistoria y de esta al curso caprichoso que siguen las civilizaciones, desde los muros de adobe de Sumer hasta las vastas dimensiones electrónicas de Facebook. Los científicos que estudian los comportamientos encasillan las interacciones humanas en estrechos marcos contextuales, y utilizan, por ejemplo, juegos de estrategia para aclarar cómo nos comportamos unos con otros. Pero yo me he propuesto emplear un enfoque más amplio. Para entender el origen, la permanencia y la disolución de las sociedades —cuán necesarias son, cómo surgen y por qué son importantes—, hemos de tener en cuenta ciertos hallazgos recientes de la biología, la antropología y la psicología, con una conveniente dosis de filosofía.

También la historia desempeña un papel en esta narrativa, aunque más por los patrones que revela que por sus particularidades. Cada sociedad tiene su propia saga, pero lanzo la hipótesis de que puede haber fuerzas latentes comunes que mantienen a las sociedades unidas y que hacen que colisionen entre ellas y se hundan. El hecho es que, ya sea a través de la conquista, la transmutación, la asimilación, la división o la muerte, todas las sociedades —animales o humanas, de simples cazadores-recolectores o

muy industrializadas— acaban por llegar a su fin. Si ignoramos tan fácilmente esta transitoriedad es porque su duración se mide en generaciones humanas. La innegable obsolescencia de las sociedades no se debe a la existencia de vecinos hostiles o a la degradación ambiental (aunque tales factores han desempeñado un papel memorable en el declive de algunas sociedades), y tampoco a la fugacidad de las vidas humanas, sino a la transitoriedad de las identidades que sus miembros ostentan ante los de otras sociedades y ante el mundo. Las diferencias entre los pueblos tienen un gran peso, con cambios que lentamente convierten en extraño lo que una vez fue familiar.

La conexión humana con las sociedades tiene orígenes profundos que se remontan a nuestro pasado animal. Sin embargo, la idea, que aquí tomo de la psicología, de describir sociedades en términos de pertenencia, con lo que ello conlleva de estar dentro o fuera de un grupo, es inusual en biología. Entre mis colegas suele haber cierta reticencia, rara vez mencionada de forma explícita, a hablar de sociedades. Ejemplo de ello es que, aunque el inglés más o menos coloquial ofrece vocablos aplicables a sociedades de muchas especies (por ejemplo, *troop* para monos y gorilas, *pack* para lobos y perros salvajes africanos o licaones, *clan* para hienas moteadas y suricatos o *band* para caballos), los investigadores suelen evitarlos y emplean simplemente el término «grupo», con la consiguiente pérdida de claridad y comprensión. Imagínese a cualquier persona sentada entre el público asistente a una conferencia, tal como lo estuve yo una vez, en la que un ecólogo hablaba de un grupo de monos que «se dividió en dos grupos» y de que más tarde «uno de los grupos se enfrentó a un tercer grupo». Necesitaría una intensa concentración para descifrar ese relato; el ecólogo quería decirnos que los miembros de una única «tropa» de monos se habían encaminado en dos direcciones, y que la mitad de esa tropa se encontró con otra tropa hostil y se defendió vigorosamente de ella. Aunque una tropa es ciertamente un grupo, lo es de un tipo muy especial, que se distingue de los demás grupos de monos por una pertenencia cerrada y estable que lo hace apto para la pelea, y que debería etiquetarse con un término propio y particular.

Una vez que un grupo —una manada, un clan, una tropa, una bandada, etcétera— forja esa especie de identidad singular, que va más allá de los lazos rutinarios de los padres que crían a su prole, ser parte de esa sociedad tiene mucho que ofrecer. ¿Qué características compartimos con esos

animales? ¿En qué diferimos de ellos? Y, lo que es más importante, ¿es sustancial esa diferencia?

Aunque los modelos animales son útiles para caracterizar a las sociedades, son insuficientes para explicar cómo los humanos llegaron adonde hoy estamos. Por naturales que nuestras grandes naciones le parezcan a la mayoría de la población mundial, no son necesarias. Antes del florecimiento de las civilizaciones (y me refiero a sociedades con ciudades y grandes obras arquitectónicas), los humanos deambulamos, también en sociedades, por la superficie habitable de la Tierra, aunque estas sociedades eran mucho más pequeñas; eran tribus que dependían de rudimentarios cultivos hortícolas y de animales domesticados, o sociedades de cazadores-recolectores que obtenían su alimento de la naturaleza salvaje. Aquellas sociedades eran las naciones de entonces. Los antepasados de cada persona hoy viva estuvieron alguna vez vinculados a ellas si nos remontamos por eones a una época en que los humanos eran todos cazadores-recolectores. De hecho, muchos de los pueblos de Nueva Guinea, Borneo, las selvas tropicales de Sudamérica, África subsahariana y otras partes del mundo conservan sus conexiones primordiales con los pocos cientos o miles de individuos de una tribu que continúa existiendo en su mayor parte independientemente del Estado en el que habita.

Para caracterizar a las primeras sociedades podemos recurrir a la evidencia de los cazadores-recolectores que han existido en los últimos siglos y al registro arqueológico. Los vastos países que ahora hacen que los corazones se hinchen de orgullo habrían sido incompresibles para nuestros antepasados cazadores-recolectores. Analizaremos qué hizo posible esta transformación que llevó a unas sociedades que continúan discriminando a los extraños, a pesar de que se han vuelto tan numerosas que la mayoría de sus miembros no se conocen entre sí. Puede parecer que la anonimidad difusa que caracteriza a las sociedades humanas contemporáneas no tiene nada de especial, pero es un aspecto importante. El acto aparentemente trivial de entrar en un café lleno de extraños, y que esta circunstancia nos deje completamente indiferentes es uno de los logros menos apreciados de nuestra especie, pero que separa a la humanidad de la mayoría de los vertebrados que forman sociedades. El hecho de que los animales de estas especies deban ser capaces de reconocer a cada individuo de su sociedad es una limitación que la mayoría de los científicos han pasado por alto, pero explica por qué los leones o los perritos de las praderas nunca crearán

reinos transcontinentales. Que los miembros de nuestra sociedad se sintieran cómodos en lugares desconocidos dio ventajas a los humanos desde el principio e hizo posibles las naciones.

Las multitudes unidas que componen las sociedades humanas modernas son únicas en la crónica de la vida de las especies más grandes que una uña. Sin embargo, para mis investigaciones me he formado en el estudio de criaturas más pequeñas que eso, los insectos sociales, ejemplificados (por una inclinación personal) en las hormigas. Mi mente concibió la idea fundamental que justifica este libro cuando me encontré con un campo de batalla de longitud kilométrica en un pueblo cercano a San Diego, donde dos supercolonias de hormigas argentinas, con miles de millones de individuos cada una, defendían sus respectivos territorios. Esas criaturas liliputienses fueron las primeras que, en 2007, hicieron que me preguntara cómo un vasto número de individuos —hormigas o humanos— pueden constituir una auténtica sociedad. Este libro tratará de cómo las hormigas, igual en esto que los humanos, responden unas a otras de tal manera que sus sociedades puedan ser anónimas; nosotros —y ellas— no tenemos necesidad de estar familiarizados unos con otros como individuos para que nuestras sociedades se mantengan distintas unas de otra. Esta capacidad abrió a los humanos la posibilidad de trascender las limitaciones de tamaño impuestas a la mayoría de las demás sociedades de mamíferos, como se vio por primera vez en sociedades de cazadores-recolectores que crecieron hasta contar con muchos cientos de individuos y que finalmente allanaron el camino hacia las grandes repúblicas de la historia.

¿Cómo se crean las sociedades donde reina el anonimato? Nuestra forma de identificarnos mutuamente, como hacen las hormigas, depende de características compartidas que marcan a los individuos como miembros de nuestra sociedad. Pero estos marcadores, que en las hormigas son compuestos químicos simples y en los humanos pueden variar desde la vestimenta hasta los gestos y el idioma, son insuficientes para explicar del todo lo que mantiene unidas a las civilizaciones. Las condiciones favorables a la expansión de las sociedades humanas, comparadas con las de las hormigas, dotadas de un cerebro minúsculo, han sido estrictas y frágiles. Los humanos tienen entre sus instrumentos mentales otros recursos puestos a prueba en su momento para hacer que la vida fuese tolerable a pesar del creciente número de miembros. El aumento de las diferencias entre los individuos por obra de las profesiones y otras distinciones (nuestras formas

de agrupación) es uno de esos recursos. Más sorprendente sería acaso que la aparición de desigualdades —de las que hablaré más adelante, en especial a propósito de un modo de manifestarse que es la aparición de líderes— fuera igualmente importante en la configuración de la población de una sociedad. Damos estos fenómenos por sobreentendidos, pero variaron notablemente entre cazadores-recolectores, algunos de los cuales vivían en sociedades itinerantes de individuos iguales.

La coexistencia de diversas razas y etnias dentro de una sociedad se dio en gran medida desde la aparición de la agricultura, y fue una ampliación de la antes mencionada disposición a aceptar distinciones entre individuos, incluida la autoridad de algunos. Semejante unión de grupos antes independientes era inaudita entre las bandas de cazadores-recolectores, y desde luego no se da en ninguna otra especie. Las naciones no habrían podido forjarse sin individuos que rehicieran sus herramientas cognitivas de supervivencia para aceptar diferentes grupos étnicos y amoldarse a su presencia. Esta concesión a la diversidad viene acompañada de factores estresantes que, en última instancia, pueden fortalecer a una sociedad, pero que también pueden desintegrarla. Con todo, el éxito del *melting pot* es algo positivo mientras la mezcla no sea continua y excesiva, con el resultado de un «nosotros» como raíz de disturbios, limpiezas étnicas y holocaustos.

Mi propósito es intrigar en todo momento al lector con misterios, unos de cierta trascendencia y otros singulares, pero esclarecedores. He aquí un adelanto: los elefantes de las sabanas africanas forman sociedades, mientras que los elefantes asiáticos no lo hacen. Abordaremos la llamativa cuestión de por qué, a pesar de que los humanos están estrechamente emparentados con dos especies de primates, el chimpancé y el bonobo, las hormigas hacen todo tipo de cosas «humanas», como construir carreteras, establecer reglas de tráfico, tener individuos encargados de la higiene pública y practicar la producción en cadena, mientras que esos monos no las hacen. También consideraremos si un grito primigenio llamado *pant-hoot* («grito jadeante») pudo ser el primer pequeño paso de nuestros ancestros remotos hacia la agitación de la bandera patriótica y, en cierto sentido, la base de nuestros reinos continentales. ¿Cómo puedo yo, un extranjero, pasar por alto las diferencias humanas y acceder a otras sociedades cuando la mayoría de los animales, incluidas sin duda las hormigas, no pueden hacerlo? O una pregunta para el aficionado a la historia: ¿pudo haber influido en el

resultado de la guerra civil estadounidense el hecho de que la mayoría de los sureños de la época todavía se consideraban norteamericanos?

George Bernard Shaw escribió estas palabras: «El patriotismo es fundamentalmente la convicción de que un país en particular es el mejor del mundo porque uno nació en él». [6] ¿Y si fuese un aspecto inherente a la condición humana el aferrarse a una sociedad e idolatrarla mientras se desprecia, se teme, se degrada o incluso se odia a los extranjeros? Esta es una característica asombrosa de nuestra especie y una de las razones por las que he escrito este libro. Aunque hemos pasado de sociedades pequeñas a otras grandes, hemos conservado una misteriosa conciencia de quién encaja en ellas y quién no. Sí, hacemos amistad con extranjeros, pero siguen siendo extranjeros. Para bien o para mal, las diferencias permanecen, junto con distinciones igualmente pronunciadas y a menudo disruptivas en el seno de las propias sociedades por motivos que espero aclarar. Nuestro modo de gestionar las semejanzas y las diferencias determina la naturaleza y el futuro de las sociedades.

EL VIAJE QUE NOS ESPERA

Nuestras indagaciones no nos llevarán por un largo camino, sino por multitud de sendas interconectadas. De vez en cuando daremos media vuelta para considerar desde nuevos ángulos disciplinas como la biología y la psicología. El orden no siempre será cronológico, ya que no nos basamos solo en la historia humana, sino también en nuestra evolución personal, para comprender lo que hacemos y cómo pensamos. Dado que podrá parecer un itinerario que serpentea entre múltiples y variados puntos de desembarco, es oportuno ofrecer aquí un adelanto de lo que veremos a lo largo de él.

He dividido el libro en nueve partes. La primera parte, titulada «Afilación y reconocimiento», recoge aspectos de la gran variedad de sociedades de vertebrados. Su capítulo inicial considera el papel de la cooperación en las sociedades, que, como trato de mostrar, es menos esencial que la cuestión de la identidad; las sociedades consisten en un conjunto distinto de miembros dentro de un rico tapiz de relaciones, no todas las cuales son armoniosas. El segundo capítulo se detiene en otras especies de vertebrados, sobre todo los mamíferos, para demostrar cómo las sociedades, a pesar de las imperfecciones de las que pueda adolecer el sistema de asociación que en ellas existe, benefician a sus miembros

atendiendo sus necesidades y protegiéndolos. En el tercer capítulo trato de explicar por qué los movimientos de animales dentro de una sociedad y entre sociedades son importantes para el éxito de los diversos grupos. Un versátil patrón de actividad, de fisión-fusión, crea una dinámica que ayuda a explicar la evolución de la inteligencia en ciertas especies, la humana más obviamente entre ellas, tema que aparecerá repetidamente en este libro. En el capítulo cuarto se evalúa cuánto deben saber unos sobre otros los miembros de la mayoría de las sociedades de mamíferos para que sus sociedades permanezcan unidas. Aquí revelo un factor limitante existente en las sociedades de muchas especies: todos sus miembros están obligados a conocerse entre sí como individuos, les guste o no cada uno de ellos, lo cual restringe las sociedades a, como máximo, unas pocas decenas de individuos. Es un enigma de qué manera la especie humana se liberó de tal restricción.

La segunda parte, «Sociedades anónimas», se centra en un grupo de organismos que han roto fácilmente este límite de población, los insectos sociales. Uno de mis objetivos es anular cualquier aversión que el lector pueda sentir hacia el intento de comparar los insectos con «especies superiores», particularmente la humana, aclarando el valor de estas comparaciones. En el quinto capítulo se describe cómo la complejidad social suele crecer con el tamaño de las sociedades de insectos, con características como una infraestructura y una división del trabajo cada vez más complejas. En los humanos observamos una tendencia semejante. En el capítulo sexto se explica cómo la mayoría de los insectos sociales y algunos vertebrados, como el cachalote, demuestran la afiliación a una sociedad mediante el uso de algo que marca su identidad, la química (un olor) en las hormigas y un sonido en los cachalotes. Estas técnicas sencillas no están restringidas por limitaciones de la memoria y permiten a las sociedades de ciertas especies alcanzar tamaños inmensos, en algunos casos sin un límite superior. En el capítulo siguiente, «Humanos anónimos», se explica cómo empleamos el mismo recurso; nuestra especie está en sintonía con marcadores que reflejan lo que cada sociedad encuentra aceptable, incluidos comportamientos tan sutiles que solo pueden advertirse de forma subliminal. De esta manera, los humanos pueden conectar con extraños en lo que llamo una «sociedad anónima», rompiendo así el techo de cristal relativo al tamaño que las sociedades pueden alcanzar.

En los tres capítulos incluidos en la tercera parte, «Cazadores--recolectores hasta tiempos recientes», me pregunto cómo eran las sociedades de nuestra especie antes del advenimiento de la agricultura. Incluyo pueblos que existieron como cazadores-recolectores hasta tiempos recientes, desde aquellos que vivían como nómadas en pequeños grupos dispersos llamados «hordas» hasta otros que se establecían en un territorio durante gran parte del año o un año entero. Aunque los nómadas han recibido la mayor atención y su forma de vida es vista como la prototípica de nuestra condición ancestral, una conclusión fácilmente defendible es que ambas opciones han estado al alcance de los seres humanos, probablemente desde los orígenes de nuestra especie. También podemos concluir que los cazadores-recolectores no eran gentes arcaicas con un modo de existencia primitivo.

Es preciso reconocer que no eran esencialmente diferentes de nosotros, los humanos, por así decirlo, «de la época actual». A pesar de los indicios de continuidad, e incluso de la rápida evolución humana en los últimos diez mil años, el cerebro humano no se ha reestructurado de ninguna manera fundamental desde la aparición del primer *Homo sapiens*. [7] Esto implica que, a pesar de toda la adaptación humana a la vida moderna, si analizamos los estilos de vida de los cazadores-recolectores en la historia documentada, podemos considerar la naturaleza de las primeras sociedades humanas como el sustrato de la nuestra.

Lo que más nos interesa son las extraordinarias diferencias entre los cazadores-recolectores nómadas —individuos aptos para todas las labores y de mentalidad igualitaria, que resolvían los problemas tras una deliberación conjunta— y los cazadores-recolectores sedentarios, cuyas sociedades a menudo se abrían a líderes y conocían la división del trabajo y las disparidades de riqueza. La estructura social de los primeros tiende a una versatilidad psicológica que aún poseemos, aunque hoy la mayoría de los individuos se comportan más como cazadores-recolectores sedentarios. Dos conclusiones de la tercera parte son que los cazadores-recolectores tenían sociedades distintas y que a estas las distinguían, como a las sociedades de hoy, sus particulares marcadores de identidad.

Esto significa que, en algún momento del pasado remoto, nuestros antepasados hubieron de dar el paso evolutivo crucial, pero hasta ahora ignorado, consistente en hacer uso de insignias de pertenencia social que, con el paso del tiempo, permitirían crecer en tan gran medida a nuestras

sociedades. Para rastrear las pistas que nos indiquen cómo sucedió esto, en la cuarta parte, de un solo capítulo, nos transportamos al pasado y escudriñamos el comportamiento de los chimpancés y los bonobos modernos. Propongo la hipótesis de que un simple cambio en la forma en que los primates usan una de sus fonaciones, el grito jadeante, pudo hacer que tal sonido fuese esencial para que los individuos se identificasen mutuamente como miembros de una sociedad. Esta transformación, o algo similar, pudo haber sucedido fácilmente entre nuestros ancestros más remotos. Con el paso del tiempo se habrían agregado cada vez más marcadores a esta «contraseña» inicial, muchos de ellos ajustados a nuestros cuerpos, transformándolos en tabloncitos de anuncios de carne y hueso donde exhibir la identidad humana.

Una vez que tengamos una idea sobre cómo se originaron los marcadores de identidad, estaremos en condiciones de analizar la psicología subyacente a esos marcadores y a la pertenencia a una determinada sociedad. En los cinco capítulos de la quinta parte, «Funciones y disfunciones en las sociedades», se examina una fascinante serie de hallazgos recientes sobre la mente humana. La mayor parte de la investigación se ha centrado en la etnia y la raza, pero podría aplicarse también a las sociedades. Entre sus temas figuran los siguientes: de qué manera los humanos ven a otros como poseedores de una esencia subyacente que hace que las sociedades (y las etnias y las razas) sean tan fundamentales que piensan en estos grupos como si fuesen especies biológicas separadas; cómo los niños aprenden a reconocer tales grupos; el papel de los estereotipos en la racionalización de nuestras interacciones con otros y cómo esos estereotipos pueden estar ligados a prejuicios, y, por último, cómo los prejuicios, expresados de forma automática e inevitable, a menudo nos llevan a percibir a un extraño más como un miembro de su etnia o sociedad que como un individuo como tal, en su unicidad.

Nuestras valoraciones psicológicas de otros son muchas y variadas, incluida la que resulta de nuestra inclinación a clasificar a los extraños como seres que están «por debajo» de nuestra gente o, en algunos casos, como seres infrahumanos. En el cuarto capítulo de la quinta parte se elucida cómo aplicamos nuestras valoraciones de otros a las sociedades como un todo. Solemos creer que los miembros de grupos extranjeros (y su propia gente) pueden actuar como una entidad unida, con respuestas emocionales y objetivos propios y particulares. El último capítulo nos devuelve a lo que

hemos descubierto sobre la psicología de las sociedades y la biología subyacente para plantear cuestiones más amplias sobre el modo en que aquí encaja la vida familiar; si, por ejemplo, las sociedades pueden entenderse como una especie de familia ampliada.

En la sexta parte, titulada «Paz y conflicto», se aborda la cuestión de las relaciones entre sociedades. En el primer capítulo de dicha parte documento un hecho de la naturaleza que demuestra que, si bien las sociedades animales no necesitan estar en conflicto, la paz entre ellas es relativamente rara, y está presente en solo unas pocas especies y respaldada por situaciones de competencia mínima. En el segundo capítulo me detengo en los cazadores-recolectores para evidenciar que no solo la paz sino también las colaboraciones activas entre sociedades se convirtieron en una opción para nuestra especie.

En la séptima parte, «Vida y muerte de las sociedades», se examina cómo las sociedades se forman y se desmoronan. Antes de escribir sobre seres humanos, hago un estudio del reino animal del que concluyo que todas las sociedades pasan por algún tipo de ciclo vital. Aunque, como veremos, existen otros mecanismos de formación de nuevas sociedades, el acaecimiento crucial en la mayoría de las especies es la división de una sociedad existente. Según las pruebas que aportan los chimpancés y los bonobos, reforzadas por datos obtenidos de otros primates, una división viene precedida de la aparición, durante meses o años, de facciones en la sociedad, lo que incrementa la discordia y finalmente produce una escisión. La misma formación de facciones también se produce, por regla general a lo largo de siglos, en humanos, salvo por una diferencia clave: la presión primaria que provocaba la división en facciones se debía a que ya no se compartían los marcadores unificadores originales que mantenían unida a una sociedad, lo cual generaba incompatibilidades entre los individuos. En esta parte se pone de relieve que las percepciones que los individuos tienen de sus propias identidades cambian con el paso del tiempo de una manera a la que no se le pudo poner fin en la prehistoria, principalmente como resultado de una pobre comunicación entre bandas de cazadores-recolectores. Por esta razón, las sociedades de cazadores-recolectores se dividieron cuando aún eran pequeñas para los estándares actuales.

La expansión de las sociedades hasta constituir estados (naciones) la hicieron posible los cambios sociales que expongo en la octava parte, «De las tribus a las naciones». Algunos asentamientos de cazadores-recolectores

y poblados tribales con agricultura rudimentaria dieron los primeros pasos vacilantes en esta dirección cuando los jefes ampliaron su poder para controlar a las sociedades vecinas. Empiezo describiendo cómo se organizaron las tribus en múltiples aldeas, cada una de las cuales actuó de modo independiente durante mucho tiempo. Los líderes de estas aldeas conectadas libremente no eran lo bastante competentes en la preservación de la unidad social y la contención de las crisis sociales, en parte porque carecían de los medios para mantener a su gente en el mismo marco de identificación con la sociedad (medios, como caminos y embarcaciones, que conectarán a los individuos con lo que sus «compatriotas» hacían en otra parte). El crecimiento también requería que las sociedades expandieran su dominio sobre los territorios de sus vecinos. Esto no ocurrió de forma pacífica; en todo el reino animal son pocas las pruebas que encuentro de sociedades que se mezclen con libertad. Las sociedades humanas se conquistaban unas a otras, llevando a los extranjeros a sus dominios. En otras especies también se producen ocasionales transferencias de miembros, pero en los humanos este intercambio fue llevado a un nuevo nivel con el advenimiento de la esclavitud y, finalmente, la subyugación de grupos enteros.

Una vez conocidas ya las fuerzas capaces de hacer que pequeñas sociedades se vuelvan grandes hasta llegar a las naciones actuales, en el último capítulo de la octava parte se evalúa cómo estas sociedades tienden a seguir un curso que supondrá su fin. Lo típico de las sociedades formadas por medio de la conquista no es la división entre facciones, como hemos visto que sucede en las de cazadores-recolectores, ni el colapso absoluto, aunque ello puede suceder, sino una fractura que casi siempre se produce más o menos a lo largo de las antiguas lindes territoriales de los pueblos que llegaron a formar la sociedad. Las grandes sociedades pueden no ser más duraderas que las pequeñas, fragmentándose por término medio una vez en el transcurso de unos pocos siglos.

La última parte nos lleva por la ruta tortuosa que condujo al surgimiento de etnias y razas, y, en ocasiones, a las turbias aguas de las actuales identidades nacionales. Para que una sociedad conquistadora se convirtiera en un todo conectado, tuvo que operarse el cambio consistente en controlar a los que habían sido grupos independientes para aceptarlos como miembros. Esto requiere un ajuste en las identidades de los pueblos para que los grupos étnicos minoritarios se adapten a la población mayoritaria,

esto es, al grupo dominante que con mayor empeño fundó la sociedad y controla no solo su identidad, sino también la mayoría de los recursos y el poder. Esta asimilación se lograba solo hasta cierto punto por la siguiente razón: las etnias y las razas —como demostraban tempranamente los registros tanto de personas como de sociedades— se sentirán más cómodas juntas si comparten ciertos rasgos comunes y, a la vez, difieren lo suficiente como para sentirse distintas. También se crean diferencias de estatus entre las diversas minorías. Estas diferencias pueden cambiar a lo largo de generaciones, aunque la mayoría casi siempre mantiene firmemente el control. Introducir a las minorías en los dominios de una sociedad como miembros de esta supone permitirles que se mezclen con la mayoría de la población, una integración geográfica de poblaciones que no todas las sociedades del pasado han permitido.

En el segundo capítulo de esta novena parte se trata de cómo las sociedades modernas han hecho más asumible la incorporación de un gran número de extranjeros a través de la inmigración. Tales movimientos rara vez se han producido sin problemas y, como en el pasado, han asignado menos poder y un estatus inferior a los inmigrantes, que pueden encontrar menor resistencia cuando asumen roles sociales que minimizan la competencia con otros miembros al tiempo que les crean la sensación de ser valorados y estimados. La identidad que tenían los inmigrantes particularmente apreciados en su tierra natal a menudo se reconfigura dentro de grupos raciales más amplios. En los recién llegados, la modificación de su imagen puede ser al principio forzosa, pero ellos pueden aceptar los cambios a causa de las ventajas de tener una base más amplia de apoyo social en la sociedad de adopción. El capítulo concluye con la descripción de cómo los criterios de ciudadanía han llegado a desviarse de la psicología subyacente en la manera de decidir quién tiene pleno derecho a un lugar en una sociedad. En esto último influyen notablemente las actitudes de la población respecto a lo importante que pueda considerarse que una sociedad ampare a individuos o grupos diferentes en vez de protegerse, actitudes relacionadas con el patriotismo y el nacionalismo, respectivamente. La variación entre los miembros de la sociedad en relación con estos puntos de vista puede ser un requisito para una sociedad sana, aunque también agrava los conflictos sociales que hoy reflejan los titulares de los medios. Ante estas tensiones, en el capítulo final, «La inevitabilidad

de las sociedades», se plantea la cuestión de si las sociedades son necesarias.

A pesar de todas las inferencias que he podido realizar en este libro, admito y adelanto que un campo unificado de estudio de las sociedades es un sueño lejano. Demasiado a menudo, las disciplinas académicas fomentan una concentración habitual en ciertas formas de pensar y un desdén por las que son poco familiares al dividir el mundo intelectual en sociedades mutuamente ajenas conocidas como «biología», «filosofía», «sociología», «antropología» e «historia», dejando así mucho espacio para el debate en los huecos y las brechas entre ellas. Los historiadores «modernos», por ejemplo, ven sin más a las naciones como un fenómeno reciente. Mi desacuerdo a este respecto es que la genealogía de las naciones tiene raíces antiguas. Algunos antropólogos y sociólogos dan un paso más y ven las sociedades como algo enteramente opcional, con individuos que forman uniones semejantes cuando sirven a sus intereses. Mi objetivo es mostrar que la pertenencia a una sociedad es tan esencial para nuestro bienestar como encontrar pareja o desear un hijo. También exasperaré a algunos representantes de mi propia disciplina, la biología. He oído a biólogos que se oponen frontalmente a la idea de que las sociedades deberían ser examinadas como grupos de identidad y pertenencia diferenciadas cuando las especies que estudian no concuerdan con ese criterio; una reacción pasional que, más que nada, evidencia el prestigio de la palabra «sociedad».

Dejando de lado las disputas entre los especialistas, los lectores de todas las convicciones políticas encontrarán buenas y malas nuevas en la ciencia actual. Sean cuales sean sus puntos de vista sociales, los insto a que consideren, más allá de sus intereses habituales, las evidencias que salen a la luz en los campos de estudio para percatarse de cómo sus sesgos, a menudo subliminales, y los de las personas que los rodean —ostensibles en las multitudes— pueden afectar tanto a las actuaciones de su país como a su comportamiento cotidiano con sus semejantes.

PRIMERA PARTE

Afiliación y reconocimiento

Lo que una sociedad no es (y lo que es)

Veo, desde lo alto de las escaleras del vestíbulo principal de la Grand Central Station neoyorquina, enjambres de personas que pululan y se arremolinan bajo el célebre reloj de cuatro esferas. El *staccato* de los zapatos sobre el mármol de Tennessee y de las voces, que aumenta y disminuye como el océano en una concha marina, reverbera en la cavernosa maravilla acústica. El techo abovedado, que muestra dos mil quinientas estrellas detenidas en la posición que tendrían en su camino preceptivo una noche de octubre en Nueva York, sirven de perfecto contrapunto al tumulto de la humanidad allí congregada.

La gran cantidad y diversidad de personas que pasan apresuradas unas junto a otras, o que se agrupan aquí y allá para conversar, hacen de esta escena un microcosmos de la sociedad humana como un todo; no una sociedad como asociación voluntaria de personas, sino como un grupo duradero, del tipo que ocupa un territorio e inspira patriotismo. Cuando pensamos en tales sociedades, nos imaginamos, por ejemplo, las de Estados Unidos, el antiguo Egipto, los aztecas o los indios hopi, grupos centrales en el devenir de la especie humana y piedras angulares de nuestra historia colectiva.

¿Cuáles son las características que hacen de una población una sociedad? Si pensamos en Canadá, la antigua dinastía Han, una tribu amazónica o incluso una manada de leones, una sociedad es un grupo de individuos discreto que sobrepasa en número a una simple familia —más de uno o ambos progenitores con una sola prole indefensa— y cuya identidad compartida los distingue de otros grupos similares y se mantiene continuamente a través de generaciones. A la larga puede generar otras sociedades similares, como cuando Estados Unidos se separó de Gran Bretaña o una manada de leones se divide en dos. Lo más importante es que es raro y difícil que la pertenencia a una sociedad cambie; el grupo se mantiene cerrado o «limitado». Aunque sus integrantes pueden variar en la

intensidad de la pasión que envuelve a su conciencia nacional, la mayoría la valoran muy por encima de cualquier otro tipo de pertenencia, aparte de los lazos con las mencionadas familias nucleares. Esta disposición se transmite entre los humanos a través de los compromisos de luchar, e incluso morir, por la sociedad si la situación lo demanda. [1]

Algunos científicos sociales ven las sociedades ante todo como constructos de conveniencia política, un concepto que se abrió paso en los últimos siglos. Un intelectual adscrito a esta opinión, el difunto historiador y politólogo Benedict Anderson, concebía las naciones como «comunidades imaginadas», ya que sus poblaciones son demasiado numerosas para permitir que los miembros se encuentren cara a cara. [2] Desde luego, estoy de acuerdo con su idea básica. Para distinguimos «nosotros», los propios, de «ellos», los extraños, y crear así sociedades que sean entidades reales y ordenadas, todo lo que necesitamos son imaginaciones compartidas. Anderson también propuso que estas identidades inventadas son productos artificiales de la modernidad y los medios de comunicación de masas, y en esto discrepo de él. Nuestras imaginaciones compartidas unen a las personas con una fuerza mental no menos real y efectiva que la fuerza física que une a los átomos para formar moléculas, y ambas son por eso realidades concretas. Esto ha sido así en todas las épocas. El concepto de «comunidades imaginadas» es válido no solo para las sociedades modernas, sino también para todas las de nuestros antepasados, probablemente desde sus orígenes más remotos, prehumanos. Las sociedades de cazadores-recolectores, unidas en el plano interno por un sentido de identidad común, no dependían de las relaciones que cada uno de sus miembros establecía con los demás, o, como veremos, de conocer cada uno de ellos a todos los demás; también entre los animales están las sociedades firmemente representadas en las mentes de sus miembros, y en este sentido son también sociedades imaginadas. Esto no supone minusvalorar las sociedades de seres humanos. Las sociedades hunden sus raíces en la naturaleza, y, sin embargo, han florecido de maneras tan elaboradas y significativas que desde luego son peculiares de nuestra especie, un tema que en este libro se desarrollará.

Creo que el punto de vista que aquí expongo capta aquello en lo que la mayoría de la gente piensa cuando hablamos de una «sociedad». Por supuesto, toda palabra admite alguna variación, y ninguna sociedad animal es equivalente a una sociedad humana, del mismo modo que no hay dos

sociedades humanas equivalentes. Ofrezco esta idea a quienes les preocupa dónde trazar una frontera; la utilidad de una definición se demuestra en lo que nos hace aprender de las situaciones anómalas en las que la palabra no funciona. Cualquier definición —aparte de las que contienen términos matemáticos y otras abstracciones— empleada de manera notoriamente forzada acaba revelándose fallida. Si me muestran un automóvil, yo podría enseñar un montón de chatarra que una vez funcionó como un automóvil (y, tal vez para un mecánico, sería lo mismo). Muéstresele a cualquiera una estrella y pensará en un objeto luminoso, pero un astrónomo lo hará en una masa convergente de polvo sobrecalentado. El sello distintivo de una buena definición no es solo que delimite claramente un conjunto de x objetos, sino también que se descomponga cuando las cosas se vuelven conceptualmente intrigantes en relación con x . [3] De ahí que existan países que llevan al límite mi visión de una sociedad como grupo discreto con una identidad compartida de una manera instructiva. En Irán, por ejemplo, hay muchas personas de etnia kurda entre sus ciudadanos a pesar de que el Gobierno suprime su identidad como grupo, mientras que, al mismo tiempo, esos kurdos se consideran a sí mismos una nación aparte y reclaman el derecho a su territorio. Las situaciones en las que grupos como los kurdos tienen identidades que chocan con la sociedad arrojan luz sobre los factores que, con el paso del tiempo, pueden servir para potenciar y expandir aún más las sociedades, o bien desgarrarlas y dar origen a nuevas sociedades. [4] También pueden estallar conflictos relacionados con la identidad en otras sociedades animales.

Muchos expertos en mi campo, el de la biología, así como numerosos antropólogos, ofrecen una definición diferente de «sociedad». Ellos no la describen en términos de identidad, sino más bien como un grupo organizado de modo cooperativo. [5] Aunque los sociólogos reconocen que la colaboración es vital para el éxito de una sociedad, es raro en su campo de estudio equiparar una sociedad a un sistema de cooperación. [6] Sin embargo, entender de esta manera una sociedad no es difícil, y por razones obvias: los humanos hemos evolucionado de tal manera que la cooperación es capital para nuestra supervivencia. Los humanos superamos con creces en cooperación a otros animales, pues hemos perfeccionado nuestras capacidades para comunicar las intenciones que tenemos y deducir las de otros en la persecución de objetivos compartidos. [7]

LO QUE NOS MANTIENE UNIDOS

Para tratar de la cooperación, en contraste con la identidad social, como característica esencial de las sociedades y base para distinguir una sociedad de otra, un modo de hacerlo es partir de una hipótesis desarrollada por los antropólogos para explicar el origen de la inteligencia. Esta hipótesis postula que, cuando el cerebro nos aumentó de tamaño, nuestras relaciones sociales se incrementaron proporcionalmente, y se generó un proceso de mutua ampliación en tamaño y complejidad. [8] El antropólogo de Oxford Robin Dunbar ha establecido una correlación entre el tamaño del cerebro de una especie —para ser precisos, el volumen de su neocórtex— y el número de relaciones sociales que los individuos de esa especie pueden mantener de promedio. Nuestro cercano pariente el chimpancé se relaciona, según datos de Dunbar, con unos cincuenta coaligados o aliados. Llamemos a este medio centenar, con quienes un individuo coopera con mayor generosidad, sus «amigos». [9]

Según el cálculo de Dunbar, en el caso de los humanos el individuo corriente puede mantener unas ciento cincuenta relaciones estrechas y el número de amigos íntimos de su especie cambia conforme hace o pierde amigos. Dunbar caracteriza esta cifra como «el número de personas a las que uno no se sentiría avergonzado de unirse sin invitación si se las encontrase tomándose unas copas en un bar». [10] Esto se conoce como el «número de Dunbar».

La «hipótesis del cerebro social» deja mucho margen a la discusión. Por un lado, es reductora: sin duda, poseer mucha materia gris tiene numerosas ventajas aparte de permitirnos tratar con todos los Juan, Pedro y Ana con que nos encontremos; buscar comida, fabricar herramientas y otras destrezas también requieren esfuerzo cognitivo. Asimismo, importa el contexto. En un congreso de especialistas, por ejemplo, es probable que un profesional comparta intereses con una elevada proporción de los asistentes y se una por voluntad propia, sin que lo hayan invitado, a cualquier número de personas en aquel bar. Además, la amistad no es una categoría binaria, de «sí»/«no». Que el número de Dunbar sea 50 o 400 simplemente indicaría un mayor o menor grado de intimidad y compenetración.

Cualquiera que sea la cantidad de energía cerebral humana dedicada a las relaciones, nuestros círculos sociales no se aproximan ni remotamente al tamaño de los estados-nación. La disparidad entre nuestra capacidad para

dejar espacio en nuestra vida a ciento cincuenta amigos y la competencia de un chimpancé para tratar con cincuenta es demasiado pequeña para explicar las sociedades humanas de hoy en día, con sus magnitudes abrumadoras (o las sociedades más pequeñas de nuestro pasado). De hecho, nunca ha habido una sociedad humana, desde la Edad de Piedra hasta la era de internet, compuesta únicamente, ni durante más de un minuto, por una banda de afines, una pandilla de familiares y amigos comunes viviendo en un ambiente de admiración recíproca. Pensar lo contrario sería interpretar mal la naturaleza de la amistad y, por ende, nuestras redes privadas de amistades. Ya sea en la superpoblada India, en la isla-nación polinesia de Tuvalu, con sus doce mil ciudadanos, o en la minúscula tribu El Molo a orillas del lago Turkana de Kenia, nadie entabla amistad o coopera con todo el mundo en una sociedad; todos eligen. Cuando Jesús afirmó «amarás a tu prójimo como a ti mismo», no quería decir que cada uno deba ser amigo de todos. Aparte de El Molo, nuestras sociedades incluyen al menos unos cuantos individuos —más a menudo muchos— con los que nunca trataremos ni, menos aún, haremos amistad. Y no nos importan los que no seleccionamos como amigos o los que nos rechazan (es casi seguro que nuestro peor enemigo tiene pasaporte de nuestro país).

Los datos sobre la forma de interactuar de los individuos revelan la misma discrepancia entre el número de Dunbar para una especie y el tamaño de sus sociedades. Una sociedad de chimpancés, llamada «comunidad», con frecuencia tiene más de cien miembros, pero incluso una comunidad de cincuenta, que, según el cálculo de Dunbar, podría hallarse enteramente compuesta por amigos íntimos, en verdad nunca posee semejante composición. [11]

Las «limitaciones cognitivas al tamaño del grupo» (Dunbar *dixit*) desconciertan a algunos partidarios de la hipótesis del cerebro social debido a la confusión entre redes sociales (para las cuales los lazos sociales varían en cuanto a firmeza y dependen de la perspectiva de cada persona, descritos, por ejemplo, con el número de Dunbar) y grupos distintos (principalmente las sociedades mismas). [12] Ambos desempeñan un papel en la vida de los humanos y otros animales. Las sociedades proporcionan, con sus fronteras inequívocas, el suelo más fértil en el cual puedan crecer a la larga, aunque tal vez con cambios incesantes, las redes cooperativas. Si bien las redes a veces llegan a abarcar a todos, prosperan mejor entre los

miembros que se llevan bien entre sí, al estar construidas sobre la inteligencia y las destrezas cooperativas de que dispone cada persona.

Las sociedades, diferenciadas unas de otras por las identidades de los miembros, descansan en algo más que en redes personales de aliados. Y, al contrario que otras especies, los humanos aseguran el funcionamiento de la vida social y la fortaleza de las redes sociales mediante reglas recogidas en una multitud de formulaciones que varían de una sociedad a otra. Nos deshacemos de costumbres —y castigos— para imponer intercambios justos y un comportamiento ético de los que puedan sacar provecho muchos por el bien mutuo. El basurero cumple su tarea recogiendo los desperdicios de desconocidos a cambio de un sueldo. Compra el café al tendero de la esquina, a quien no conoce, y hablará con caras desconocidas del centenario que encontrará en una reunión parroquial o sindical. Pero el gobierno de estas interacciones tiene sus límites. A pesar de los beneficios económicos y defensivos compartidos que una sociedad reporta, los desacuerdos entre facciones, sobre todo en relación con lo que le corresponde hacer a cada cual y con la reciprocidad, pueden ser dolorosos. Con todo, estos enfrentamientos son lo de menos. Ninguna sociedad está libre del crimen o la violencia (la antítesis de la cooperación) cometidos por un miembro de pleno derecho o por un grupo de miembros contra otro. Sin embargo, las sociedades pueden perdurar durante siglos, incluso si las disfunciones aceleran su disolución (nos viene enseguida a la mente el Imperio romano, aunque hay innumerables ejemplos más).

Pese a todo, en general las sociedades favorecen la cooperación. Es probable que la cantidad de egoísmo o disensión necesaria para romper una sociedad sea mayor de lo que nos dicta la intuición. En *The Mountain People*, el antropólogo británico-estadounidense Colin Turnbull realizó una crónica de la decadencia moral entre los ik de Uganda durante una desastrosa hambruna declarada en la década de 1960 que hizo que se ignoraran los lazos sociales y que provocó la muerte de niños y ancianos. El relato de Turnbull mostró hasta qué punto una sociedad podía descomponerse al estar sometida a presión; sin embargo, los ik superaron la situación. [13] Y Venezuela permanece intacta a pesar de los repetidos colapsos económicos y una tasa de asesinatos en su capital, Caracas, que algunos años supera la de una zona de guerra. Cada vez que visito allí a un intrépido amigo, nos conduce a toda velocidad por atroces callejuelas para evitar los tiroteos de los «motorizados» en las grandes avenidas. A pesar de

todo, le encanta el lugar. Un hecho sorprendente es que los venezolanos muestran un gran apego a su nación, y se enorgullecen de ella tanto como los estadounidenses de la suya. [14] Hay sociedades que han sobrevivido peor. Por ejemplo, durante la fiebre del oro en California, la tasa de homicidios fue muchísimo más alta que la de hoy en Venezuela.

Aunque los desacuerdos y las antipatías pueden deshilar el tejido de las sociedades, su contraparte positiva, la cooperación, no necesariamente une a las sociedades o las separa de otras. Esto es cierto incluso cuando la cooperación contribuye al capital social que se constituye entre los miembros y mejora la productividad del conjunto. El mayor problema de basar la vida de una sociedad en la cooperación es que simplemente ignora mucho de lo que convierte en un reto la existencia en una sociedad. El teórico social del siglo XIX Georg Simmel interpretó la cooperación y el conflicto como «formas de socialización» inseparables e inimaginables la una sin la otra. [15] Centrarse demasiado en la cooperación es ser unilateral.

También en las sociedades de nuestros parientes primates, la amabilidad y la cooperación son solo un detalle del cuadro social. Los chimpancés se intimidan unos a otros o se pelean abiertamente por el estatus, y los perdedores son en ocasiones condenados al ostracismo o liquidados. La mísera ayuda que los primates se prestan fuera del vínculo madre-cría se materializa por regla general cuando varios individuos cooperan para desbancar a competidores, luchando para que uno solo pueda alcanzar el estatus de macho alfa. Los chimpancés también se unen para cazar monos colobos rojos, y lo hacen, según algunos relatos, actuando en paralelo más que en colaboración. Cualquier chimpancé saciado de comer carne puede dar a probar la que le sobra a otros, pero solo si se lo suplican. [16] Los bonobos, que parecen chimpancés de cabezas pequeñas y labios rosados, son más benevolentes, aunque roban comida de otros miembros de su sociedad cuando pueden y no están más inclinados a las labores en equipo.

[17]

Incluso los insectos sociales, símbolo de la cooperación ciega, son capaces de provocar conflictos domésticos y actuar de manera egoísta. Aunque en la mayoría de las especies de insectos sociales la reina suele ser el único individuo que se reproduce, entre las abejas y algunas hormigas unas pocas obreras subversivas ponen huevos. Sus nidos pueden ser verdaderos estados policiales, con obreras vigilantes encargadas de destruir cualquier huevo que no sea de la reina. [18] Cualquiera que sea la especie,

los individuos que no cumplen con su cometido interfieren en el de otros. Desde los artrópodos hasta los humanos, las sociedades ajustan las cuentas a los tramposos y hacen cumplir las normas, y este es un campo de estudio en sí mismo. [19]

Dada una sociedad con sus miembros claramente definidos, ¿cuánta cooperación se requiere para mantenerla unida? Me refiero a los animales en general. En teoría no mucha. Expulsar a los extraños puede ser el mínimo de colaboración necesario. Imaginemos una criatura solitaria que controla un espacio o territorio exclusivo arrojando piedras a cualquiera que se acerque. Y ahora imaginemos que algunas de esas criaturas colonizan juntas un territorio. Cada una arrojará piedras a los forasteros exactamente igual que antes, pero con una diferencia: cada una deja en paz a las demás. Este acuerdo tácito de «no hacerse daño», por decirlo así, de coexistir en paz, equivale a una cooperación de un tipo rudimentario.

Por supuesto, las sociedades no habrían podido evolucionar si no hubieran ofrecido ventajas competitivas al grupo (los biólogos evolutivos llaman a esto «selección de grupo»), a sus miembros o a ambos. [20] ¿Qué atracción podría ejercer un grupo tan insensible como el arriba mencionado? Semejante sociedad tendría sentido si, por ejemplo, diez animales lanzando piedras logran adueñarse de más de diez veces el espacio territorial que tendría cada uno en solitario, o hacer suyo un territorio cualitativamente mejor con menos esfuerzo o riesgo para cada miembro. También podría ocurrir que, simplemente manteniendo a otros fuera, excluyeran a aquellos cuya puntería en el lanzamiento de piedras fuese dudosa al tiempo que compartieran oportunidades exclusivas para aparearse entre ellos (si bien con muchas disputas internas sobre quién tendría sexo con quién).

Los estudios del reino animal muestran que las sociedades a veces existen con escaso comportamiento «prosocial» entre los miembros; podríamos llamarlo «protocooperación», la cooperación que se reduce a hacer favores por casualidad. [21] Los lémures de cola anillada de Madagascar se juntan con unas expectativas mínimas; los miembros de la tropa se ayudan poco, excepto cuando es necesario unir fuerzas para atacar a extraños. [22] Un experto opina que las marmotas, una especie de ardilla alpina, en realidad no se *quieren*, pero aun así encuentran una motivación suficiente para permanecer juntas en comportamientos como el de apiñarse para darse calor, mientras que otra autoridad en la materia ha descrito un

clan de tejones sociales como «una hermética comunidad de animales solitarios». [23] Los mismos humanos conservamos compromisos con grupos cuyos miembros no se llevan bien, y nuestra buena disposición hacia ellos a menudo depende de lo que nuestra sociedad exija de nosotros. [24]

SOCIEDADES QUE SE LLEVAN BIEN

Cuando la *Niña*, la *Pinta* y la *Santa María*, las naos españolas, arribaron por primera vez al Nuevo Mundo, una sociedad dio la bienvenida y la otra esclavizó. El grupo local de indios taínos, una tribu de arahuacos que, según Cristóbal Colón, andaban «todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres», se acercó a nado o en canoas a saludar a los recién llegados. Sin entender una palabra de lo que decían los españoles, los indios les proporcionaron agua fresca y comida y les hicieron regalos. Colón dejó escrita una reacción más cínica y europea ante los indios: «Serían buenos sirvientes, con cincuenta hombres podríamos dominarlos y obligarlos a hacer lo que quisiéramos [...]. Tan pronto como llegué a las Indias, en la primera isla que encontré, tomé a algunos de los nativos por la fuerza para que pudieran aprender y darme información sobre lo que sea que hubiera en estas partes». [25]

El marcado contraste entre estas perspectivas alternativas, una de abierta confianza y la otra de astucia y explotación, es inquietante, pero apenas nos impresiona. Los humanos tenemos un don para identificar quién está en nuestra sociedad y quién no, y luego trazar una línea clara entre lo que los psicólogos llaman el «grupo interno» y el «grupo externo», incluso cuando nos mostramos amigables con este último. Aprendemos desde la infancia a considerar a los extranjeros como una posible amenaza o, como hicieron los arahuacos y Colón de maneras diferentes, como una oportunidad.

Aquí surge otra razón por la cual la cooperación no siempre indica dónde termina una sociedad y empieza otra. Entre la multitud que abarrotó el vestíbulo de la Grand Central Station hay sin duda ciudadanos extranjeros que mantienen relaciones productivas con ciudadanos estadounidenses. Porque, así como es posible tener tanto enemigos como aliados en la propia sociedad, también es posible que miembros de una sociedad se comuniquen con los de otra con fines de amistad y cooperación. La camaradería existe asimismo entre sociedades no humanas, pero es algo inusual. Al bonobo se

lo ha llamado el «mono hippy» por preferir la paz a la provocación. Sin embargo, no me cuesta imaginar que individuos de esta especie encuentren algún adversario ocasional en otras comunidades. Ni los activistas por la paz se llevan bien con todo el mundo.

La facilidad con que la gente viaja hoy en día a otros países ha llevado nuestros contactos con los extranjeros a un nuevo nivel, uno que, como más adelante pondremos de relieve, no tiene parangón en la naturaleza. De hecho, la vida moderna desafía nuestra tolerancia hacia los demás al retorcer y estirar de nuevas formas nuestras identidades. Aun así, las sociedades han estado con nosotros en toda ocasión.

COOPERACIÓN SIN SOCIEDADES

Seguir a Terry Erwin a una selva tropical peruana requiere levantarse al amanecer. Cuando todavía no hace demasiado viento, este entomólogo del Museo Smithsonian de Historia Natural carga un aparato llamado «nebulizador» con un insecticida biodegradable, apunta hacia arriba la boca del artilugio y lanza una niebla de tono gris pálido que asciende hasta los árboles. Se percibe un ligero sonido como de lluvia, pero no es agua lo que allí cae, pues lo que se oye es el sonido de minúsculos cuerpos que se desploman sobre unas lonas extendidas en el terreno. Los años han permitido a Erwin saber lo ricos que son los trópicos. Según su estimación, en una sola hectárea de selva tropical viven treinta mil millones de individuos pertenecientes a cien mil especies. [26]

Adondequiera que voy, me impresiona la diversidad de seres vivos. Los datos de Erwin y otros nos incitan a examinar las sociedades desde la perspectiva más amplia posible de la biodiversidad global. Es sorprendente que la gran mayoría de los organismos vivan bien como individuos solitarios. Esto es así en más del 99 por ciento de las especies que viven en los árboles, lo mismo en Perú que en otros lugares. Si dejamos a un lado la obligación de aparearse y posiblemente tener crías, no siempre está claro por qué un individuo debería estar cerca de otros. Como seres capaces de disfrutar de la compañía de otros, los humanos rara vez nos hacemos esta pregunta. Pero los individuos sociales, incluidos los humanos, son potenciales competidores por los mismos recursos: comida y bebida, oportunidades para mantener relaciones sexuales y un lugar que merezca el nombre de «hogar» donde criar a los hijos. En muchas especies, los

individuos se agrupan solo fortuitamente para pelear o disputarse la comida, como tantas ardillas cuando recogen nueces. La vida solitaria es una fórmula segura para conservar lo que uno ha conseguido con esfuerzo. Para que valga la pena la vida en muchedumbres —cualquier muchedumbre, y no digamos toda una sociedad—, algo hay que ganar en el trato con necesitados y codiciosos.

Una opción es cooperar con ellos cuando la situación es la apropiada, y esta posibilidad es indicativa de una dificultad postrera para asociar la cooperación a las sociedades: que podamos decir que los individuos que cooperan son sociables no significa que constituyan una sociedad. En su importante libro *La conquista social de la Tierra*, mi héroe y mentor, el ecólogo Edward O. Wilson, observa que los animales que son sociables, que se unen en algún momento de su vida para lograr algo mutuamente ventajoso, están en todas partes. [27]

Aun así, pocas especies han dado el paso de formar sociedades. Considérense las dos unidades sociales más básicas, una pareja y una madre con sus crías. Este tipo de lazos sociales no se da en todos los animales. El salmón expulsa las huevas para que sean fertilizadas en la columna de agua y las tortugas abandonan la puesta tras esconder los huevos en la arena. Los recién nacidos y las crías son frágiles, por lo que es una buena estrategia ampararlos mientras estén indefensos. En la totalidad de las aves y los mamíferos, y en algunas especies de otras clases de animales, las madres los cuidan durante esa etapa crítica. En algunos casos, como el del petirrojo americano, los machos echan una mano. Esto suele estar tan extendido y ser tan duradero como el grupo; la mayoría de esas pequeñas familias actúan en solitario, no como parte de una sociedad perdurable.

Tampoco las redes de aliados o las amistades íntimas necesitan una sociedad para prosperar. Los orangutanes, por ejemplo, no tienen sociedades y son solitarios la mayor parte del tiempo, pero la primatóloga Cheryl Knott me dice que hay hembras que se conocen en la adolescencia y que viven juntas hasta sus años de madurez. Tenemos también noticia de que dos o más guepardos, a menudo —no siempre— hermanos, colaboran para conservar un territorio. [28] Pero, en mi opinión, las amistades, a diferencia de las parejas sexuales, prosperan con mayor frecuencia en las sociedades; es un patrón que indica que los individuos que dependen de las sociedades proporcionan una base estable al tipo de relaciones estrechas que intrigan a los partidarios de la hipótesis del cerebro social.

Sin embargo, estar con otros, aun en relaciones fugaces no específicamente establecidas para la cría o la amistad, tal vez resulte beneficioso. Pensemos en las bandadas de pájaros que llegan y se van cual alborotadores adolescentes en una fiesta. Tales bandadas son colectivos sociales que pueden atraer a otros pájaros que se hallen cerca, protegiéndolos así de los depredadores, poniéndolos en contacto para formar pareja o buscando en grupo insectos que comer. [29] Algunas aves migratorias consumen menos energía volando juntas en formación de V que haciéndolo solas. Los bancos de sardinas y las manadas de antílopes obtienen beneficios similares incluso cuando los participantes no se comprometen con un grupo particular. [30] Además de estos beneficios, se dan casos de altruismo en los que un animal ayuda a otros con algún coste para él. Unos pocos individuos de un banco de pecillos de agua dulce nadarán delante para detectar a algún predador, mientras el banco aprende al parecer lo peligrosa que puede ser la situación por la agresividad con que reacciona aquel. [31] Cuando hay familiares implicados, dicha generosidad sigue una particular lógica evolutiva, porque los individuos pueden promover sus propios genes ayudando a esos familiares, como demuestra de una forma elemental una pareja de petirrojos que cría su prole; esto es selección de parentesco.

La proximidad ofrece a veces una seguridad basada en el número que es totalmente interesada, como observé en mi primera expedición tropical cuando era estudiante universitario. En Costa Rica me uní al especialista en lepidópteros Allen Young, quien me pidió que tomara notas sobre el comportamiento de las orugas de la mariposa tigre de alas claras con manchas anaranjadas. Las grumosas larvas comían las hojas de una planta de la maleza, descansaban y se movían en grupos compactos. Las arañas y las avispas eran la pesadilla de su existencia; las orugas que se hallaban en el perímetro del grupo eran las primeras que estos depredadores capturaban y devoraban. Llegué a la conclusión de que su instinto de supervivencia las hacía apretarse, presionarse unas contra otras y dejar a su suerte a las más débiles. Mientras anotaba los resultados de la observación, descubrí que W. D. Hamilton, un afamado biólogo, ya había propuesto este comportamiento centrípeta para bancos de peces, manadas de mamíferos y similares, y les dio un nombre, «manadas egoístas». [32] A pesar de su egoísmo, mis orugas se ayudaban, aunque solamente fuera de manera circunstancial. Solo tenían dificultades para cortar las duras cutículas de

unas hojas vellosas para empezar a darse el festín; en grupo les iba mejor desde el momento en que la primera oruga conseguía abrir la hoja para que todas se alimentaran. [33]

El aspecto más importante aquí es que mis orugas, como los bancos de pececillos, los petirrojos cuando anidan y los gansos que se agrupan, cooperan, pero no forman sociedades. Mientras sus compañeras fueran de un tamaño similar, las larvas parecían llevarse bien si yo las mezclaba con otras de su especie. Lo mismo sucede cuando los individuos pueden unirse de cualquier manera, por ejemplo, cuando los de otra especie, la oruga de tienda, se juntan para tejer una tienda de seda más grande y mejor protegida contra el clima frío. [34] Del mismo modo, el pájaro africano denominado tejedor sociable inserta su nido entre muchos otros para crear una gran estructura comunitaria que proporcione aire acondicionado a todos los residentes. En estas colonias los pájaros entran y salen cuando quieren, aunque durante meses prefieren hacerlo en numerosas bandadas. Mientras algunos pájaros se conozcan, una colonia, como una bandada, no está cerrada a los extraños. Se tolera a algunos recién llegados siempre que encuentren un sitio donde anidar. [35]

En resumen, quienes identifican las sociedades con la cooperación no están en lo cierto. Una sociedad típica abarca toda clase de relaciones, positivas o negativas, amistosas o conflictivas. Dado que la cooperación puede darse tanto dentro de las sociedades como entre ellas, y también donde no existe ninguna sociedad, la mejor definición de «sociedad» no es la que la presenta como una asamblea de cooperadores, sino como un tipo de agrupación en que todos los individuos tienen un claro sentido de pertenencia fundado en una duradera identidad compartida. En las sociedades humanas y de otras especies, la pertenencia es un «sí»/«no interesa» de rara ambigüedad. Las perspectivas de alianzas, ya se basen en la amistad, en lazos familiares o en obligaciones sociales, pueden clasificarse entre las ganancias adaptativas primordiales de la existencia de sociedades en muchas especies, pero como tales no son necesarias. Un misántropo sin familia, henchido de desprecio hacia toda la humanidad, quizá a la vez afirme su nacionalidad, y ello tanto si vive como un ermitaño fuera del sistema o como un parásito de otros dentro de él. [36] A los miembros de una sociedad los une su identidad, estén o no en contacto regular o dispuestos a ayudar a los demás fuera de su ambiente; la

pertenencia que tienen en común puede ser un primer paso para hacer realidad esas relaciones.

Entonces ¿qué fue primero, el huevo o la gallina, la pertenencia o la cooperación? Que lo más probable fuese que hubiera de existir más de un mínimo de colaboración para que las sociedades evolucionaran, o que la conciencia de pertenecer a una sociedad tuviera que implantarse antes de toda cooperación duradera, es una cuestión que sigue abierta. Fuera cual fuese la situación original, el capítulo siguiente expone las muchas ventajas que las sociedades ofrecen en la naturaleza a nuestros primos vertebrados.

Lo que los vertebrados consiguen viviendo en sociedad

Los animales que viven en una sociedad luchan igual que las especies solitarias. Entre ellos surgen conflictos sobre quién recibe esto o lo otro, o sobre el derecho a aparearse, crear un hogar y cuidar de las crías. No todos tienen éxito. La pertenencia proporciona cierta seguridad para enfrentarse al mundo en general. Esto es verdad incluso en el caso de las sociedades cuyos miembros hacen por los demás poco más que alejar a los extraños. Lo cierto es que formar parte de una sociedad fuerte o dominante permite a cada miembro recibir a la postre una porción del pastel general más sustancial que la que habría obtenido solo o en una sociedad más débil. Aunque los grupos sueltos o pasajeros tienen sus ventajas, una vez que los animales se adaptan a la vida en sociedades permanentes, puede resultarles problemático volver a sobrevivir por su cuenta. Cualquiera que no viva en una sociedad, o que viva en una sociedad fallida, estará en peligro.

Los vertebrados, o, para ser más específico, los mamíferos, son un buen punto de partida cuando consideramos los beneficios de las sociedades, especialmente porque somos mamíferos y nuestra evolución como tal es un tema nuclear de este libro. Ello no quiere decir que ningún otro vertebrado tenga sociedades. En algunas especies de aves, como la chara floridana o urraca de los matorrales, los polluelos ayudan a sus padres a criar a sus propios hermanos más jóvenes; con esta «superposición de generaciones», como los biólogos la describen, sus grupos representan un tipo simple de sociedad. O consideremos el pez cíclido *Neolamprologus multifasciatus*, que habita en el interior de una caracola y es nativo del lago africano de Tanganica. [1] Las sociedades de hasta veinte cíclidos hacen provisión de caracolas que extraen de los sedimentos. Cada pez tiene su morada particular en una caracola dentro de lo que un biólogo describió como un «complejo de apartamentos que haría enorgullecerse a la moderna vivienda

pública». [2] Un macho alfa se encarga de la cría; extraños de ambos sexos se introducen en raras ocasiones en la colonia.

Los mamíferos que viven en sociedades son mucho más conocidos, y se habla más de ellos que de los peces o pájaros que también viven en sociedades. [3] Aun así, cuando vuelvo sobre ellos con los temas de la pertenencia y la identidad en mente, encuentro nuevas perspectivas. Consideraré dos ejemplos predilectos, los perritos de las praderas, que viven en las llanuras de América del Norte, y los elefantes de la sabana africana. Las dos especies forman sociedades, pero no suelen ser los grupos que reciben la mayor atención. Tradicionalmente se ha pensado que los perritos de las praderas viven en colonias o poblaciones y los elefantes, en manadas; sin embargo, una colonia o manada rara vez es una sociedad; es más bien una multiplicidad de sociedades, antagónicas entre sí en el caso de los perritos de las praderas y a menudo sociables en el de los elefantes.

Ningún perrito de las praderas se identifica con una colonia o lucha por ella; más bien guarda lealtad a uno de los pequeños grupos territoriales a veces llamados «camarillas» (la palabra es apropiada, pues indica un grupo exclusivo). En la que quizá sea la mejor estudiada de las cinco especies de perritos de las praderas, que es el perrito de Gunnison, cada camarilla contiene hasta quince adultos reproductores de ambos sexos y ocupa un terreno enérgicamente defendido de hasta una hectárea de superficie. [4]

Por el contrario, los elefantes de la sabana son muy sociables en sus poblaciones, pero solo una agrupación merece el nombre de «sociedad». [5] Los grupos nucleares, o simplemente núcleos, constan de hasta veinte hembras adultas acompañadas de sus crías. Las sociedades son asunto de las hembras. Los machos hacen vida independiente cuando maduran y nunca forman parte de un núcleo. Los núcleos con frecuencia se pueden distinguir a simple vista por las respuestas que se lanzan unos a otros, incluso en los momentos en que cientos de elefantes y numerosos núcleos socializan. Para conservar sus distintas pertenencias grupales, los núcleos suelen impedir que los extraños, incluso los elefantes por los que los miembros sienten afecto, permanezcan dentro de ellos por un tiempo prolongado. Las relaciones entre los núcleos son complejas. Los núcleos forman conexiones, llamadas «grupos de enlace», pero estas redes sociales son inconsistentes, con discrepancias en cuanto a qué individuo pertenece a qué núcleo; el núcleo A puede enlazar con B y C al tiempo que C evita a B.

Solo los núcleos de elefantes conservan a largo plazo la pertenencia legítima.

La vida del elefante de la sabana en un núcleo difiere de la de otras dos especies, el elefante africano del bosque y el elefante asiático, que, aunque sociales, carecen de sociedades distinguibles. [6] Que la ausencia de sociedades haga que estas especies sean menos sofisticadas depende de lo que se entienda por «sofisticadas». La respuesta bien puede ser la siguiente: dado que los elefantes asiáticos tienen cerebros más pesados en relación con el peso de su cuerpo que los elefantes de la sabana, puede ocurrir que, por depender los elefantes de la sabana del núcleo que forman, simplifiquen su vida al reducir sus obligaciones sociales cotidianas a esos pocos compañeros del grupo nuclear. Las especies solitarias, como las comadreas y los osos, necesitan ser siempre totalmente autosuficientes, lo que quizá explique por qué pueden ser más inteligentes que muchas especies que viven en sociedad, medida esta inteligencia por su capacidad para resolver situaciones problemáticas. [7] Los elefantes asiáticos, al ser socialmente gregarios, podrían afrontar constantes desafíos cognitivos porque viven con pocos límites sociales claros en comparación con las especies de la sabana africana y sus núcleos.

LAS VENTAJAS DE LAS SOCIEDADES PARA LOS MAMÍFEROS

En términos muy amplios, las sociedades ofrecen a los mamíferos, desde los elefantes de la sabana y los perritos de las praderas hasta los leones y los babuinos, múltiples formas de dotar a sus miembros de seguridad y oportunidades, protegiéndolos de los peligros del mundo exterior al tiempo que les proporcionan acceso a los recursos que de que disponen conjuntamente. Podemos decir que, por lo general, estas redes de seguridad se dividen en dos categorías que más o menos se superponen: las sociedades proveen y protegen.

Entre sus funciones como proveedoras de recursos se halla el acceso a ayudantes de confianza a largo plazo que pueden ser una ventaja para las madres que alimentan y cuidan a las crías. Los lobos grises y aves como la chara floridana de los matorrales, entre otros, son criadores cooperativos, con sus sociedades basadas en familias extensas en las que los hijos ayudan a los padres o a parientes cercanos a cuidar de sus hermanos. El cuidado de la prole mientras la madre se ausenta para alimentarse es una tarea común

en muchas especies, pero los suricatos que ejercen de ayudantes también ordenan la madriguera y alimentan a las crías con insectos que cazan. [8] Entre algunos monos, una hembra ayudante no aporta mucho, pero, en el caso de que haya tenido crías propias, se beneficia de la práctica de atender a una cría, sin que la intranquila madre le quite ojo. [9]

Otros beneficios de las sociedades consisten en que los miembros vitalicios que se conocen bien logran obtener comida mediante eficaces esfuerzos conjuntos. Los grandes depredadores consiguen presas que constituyen una aportación inesperada para todos. Sin embargo, en algunas especies, como el licaón, la cooperación es más obligatoria que en otras; los leones, por ejemplo, pueden ser perezosos a la hora de unirse a una cacería grupal, y a menudo no consiguen más carne que la que obtendrían acechando a una presa solos. Algunos comportamientos comunes en las sociedades de mamíferos son importantes, aunque mejoran poco lo que vemos en agrupaciones temporales como las bandadas de pájaros. Los suricatos y los lémures de cola anillada, por ejemplo, dependen de cuántos sean para localizar zonas donde hallar comida, y al permanecer agrupados remueven muchos nidos de insectos para atraparlos fácilmente. Se sabe que los babuinos se pegan al mejor recolector de su grupo y de vez en cuando le roban sus bocados.

Es posible que entre los delfines de nariz de botella que viven al oeste de Florida, las sociedades sirvan principalmente a otro propósito: permitir a los animales adaptarse a las condiciones locales. Criar un delfín es una responsabilidad comunitaria, y las crías aprenden tradiciones transmitidas de generación en generación. Los más viejos de algunas comunidades, por ejemplo, enseñan a los jóvenes a formar un equipo para rodear a los peces hasta que sus presas se aglomeren y puedan conducirlos a la orilla. Con sus presas dando allí coletazos, los delfines los capturan antes de que puedan escabullirse y regresar al agua. Este aprendizaje social también desempeña un papel importante en especies como el chimpancé. [10]

La protección que una sociedad brinda a sus miembros puede ser tan vital como los recursos a los que logran acceder. Por supuesto, ambos factores están vinculados. Como las hembras de chimpancé pueden desertar a otra sociedad si no obtienen lo que necesitan para su descendencia, los machos se comprometen con la peligrosa tarea de proteger a los miembros de forasteros belicosos y conservar sus recursos. Al parecer, para los machos no hay mayor motivación inmediata que el sexo. [11] Aparte de la comida y

la bebida, muchas especies se aseguran un cubil para la cría o buscan ciertas características topográficas valiosas para ellas: los lobos grises, un puesto de observación; los caballos, una barrera contra el viento, y muchos primates, sitios seguros donde dormir. Espaciados en sus «poblados» cual hogares suburbanos, los montículos controlados por los perritos de las praderas, análogos a las caracolas de los peces cíclidos, son importantes como habitáculos para los individuos, con dos o tres miembros por montículo en el caso de los perritos de las praderas. Todos deben ser defendidos de extraños.

Respecto al control de los recursos, los costes derivados del enfrentamiento con rivales entre los propios miembros puede compensarlos la eficacia de tener más ojos y oídos para detectar competidores y otras amenazas del exterior, más voces para advertir de la presencia de enemigos y más dientes y garras para defenderse. La salvaguardia de las crías es fundamental, como cuando los elefantes de un grupo nuclear hacen de escudos protectores de las crías contra los leones o cuando los caballos de una manada rodean a los potros para coclear a los lobos. En ocasiones, todos los amenazados participan en la defensa. Una tropa entera de babuinos, incluidas las madres que llevan a sus crías, se dispondrá a atacar a un leopardo, y algunos de los monos sufrirán numerosas heridas en su intento de arrinconarlo y, en ocasiones, matarlo. [12]

La competencia más intensa de una sociedad suele tener lugar con otras sociedades de su propia especie. La mejor defensa puede ser un buen ataque. Una manera habitual de monopolizar los productos básicos de especies idénticas en competencia no es proteger directamente los recursos, sino reclamar el espacio donde existen. La territorialidad es una opción si una zona puede ser controlada de modo exclusivo o al menos dominada de manera eficaz. Las especies levantan entonces muros, y en ellos basan sus «relaciones internacionales»; los peces cíclidos que viven en caracolas erigen verdaderas paredes de arena entre los complejos de apartamentos de diferentes grupos, mientras que mamíferos como los lobos grises y los licaones marcan sus espacios con olores. Los perritos de las praderas aprovechan objetos visuales, como rocas o matorrales; sin embargo, incluso el trazado de fronteras en campo abierto permanece estable de padres a hijos. Los roedores saben exactamente dónde están, y protegen su espacio expulsando o matando a los intrusos. Cuando una especie es territorial, sus sociedades pueden ser identificadas simplemente registrando los

movimientos de los animales para ver qué zonas ocupan los diferentes grupos.

Las sociedades de algunas especies, como el caballo, el elefante de la sabana y los babuinos de la sabana, no son territoriales. Estos animales conviven en el mismo terreno que otras sociedades de su clase. Aun así, rara vez deambulan al azar, sino que se quedan en una zona general que cada grupo conoce mejor. Estas sociedades no se pelean por el acceso al territorio como tal, sino por los recursos que contiene, que por lo general se hallan demasiado desperdigados para defender una zona entera interesante para ellas. Una sociedad fuerte puede apoderarse del territorio o los recursos de una sociedad menos populosa o de un animal solitario. Pero no todos los mamíferos luchan con sus vecinos más cercanos. Tanto los bonobos como las sociedades costeras de delfines de nariz de botella de Florida permanecen en lo que son esencialmente parcelas privadas, pero luchan poco cuando entran extraños en ellas (una modalidad de frontera sin vallas que indica que estos animales compiten menos con sus vecinos). [13]

A veces, estar en una sociedad sirve en parte para poner coto al acoso que los animales sufren de sus congéneres simplemente limitando sus interacciones a unos pocos individuos benévolo. Una manada de caballos, por ejemplo, suele estar compuesta por adultos de ambos sexos, pero algunas de ellas funcionan bien sin un solo semental. «Más vale malo conocido que malo por conocer», así, con la segunda parte del proverbio modificada, sería un lema perfecto para estas manadas de hembras cuando aceptan a un macho que se quiere unir a ellas. No importa cuán agresivo pueda ser ese semental con las yeguas, ya que es capaz de repeler el flujo interminable de otros molestos pretendientes que se acerquen. [14] En otras especies, los miembros de una sociedad se aparean con extraños, algo que los animales del sexo opuesto intentan impedir. Un lémur de cola anillada errante encontrará parejas ávidas de sexo si logra introducirse en una tropa sin ser detectado por los machos del lugar, y una perrita de las praderas puede pasar a otro territorio para un devaneo, aunque será atacada en el acto si la descubren.

Una última ventaja de las sociedades es su diversidad interna. El número de integrantes es bueno para algo más que la multiplicidad de ojos y oídos, dientes y garras; las desiguales condiciones físicas de los miembros compensan sus déficits individuales. Un mono con mala vista o una pierna lesionada, o que simplemente no es bueno encontrando comida, puede

acompañar a aquellos con vista de lince y extremidades sanas y beneficiarse de sus cualidades, incluso cuando los fuertes no tengan la intención de ayudar a los débiles. Y a veces los débiles también desempeñan un papel social, por ejemplo, ocupándose de las crías.

LAS RELACIONES DENTRO DE UNA SOCIEDAD

En todas estas actividades —desde esquivar a los depredadores o luchar contra ellos u otros enemigos para evitar el hostigamiento, encontrar recursos o parejas, obtener comida y efectuar tareas de mantenimiento hasta enseñar o aprender— surgen oportunidades para la cooperación o el altruismo entre los animales. Aunque el factor que mantiene unida a una sociedad es la identificación de los miembros más que la cooperación, es obvio que esta puede ser beneficiosa para la vida en sociedad, incluso si los miembros tienen intereses contrapuestos en relación con lo que sucede en la sociedad o cuando la ayuda no se extiende uniformemente a todos. El egoísmo, como el que se aprecia en las orugas que se esconden una detrás de otra para evitar ser el almuerzo de algún animal, rara vez es un aliciente primario para asociarse con otros. No obstante, que los miembros realicen actos tan peligrosos como los de los babuinos cuando atacan a un leopardo denota una convergencia de intereses, aunque tales alianzas se desarrollan mejor, o se expresan más claramente, en unas especies que en otras.

Muchos ejemplos de afiliación *dentro* de una sociedad, como las redes sociales personales clasificadas por el número de Dunbar, se ajustan al individuo. A menudo, el aliado más cercano y el mejor amigo es un miembro de la familia o una potencial pareja sexual, pero no siempre es así. Tanto los lobos grises como los caballos recurren a determinados compañeros para obtener consuelo y apoyo. [15] Asimismo, las leonas que crían cachorros al mismo tiempo forman una especie de guardería. Los lazos entre los delfines de nariz de botella machos, que a menudo son amigos de la infancia nacidos de diferentes madres, duran toda la vida, y buscan el emparejamiento cortejando juntos a las hembras y ahuyentando a los machos rivales.

Las amistades estrechas y las redes de aliados no garantizan que la vida en una sociedad sea coser y cantar, como ha quedado patente en el capítulo anterior. No todas las personas pueden permitirse vivir en un ático de lujo, y no todos los lobos pueden ser jefes de manada. Las sociedades en ocasiones

se convierten en verdaderos campos de batalla sociales y a veces físicos, con cada porción individual de recursos grupales en riesgo. Los animales a menudo se suman a una sociedad a pesar de los juegos de poder y el malestar, el sufrimiento y la persecución, a la espera de oportunidades y luchando por su versión del sueño americano. Algunos lo tienen más difícil que otros. Pueden existir diferencias de poder no solo entre sociedades, sino también entre los miembros que las conforman. El control que ejercen individuos dominantes, a menudo en la cima de una jerarquía social, crea un cuello de botella que dificulta todo avance en muchas sociedades de primates y que da lugar a un intenso estrés fisiológico. [16] Lo mismo acontece con las hienas moteadas, la única especie de hiena que forma sociedades. En particular, la mayoría de los machos alfa de hiena moteada tienen un pene más pequeño y menos testosterona que las hembras (que tienen un apéndice sexual llamado «pseudopene»), y un estatus tan bajo que cualquier cachorro puede apartarlos de la comida. [17] En comparación, los elefantes de la sabana, los delfines de nariz de botella y los bonobos disfrutan de vidas idílicas, aunque entre ellos hay discordias; los elefantes poco apreciados son maltratados por sus hermanas, los delfines se pelean con sus compañeros y una madre bonobo interviene para ahuyentar a cualquier macho que moleste a su hijo mientras este intenta mantener relaciones sexuales.

El dominio tiene sus ventajas, incluso para aquellos que no lo alcanzan. Ciertamente, una vez que se establece una jerarquía, en la que influyen las facultades físicas y mentales de cada individuo —en algunas especies se basa en el estatus de su madre—, el conflicto puede disminuir, lo cual es una ventaja para todos. Con su posición bien definida, un mono de bajo estatus puede dejar de perder el tiempo enfrentándose a muchos individuos de rango superior y dedicarse a mejorar su posición entre los de su propio nivel, tal vez miserable. Sin reconciliarse de ese modo con su situación, los miembros acabarían exhaustos. En los humanos, así como en otros animales, las sociedades se desintegrarían bajo una lucha general e implacable por salir adelante. [18]

Parece, pues, que tanto el afable bonobo dependiente de la protección de su madre como el babuino estresado por su posición social viven conforme a la regla que Michael Corleone enunció en *El Padrino, II parte* : «Mantén a tus amigos cerca y a tus enemigos más cerca». Dentro de los límites de la pertenencia predecible de una sociedad, los animales pueden controlar tanto

a los amigos como a los adversarios refinando el manejo de sus relaciones, positivas y negativas, y a veces incluso colaborando con ciertos competidores.

Quizá esto explique que el bonobo, una especie para la cual las ventajas de las sociedades no son obvias, dado que estos primates, en palmario contraste con los chimpancés, compiten poco, cultive la amistad y las relaciones sexuales con extraños, se enfrente a algunos depredadores y rara vez necesite ayuda para encontrar comida o capturar presas grandes. [19] De hecho, los bonobos pueden ser extravertidos y hasta generosos con los extraños. [20] Cabe pensar que se comportarían de la misma manera si vivieran sin comunidades diferenciadas, pero las fronteras de la comunidad permanecen en su sitio. ¿Por qué, entonces, tienen sociedades? Posiblemente sus comunidades existan por las razones más elementales: para que los bonobos puedan estructurar su vida cotidiana en torno a un conjunto claro y manejable de individuos. Esta hipótesis es razonable, pero no del todo satisfactoria. Me inclino a pensar que las sociedades les ofrecen más de lo que en este momento está claro para los científicos. Sea como fuere, una cosa es cierta: los bonobos, como los chimpancés y como los elefantes de la sabana, los perritos de las praderas, las hienas moteadas y los delfines de nariz de botella —y otros vertebrados, como la chara floridana de los matorrales y los cíclidos que viven en caracolas—, tienen vidas firmemente enraizadas en su sociedad.

Un psicólogo ha dicho de nosotros, los humanos, que, como consecuencia de nuestro pasado evolutivo, nuestro «sentido de la seguridad y la certeza personales» es más fuerte cuando pertenecemos a un grupo percibido como diferente y separado de otros extraños. [21] Esta afirmación muy bien podría ser cierta para cualquier número de animales que dependan de los suministros y la protección facilitados por sus compañeros de sociedad. De hecho, gran parte de la vida de la sociedad depende de cómo interactúen esos miembros, produciendo en el seno de las sociedades, y entre ellas, movimientos dinámicos que han sido críticos en la forma de evolucionar de las especies, la humana entre ellas (un tema del que trataremos a continuación).

En movimiento

Nuestro Land Rover dio un bandazo para detenerse ante algo digno de verse, un licaón con las orejas tiesas cual antenas parabólicas. No pude contener mi emoción; estos animales, que cazan en grupo, son inusuales en Botsuana, donde entonces me encontraba, y en toda África subsahariana. Los licaones viven en manadas, por lo que otros tenían que andar cerca. Sin embargo, aquel ejemplar, una hembra, estaba solo y nervioso. Dio unos pasos, se detuvo y emitió un fuerte sonido chillón; después aguzó el oído y volvió a chillar. A los pocos segundos de su tercer intento, pude oír la respuesta de sus compañeros de manada, y enseguida la hembra avanzó en dirección a ellos. Tras un minuto de conducir nuestro vehículo por un terreno plagado de baches, nos detuvimos entre una multitud de licaones. Unos dormitaban y otros saltaban, gruñían, olisqueaban o jugaban en apretados grupos a nuestro alrededor.

Las sociedades ofrecen unos beneficios de los que una existencia solitaria no puede disfrutar. Esto es manifiesto. Pero el modo de materializarse esos beneficios tiene mucho que ver con el movimiento. Las formas en que los individuos de una sociedad se mueven y ocupan un espacio determinan la interacción entre individuos y grupos. Para un licaón o un mono, estar separado de sus compañeros sociales es una situación de emergencia de la categoría de un incendio de tres alarmas. Si, por ejemplo, un suricato está demasiado absorto en la ocupación de comer un escorpión para darse cuenta de la partida de su clan, el rezagado hace una llamada perdida hasta que oye una respuesta y se reúne con los demás. Su angustia refleja el riesgo de que un depredador o enemigo aproveche su apurada situación para atacarlo. También los caballos pueden sentir pánico; por ejemplo, un semental que ande solo o una yegua que se haya quedado atrás con su potro. El individuo puede subir una colina para hallar a su manada y correr rápidamente hasta alcanzarla.

Esto no ocurre en todas las sociedades animales; en otras especies, la dispersión es la situación normal. Los perritos de las praderas son un caso obvio, distribuidos como se encuentran entre montículos semiprivados donde cada uno de ellos se alimenta todos los días. Sus madrigueras las heredan generaciones enteras. Sin embargo, lo más intrigante de estos hábitos de dispersión es un tipo dinámico de vida nómada. En esta especie de fisión-fusión, los miembros de la sociedad se reúnen temporalmente aquí y allá en grupos sociales que se forman, se disuelven y se recomponen en otra parte. Como la mayoría de los animales rara vez tienen que estar muy cerca unos de otros, es posible detectar un poco de fisión y fusión en las sociedades de casi cualquier especie. Pero la fisión-fusión es el comportamiento cotidiano de un puñado de mamíferos. [1] Las sociedades de hienas moteadas, leones, delfines de nariz de botella, bonobos y chimpancés rara vez convergen en un mismo lugar. En otros animales, la fisión-fusión es más específica del contexto; las manadas de lobos grises y los núcleos de elefantes de la sabana se dividen en los momentos en que conviene para encontrar comida. El término «fisión-fusión» suena esotérico, pero hay razones de sobra para analizar este estilo de vida. Especies de fisión-fusión lo son prácticamente todos los mamíferos inteligentes que entusiasman a los antropólogos que estudian la hipótesis del cerebro social, y muy especialmente el *Homo sapiens*.

Los animales de una sociedad de fisión-fusión viajan del modo que más contribuya a su éxito social. En pocas palabras, es aquí donde entra en juego la inteligencia social. Al moverse sin muchas limitaciones, estos animales se permiten el lujo de escoger a sus compañeros y pasar un tiempo provechoso con un amigo o una pareja, librándose así de los adversarios. En las hienas moteadas, dicho alivio requiere esfuerzo; la especie es competitiva desde su nacimiento, a veces con efectos letales. Mientras observaba a estos animales con la experta en hienas Kay Holekamp en Kenia, me deleitaba viendo cómo los cachorros retozaban en su guarida hasta que me di cuenta de que el objeto con el que jugaban era el cuerpo sin vida de un compañero de juegos. Tan pronto como los cachorros son lo suficientemente grandes para abandonar la guarida, se dispersan por la comunidad y buscan aliados acercándose con precaución a cualquier otro miembro del clan.

La libertad de movimiento hace que las interacciones sociales se tornen más complejas, y también compensa cuando las relaciones personales se

vuelven difíciles de manejar. Se abren así opciones imposibles para los animales que viven «cara a cara»; por ejemplo, los monos, que no tienen más remedio que permanecer constantemente juntos en una tropa. ¿Reacción contra el panorama local? Un chimpancé astuto de bajo rango social puede encontrar una oportunidad de escapar a un lugar tranquilo del territorio de su comunidad para tener en privado una aventura con una hembra. De forma aún más subrepticia, un lobo gris o un león macho pueden escabullirse para visitar otra manada como un primer paso para desertar (la intención de convertirse en miembro de otra sociedad puede requerir este tipo de meticulosa duplicidad). No es sorprendente que muchas especies de fisión-fusión sean tan listas.

La fisión-fusión ofrece otras ventajas. La dispersión permite disponer de un territorio capaz de mantener a una población mayor, pues los individuos de la sociedad no concurren para tener acceso a los mismos recursos. Imagínese lo que sucedería si una comunidad entera de cien chimpancés formara una apretada tropa; la tierra por la que se movieran quedaría pelada, obligándolos a desplazarse sin descanso y a luchar por cada bocado cual compradores en un Black Friday. Pero los chimpancés se mantienen alejados, y solo se reúnen en grupos temporales de gran tamaño donde hallan una fuente de recursos, como un árbol abundante en frutos.

La fisión-fusión, no obstante, tiene sus inconvenientes. Cuando los miembros están dispersos por su territorio, los enemigos pueden penetrar en él y atacar, con menos peligro para ellos, a pequeños grupos o individuos solitarios. También es menos probable que los atacantes sean objeto de un contraataque masivo antes de que logren escapar. Semejante asalto de unos pocos individuos sería suicida si se dirigiera contra un centenar de chimpancés en una de sus reuniones. [2]

Al margen de los peligros del ataque, la dispersión de los individuos significa que los animales en fisión-fusión pueden controlar mejor un gran espacio para detectar a los intrusos malintencionados, ya que la sociedad tiene ojos y oídos en casi todas partes. Tal vez esta sea la razón de que los chimpancés nunca intenten hacer incursiones para alimentarse de los árboles frutales de sus vecinos. En comparación con ellos, las sociedades animales que se mantienen unidas rara vez saben cuándo un intruso se interna en zonas lejanas de su terreno. Los babuinos y los licaones, por ejemplo, que se mantienen muy cerca de otros miembros de su manada, no pueden hacer mucho contra un animal extraño que merodee solitario por

alguna zona lejana de su terreno. Por eso, la dispersión de la sociedad animal puede ayudarla a defender mejor su territorio.

JUNTOS O SEPARADOS

Sería fácil afirmar que la fisión-fusión se da en una especie concreta basándonos en nuestras percepciones humanas. Pero es importante tener en cuenta que los animales perciben el espacio de manera diferente, según su agudeza sensorial y su forma de mantenerse en contacto. En suma, que los miembros de una sociedad vivan muy juntos o muy separados no es algo que podamos asegurar. El naturalista sudafricano Eugène Marais dijo que las adversidades que los babuinos tienen que afrontar hacen que su vida sea «una continua pesadilla de ansiedad», [3] pero no es difícil imaginar esa ansiedad agravada por la presencia constante de unos junto a otros. Los datos de GPS sobre una tropa de babuinos confirman que, en una zona particular donde permanecen muy juntos, estos animales nunca se atreven a alejarse unos pocos metros del grupo. [4] Pero lo que en realidad sucede es que, aunque un babuino es casi siempre consciente de la presencia de los demás, es poco probable que registre momento a momento las decenas de individuos que integran su tropa. La mayoría de sus compañeros están a menudo fuera de su campo visual, desaparecen a sus espaldas o se hallan alrededor de un arbusto. Como la vista y el oído de los babuinos no son más agudos que los de los humanos, lo mejor que pueden hacer es observar a los compañeros que están más cerca y percatarse de sus movimientos. Si todos hacen lo mismo, estos comportamientos deberían ser suficientes para mantener una tropa en esa formación.

A menudo, las especies sociales cuyos miembros se alejan más unos de otros poseen capacidades sensoriales extraordinarias. Los elefantes perciben los sonidos que emiten sus compañeros a kilómetros de distancia. Una persona supondría que un par de elefantes que descansan debajo de un árbol están aislados de los pocos que comen hojas fuera del alcance de su vista, pero estos animales, que emiten una continua llamada de baja frecuencia parecida a un rumor, están conectados. Esta capacidad de comunicarse a larga distancia permite a los miembros dispersos de un núcleo coordinar sus actividades. [5] Por desperdigados que se hallen, y aun vagando muy lejos, los elefantes pueden estar mejor informados de los movimientos ajenos que los babuinos en una tropa compacta.

La unión está, pues, en los ojos (o los oídos o la nariz) del que percibe, y los animales de fisión-fusión pueden entrar en pánico cuando están verdaderamente aislados. Todo esto nos indica que lo que permite a los miembros de la sociedad actuar de manera coordinada, o al menos comunicarse de manera eficaz, no es lo cerca que a nuestros ojos estén unos de otros, sino su conocimiento de la ubicación de los demás. Este conocimiento puede limitarse a un área local, como en los babuinos, o extenderse a todas partes, como en los elefantes. Los miembros de una sociedad estarán juntos siempre que sepan por dónde anda cada uno.

Compárese a los elefantes (que se desperdigaban pero a menudo actúan como una piña, por hallarse conectados mediante sus agudos sentidos) con unos chimpancés diseminados de un modo similar al suyo. Con su visión y audición semejantes a la nuestra, lo normal es que un chimpancé solo perciba a los que tiene cerca. De hecho, las limitaciones sensoriales de los chimpancés hacen que sus comunidades estén, a todos los efectos, mucho más fragmentadas que los núcleos del elefante de la sabana. Si se presenta un peligro —si aparece un extraño hostil—, solo los chimpancés que permanecen juntos en ese lugar tienen alguna posibilidad de organizar una defensa. Aunque una comunidad se halla siempre dispersa, los chimpancés pasan la mayor parte del tiempo unos junto a otros en alguna de las agrupaciones diseminadas dentro de una comunidad.

Hasta en las sociedades de fisión-fusión más desperdigadas, los animales suelen disponer de algunos medios para ponerse a intervalos en contacto con aquellos que no se encuentran demasiado lejos. Las hienas moteadas gritan y «ríen» ante cualquier provocación; los chimpancés se mantienen en contacto con fuertes «gritos jadeantes»; los leones rugen; los lobos aúllan. Mientras existan estas formas de comunicación, los individuos no estarán del todo desvinculados. [6]

Todavía estamos aprendiendo qué clase de información transmiten los gritos. Los animales pueden utilizarlos simplemente para mantener a otros al corriente de su paradero y alejarse en consecuencia, aunque algunos sonidos a veces son llamadas a la acción. Los leones pueden pedir ayuda para luchar o procurarse la comida mediante la caza. En un ataque contra un clan enemigo han llegado a concentrarse hasta sesenta hienas, un acontecimiento desagradable y ensordecedor, mientras que para organizar una cacería se juntan en menor número. Las comunicaciones pueden ser

interceptadas. Las hienas montan tal alboroto que a menudo atraen a otras hienas enemigas y terminan peleándose con ellas.

De todas las llamadas de los chimpancés, el *pant-hoot* o «grito jadeante» es el más sonoro, y llega a resonar en un radio de dos o más kilómetros. El nombre en inglés es onomatopéyico; ningún humano emite un sonido como este en una sociedad educada (como no sea Jane Goodall para impresionar a una audiencia). El grito expresa el estado de excitación de los monos en una marcha conjunta, la de un clamoroso «grupo de colegas» que estrecha los lazos entre los machos y ayuda en las reuniones a estar al tanto unos de otros por medio del oído. El descubrimiento de fruta provoca en los chimpancés un frenesí de gritos jadeantes que atraen a otros a cualquier sitio donde haya abundante comida. [7] Pero son los *pant-hoots* de una comunidad ajena lo que realmente agita a los monos. Se abrazan, miran hacia el lugar de donde proviene el griterío y a veces responden con un segundo clamor. [8]

Sin embargo, la mayoría de los territorios de los chimpancés son lo suficientemente extensos para que las partes separadas por las mayores distancias queden fuera del campo auditivo; de ahí que, en la práctica, la comunidad entera nunca sea alertada de una situación y, ciertamente, nunca actúe al unísono. En comparación con los chimpancés, los bonobos forman grupos similares, pero son más grandes y duraderos, y a menudo se hallan todos a una distancia al alcance de sus oídos. Puede haber un activo intercambio de información en toda una comunidad de bonobos. Esta capacidad se manifiesta al atardecer, cuando emiten un sonido especial o *nest-hoot* que guía a todos a la misma zona general para acostarse. La primatóloga Zanna Clay me cuenta que, si un grupo de bonobos supera en su marcha el radio de audición de los demás, estos se abstienen de emitir dicho sonido, al parecer conscientes de que están solos y se sienten bien así.

[9]

Algún día admitiremos que los animales transmiten más información de lo que les creemos capaces. Los perritos de las praderas de Gunnison se comunican en una compleja gama de tonos; por lo visto son capaces de emitir un chillido de alarma ligeramente diferente en función, por ejemplo, de que tengan a la vista un hombre alto con una camisa roja o un hombre menudo, de movimientos lentos y vestido de amarillo, o de que aparezca un coyote en vez de un perro. Cómo estos pequeños animales utilizan, si de verdad lo hacen, esta información es algo que desconocemos. [10] Otras

especies pueden asimismo comunicar más de lo que hoy sabemos. ¿Podría un lobo que aúlla estar dando instrucciones a sus compañeros de manada a una gran distancia? «Olemos aquí la sangre del enemigo, ¡preparaos para la batalla!»

¿Y los humanos? Más adelante trataré de la dispersión en nuestra especie y su importancia en la génesis de nuestra inteligencia y nuestras sociedades, pero ofreceré aquí un adelanto. Antes de que la agricultura agrupara a los humanos, los cazadores-recolectores tenían la opción de diseminarse. Como ocurre en otras especies, esta fisión-fusión reducía la competición dentro de una sociedad humana e incrementaba la cantidad de población que el territorio podía soportar. Al mismo tiempo, permitía que cada individuo decidiera cómo y en qué medida interactuar con otros en particular. Los chimpancés pueden ser incapaces de aprovechar al máximo la vertiente de la fusión de la fisión-fusión para reunir a los miembros perdidos, mientras que, para los humanos, el hecho de poder estar al tanto unos de otros a distancia ha sido una de las claves de su éxito. En las primeras sociedades, la mayoría de los humanos solían hallarse demasiado lejos para gritar, y les resultaba indispensable usar medios ingeniosos, como señales de humo y tambores. Estas técnicas tenían limitaciones, como todos los métodos de comunicación a larga distancia antes de que el código Morse transmitiera noticias en tiempo real. Muchas señales prehistóricas no habrían podido transmitir más información que la de un mensaje de texto que diga «hola».

[11]

Sin embargo, los primeros registros abundan en pistas de que los cazadores-recolectores se comunicaban bastante bien, especialmente en una emergencia. Los mensajeros que hacían las rondas pudieron ser el correo exprés de la época (correr no era un problema; el cuerpo humano está hecho para la resistencia). [12] Por tales medios, una población sedienta se reunía junto al último charco, y cualquiera que se topara con una pieza de caza o un enemigo atraía a otros para darse un festín o luchar. En uno de los primeros contactos europeos con nativos australianos, la tripulación de un barco holandés secuestró a un hombre el 18 de abril de 1623. Al día siguiente, tuvo que enfrentarse a doscientos aborígenes blandiendo lanzas; al parecer, la noticia se había extendido rápidamente. [13]

Las sociedades son cerradas, pero no impenetrables. Los movimientos entre ellas son esenciales para la salud de cada grupo. Sin oportunidades para que los individuos pasen de una sociedad a otra —aparte del sujeto infiltrado, bastante inusual—, las poblaciones se volverían endogámicas, sobre todo cuando son pequeñas. Los elefantes de la sabana evitan este problema con los machos que deambulan libremente. Los toros pasan gran parte del tiempo mezclados con otros machos, permaneciendo muy cerca de uno o dos de ellos. Al no estar afiliados a un núcleo, se aparean con cualquier hembra que elijan (pero rara vez sin una pelea con otro toro). Sin embargo, en la mayoría de los casos las sociedades incluyen a machos y hembras adultos. En tales especies, la transferencia entre sociedades a veces es un paso obligatorio para alcanzar la madurez. Individuos jóvenes pueden salir de su sociedad natal después de que sus miembros, que lo vieron crecer, los evitaran como compañeros. Los primates presentan una diversidad de patrones de dispersión sexual. Entre los gorilas de las tierras altas y algunos otros primates, ambos sexos pueden abandonar su sociedad. En otras especies, solo un sexo se muda. Entre las hienas y muchos monos es el macho el que se despide; entre los chimpancés y los bonobos lo hace la hembra (aunque algunas hembras de chimpancé se quedan donde nacieron). Un animal puede volver a reubicarse en otra etapa de su vida si su estatus es tan bajo que es expulsado de su sociedad o escapa por voluntad propia. Entre las hienas, las hembras no solo agreden a los machos, sino que además pierden rápidamente el interés por machos recién llegados como parejas sexuales, lo que obliga a muchos de ellos a probar suerte en otro clan.

A veces, un animal está solo por un tiempo antes de encontrar un nuevo hogar. En realidad, la aceptación de una nueva sociedad puede ser difícil de lograr; para mantener sus límites bien claros, las barreras son altas. Un individuo fuerte puede al principio introducirse amenazador en el grupo y luchar contra los individuos de su sexo, que lo ven como un aspirante a integrar la provisión privada de parejas. Pero lograr ser un miembro permanente de un grupo tal vez requiera también que el aspirante resulte deseable para el sexo opuesto. De ahí que un babuino macho recién llegado pueda introducirse en una nueva tropa y venza a los machos al tiempo que entabla amistad con las damas. Una aspirante a miembro de una comunidad de chimpancés suele efectuar su primera aparición cuando es sexualmente

receptiva. Esta estrategia atrae a una pandilla de machos entusiastas, que la protegen de las hembras que prefieren no tenerla allí.

Aun así, la hembra de chimpancé debe competir con esas hembras después de ser admitida, al igual que un babuino recién llegado tiene que lidiar con la jerarquía masculina; con descaro y el apoyo de las hembras ascenderá a la cima de esa jerarquía. Este agravante no existe en las especies en que los recién llegados expulsan a la fuerza a los machos de una sociedad dada. Los leones y caballos machos se juntan con otros de su misma edad para conseguir un puesto en una sociedad, y lo hacen por regla general ahuyentando a los machos residentes. Pueden no hacerlo solos; dos o más licaones, leones y, a veces, caballos machos forman equipos para llevar a cabo una toma hostil, y es probable que después sigan siendo aliados el resto de su vida. Los lémures de cola anillada y los geladas de Etiopía, similares a los babuinos, entablan amistades similares. Mientras que los geladas mantienen sus lazos, los lémures a menudo olvidan su asociación una vez que se han insertado entre los machos de una tropa.

En otros casos, unirse a una nueva sociedad es cuestión de perseverancia en lugar de fuerza. De vez en cuando, una elefanta deserta a otro núcleo, a veces después de que sus miembros la empujen repetidamente fuera del suyo. Una hiena macho o una mona deambulan alrededor de un clan o una tropa soportando una avalancha de agravios hasta que su presencia se vuelve rutinaria y es tolerada. La facilidad de aceptación puede depender de las necesidades de la sociedad de acogida. Una manada de lobos normalmente admitirá a un macho solitario solo después de días o semanas de intentos, si es que así lo decide, pero, en circunstancias normales, un lobo con suerte puede ser admitido casi de inmediato. Ello quedó demostrado cuando, en 1997, se observó que una manada de Yellowstone, a cuyo macho alfa habían matado los humanos, aceptó a un lobo errante. Manteniendo las distancias durante horas, el solitario y la manada aullaron de un lado a otro hasta que se encontraron cara a cara. Finalmente, un lobo joven rompió el hielo; corrió a saludar al macho. Apenas seis horas después, toda la manada lo rodeaba con entusiasmo. Cualquier dueño de un perro reconocería su comportamiento: movía la cola, olfateaba y jugaba. A pesar de que su manada de adopción había matado a dos de sus hermanos un año atrás, se convirtió al instante en el nuevo animal alfa. [14]

En las especies donde solo un sexo abandona la sociedad, lo hace el menos aventurero y con la vida más fácil. Al igual que el habitante de un

pueblo que hereda la hacienda familiar, el animal conserva a sus parientes y amigos de la infancia, así como su familiaridad con el territorio que lo vio nacer, y que él conoce a la perfección. El chimpancé macho adulto, hogareño de toda la vida, regresa a los lugares favoritos de su infancia, mientras que una hermana suya que se muda a una nueva sociedad debe partir de cero, no solo poniendo fin a sus relaciones personales, sino también cortando los lazos con el lugar donde nació.

En este capítulo hemos visto que la forma en que los animales viajan, o se mantienen al corriente unos de otros dentro de sus sociedades, puede influir en la clase de beneficios que las sociedades ofrecen; también hemos visto como el movimiento entre sociedades, que se produce a escasos intervalos y con dificultad, permite cambios de lealtad que convierten a un extraño en un integrante arraigado de la escena social. A continuación consideraremos qué, y en qué medida, deben los mamíferos saber unos de otros para reducir el flujo de individuos dentro y fuera de sus núcleos, manadas, tropas y otros grupos, de modo que cada sociedad pueda funcionar como una unidad clara, independiente y duradera.

Reconocimiento individual

Como hemos visto, las sociedades no son impenetrables. Un elefante puede buscar fortuna en un nuevo núcleo, hienas machos y chimpancés hembras pueden integrarse en otros clanes y tropas, y un lobo macho solitario puede ser coronado líder de una manada distinta. Este movimiento de los mamíferos entre sociedades resuelve el enigma de la pertenencia social y nos indica cómo se adquiere esta y cuándo es perfectamente clara.

Es posible que grupos distintos de las sociedades se mantengan separados de manera indefinida, incluso cuando los animales que forman parte de ellos no saben nada unos de otros. Por ejemplo, ciertas arañas sociales se unen por centenares para tejer redes comunales para atrapar presas, una pesadilla típica entre los humanos. Como las redes están espaciadas y las arañas permanecen quietas en su lugar, las colonias casi nunca se mezclan. Sin embargo, si acercamos una colonia a otra, las arañas se mezclan sin hacer la menor distinción entre ellas. [1] Esto no lo sabríamos de no haberse hecho este experimento, pero las colonias demuestran ser completamente permeables, abiertas a individuos externos que van y vienen. Sería por tanto exagerado decir que las arañas forman parte de una sociedad; no muestran ninguna afiliación a la colonia que pudiera interpretarse como pertenencia. Demasiada permeabilidad puede ser a veces un problema incluso para especies con sociedades claras. En las regiones occidentales de Asia y África donde las abejas domésticas evolucionaron, había pocas posibilidades de confusión entre colmenas. En la actualidad, los apicultores colocan sus cajas tan juntas que algunas obreras se confunden; se extravían y hacen sus labores, en una feliz ignorancia, para la colonia equivocada, con el resultado de una pérdida funcional en la colmena a la que esas abejas pertenecen.

En la mayoría de los vertebrados, la permeabilidad se limita a escasas y arduas transferencias entre sociedades de individuos que buscan pareja. Estas especies mantienen fuera a los extraños al formar sociedades de

reconocimiento individual; cada animal debe reconocer a cada uno de los miembros, con independencia de que ese integrante naciera en el grupo o hubiese sido admitido de fuera. En la mente de un elefante de la sabana o de un delfín de nariz de botella, cada individuo concreto de la sociedad debe ser identificado como tal. No es que usen nombres propios... salvo quizá los delfines. Estos cetáceos pueden captar la atención de un amigo emitiendo «silbidos con firma», que para algunos investigadores significan «¡ven aquí, X!». [2]

Conocer bien a otro supone saber qué hace o dónde puede estar. Los animales también son capaces de aprender a identificar individuos que no forman parte de su sociedad, y estos son a menudo, pero no necesariamente, enemigos. La primatóloga Isabel Behncke me dice que ciertos bonobos se acicalan unos a otros cuando las comunidades se juntan. Aunque no se trata exactamente de diplomacia internacional, el aseo parece ser una señal de amistad extrasocial. Esta apertura no conduce a malentendidos sobre quién es de un sitio o de otro. Tras un rato de frivolidad, los simios regresan a su sociedad con su membresía intacta. Los chimpancés no tienen semejantes amigos foráneos excepto en el bosque africano de Tai, donde deben ser cautelosos con lo que hacen; allí se reúnen hembras de diferentes comunidades, que supuestamente se conocían en su juventud antes de emigrar a otro lugar. Sus encuentros se producen a escondidas, como si supieran que las matarían si alguien las encontrase acicalándose entre sí. [3] Una sociedad, por tanto, rara vez incluye a *todos* aquellos a los que los animales conocen, pues un animal ve su sociedad como un conjunto particular de individuos; es una distinción entre «nosotros» y «ellos».

Tales destrezas pueden parecer sorprendentes en un animal, pero muchos vertebrados son capaces de almacenar información sobre otros de su clase, etiquetando a cada uno con una categoría que nosotros (una especie que usa el lenguaje) podríamos denominar «ciudadano», y clasificando luego a sus iguales dentro de ese grupo. [4] Consideremos el caso de los babuinos: reconocen el rango, la familia y las coaliciones dentro de su tropa, y usan esas categorías para predecir cómo se comportarán otros. Como, por ejemplo, las hembras heredan en gran medida sus rangos sociales de sus madres, formando redes de apoyo conocidas como «matrilineas», los babuinos cuentan con que una hembra de bajo estatus, no importa lo fuerte que sea su personalidad, rehúya el enfrentamiento con una hembra de alto rango, no importa lo débil o tímida que sea. De hecho, «en

la mente de un babuino [...] las categorías sociales existen independientemente de sus miembros», han afirmado los biólogos Robert Seyfarth y Dorothy Cheney. [5] Sin duda, esto es cierto no solo en cuanto a sus matrilineas, sino también a sus sociedades (sus tropas).

Los monos verdes de África no solamente reconocen qué monos son foráneos, sino que a menudo saben a qué tropas están vinculados esos otros. Cheney y Seyfarth descubrieron que los monos verdes se reconocen por la voz, y prestan más atención cuando los gritos de un miembro de una tropa vecina provienen de un lugar que no es el suyo, del territorio de otra tropa. Estos monos brincan alocadamente cual espectadores que esperan los puñetazos de un combate de boxeo. Sus expectativas se ajustan a lo que uno adivinaría que va a suceder en esas circunstancias. La reacción de los monos indica que se dieron cuenta de que el vecino cuya voz reconocieron debió de entrar en el terreno de otra tropa, y es un comportamiento que generalmente se da durante una pelea entre tropas. Así que, más allá de diferenciar su sociedad de la categoría general de «todas las demás», los monos verdes entienden que los monos foráneos también se dividen en múltiples tropas.

Un sistema de pertenencia social basado en el reconocimiento individual funciona porque los miembros acuerdan quién pertenece a una sociedad. A veces puede haber diferencias de opinión, pero en todas las especies que forman sociedades estas disparidades son raras y pasajeras, limitadas a los momentos de transición en que un individuo es expulsado de una sociedad o admitido en ella. Un semental excitado ante la perspectiva de una nueva compañía puede animar a una yegua a unirse a su manada, mientras que las yeguas de la manada, que la ven como una extraña, intentan a la vez expulsarla. La finalidad de la yegua, que se esfuerza por acabar con esa oposición de las otras yeguas, no es simplemente ser reconocida, sino serlo como una del grupo.

A TODAS LUCES DIFERENTE

Reconocer a los compañeros de grupo requiere, por supuesto, que cada miembro sea distinguible de alguna manera. En todo el reino animal, el reconocimiento puede tener lugar en muchas modalidades sensoriales. Los sonidos que emiten la mayoría de los mamíferos sociales, desde las llamadas de los monos verdes hasta los rugidos de los leones, varían de un

individuo a otro. La vista también puede ser importante; los monos capuchinos son capaces de distinguir rápidamente en fotografías a los miembros de su tropa de los de otra diferente. [6] Dependiendo del contexto, las manchas distintivas de las hienas moteadas les sirven de camuflaje, pero también como medio de identificación a distancia en la sabana abierta. Al carecer de marcas tan características como las manchas de una hiena, los chimpancés se fijan, igual que las personas, en los rostros, sobre todo en los ojos, como principal rasgo distintivo. Sus voces son tan singulares como las de los humanos, y también pueden distinguirse perfectamente unos de otros por su trasero, una forma de discernimiento que aún no se ha estudiado en humanos. [7] Los caballos ceden el paso a un abrevadero si ven acercarse a miembros de una manada dominante a más de cincuenta metros. [8] Los monos se familiarizan tanto entre sí que, en Uganda, el colobo rojo y otras especies —azules, mangabeys y de cola roja— juegan juntos en una suerte de amistad entre especies. [9] Tratando de saber cómo se conocen los leones, George Schaller, conservacionista jefe de la Sociedad para la Conservación de la Vida Salvaje, observó cuidadosamente su comportamiento tanto dentro de las manadas como entre estas.

No importa cuánto se dispersen las hembras o con qué frecuencia se encuentren con cada uno de los demás miembros; todavía constituyen una unidad social cerrada que no permite que se unan a ella leonas extrañas [...]. Una integrante de una manada se une a otras integrantes del grupo sin vacilar, a menudo corriendo hacia ellas, mientras que una extraña generalmente se agacha, avanza unos pocos pasos, luego se vuelve como para huir y, en general, se comporta como si no estuviera segura de su recepción. [10]

Los miembros de una manada saltan sobre un león que les parezca extraño hasta que este se identifica como uno más de aquella. La verdad es que nadie se ha propuesto probar metódicamente que los leones o cualquier otro animal reconocen a todos y cada uno de los miembros de su sociedad, pero todo parece apuntar a ello si nos basamos en este tipo de observaciones.

El acto de recordar a otros debió de ser un precursor necesario de la evolución de las sociedades en los vertebrados. [11] No me sorprendería que el reconocimiento individual fuese universal entre mamíferos y aves, dado que peces, ranas, lagartos, cangrejos, langostas y camarones tienen esa capacidad. [12] Es algo que deberíamos esperar. Incluso para los animales que no viven en sociedades, distinguir a un individuo de otro sigue siendo importante, ya sea en la lucha por un territorio, el dominio sobre otros, la

búsqueda de pareja o la capacidad de distinguir una cría propia de otra ajena. Así, los hámsteres, tan asociales, integran los olores de diferentes partes de los peludos cuerpos de otros de su especie en una representación de cada individuo, de la misma forma que nuestras mentes procesan los rasgos faciales para crear una representación integral de una persona. [13] Los pingüinos emperador y sus polluelos experimentan largas separaciones cuando los padres se ausentan durante días para llevar al nido un pez. ¿Cómo se encuentran unos a otros entre los millares que forman una colonia? Mediante el oído. [14] De la misma manera que nosotros filtramos el barullo de voces en una fiesta, las aves oyen selectivamente las llamadas de sus familiares. «¿He oído a mamá al otro lado del iceberg?»

Por multitudinario que sea su ambiente, ni los hámsteres ni los pingüinos tienen sociedades. Y, por muy generalizadas que estén tales hazañas de la memoria, la vida en una sociedad implica una ristra completamente diferente de detalles cuando se requiere un conocimiento exhaustivo de *todos y cada uno* (o, al menos, un conocimiento hasta cierto punto mínimo de los demás miembros). Pero ¿cómo de mínimo?

Los biólogos que estudian el tema del reconocimiento y las relaciones se han centrado en las conexiones más fuertes en el seno de una sociedad: los individuos que mejor se conocen y el modo en que interactúan. Sin embargo, como consecuencia de esta elección aparentemente sensata, ha quedado descuidado un ámbito de investigación igual de pertinente, la cuestión de en qué medida los individuos que interactúan *menos* en una sociedad realmente se conocen entre sí. Es factible que dos miembros que nunca se acercan ignoren la existencia del otro. Su falta de contacto también podría ser un signo de indiferencia, desdén o incapacidad para comenzar una relación porque se mueven en diferentes círculos sociales. Los dos pueden ignorarse o evitarse como una opción estratégica, o tal vez, como ocurre con la persona a la que hemos visto cien veces sentada en la cafetería, nunca llegan a presentarse simplemente porque el día no tiene suficientes horas.

Puede ser aún más sencillo. Es posible que ignoremos por completo a la persona que toma su café, pero aun así la registramos de algún modo en nuestra mente. ¿Le resultará familiar al lector la experiencia que voy a contar? Un día noté un cambio en mi cafetería preferida. Al cabo de un tiempo reparé en la ausencia de un cliente habitual, una persona que, por más que lo intentara, no podía recordar con detalle. Cuando nos tomamos

un momento para percibir a alguien como persona —por ejemplo, el cliente de una cafetería—, se nos dice que la individualizamos, que nos la representamos como Pedro, Juan o María. Las personas, y seguramente muchos animales, no tenemos la capacidad suficiente para individualizar a todo el mundo. Almacenamos nuestro conocimiento de muchos otros de una manera esquemática, y a menudo subliminal.

Propongo un experimento mental: supongamos a los seres humanos relacionados entre sí de esa manera puramente esquemática. Un científico afirmaría que nos *habitamos* a las peculiaridades distintivas de cada individuo, que es lo mismo que decir que nuestro subconsciente registra sus atributos personales al tiempo que desconectamos esos atributos de nuestra conciencia cotidiana tanto como lo hacemos con el ruido ambiental, del que no nos damos cuenta hasta que desaparece. Una especie aún puede formar sociedades por reconocimiento individual en este nivel subliminal, sin ser plenamente consciente de la presencia de un solo individuo a su alrededor; ¡qué mundo tan extraño e impersonal!

A pesar de esta posibilidad, sospecho que la mayoría de las sociedades de vertebrados son lo bastante pequeñas para que los animales sean conscientes de la presencia de los demás miembros no solo en la forma minimalista en que yo era vagamente consciente del hombre de la cafetería, sino del todo conscientes si se fijan constantemente en ellos o interactúan a menudo con ellos. [15]

DEMANDAS DE RECUERDOS

Los miembros de una tropa de babuinos o de monos verdes permanecen lo suficientemente cerca unos de otros como para encontrarse a diario, si no cada pocos minutos. La visión constante de las mismas caras familiares haría que el reconocimiento individual fuese muy fácil. Sin embargo, dado que si algo está fuera del campo visual puede significar que está fuera de la mente, y en una sociedad de fisión-fusión algunos animales pueden estar ausentes y lejos de sus compañeros por un tiempo, el recuerdo a veces es un reto. Por ejemplo, los biólogos se pasan meses observando a ciertos chimpancés tímidos, a menudo hembras decaídas que son miembros de la comunidad, pero que se mantienen en un rincón situado fuera de su territorio. Es muy probable que otros chimpancés vean a estos solitarios

solo ocasionalmente, y también tras largos intervalos. [16] Así pues, parece claro que necesitan buenos recuerdos.

Los antropólogos han caracterizado a los humanos como una especie «liberada de la proximidad», puesto que no solo recordamos a los demás, sino que también conservamos las relaciones con personas que no vemos durante largos periodos (incluso a través de intermediarios, como amigos comunes y similares). Los humanos recuperamos con facilidad la confianza, o bien se reaviva en nosotros la desconfianza. [17] Esta «liberación» la encontramos también en otros mamíferos, con compañeros de la sociedad que se reúnen pacíficamente después de una ausencia prolongada. Hay muchos casos registrados de animales que, al reconocer a otros a pesar de los cambios fruto de la edad, retoman su relación sin inmutarse. El biólogo Bob Ingersoll recordaba haber visitado a una hembra de chimpancé que no lo había visto desde hacía más de treinta años. «Al principio no me reconoció, y yo no la reconocí a ella. Entonces dije: “Mona, ¿eres tú?”, y al instante me dijo por señas: “Bob. Abrazo, abrazo, abrazo”.» [18]

Los recuerdos no siempre duran tanto. Los caballos no recuerdan a su propia descendencia tras separaciones de más de dieciocho meses. Para entonces el potro se habrá unido a una sociedad —una manada— propia. [19] Puede que en especies en las que los individuos se despiden para siempre, un buen recuerdo sea un desperdicio de energía mental y una carga.

Las demandas de recuerdos incluyen ocupar un lugar en el banco de la memoria de otros. En una sociedad de reconocimiento individual, estar correctamente identificado, y no digamos ser considerado un miembro del grupo, comporta ser finalmente conocido por todos. Un extraño que se une a una sociedad se enfrenta a situaciones de riesgo debido a su condición inicial de extraño; cualquiera que no reconozca al recién llegado puede atacarlo. El primatólogo Richard Wrangham me comentó que, para evitar esta dificultad, es probable que el nuevo individuo se mantenga cerca de aquellos que ya lo conocen para que los animales que aún no han mantenido contacto con él lo vean como uno más de su sociedad —«un amigo de nuestro amigo debe de ser un amigo»— o, como mínimo, un compatriota.

Los jóvenes nacidos en una sociedad no están libres de esta disyuntiva. El proceso de convertirse en una presencia familiar comienza temprano, con una madre que reconoce a su hijo. Las aves distinguen a las crías por la edad cuando es probable que haya confusiones, por ejemplo, cuando los

pollos abandonan el nido y pueden mezclarse con otros congéneres; las especies que forman colonias, por ejemplo, logran distinguir a una cría de otra casi desde el nacimiento. [20] Sin embargo, para que una cría forme parte de una sociedad, tienen que aprender a identificarla no solo su madre, sino también todos los demás. Por fortuna, al principio una cría es inofensiva y más o menos ignorada por cualquiera excepto por la madre. Los problemas surgen cuando alcanza una edad en la cual otros pueden confundirse y ver en ella una posible amenaza foránea. Todos los adultos de una tropa de mangostas enanas ungen conjuntamente a los miembros juveniles con una excreción de sus glándulas anales, tal vez una señal de aceptación. [21] Hasta entonces, las crías de todas las especies se quedan, como el inmigrante, con aquellos que las conocen mejor, presentándose así, para su seguridad, como «el amigo de un amigo, que tiene que ser un amigo».

EL RECONOCIMIENTO INDIVIDUAL Y EL TAMAÑO DE LAS SOCIEDADES

Todas las sociedades de mamíferos que he mencionado tienen en común una característica notable: son pequeñas, a menudo con una docena o dos de miembros y rara vez con más de cincuenta. Los leones no llenan el parque de Serengeti con manadas de un millar de integrantes para devorar un rebaño de ñus. Los perritos de las praderas no dominan sobre un territorio al estilo de una nación humana; sus madrigueras desperdigadas por el paisaje contienen una población preparada para repeler a todos los perritos extraños. Y no hay simios que se alzan en ejércitos como en *El planeta de los simios*.

En algunos casos, la explicación fundamental es ecológica. Un millar de leones tendrían problemas para alimentarse día tras día, y una manada tan enorme moriría de inanición. Pero todo parece indicar que las sociedades de la mayoría de nuestros primos vertebrados son pequeñas por una razón más prosaica; como Dunbar reconoció respecto a los amigos, hacer un seguimiento de muchos individuos, y en este caso aun el más mínimo, es difícil.

Con la excepción de los humanos y su asombrosa capacidad para vivir juntos, las sociedades de primates alcanzan, como sucede en el caso de los chimpancés, un máximo de doscientos miembros. La mayoría de los grupos mucho más grandes de vertebrados son agregaciones —bancos, bandadas,

colonias, rebaños, trolepes y similares, donde los individuos entran y salen con total impunidad—, no sociedades con miembros identificables. En una ocasión se calculó que un banco de arenques ubicado no lejos de Manhattan (y rivalizando con el tamaño de esta isla) contenía unos veinte millones de peces. El cielo es el límite para la quelea de pico rojo, que da vueltas sobre África en bandadas de un millón de individuos, mientras abajo braman una multitud de ñus del mismo tamaño. En cuanto a las aves nidificadoras, las colonias más grandes, como las de pardelas oscuras que se reproducen en la isla chilena de Guafo, pueden sumar cuatro millones.

Estos grupos se componen de oportunistas. Los pingüinos se amontonan, pero, al margen de los lazos entre los progenitores y los polluelos, son indiferentes a los que allí se apiñan. Durante las migraciones, «los ñus reunidos son una multitud de extraños», como dijo un biólogo de la vida salvaje. [22] Lo mismo cabe decir del caribú y del bisonte americano, que pueden permanecer junto a sus terneros y un par de amigos, pero que forman manadas integradas por conjuntos variables de otros individuos desconocidos. [23]

Una sociedad de mamíferos que dependa del reconocimiento individual establece un límite al número de otros individuos, sean estos amigos o enemigos, que cada animal puede vigilar y recordar. A medida que las sociedades se aproximan a ese máximo los recuerdos fallan, lo cual impone un férreo límite a su tamaño. [24]

El gelada, que se alimenta en las praderas y parece un babuino con una máscara de Halloween, es un ejemplo elocuente de las limitaciones de la memoria. Como son cientos los animales de una manada que buscan comida, cabría pensar que el recuerdo que un gelada guarda de otros es legendario. Sin embargo, cuando el primatólogo Thore Bergman observó cómo reaccionaban los animales a los recuerdos de otros geladas, concluyó que son casi tan ignorantes como los bisontes acerca de los que integran la multitud a su alrededor. Casi, pero no igual de ignorantes; su reconocimiento de los demás estaba limitado a veinte o treinta individuos. Bergman dedujo que los grupos dentro de las manadas, que integran desde uno hasta unos pocos machos y varias hembras adultas, son la verdadera entidad social del gelada; en definitiva, sus sociedades. Las manadas llegan a existir cuando decenas de estas tropas, técnicamente llamadas «unidades», se alimentan en el mismo territorio. [25] Un macho alfa no parece conocer a nadie fuera de su tropa. Este desconocimiento lo lleva a tratar como

potenciales pretendientes intercambiables de sus hembras, y como usurpadores de su posición, a los numerosos machos foráneos que durante todo el día se mueven a su alrededor dentro de la manada.

Podría parecer que los geladas son lerdos, pero encierran una importante lección. Los animales que dependen del reconocimiento mutuo están obligados a conocer al menos mínimamente a todos los que componen su sociedad, y esto hace que la sociabilidad a gran escala sea prohibitiva. [26] Nuestra propia especie, *Homo sapiens*, ha anulado el techo de cristal de esas otras especies. No importa cuál sea nuestra inteligencia; los humanos jamás habrían alcanzado el éxito que hoy tienen si no hubieran optado por la expansión.

Con todo, antes de abordar el estudio de los humanos, prosigamos nuestra exploración de la naturaleza con otro punto culminante en la evolución social, las sociedades de insectos. Estos artrópodos no solo incluyen a la gran mayoría de los organismos que viven en sociedad, sino que entre sus colonias las hay de una escala y complejidad inmensas, y creo que estas arrojan luz sobre nuestras propias sociedades. Dejo aquí un anticipo crítico de las conclusiones que extraeré:

Los chimpancés necesitan conocer a todos.

Las hormigas no necesitan conocer a nadie.

Los humanos solo necesitan conocer a algunos.

Y esto compendia todas las diferencias.

SEGUNDA PARTE

Sociedades anónimas

Hormigas y humanos, manzanas y naranjas

Cuando en mi juventud llegué por vez primera a una selva tropical, lo que más me fascinó no fueron los monos, los loros ni las orquídeas, sin duda seductores, sino unas hojas cortadas y reducidas al tamaño de monedas transportadas en un desfile de hormigas de unos treinta centímetros de ancho y de la longitud de un campo de fútbol.

No es necesario que a uno le guste la entomología para ser un fan de las hormigas. Puede que los humanos modernos estemos genéticamente cerca del chimpancé y el bonobo, pero las hormigas son los animales a los que más nos parecemos. Las similitudes entre nuestra especie y las suyas nos dicen mucho sobre las sociedades complejas y cómo surgen. De hecho, hay muchas formas de vida entre las más de catorce mil especies de hormigas, y más aún entre los insectos sociales en general, una categoría que incluye a termitas, abejas sociales y ciertas avispa.

Las hormigas cortadoras de hojas de los trópicos americanos ejemplifican el potencial de este insecto para la complejidad social. Dentro del nido, los banderines hechos de hojas verdes se descomponen y forman un sustrato sobre el que las hormigas cultivan su alimento, un hongo doméstico que mantienen en una especie de huertos globulares cuyo tamaño varía entre una pelota de béisbol y un balón de fútbol. Hay hormigas con una existencia nómada, incluso de fisión-fusión, pero las especies que se establecen en un lugar determinado, como las cortadoras de hojas, pueden llevar al extremo este modo de vida. Realizar las operaciones de búsqueda de alimento fuera de una morada central es algo infrecuente en las sociedades de vertebrados —solo lo hacen las especies que esconden a sus crías en un cubil o las tropas de primates que regresan al árbol para dormir—, pero es común en el caso de las hormigas. El tamaño de los nidos de estas hormigas cortadoras de hojas puede ser gigantesco; en las selvas de la Guayana Francesa me vi sobre un hormiguero del tamaño de una pista de tenis. Semejante metrópoli tiene la misma desventaja que una ciudad

humana: obtener los suficientes recursos supone muchos desplazamientos. De los rincones más lejanos de ese gran hormiguero salen media docena de caminos por los cuales las obreras seguramente carguen con cientos de kilos de follaje fresco cada año. Para desenterrar solo una parte de otra colonia, contraté una vez a seis hombres armados de picos y palas cerca de São Paulo. Las picaduras que hube de soportar durante una semana no me impidieron sentirme como un arqueólogo exhumando una ciudadela. Había cientos de huertos en cámaras dispuestas a lo largo de metros y metros de túneles magníficamente excavados, algunos situados al menos a seis metros bajo la superficie. A escala humana, su red de metro se hallaría a kilómetros de profundidad.

La sobreabundancia de actividad en el hormiguero de cualquier especie pone de manifiesto para cualquier observador que, entre los insectos sociales, los beneficios de la vida en grupo son muchos y variados. Las hormigas obreras vigilan sus territorios, recogen audazmente alimentos hasta de nuestros platos y crían a su progenie en intrincados refugios destinados a proporcionar seguridad. Comunicativas, constantes, trabajadoras, preparadas para la batalla, arriesgadas y muy organizadas, las hormigas, para desempeñar sus funciones de agrónomas, pastoras o cazadoras-recolectoras, forman estructuradas fuerzas laborales de efectivos militares y diligentes amas de casa, encargados de la protección y el mantenimiento de sus colonias. Las cortadoras de hojas tienen sociedades incomparablemente más complejas que ningún otro animal no humano, y, por si fuera poco, practican la agricultura a gran escala. [1]

Comparar a las personas con las hormigas puede causar irritación. Compararnos con otros mamíferos es más aceptable, porque nosotros mismos lo somos, como nos confirman el pelo, la sangre caliente y la lactancia. Por eso, cuando visionamos un documental sobre sociedades de mamíferos, ni se nos ocurre pensar: «¡Vaya, qué parecidos son a nosotros!». Las similitudes pueden ser sutiles. Más a menudo nos sorprenden las diferencias, peculiaridades como el hecho de que los elefantes machos sean parias, no miembros de una sociedad propiamente dicha. En cuanto a esos parientes nuestros, el chimpancé y el bonobo, ¿en qué nos asemejamos a ellos? Físicamente nos parecemos a ambos primates, debido a la proximidad genética de nuestra especie. Pero ¿qué decir de nuestro modo de vida social? La mayoría de las similitudes que se han destacado, a menudo en el contexto de la psicología evolutiva o la antropología, tienen

más que ver con las numerosas facetas de la cognición que con detalles de la organización social de esos primates, que mucha gente piensa que son específicas de los humanos. [2]

Esas similitudes rara vez son tan grandes o exclusivas como podría parecer. En la misma medida en que los chimpancés y los bonobos piensan como nosotros, los paralelismos a menudo se extienden también a otros animales. Ellos son como nosotros en su capacidad para reconocerse delante de un espejo; pero eso también lo hacen los delfines, los elefantes y las urracas, y hay quienes aseguran que incluso las hormigas, algo que generalmente se pone en duda. [3] Tiempo atrás se pensaba que los chimpancés eran únicos entre los no humanos en su uso de herramientas; utilizar ramitas para atrapar termitas es un ejemplo. Pero ahora sabemos de otros animales que emplean herramientas, como los pinzones carpinteros, que introducen ramitas para extraer insectos. [4]

Los chimpancés se parecen a nosotros en su modo de manejar los conflictos. Así, algunos individuos logran influir por medio de la fuerza muscular, mientras que otros confían en su cerebro. Por mencionar una situación: una hembra de chimpancé puede impedir que unos machos furiosos usen una piedra en una pelea entre ellos corriendo hacia la piedra para quitársela, repetidas veces si es necesario. [5] Tales acciones pueden parecer exclusivas al menos de los chimpancés, los bonobos y los humanos, pero es probable que no lo sean. El descubrimiento de tales hábitos es un resultado directo de nuestra opinión de que estos simios, que reconocemos como parientes de los humanos, son especialmente dignos de estudio; como dijo un científico, los expertos han sido «chimpancéntricos». [6] La muerte de «40F», la hembra alfa de la manada de lobos de Druid Peak, en el parque de Yellowstone, es un buen ejemplo. Hay pruebas de que la manada decidió matarla después de que hubiera atacado ferozmente a dos de sus miembros. Los investigadores que observaron estos actos escribieron: «Su vida y muerte podría resumirla la vieja frase que a menudo se aplica a los tiranos humanos: “Quien a hierro mata, a hierro muere”». [7] La política lobuna puede ser enrevesada. Si alguna vez se hace este tipo de escrutinio en otros lugares, sin duda se identificarán más especies que rivalicen con los primates y los lobos en su control de las maquinaciones sociales.

El caso es que, aunque compartimos el 98,7 por ciento de nuestros genes con los chimpancés y los bonobos, más llamativas son nuestras diferencias. [8] De hecho, somos tan distintos de ellos como las manzanas de las

naranjas. En ambos primates, las relaciones vienen dictadas por estrictas jerarquías de poder, que en el chimpancé son tiránicas, especialmente en los machos. Al madurar, las hembras de ambas especies abandonan a sus parientes y amistades de la infancia por otra comunidad, para no volver jamás. Las hembras son sexualmente receptivas solo en ocasiones, un estado que pone de relieve la hinchazón de sus nalgas. La hembra de chimpancé puede ser maltratada o ignorada por los machos excepto en los pocos días en que está en celo; en ese momento a menudo mantiene relaciones sexuales a la fuerza. No es de extrañar que ni los chimpancés ni los bonobos tengan lazos de pareja o una amplia vida familiar y que las madres cuenten con escasa ayuda del padre (o de cualquier otro) para criar a su progenie. [9] Las hembras no son especialmente hábiles a la hora de hacer amistad entre ellas; de hecho, una madre de chimpancé acosada debe parir en un sitio aparte para evitar que maten a su cría.

Aunque en las páginas siguientes señalaré interesantes similitudes entre las sociedades humanas y las de otros vertebrados —a menudo en lo tocante a los beneficios de vivir en una sociedad y a cómo esas sociedades interactúan—, la mayor parte de la vida social de los demás mamíferos, incluida la de nuestros primos antropoides, puede parecer francamente extraña, si no absolutamente inhumana. Y al lado de su rareza está la nuestra como mamíferos; ningún chimpancé tiene que someterse a las normas de una autopista o llevar las cuentas de una granja, al igual que tampoco conoce los embotellamientos de tráfico, los problemas de salud pública, las cadenas de montaje, el trabajo complejo en equipo, el reparto del trabajo, la economía de mercado, la gestión de los recursos, las grandes guerras o la esclavitud. Por extraños que nos parezcan los insectos en su aspecto e inteligencia, solo ciertas hormigas y sociedades humanas hacen ese tipo de cosas, junto con algunos otros insectos sociales, como las abejas y algunas termitas. [10]

FORMAR UNA GRAN SOCIEDAD: LECCIONES DE LAS HORMIGAS

Los paralelismos entre ciertos insectos sociales y los humanos modernos son en gran parte resultado de algo que ellos y nosotros tenemos en común: nuestras sociedades son populosas. Los científicos que investigan el comportamiento animal se han ceñido con demasiada frecuencia a las relaciones evolutivas entre especies, cuando muchas características de las

sociedades tienen que ver más con su escala —los números absolutos— que con su linaje. [11] Las sociedades de vertebrados no humanos que hemos examinado, incluidas las de los primates, contienen como mucho unas pocas decenas de individuos. Un gran nido de hormigas cortadoras de hojas alberga una fuerza laboral compuesta por algunos millones de ellas.

Cuando una población crece tanto, pueden surgir toda clase de complejidades (a menudo estas tienen que emerger para que se lleven a cabo todas las labores necesarias). La coordinación que observamos en grupos que van de caza en una sociedad de chimpancés o de licaones es tan veleidosa que nos parece ilusoria en comparación con la elaborada forma en que algunas hormigas depredadoras organizan cacerías, con unas obreras deteniendo a la presa, otras matándola y unas terceras despedazando el cadáver y transportándolo a trozos en grupos coordinados. La mayoría de los vertebrados carecen de la fuerza de trabajo necesaria para unos roles tan específicos, pero también es verdad que no tienen que actuar de esta manera para que los miembros de sus sociedades consigan el alimento que necesitan.

Lo mismo es cierto respecto de la vivienda y la infraestructura. Las madrigueras de los perritos de las praderas pueden ser intrincadas; se conectan bajo tierra con cámaras de hibernación y túneles sin salida que frustran a los depredadores. Pero, comparadas con la arquitectura monumental de un nido de hormigas cortadoras de hojas o una colmena de abejas, las moradas de estos roedores parecen una reliquia de la Edad de Piedra animal.

Sin embargo —imagino las protestas del lector—, ningún cazador humano ha cobrado piezas como lo hacen las hormigas y ninguna vivienda humana se parece a sus nidos. Cualquier pareja de cosas, manzanas y naranjas incluidas, tienen innumerables características en común y un número de diferencias igualmente indeterminable. Lo que a alguien le interese, ya sean similitudes o diferencias, depende de su punto de vista personal. Los gemelos idénticos no son idénticos a ojos de su madre, y en el campo de la psicología no es baladí el hecho de que los integrantes de una raza, que pueden resultarnos tan extraños que no podríamos diferenciarlos, no se parecen tanto unos a otros. Bastaría aquí con que recordásemos esto: comparar cosas idénticas es mortalmente aburrido. Hacer comparaciones es más fructífero cuando se observan paralelismos entre ideas, cosas o acciones que suelen tratarse como si fueran distintas. De ahí que la

esclavitud en las hormigas, donde individuos trabajan en contra de sus intereses inmersos en otra sociedad, sea diferente del modo en que los estadounidenses practicaron la esclavitud, que a su vez difería del trato que los antiguos griegos daban a los derrotados en una guerra.

Las personas y las hormigas encuentran soluciones diferentes a los mismos problemas generales, y a veces lo hacen desde supuestos completamente distintos; pero, entonces, también pueden hacerlo diferentes sociedades humanas o diferentes sociedades de hormigas. En unas partes del mundo se circula por el lado izquierdo de la carretera y en otras por el derecho. En los concurridos caminos de las colonias de hormigas merodeadoras de Asia, el tráfico entrante discurre por el centro, mientras que las hormigas salientes van por los flancos (un sistema de tres carriles que ningún territorio humano ha ensayado). Ambos patrones ponen de manifiesto la importancia de obtener bienes y servicios de los lugares correctos, y de manera segura y eficiente, cuando la población que depende de ellos es enorme y no toda ella sale, y posiblemente no pueda hacerlo, en busca de comida.

Pensemos en la distribución de bienes y servicios. Los humanos mostramos en esto mucha variedad; las sociedades marxistas no resuelven los problemas de la misma manera que las capitalistas. Las hormigas tienen soluciones propias. En las hormigas rojas u hormigas de fuego, por ejemplo, el flujo de bienes está regulado de acuerdo con aquello de que se dispone y aquello que se necesita, una estrategia mercantil de oferta y demanda. Las obreras están atentas a los antojos nutricionales de otras hormigas adultas, así como de las crías, y cambian sus actividades según lo requiera la situación. En un hormiguero repleto de comida, las exploradoras y sus reclutas venden mercancías regurgitando muestras a «compradoras» en las cámaras del hormiguero, que a su vez deambulan por el nido para distribuir comida a quien la quiera. Si estos intermediarios encuentran a sus clientes saciados de carne (de insectos muertos, tal vez), examinan con detenimiento el mercado en busca de otros productos, hasta que posiblemente encuentren una vendedora que ofrezca algo azucarado. Cuando un mercado se satura y las vendedoras ya no pueden vender sus productos, tanto las compradoras como las vendedoras se dedican a otros trabajos o se echan una siesta. [12]

¿Cómo es la división del trabajo en las hormigas? Ciertas tareas pueden dejarse a hormigas especialistas, que las ejecutan de modo exclusivo o con

mayor frecuencia y precisión que otras. La edad desempeña un papel determinante en esa frecuencia; como las hormigas jóvenes todavía están cerca de las crías en las cámaras del nido donde ellas mismas fueron criadas, comienzan como «niñeras», aseando y alimentando larvas en nombre de su madre (invirtiendo así la cronología de los humanos, en la que los ancianos ayudan a cuidar de los nietos). Pero las cosas pueden complicarse. Así como en la apariencia de las personas hay aspectos que ofrecen pistas sobre su carrera —la persona con traje y maletín bien puede ser un abogado; quienes llevan cascos y arneses probablemente sean trabajadores de la construcción—, la división del trabajo en las hormigas también puede estar asociada a la apariencia. Entre los humanos el estereotipo del oficinista alto y delgado será o no acertado, pero, en muchas especies de hormigas, obreras con ocupaciones diferentes tienen tamaños y proporciones corporales adecuados a su función.

En las hormigas y la mayoría de los demás insectos sociales, la especialización más fundamental de todas es diferente a cuanto se conoce en los humanos, y de hecho está más cerca de la situación de los lobos grises o los suricatos; por regla general solo una hembra (la reina en los insectos sociales) procrea. Este aspecto de la vida de las hormigas, que tiene por resultado que varias generaciones de individuos jóvenes crían hermanos, hace del grupo del que son miembros algo más que una familia normal y, por tanto, merecedor de la palabra «sociedad».

Además, las sociedades de hormigas son sororidades, puesto que sus individuos son hembras. Esto no es inaudito en los vertebrados. Entre los elefantes de la sabana, todos los miembros adultos de una sociedad o núcleo, aunque no siempre hermanas, son también hembras. Sin embargo, para muchas hormigas el sexo importa poco en la práctica, porque las obreras no pueden reproducirse; los ovarios de las cortadoras de hojas no funcionan. Y las hormigas machos, como los zánganos de las abejas, son socialmente inútiles; su única contribución es copular, y luego mueren. En las termitas, en cambio, se da la paridad sexual; en el nido hay un rey, además de una reina, y las termitas obreras son de ambos sexos.

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO EN UN IMPERIO DE HORMIGAS

La división del trabajo en la especie más extrema de cortadoras de hojas no se parece a ninguna otra. El crecimiento acelerado de algunas larvas da

lugar a una casta de soldados que protegen a los demás habitantes del nido. Los fornidos soldados también actúan como equipos encargados del trabajo pesado en los caminos, que despejan para que la comida, el material y el «personal» circulen sin problemas. Las robustas cortadoras de hojas que me arrancaron trozos de piel mientras exhumaba la colonia de São Paulo pertenecían a esta casta de soldados.

Para cuidar sus huertos, las hormigas forman cadenas laborales en las que participan todas menos los soldados. [13] Las obreras de tamaño medio cortan el follaje y lo pasan a otras hormigas ligeramente más pequeñas para que transporten los trozos al nido en largas comitivas. Una vez depositada la vegetación en una cámara-huerto, hormigas aún más pequeñas la cortan en trozos todavía más pequeños que aplastan hasta reducirlos a una especie de pulpa. Entonces, unas obreras más menudas que las anteriores incorporan con sus patas delanteras el mantillo resultante al huerto, donde otras hormigas ya diminutas «plantan» pelotas de hongos que luego irán recortando. Las hormigas más minúsculas del nido escardan meticulosamente los huertos de cualesquiera hongos no comestibles o nocivos. Las hormigas también tienen su modalidad de pesticidas, que producen sus cuerpos y que echan en los huertos para mantener sanas las cosechas. La necesidad de todas estas labores, desde sembrar hasta cuidar y cosechar lo plantado, le resultará familiar a cualquier peón agrícola. Ninguna especie de vertebrado aparte de la humana, al margen de lo inteligente o populosa que sea, ha dado un solo paso, siquiera rudimentario, hacia esta forma tan organizada de procurarse su alimento, algo que tantas veces han hecho las cortadoras de hojas y algunos otros insectos. [14]

Un problema de la producción en masa es el procesamiento de los desechos. Esta dificultad nunca la tendrán los chimpancés, eso puedo asegurarlo. Tampoco tendrían por qué; como en las escasas comunidades humanas del Tíbet, donde jamás se han necesitado retretes y salir al bosque sigue siendo una costumbre, los excrementos de chimpancé desaparecen en el suelo antes de que puedan convertirse en una catástrofe para su salud. No obstante, los nidos de las hormigas cortadoras de hojas necesitan brigadas de eliminación de residuos que estén siempre disponibles. [15] Además, sus nidos están contruidos de manera que circule el aire fresco. Después de más de ciento cincuenta millones de años de evolución colonial, las hormigas han decidido invertir mucho más de su PIB en esfuerzos de seguridad pública y reciclaje que nosotros.

LA COMPLEJIDAD EN LAS SOCIEDADES, GRANDES Y PEQUEÑAS

Hay algo fantástico en relación con las hormigas, y es que es posible comparar sociedades complejas como las de las cortadoras de hojas con las colonias de especies que viven de un modo muy sencillo. Algunas colonias son ciertamente pequeñas, como las de *Acanthognathus teledectus* u hormigas de mandíbula-trampa, con solo unas docenas de obreras. [16] Cada colonia se apodera del hueco interior de una pequeña rama en el suelo de una selva tropical americana, para una hormiga algo análogo a una cueva. Dicha colonia no necesita una carretera, el trabajo en cadena ni sofisticados equipos, tan solo un clan de hienas, una manada de lobos grises o una pequeña tribu de humanos de tamaño similar, aunque quizá requiera la coordinación de unos pocos individuos para despiezar las presas. Las hormigas de mandíbula-trampa no se enfrentan a ninguna crisis en la distribución de las provisiones o el tratamiento de los desechos, y cuando hay peligro simplemente escapan. A excepción de la reina, son del mismo tamaño y hacen las mismas cosas. Para realizar todas las tareas de la colonia, cada una tiene en la cabeza algo equivalente a la navaja del ejército suizo. Las «mandíbulas-trampa» son largos útiles maxilares que terminan en punta; cada hormiga es, en efecto, un cepo diseñado para matar a la presa y recogerla entera. La especialización es mínima; no solo hay muy pocos individuos para desempeñar diferentes roles, sino que la sobreespecialización resulta arriesgada cuando un grupo es pequeño. Al igual que un escuadrón militar que pierde a su único operador de radio puede estar condenado, una colonia de hormigas de mandíbula-trampa es tan pequeña que sus obreras tienen que ser polifacéticas. En las sociedades populosas se da una redundancia que permite contar con una fuerza laboral más a su medida, como demuestra una comparación del abanico de ofertas de trabajo en la ciudad de Nueva York con la de un pueblo.

Lo que vuelve más excepcional el caso de la hormiga cortadora de hojas es que esta especie ha desarrollado prácticas agrícolas tomando el mismo camino que la humanidad. Las antepasadas de esta hormiga llevaron a cabo su primer ensayo hortícola hace sesenta millones de años, como revelan los análisis genéticos de las hormigas y sus hongos. [17] Las hormigas que vivían como aquellos ancestros todavía existen, y su complejidad social es casi tan modesta como la de las hormigas de mandíbula-trampa. Estas sociedades contaban con un número de obreras que oscilaba entre unas

pocas docenas y unos cientos, que cultivaban minúsculos huertos de hongos silvestres; en muchos aspectos se parecen de hecho a las pequeñas tribus humanas que a menudo cultivaban especies silvestres que encontraban en su entorno natural, y solo las que necesitaban, en pequeñas parcelas próximas a sus sencillas moradas. Hace veinte millones de años, mucho antes de que apareciera el *Homo sapiens*, algunas de estas hormigas, ciertamente ignoradas, transformaron su hongo en una especie doméstica que llegó a depender de sus cuidados. [18] El hongo así modificado ya no se reproducía en la naturaleza, pero podía cultivarse a una escala abrumadora; las colonias experimentaron un crecimiento demográfico explosivo, tal como lo hicieron las sociedades humanas después de que la agricultura empezara a implantarse en lugares como el valle del Nilo con la ayuda de los granos también modificados.

Numerosas características comunes a estas grandes sociedades, como la infraestructura y los sistemas de procesamiento de los desechos, son requisitos implícitos cuando muchos individuos se instalan en un único lugar. Sin embargo, la complejidad y las cifras no van invariablemente unidas, como nos confirma una especie invasora, la hormiga argentina. La mayoría de las «supercolonias» de hormigas argentinas incluyen multitudes mucho mayores que cualquier hormiguero de las cortadoras de hojas, pero las obreras son de un único tamaño, no se da en ellas especialización alguna, carecen de aptitudes para las labores en cadena o un organizado trabajo en equipo y no construyen una monumental morada central. De hábitos itinerantes similares a los de la hiena moteada o el bonobo, las hormigas argentinas elevan la fisión-fusión a la enésima potencia. Diseminadas por todas partes, convierten cualquier rincón adecuado del territorio a la vez en parte del nido y lugar para el aprovisionamiento. La simplicidad de una supercolonia nos recuerda que, aunque sin duda no veremos un Empire State Building en un poblado tribal —no hay más complejidad que la que algunas almas puedan crear y administrar—, tampoco hallaremos rascacielos ni buenas conducciones de agua en todas las grandes urbes.

Con todo, a pesar de su simplicidad social, la eficacia con que cada supercolonia de hormigas argentinas constituye una unidad identificable puede ayudarnos a responder la gran pregunta de cómo se unen los humanos en sociedades inmensas, según descubriremos a continuación.

Los mayores nacionalistas

Aunque es discutible que los insectos formaran la primera sociedad, no cabe duda de que los insectos sociales de hoy son los maestros constructores de sociedades. Aunque los insectos han alcanzado este éxito a pesar de sus minúsculos sistemas nerviosos, hay bastantes aspectos de la cognición que no requieren mucho cerebro. No son pocas las posibilidades de que los insectos tengan cierta capacidad mental para las experiencias subjetivas; una perspectiva unificada del mundo que produce un sentido del «yo», incluso aunque este último sea tan simple desde nuestro punto de vista. No podemos decirlo con certeza, incapaces como somos de penetrar en sus cabezas. [1] Sin embargo, una parte de su triunfo puede atribuirse a algo bastante sencillo: un modo eficaz de distinguir sociedades. Ninguna especie ilustra esto mejor que la hormiga argentina. [2]

Los ornitólogos llaman informalmente a cualquier ave de aspecto anodino, sin característica alguna destacable, un «pajarito pardo». Si alguna vez ha habido un pajarito pardo entre las hormigas, es esta especie originaria del norte de Argentina, pero invasiva a escala mundial. Las hormigas argentinas, del color de un té aguado, infestaban habitualmente mi despensa cuando viví cerca de San Francisco, algo que hacen en millones de hogares del Área de la Bahía. De mandíbula débil, aquel incordio no era nada temible, pues incluso carecen de aguijones. Sin embargo, la especie representa una cumbre de la evolución social. Podría haber capturado una hormiga argentina de mi casa en Berkeley y haberla llevado hasta la frontera con México, a ochocientos kilómetros, y si la hubiera soltado allí se habría encontrado a sus anchas. Se habría sentido como en casa, y en un sentido muy real. Por improbable que parezca, las hormigas que pululaban alrededor de los pies de los funcionarios de aduanas que inspeccionaban mi pasaporte podrían haber sido miembros de la misma nación de hormigas que al norte corrían despreocupadamente por mi cocina.

Sin embargo, si hubiera transportado la misma hormiga a unos sesenta kilómetros al norte de México, a las afueras de San Diego, y la hubiera depositado un centímetro o dos fuera de una frontera que no significa nada para nosotros, pero que las hormigas marcan con sus vidas, las cosas le habrían ido de una manera harto diferente. Allí, demasiado diminuta y escondida entre la hierba para que los habitantes de las afueras la vieran, se habría encontrado con la patrulla de hormigas de la frontera para acabar probablemente junto a los pequeños cadáveres amontonados a lo largo de una estrecha línea que se extiende bloque tras bloque bajo el césped impecable, donde más de un millón de hormigas mueren cada mes en lo que podría decirse que es el campo de batalla más grande de todos los tiempos.

Al oeste de esa frontera se encuentran los predios de la colonia de Lake Hodges, un reino de la misma especie de hormiga argentina con un área de cincuenta kilómetros cuadrados. El dominio del este lo reclama la que los expertos llaman la Gran Colonia, una entidad social única cuyo territorio se extiende desde la frontera mexicana hasta el valle Central de California, pasado San Francisco. Dado que un patio trasero en el sur de California puede contener un millón de hormigas argentinas —una pisada sobre el césped más cuidado remueve una gran cantidad de ellas—, la Gran Colonia debe de incluir miles de millones de obreras. No es de extrañar que los entomólogos llamen «supercolonias» a estas repúblicas de hormigas.

En California se conocen cuatro supercolonias, las dos arriba mencionadas y otras dos. Dado el buen nivel de humedad, nada parece detener su crecimiento continuo, excepto el combate a lo largo de las disputadas zonas que se extienden por kilómetros, y que recuerdan a las trincheras del frente occidental en la Primera Guerra Mundial. Resulta que el *Homo sapiens* no es el único organismo imperialista. La cantidad de tiempo que las supercolonias han estado en guerra nos deja estupefactos. La especie, de cuya presencia informaron puntualmente los periódicos, llegó a California en 1907. Cada supercolonia comenzó con unas pocas hormigas, posiblemente alojadas en la tierra que contenían unas macetas con plantas de interior que fueron enviadas en distintos cargamentos. Sus dominios se expandieron progresivamente en las décadas siguientes, barriendo a otras especies de hormigas hasta que fijaron sus lindes con ellas. Entonces comenzaron las hostilidades. Poco a poco, mes a mes, las fronteras fueron cambiando unos metros en un sentido, y luego en otro.

Internamente, las supercolonias funcionan tan bien y a una escala tan inmensa que las naciones humanas —con sus injerencias, diferencias de opinión, engaños, egoísmos, agresiones directas y homicidios— parecen disfuncionales en comparación con ellas. [3]

Antes de descubrir las zonas bélicas cerca de San Diego, en todas partes los científicos encontraban hormigas argentinas viviendo contentas y a sus anchas, una observación que los llevó a concluir que todas las hormigas pertenecían a una familia feliz. Eso creyeron hasta 2004, cuando unos investigadores recogieron muestras de hormigas de diferentes barrios que, por pura casualidad, se hallaban dentro de los territorios de dos supercolonias diferentes. Para sorpresa de aquellos científicos, estalló una pelea en el mismo instante en que mezclaron esas hormigas, y muchas murieron. El giro de ciento ochenta grados que ello provocó en las ideas que los expertos tenían sobre las hormigas argentinas pone de manifiesto lo difícil que puede ser interpretar las sociedades en la naturaleza.

LA HORMIGA IGNORANTE

Si los vertebrados provistos de un gran cerebro solo pueden controlar por lo general sociedades de unas pocas decenas de individuos, ¿qué es lo que permite a las hormigas, con su mínimo ganglio de tejido neural, hacerlo muchísimo mejor? Si difícil es imaginar un nido de hormigas cortadoras de hojas con un millón de individuos, los imperios de la hormiga argentina nos dejan atónitos.

Está claro que una hormiga no puede familiarizarse con cada miembro de su sociedad, como hacen los lobos y los chimpancés. Esto no se debe a que los insectos no se reconozcan mutuamente como individuos. La avispa papelera norteamericana, *Polistes fuscatus*, sobresale en cuanto a reconocimiento facial tanto como los humanos. Reconocerse unas a otras es importante cuando se juntan para construir un nido tras las luchas cuerpo a cuerpo que deciden quién se reproduce. [4] En un momento posterior de la temporada, una colonia puede crecer hasta contar con doscientas avispas, demasiadas caras que recordar. Mas, para entonces, hay poco por lo que luchar y es muy probable que las avispas ya no controlen a toda la población.

Pero la avispa papelera es una excepción; la mayoría de los insectos sociales no son capaces del reconocimiento individual. Las hormigas y

abejas obreras no conocen a nadie individualmente. [5] Las asociaciones entre hormigas —un equipo para inmovilizar a un combatiente enemigo, por ejemplo— son impersonales. Lo mejor que puede hacer una obrera es discriminar entre tipos de individuos, por ejemplo, los soldados de las obreras o una larva de una pupa, y más esencialmente una reina de todas las demás. [6] Las hormigas manifiestan diferencias de personalidad, con obreras que ponen más empeño que otras en su trabajo, por ejemplo, pero las muy abnegadas no son valoradas por los problemas que crean. Esto significa que las hormigas evitan tener que enfrentarse a un rival o formar una alianza dentro de sus sociedades como lo hacemos los vertebrados; aparte de la reina, ninguna hormiga elige favoritos, y cada una de las obreras de la colonia está sin distinción en el mismo lado. Para la hormiga solo importa la sociedad, no el individuo.

El hecho de que las hormigas no necesiten conocerse explica por qué puede uno trasladar una hormiga argentina a cualquier parte de su supercolonia, donde interactuará como lo hacía antes, pero ahora con las compañeras de la colonia que por azar allí encuentre. Por lo que saben los expertos, una hormiga argentina, que carece de un nido central, deambula indistintamente por el territorio de su supercolonia hasta el día de su muerte. Si las hormigas siempre son unas extrañas las unas para otras y se mueven entre una multitud de desconocidas, ¿cómo pueden saber dónde termina su sociedad y comienza otra?

ANONIMATO

En 1997, dos químicos criaban hormigas argentinas y cucarachas en un laboratorio para realizar estudios de control de plagas. Un ayudante pensó que las cucarachas serían una buena comida para las hormigas argentinas. Lo que sucedió fue pura serendipia. Un día, las hormigas empezaron a matarse entre sí en vez de hacer trizas a las cucarachas. Pronto se descubrió la causa: aquel día por la mañana, un técnico había intentado alimentar a las hormigas con una cucaracha diferente de una plaga procedente de África. A cualquier hormiga que tan solo hubiera tocado a una de esas cucarachas de rayas oscuras, sus compañeras la mataban sin contemplaciones. [7]

El problema era el olor. La mayor parte de la comunicación entre insectos se basa en compuestos químicos denominados «feromonas». Glándulas especializadas secretan estos compuestos para comunicar situaciones de

emergencia o señalar una ruta que conduce hacia donde hay comida. Los compuestos químicos también singularizan a los miembros de una colonia. Aunque las hormigas no distinguen a los individuos por sus olores particulares, como hacen los hámsteres, se reconocen mutuamente como compañeras de hormiguero (o como forasteras) por medio de un olor que es un rasgo de identidad compartido. Mientras una hormiga muestre el emblema correcto —siempre y cuando huelga como debe oler, lo cual requiere que tenga en el cuerpo la combinación correcta de moléculas conocidas como «hidrocarburos»—, sus compañeras de colonia la admitirán como una más. El olor (o el gusto, si se quiere llamarlo así, ya que las hormigas lo detectan por el tacto) es como una insignia que toda hormiga debe portar. Una hormiga que no debería estar allí es rápidamente detectada por su olor extraño. Como las hormigas no tienen bandera blanca de rendición, la mayoría de las veces matan a la extraña, igual que a la infortunada hormiga argentina que husmeaba por una frontera territorial.

Las cucarachas de rayas oscuras, quizá por pura coincidencia, tienen componentes críticos del olor de que se sirven las hormigas para detectar a las compañeras de la colonia y a las de colonias foráneas. Cuando una hormiga tocaba a la cucaracha introducida como fuente de alimento, se contaminaba de esas moléculas de hidrocarburos, poniéndose, por decirlo así, el uniforme del contrario, y luego era erróneamente identificada como un enemigo.

Estos marcadores identificativos son los que permiten a los insectos sociales trascender el requisito, generalizado en los vertebrados, de conocerse de manera directa unos a otros. Ya se trate de varias hormigas de mandíbula-trampa apretujadas dentro de una rama o de los mil millones de hormigas argentinas que se extienden por todas partes, los miembros nunca han necesitado haberse reunido, ni siquiera haberse acercado unos a otros y mucho menos recordarse. Las especies que marcan su identidad de manera global tienen lo que yo llamo «sociedades anónimas». [8]

Los marcadores pueden tener algún origen. El ejemplo de la cucaracha es una prueba de que el entorno influye en la identidad de una colonia, pero no es probable que todos los miembros de una supercolonia compartan un solo entorno. El hecho de que las zonas colindantes entre supercolonias se midan al centímetro para territorios que se extienden a lo largo de kilómetros de hábitat variado indica que la genética debe desempeñar el papel capital.

De hecho, el olor del hidrocarburo está codificado en los genes, y la dieta suele tener escaso efecto. [9]

Es fácil suponer de modo simplista que las acciones de las hormigas, incluida su respuesta a un marcador de colonia, están genéticamente establecidas y son inalterables. En realidad, la mayoría de los aspectos de la conducta tienen componentes incorporados, o innatos, sea cual sea la especie (incluso actividades humanas como aprender un idioma, que los niños realizan de forma natural). El psicólogo social Jon Haidt ha descrito esas características innatas como disposiciones organizadas que anteceden a la experiencia. [10] Cuando es probable que un ser vivo deba afrontar un abanico de situaciones, el modelo de su sistema nervioso —su organización previa a la experiencia— debe permitir cierta flexibilidad. En los insectos sociales, al igual que en otros animales, esta flexibilidad es menor que en los humanos. Pero no les demos menos importancia. Los insectos quizá sean pequeños, pero son flexibles.

En las hormigas, esta flexibilidad puede extenderse a la capacidad para conocer su olor nacional. Esto lo demuestran las hormigas esclavistas, que explotan la capacidad que las hormigas tienen de conocer su identidad para tomar esclavas que hagan todas las tareas domésticas de las colonias esclavistas. Las esclavistas asaltan agresivamente otros hormigueros, con mayor frecuencia los de otras especies de hormigas. Las hormigas maduras no son buenas para sus propósitos; nacionalistas hasta la médula, las hormigas adultas morirían antes de aceptar una bandera extranjera. Por eso, las esclavistas se apoderan de las jóvenes de la colonia; prefieren a las pupas, esto es, las que se hallan en estado quiescente antes de convertirse en lo que reconocemos como una hormiga. Las pupas aún no han incorporado el olor de la colonia. Normalmente, una hormiga sale del estado de pupa en el nido de su madre, la reina, y no tarda en reconocer el olor de su sociedad, que encontrará agradable durante el resto de su vida. Pero una hormiga secuestrada es engañada al troquelarla sus captoras de la misma manera que un pollo recién salido del cascarón puede ser troquelado por el primer animal que ve en lugar de su madre. Al salir del estado de pupa en un nido esclavista, ignorante de esa anormalidad, la hormiga raptada adopta el olor de la colonia local como el de su «nacionalidad», y se pone obedientemente a trabajar sin que le afecten las diferencias de tamaño y color entre esclavas y esclavistas, los cuales a nuestros ojos parecerían más importantes. Aun

así, las esclavas a veces descubren que algo no anda bien y tratan de escapar, pero sus captoras generalmente las obligan a volver. [11]

La recepción favorable de la esclavista por la esclava es lo de menos. Aquí es donde entra en juego el cerebro adaptable de una hormiga; para evitar una debacle social, cada esclava y cada esclavista deben dar la bienvenida a otras esclavas en el hormiguero sin importar cuántas colonias han sufrido las capturas. Aun así, a pesar de las diferencias del olor producido por cada hormiga, ni la esclavista ni la esclava tienen problemas para identificar a todas las demás como miembros de «su» sociedad. Detrás de esta adaptabilidad hay un acicalamiento. [12]

Entre los primates, el acicalamiento sirve para establecer lazos de amistad, pero los expertos sospechan que en las hormigas consolida los vínculos a escala social, pues al mezclar el olor de las compañeras de nido la sociedad se asegura de la presencia de un olor uniforme; de ahí que el olor de algunas esclavistas se pegue a las esclavas jóvenes, marcándolas como parte de la colonia, y las esclavas modifiquen también el olor de todas. La combinación de olores tiene resultados inesperados. Si una esclava se introduce en la colonia donde nació (a la que realmente pertenece y en la que viven sus auténticas compañeras y hermanas) es atacada como enemiga. Una historia con pinta de tragedia griega. [13]

Adquirir un marcador nacional puede ser como recibir la llave de la ciudad; todo es posible. En un huerto australiano de árboles frutales destruí una vez un nido de hormigas tejedoras para encontrar un arácnido anaranjado de cinco milímetros de largo. Tras muchas y dolorosas picaduras de las hormigas identifiqué la especie, *Cosmophasis bitaeniata*, una araña que no teje redes, sino que se une a las hormigas tejedoras como si fuera una ciudadana de la colonia. La araña usurpa esa identidad al absorber el olor de la colonia cuando se apodera de su prole. Impregnada del hedor del nacionalismo, entra en el nido sin nada que se lo impida para devorar más larvas arrebatadas a las obreras que las cuidan. Una vez que adquiere la identidad de la colonia, la intrusa de ocho patas lo tiene todo fácil. Aun así, corre un riesgo: si abandona ese nido y penetra en otra colonia de hormigas tejedoras, será atacada, no como araña, sino como hormiga invasora. [14]

En este punto debo admitir que me he estado conteniendo. Hay al menos un vertebrado que vive en sociedades anónimas, que de hecho marca sus sociedades con un olor del mismo modo que las hormigas: la rata topo lampiña. [15] Ni topo ni rata, este roedor rosado, sin pelo y arrugado, residente en sabanas africanas, «incumple hasta los criterios más flexibles de belleza animal», admiten dos destacados conocedores de esta especie. [16] Sus marcadores podrían explicar cómo las colonias superan el máximo de población de aproximadamente doscientos individuos característico de la mayoría de las sociedades de mamíferos, con la mayor población hasta hoy registrada, que es de 295 miembros.

A diferencia de las hormigas obreras, las ratas topo se reconocen como individuos. No está claro si la rata topo promedio obtiene alguna ventaja de esto, si tiene algún buen camarada, tal vez. También se desconoce si una rata topo en una gran colonia puede recordar a cada uno de sus compañeros miembros o, como predigo, tiene que confiar en el olor cuando se encuentra con alguna de esas masas arrugadas y amorfas menos familiar para ella.

La naturaleza decididamente contraria a las semejanzas de la rata topo nos sorprende. Únicos mamíferos de sangre fría, tiritan juntos en las noches frías, como las abejas. Su necesidad de apretujarse pudo ser el origen del olor común en toda la colonia, de manera similar a la función del acicalamiento en las hormigas. Entre las ratas topo lampiñas, como las de Damaraland, otra especie africana, existe una división de la procreación con una voluminosa reina reproductiva. En esto se parecen a las termitas más que a las hormigas; la reina selecciona dos o tres machos para servir como reyes, sus compañeros exclusivos.

Estas ratas topo son también como las termitas en sus tendencias subterráneas. Por pura necesidad, la infraestructura lo es todo en la colonia. Excavan túneles que serpentean bajo miles de metros cuadrados para acceder a bulbos y tubérculos, su única fuente de alimento. En vez de que la colonia se mueva en una unidad similar a un destacamento militar, las obreras entran y salen de un nido central, similar al de un insecto, que es un conjunto de cámaras reunidas en una zona de entre medio metro y un metro de diámetro. Los roedores llevan una vida nómada y cambian de ubicación su nido en el laberinto de la madriguera cada pocas semanas. Entre las obreras, las de mayor tamaño tienden a actuar como soldados, defendiendo la colonia de las culebras y de otras ratas topo descubiertas por su olor diferente.

No me sorprendería que los marcadores que indican la pertenencia a una sociedad se encuentren entre otros mamíferos, sobre todo si consisten en olores o sonidos que los humanos no podemos detectar. Las hienas moteadas, por ejemplo, frotan sus traseros en las matas, una actividad llamada «pasteo». Cada hiena tiene un olor propio, y se cree que el intercambio de olores en las matas es una manera de lograr que los animales estén en armonía con otros individuos de su clan. No obstante, la mezcla de las secreciones olorosas o pastas de los diferentes miembros del clan genera un olor único para el grupo. En teoría, las hienas podrían distinguir a los clanes por el olor, pero, aunque lo hagan, cada clan tiene solo unas pocas decenas de individuos, tan pocos que los animales ya están lo suficientemente enterados de quién pertenece al clan y quién no. El olor del clan serviría en el mejor de los casos como una especie de respaldo, mientras que, en el curso de la vida cotidiana de una hiena, el reconocimiento individual sería clave. [17]

Hay evidencias más convincentes de sociedades anónimas entre las aves. Las charas piñoneras del sudoeste de Estados Unidos se reúnen en bandadas de cientos de ellas, un comportamiento bastante normal entre las aves. Sin embargo, hay en ello una pista de que está sucediendo algo fabuloso: cuando una bandada se encuentra con otra, las charas se juntan en una nube que luego se dividirá limpiamente en las dos bandadas originales sin la menor confusión. Esto me recuerda a los elefantes de la sabana cuando se mezclan pacíficamente, en algunas ocasiones en gran número, pero siempre vuelven a sus núcleos originales. Lo notable del caso es que, mientras que un núcleo consta de unos pocos elefantes, a veces una bandada está formada hasta por quinientas charas. Lo que a primera vista no es sino una modesta multitud normal entre los pájaros, resulta ser, tras una indagación más minuciosa, una sociedad populosa y bien formada, y cada «sociedad de bandadas» conserva como miembros a múltiples familias extensas a lo largo del año. [18] Una bandada se concentra en una extensión de terreno de veintitrés kilómetros cuadrados por término medio, aunque la bandada no es territorial; las charas no defienden una zona o la comida que contiene, y a menudo entran en el espacio aéreo de vecinas. Durante gran parte del año, la bandada vuela en una formación compacta en busca de semillas e insectos. En la temporada de reproducción parejas de charas —el macho se dedica a su compañera de por vida (la chara piñonera es más monógama que los humanos)— se dispersan por una zona del territorio de la bandada

para criar a sus pollos en nidos, y aun así se identifican con el mismo grupo de pájaros.

Nadie puede decir con seguridad cómo las sociedades de bandadas mantienen su clara separación; cómo los miembros identifican a sus compañeros de sociedad cuando las aves están en bandadas y cuando se dispersan en los nidos. Ciertos sonidos de la chara, incluida la llamada «cercana», un suave sonido nasal, son distintos en cada ave. Aun así, es difícil creer que las charas empleen el reconocimiento individual, porque eso les exigiría controlar a cientos de compañeras mientras vuelan. De hecho, los estudios han demostrado que ninguna chara es capaz de reconocer a todos los miembros de la bandada; solo a su compañera, a sus crías y a unas pocas seleccionadas de su particular red de apoyo, a la cual puede recurrir para tener un respiro en sus rifirrafes con los miembros dominantes de la bandada en la búsqueda de comida y materiales para el nido. Hipotéticamente, el conocimiento de algunos —no todos— de los miembros parecería suficiente para mantener el contingente entero de los quinientos integrantes de una bandada, tal vez si cada pájaro se sintiera cómodo al oír la llamada cercana de al menos un conocido. Pero, en la práctica, tales alianzas dentro de la sociedad no mantendrían íntegra una bandada. Con el paso del tiempo se fragmentaría o se combinaría para siempre con otras bandadas.

Con tantas aves presentes, algo más que el reconocimiento individual debe de estar actuando para mantenerlas a todas juntas. Es casi seguro que la chara piñonera forma sociedades anónimas, y, de hecho, su repertorio de sonidos incluye algunos posibles marcadores de la pertenencia a la bandada. Las charas repiten una llamada de respuesta a la presencia de depredadores, un sonido, un «rack» que varía lo suficiente para identificar tanto a la que llama como a la bandada a la que pertenece. Aún más significativo es el «kaw» que las charas emiten cuando están en vuelo. Este sonido, que los ornitólogos escuchan para identificar la especie, también puede diferir entre bandadas, como esperaríamos de un marcador. No me cabe duda de que el «kaw», el «rack» o ambos expresan la identificación de una bandada, y explican cómo las charas mantienen la pertenencia social de los individuos.

Las charas piñoneras reciben indudables incentivos para vivir en sociedades permanentes en lugar de hacerlo en bandadas temporales. En primer lugar, la ventaja de la seguridad; cada chara entierra un alijo privado de semillas para los tiempos difíciles (aunque, muy parecidas en esto a las

sociedades humanas, entre las charas se da cierto porcentaje de robos). Unas aves centinelas vigilan en lo alto de los árboles la presencia de depredadores como los zorros, que pueden matar a las aves que cavan la tierra. Los miembros también coordinan sus actividades. Mientras las madres custodian a las crías en el nido, los padres se van a buscar comida juntos, reuniendo en grupo más insectos que los que podrían conseguir en solitario, y volviendo todos a la vez para llevar la comida a sus respectivos nidos. Después de que los pollos abandonen esos nidos, se socializan en un grupo como de guardería bajo la atenta mirada de una pareja de adultos que hacen guardia durante el día mientras los demás padres andan buscando comida para sus polluelos. Al cabo de un año, estos polluelos, separados de los que ya han echado a volar, se unen en una bulliciosa pandilla adolescente hasta que están listos para emparejarse con otro miembro, a menudo después de ser admitidos en una nueva bandada. La vida de las charas piñoneras está organizada a la perfección.

Por último, hay pruebas de sobra de que otro grupo de vertebrados, los cetáceos, crean sociedades anónimas, y de que estas pueden a veces reunir poblaciones formidables. Los cachalotes, la especie dentada devoradora de calamares y estigmatizada por *Moby Dick*, encuentran especialmente irresistibles tales sociedades. [19] Este gigante cuenta con lo que creo que son sociedades que operan independientemente en dos niveles separados.

A primera vista, los cachalotes parecen tener sociedades más bien medianas para un vertebrado, con unidades que constan de entre seis y veinticuatro hembras adultas más su progenie, todos unidos. (Los cachalotes machos adultos, como los elefantes machos, deambulan a su capricho, se aparean con las hembras que encuentran y no tienen participación alguna en unas sociedades solo para hembras.) Las unidades sociales perduran durante décadas; de hecho, la mayoría de las hembras se quedan con sus compañeras durante toda la vida, aunque se producen algunas transferencias cuyas razones se desconocen, por lo que en muchas unidades hay hembras sin parentesco alguno con las demás.

Los cachalotes jóvenes emiten series breves de «clics» llamadas «codas»; son como una o dos letras extraídas de un mensaje en código Morse. Ciertas codas difieren ligeramente de una unidad social a otra. Los cachalotes las emiten cuando su unidad se acerca a otra, al parecer para permitir a las unidades reconocerse y coordinar sus movimientos.

Sorprendentemente, las unidades son partes de clanes, un enlace que define a todas luces una naturaleza dual en los cachalotes. Cinco clanes se extienden por el Pacífico, cada uno marcado por un conjunto específico de codas. Los clanes están formados por cientos de unidades repartidas a lo largo de miles de kilómetros cuadrados. Aunque los cachalotes dedican su vida cotidiana a las unidades de las que forman parte, también valoran la pertenencia al clan. Solo las unidades del mismo clan se acercan unas a otras, y hasta cazarán juntas por un tiempo (podemos considerar a los cachalotes una especie de fisión-fusión). Es poco probable que cachalotes de diferentes clanes luchen entre sí, dada la facilidad con que estos grandes animales pueden lastimar a sus congéneres; además, no son territoriales (aunque, en el Atlántico, algunos clanes viven muy separados). Simplemente se evitan.

Las unidades proporcionan a los cachalotes muchas de las ventajas de las sociedades que conforman otros animales: protección contra los depredadores, cuidado conjunto de las crías y oportunidades para compartir conocimientos acumulados; pero la ventaja de pertenecer a un clan parece ceñirse en los cachalotes a la búsqueda de alimento, ya sea que las unidades de un clan buceen, viajen juntas o permanezcan cerca de islas o en alta mar. Estos detalles son importantes, puesto que son resultado del hecho de que cada clan captura especies diferentes de calamares. Un clan resulta particularmente beneficiado durante los años cálidos de El Niño, justo cuando los calamares son difíciles de encontrar. La hipótesis es que los cachalotes cazan sus presas de manera más eficiente cuando se juntan con otros miembros de su propio clan, haciendo uso de la misma técnica de caza.

Estas diferencias de alimentación no están determinadas genéticamente. Con los machos dispuestos al apareamiento con hembras en cualquier clan, todos los clanes tienen la misma composición genética. Las estrategias serían, pues, culturales; los cachalotes aprenden las formas del clan de sus mayores, del mismo modo que los delfines aprenden tácticas de captura de peces. [20] La sencillez de las codas hace que los errores en la comunicación de la pertenencia a un clan sean sumamente raros.

LA CRÍA EN UN REINO DE HORMIGAS

La chara piñonera, las ratas topo lampiñas socialmente parecidas a los insectos y el cachalote representan ramas laterales evolutivas entre las sociedades de los vertebrados, la mayoría de las cuales se basan en el reconocimiento individual. Sin embargo, las sociedades anónimas de hormigas, y sobre todo la pequeña minoría de especies de hormigas con vastas supercolonias, destacan además por su complejidad, su eficiencia y su tamaño. ¿Cómo es al principio la identidad en una colonia de hormigas, y cómo es que las hormigas argentinas extienden esas identidades hasta formar supercolonias?

Una sociedad de hormigas suele germinar en una sociedad preexistente. El proceso comienza cuando una colonia madura cría reinas aladas que revolotean hacia el cielo para aparearse en el aire, a menudo con unos machos alados de otras colonias, hasta que cada reina cae a tierra y cava un pequeño nido de «arranque» para criar ella sola la primera de sus muchas nidadas de obreras. Estas obreras serán el pilar de una sociedad. Factores genéticos y ambientales hacen que generen un olor y una identidad independientes de todas las demás, incluida la colonia natal de la reina. El séquito crece generación tras generación hasta que la colonia se acerca a un tamaño maduro, específico de su especie, y, en ese punto, parte de su procreación lo es de reinas y machos que parten para dar nacimiento año tras año a otra generación de sociedades. La reina madre original se queda en su colonia, que sobrevive tanto como ella; puede ir para largo, un cuarto de siglo en el caso de las hormigas cortadoras de hojas. Con su muerte, las obreras entran en pánico y expiran poco después. La colonia podrá tener toda la comida y el espacio del mundo, pero no durará más que su reina.

Las supercolonias de hormigas argentinas deben sus poblaciones cada vez más pujantes a un giro en esta historia: una gran supercolonia no es hogar de una sola reina, sino de millones de ellas, porque las reinas nunca se marchan volando. Se desplazan sin volar hacia las cámaras del nido repartidas por todo el territorio, es decir, se quedan en su sociedad nativa para poner más huevos, de los que eclosionan futuras hormigas que también se quedan. Año tras año, la supercolonia aumenta de tamaño para ocupar cualquier recoveco apropiado.

Mientras impere el mismo olor en todo el dominio, a menudo vasto, de la supercolonia, la sociedad permanecerá intacta. Esta homogeneidad quizá nos parezca imposible de lograr, pero podemos imaginar un método de autocorrección integrado en el sistema. Supongamos que un gen afecta al

marcador de la colonia por haber mutado en una de las muchas reinas. Cualquier otro cambio genético en su comportamiento o su morfología no alterará su aceptación. Pero, si su olor ya no concuerda con la identidad de las hormigas que la rodean, las obreras la matarán antes de que ponga huevos, y la mutación se desvanecerá sin dejar rastro. El resultado de esta incesante purga es la adhesión de las hormigas a una identidad común, y no solo en un hormiguero, como en la mayoría de las especies de hormigas, sino a lo largo de cientos de kilómetros. Con una identidad uniforme desde un extremo a otro de la supercolonia, esta alcanza una suerte de inmortalidad. Recordemos que las cuatro colonias de California son las mismas sociedades que invadieron este estado hace un siglo. Y, a pesar de ocasionales rumores que dicen lo contrario, no dan señales de que detengan su avance. [21]

Esta realidad es difícil de entender para quien se halle en California con las hormigas de la Gran Colonia pululando en cada horizonte. Algunos biólogos cuestionan que una supercolonia pueda ser realmente una sociedad. Unos pocos hacen contorsiones mentales para argumentar que, como la población de una supercolonia nunca es una muchedumbre continua de hormigas correteando por el suelo, tampoco es realmente una sociedad, sino más bien una constelación de muchas de ellas. Sin embargo, esta distribución desigual de las hormigas tiene más que ver con la idoneidad del hábitat que con el comportamiento social o la identidad de las habitantes. Las hormigas evitan las zonas demasiado secas, por ejemplo. Pero si alguien enciende los aspersores del césped en un día seco, lo que eran dos parches de hormigas se expandirán y se combinarán sin problemas en uno solo.

En caso de preguntarles a dichos expertos si estos miles de millones de hormigas pueden constituir una sociedad, es probable que respondan con cautela que *actúan* como si fuesen una sola sociedad, con sus zonas y su variación genética de un lugar a otro dentro de la supercolonia. Mi respuesta sería: ¡pues claro! ¿Qué otro criterio razonable hay para determinar qué califica a una sociedad como tal sino el de que sus miembros elijan a los que pueden y los que no pueden vivir en ella? Mientras las hormigas de una colonia se acepten mutuamente y rechacen a las foráneas, el trozo de tierra que ocupen y lo variados que sean los miembros no tendrán más importancia que la que tienen en una nación como Estados Unidos, con todas sus etnias y disputas políticas.

Para las hormigas, los simples marcadores son más que suficientes. Cuando el entomólogo Jerome Howard trasladó una hormiga cortadora de hojas de una parte a otra de su colonia —una distancia de varios metros—, las hormigas de la nueva zona a veces se detenían para inspeccionar a la recién llegada. Tal vez la población de aquella metrópoli, con sus abundantes carreteras y senderos, no se mezcle tanto para que se acumulen sutiles diferencias de olor de un lugar y otro (una pequeña diferencia en la bandera nacional). Pero, tras un segundo de ligera atención, permitieron a la recién llegada continuar sin problemas con sus tareas (todavía la tratan como un miembro de la colonia).

Dada la escala de sus colonias, las hormigas argentinas parecen hallarse pasmosamente unidas. La especie demuestra que los individuos pueden seguir siendo miembros de una sociedad con independencia de lo poco que cooperen o interactúen. La especie hace largos viajes transcontinentales; así es como las cuatro supercolonias empezaron a llegar de Argentina a Estados Unidos. Prescindiendo de nuestros aviones, trenes y automóviles, las supercolonias han recorrido el planeta y todavía mantienen su identidad, de la misma manera que los hawaianos conservan una nacionalidad común con los habitantes del Estados Unidos continental. La Gran Colonia ha viajado a Europa y tomado el control de tres mil kilómetros de costa europea, y también lo ha hecho a otras partes remotas de la Tierra, incluido Hawái. Mientras tanto, otras supercolonias han encontrado espacios donde instalarse en países como Sudáfrica, Japón y Nueva Zelanda.

El peso total de las hormigas de las supercolonias invasivas puede alcanzar y exceder, literalmente, la masa de un cachalote, lo cual plantea la cuestión de cómo han llegado a ese extremo. Quizá lo más notable de las sociedades transcontinentales sea el tamaño que alcanzan, mayor que el de las hormigas argentinas en su tierra de origen. Las sociedades de esta especie en Argentina son comparativamente muy pequeñas; como máximo cubren un kilómetro, algo sin duda pasmoso de observar en las hormigas, pero no tanto para lo que es común en California. Esta diferencia parece tan radical que cualquiera conjeturaría un cambio evolutivo importante. Me imagino que los extraterrestres habrían supuesto algo así de los humanos si hubieran aterrizado en la Tierra hace veinte mil años y se hubieran encontrado sociedades de unos pocos cazadores-recolectores y, siglos después, hubiesen regresado y descubierto en China sus mil millones de almas. Una explicación mucho más sencilla de la existencia de sociedades

supergrandes, tanto las de los humanos modernos como las de las hormigas argentinas, es que no se necesitó ninguna transformación radical; en ambas especies, la expansión de las sociedades se produjo cuando las condiciones eran idóneas. Esta excesiva capacidad de crecimiento indefinido, no el tamaño como tal, es lo que diferencia a las supercolonias de las sociedades de otras especies. Incluso varias decenas de hormigas argentinas en un envío de plantas serán luego una supercolonia (o al menos un fragmento de supercolonia). La capacidad de algunas sociedades para crecer indefinidamente es una auténtica rareza característica de unas pocas especies de hormigas, y posiblemente de los clanes de cachalotes y de los seres humanos.

Aparte de su capacidad de expansión, las sociedades de hormigas argentinas no son muy diferentes de las de otras especies de hormigas. Dirigen sus ataques a las extrañas y muestran poca animosidad hacia las compañeras de colonia, como hacen todas las hormigas. Además, las sociedades no actúan en Argentina de una manera diferente de como lo hacen en las inmensas colonias del extranjero; solo sucede que su crecimiento se ve restringido por una sobreabundancia de colonias de molestas hormigas vecinas. La condición que desencadena la expansión explosiva de una supercolonia en el extranjero es la ausencia de competencia. Las supercolonias que llegaron a California no tenían nada que les impidiera conquistar el estado, hasta que su crecimiento se detuvo cuando se encontraron y comenzaron a pelearse unas con otras.

En los siguientes capítulos argumentaré que los humanos tampoco necesitaron cambiar de alguna manera esencial para que las pequeñas uniones de la prehistoria crecieran cuando tuvieron la oportunidad de hacerlo. Todos los elementos necesarios para el éxito de los imperios existían ya en la mente paleolítica, incluida una fijación muy humana por los marcadores de identidad.

Humanos anónimos

En la historia de la vida pocas cosas hay más notables que un humano moviéndose en una cafetería. Los clientes de dicho establecimiento pueden ser completamente desconocidos para nosotros y... no suceder nada. Ni nos inmutamos viendo a personas que no hemos conocido en nuestra vida. Esto nos enseña algo que es único de nuestra especie —aparte de los pulgares oponibles, la posición erguida y la inteligencia—, porque la mayoría de los vertebrados que viven en sociedad no pueden hacerlo. Un chimpancé que se topara con un individuo desconocido —no imaginemos una cafetería llena de ellos— lucharía o huiría como un poseso. Solo a una hembra joven le sería posible sobrevivir a la confrontación sin arriesgarse a un combate, pero le convendría ser receptiva al sexo. Ni siquiera el bonobo pasaría con indiferencia junto a un individuo que no conociera. [1] Pero los humanos son capaces de tratar con extraños y moverse con naturalidad en su compañía. Disfrutamos viéndonos rodeados de un mar de extraños en salas de conciertos, teatros, parques públicos o ferias. Nos acostumbramos a la presencia de otros y entablamos amistad con los pocos que queremos, ya sea en una guardería, un campamento de verano o el puesto de trabajo.

Permitimos semejante anonimato al reconocer en otros ciertos signos que se ajustan a nuestras expectativas, características que actúan como marcadores de identidad. [2] Entre nuestros marcadores están aquellos que indican todos los aspectos imaginables de la identidad. Un anillo de diamantes de seis quilates denota riqueza y estatus, y algunos marcadores, como una forma peculiar de hacer una punta de flecha, pueden ser específicos de una persona. Sin embargo, en este libro la palabra «marcador» y sus sinónimos generalmente especificarán los atributos que los humanos asocian a su sociedad. [3] El reconocimiento de marcadores es una aptitud humana de la que la mayor parte de los animales carecen, con la excepción de algunos vertebrados como las ratas topo sin pelo, los cachalotes y, desde luego, la mayoría de los insectos sociales. Sin embargo,

pocos científicos sociales harán tales comparaciones, y los dejaría desconcertados (y poco receptivos a ella) la idea de que las hormigas, presumiblemente sin un comportamiento consciente, tienen en verdad una identidad. Aunque carecen de la capacidad de autorreflexión, las hormigas y otros insectos sociales se nos parecen de una manera elemental, pero llamativa, por tener sociedades anónimas.

La mayoría de los mamíferos y, desde luego, de los vertebrados carecen de cualquier cosa que puedan utilizar de manera segura para marcar su sociedad. Los caballos de una manada, por ejemplo, nunca tienen el mismo modo de caminar o de relinchar. En la mayor parte de las situaciones, la falta de marcadores mantiene a los vertebrados volcados en el manejo de relaciones individuales, a diferencia de las hormigas, para las cuales tal familiaridad es inexistente. Los humanos se sitúan en medio, con un modo selectivo de cultivar relaciones sociales clave sin tener la obligación de fijarse en todos los miembros de la sociedad. Establecemos relaciones variables con otros basadas en nuestras historias sociales, tratando solo a algunas personas como individuos. [4] Para sintetizar las diferencias con menos palabras, volvamos por fin a la fórmula dada al final del capítulo 4: para funcionar como sociedad, los chimpancés necesitan conocer a todos, las hormigas no necesitan conocer a nadie y los humanos solo necesitan conocer a algunos.

Los «algunos» a los que cada uno de nosotros está conectado pertenecen a los círculos de expansión de la relación social, de los más íntimos a los más abstractos: nuestro cónyuge, nuestra familia nuclear, nuestra familia extensa, nuestros ciento cincuenta amigos más o menos y los muchos centenares que no conocemos tan de cerca. Más allá se hallan todos los que se identifican con nuestra sociedad en su conjunto, ya sea una tribu o una nación, que en todas las sociedades, salvo las más reducidas como la de El Molo de Kenia, incluye a muchos extraños. La mayoría de estos vínculos son, al margen de nuestra lealtad general a la sociedad en que vivimos, redes sociales que difieren de una persona a otra. [5] Superpuestas a esta lista están las personas con las que compartimos afiliaciones especiales; algunas muestran orgullosos marcadores propios, como un fan de los Chicago Bears que lleve puesta una gorra del equipo. Y, por supuesto, nuestro conocimiento de los demás no se limita a nuestra sociedad. Nos parecemos a los bonobos y a los elefantes de la sabana no solo por conocer a miembros de otras sociedades, sino además por hacernos amigos de ellos.

MARCANDO NUESTRAS SOCIEDADES

Las banderas, los himnos patrióticos y otros símbolos nacionales ostentosos solo son la más obvia de las maneras de indicar y percibir las conexiones con una sociedad. Cualquier característica de una sociedad puede servir como marcador, haya sido creado conscientemente o no, y, solo cuando en él se aprecian aberraciones evidentes, los miembros advierten que algo está mal. Mientras que las hormigas y las ratas topo lampiñas dependen del olor para identificar compañeros de sociedad y los cachalotes, tan solo de los sonidos que emiten, al *Homo sapiens* le sirve casi cualquier cosa.

Ciertos marcadores se exhiben de forma continua y a menudo ostensible, como la vestimenta socialmente prescrita. Otros solo aparecen en determinadas ocasiones, y tienen que ver con valores, costumbres e ideas. Algunos marcadores requieren una intención consciente —por ejemplo, llevar un pasaporte—, mientras que otros son señales sobre las cuales los miembros no tienen control, como en ciertas sociedades el color de la piel. Un marcador no necesita estar vinculado a un ser humano; la identidad de un grupo no solo impregna a las personas, sino que también puede extenderse a cualquier cosa que la sociedad reivindique, tal vez una ubicación como Bunker Hill o un objeto como la Campana de la Libertad. [6] Los acontecimientos históricos también entran en la conciencia nacional. Algunos pueden ser tan antiguos como las sociedades mismas, aunque constantemente se les añaden nuevos ingredientes. En Estados Unidos, los ataques del 11 de septiembre de 2001 fueron decisivos. El emplazamiento de las Torres Gemelas de Nueva York, los números «11-9» y la fecha que indican se convirtieron en aditamentos de la identidad de los estadounidenses, del modo en que se ven a sí mismos y los perciben los demás, lo que demuestra la rapidez con que nuevos aspectos de nuestras identidades pueden cobrar especial relevancia.

Los marcadores de una sociedad tal vez les parezcan triviales o simplemente extraños a los extranjeros. Por ejemplo, la costumbre de comer con las manos en India o principalmente con una cuchara en Tailandia, nunca con palillos. Existen aspectos caprichosos del gusto, aunque un extranjero de mente abierta puede apreciar su belleza; pensemos en el sistema tonal de la música india o los diseños de cerámica negro sobre negro de los indios pueblo americanos. [7] Quizá encontremos absurdas y arbitrarias algunas de estas diferencias, pero pueden ser asuntos de vida o

muerte, como la práctica de conducir por el lado izquierdo o el derecho de la carretera. Otros marcadores son iconos que tienen relación con ciertas cosas del mundo, como muchos jeroglíficos egipcios, que se reconocen al instante por lo que representan. Incluso los marcadores más extraños pueden parecer lógicos a quienes los usan. El águila de cabeza blanca y el oso, poderosos depredadores, representan respectivamente la fortaleza de Estados Unidos y de Rusia, y los lazos con estos marcadores pueden ser un potente aglutinante social.

Los marcadores resultan reforzados, o directamente determinados, por la biología. Con el advenimiento de la domesticación de animales hace varios miles de años, se propagaron entre los humanos ciertas mutaciones que permitieron a los adultos digerir la lactosa presente en la leche. En Tanzania los barabaig, que crían ganado bovino y encuentran deliciosa la leche, viven cerca de los cazadores-recolectores hadza, a quienes repugnan los productos lácteos. Sin duda, esta gran diferencia en la dieta aumenta aún más la separación física y cultural entre ambos pueblos. [8]

Aunque la vista y el oído son los principales sentidos implicados en la percepción humana de marcadores, la importancia del gusto es evidente. «¿Qué es el patriotismo sino el amor por la comida que uno comió de niño?», dice un proverbio chino, y hay una amplia libertad en todo lo que hace salivar a la gente. [9] Yo he comido ciempiés fritos en China, avispa escabechada en Japón, embriones de cerdo en Tailandia, hormigas tostadas en Colombia, orugas mopane secas en Sudáfrica, termitas crudas en Namibia, larvas de escarabajos en Nueva Guinea y rata picada en Gabón. A los que gustan de tales manjares les choca la repugnancia que sienten los extranjeros. Y aunque nunca otorgamos al olor la primacía que tiene entre las hormigas, a veces hacemos comentarios desfavorables sobre el aliento o el olor corporal de algunos grupos étnicos. [10]

Muchos de los atributos que llamo «marcadores» pertenecen a la categoría de la cultura. Aunque esta palabra a menudo se asocia a la panoplia de logros intelectuales y artísticos de una sociedad, se refiere en general a todo el acervo de características transmitidas entre generaciones, principalmente mediante la enseñanza activa. Entre las más estudiadas se encuentran las normas. Se trata de los sobreentendidos que los ciudadanos comparten en relación con sus valores y códigos morales, incluidas la predilección por mostrarse generoso o ser de ayuda y las creencias sobre lo que es justo o apropiado. [11]

Las normas y los atributos culturales llamativos, como los tabúes alimentarios o las banderas nacionales, son los que reciben la mayor atención, pero hay una serie de marcadores más sutiles que son muy importantes y que se pasan fácilmente por alto. Al respecto me viene a la mente una escena de la película de Quentin Tarantino *Malditos bastardos*, de 2009. Un espía británico disfrazado de nazi pide tres cervezas en un bar alemán levantando los tres dedos medios de una mano en lugar de extender los dedos índice, medio y pulgar, como hacen los alemanes, y lo que sigue es el tiroteo clásico, cardíaco, de Tarantino.

Solo el estudio de gestos culturalmente específicos podría llenar volúmenes. En Italia, las manos de todo el mundo parecen estar en constante movimiento. La mano colocada horizontalmente delante del cuerpo con el dedo índice tocando el pulgar formando una «o» significa «perfecto»; cortar con una mano es una advertencia de que se tenga cuidado; agitar ambas manos hacia la cara significa que algo es aburrido. La psicóloga Isabella Poggi ha clasificado más de doscientos cincuenta de esos gestos, muchos exclusivos de Italia, usados durante siglos y a menudo más claros en sus significados que el vocabulario de la lengua hablada. [12] Los gestos son a buen seguro más primitivos que las palabras, y son tan automáticos que las personas ciegas agitan las manos cuando se dirigen a un público invidente. [13]

Con mayor facilidad que los gestos, se pierden los acentos no verbales que, más que enseñarse, se absorben subliminalmente. Estos quedan a menudo por debajo del alcance de nuestro radar, a pesar de que varían de una sociedad a otra. En la última década de su vida, Charles Darwin publicó *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, en el que señalaba que las emociones humanas más básicas son universales en nuestra especie. [14] Sin embargo, los músculos faciales encargados de transmitir esas emociones se emplean de manera ligeramente diferente en las sociedades. Se ha demostrado, por ejemplo, que los estadounidenses que no distinguen a los japoneses nipones de los japoneses estadounidenses en fotografías cuando se muestran inexpresivos, pueden distinguir a los segundos, conciudadanos suyos, cuando las caras de las fotografías muestran enfado, asco, tristeza, miedo o sorpresa. [15] En otro experimento, sin que se pudiera explicar cómo, los estadounidenses a menudo adivinaban si una persona era de su país o australiana viendo cómo movía una mano o caminaba, lo que sugiere que el cuerpo entero puede convertirse en un

acento no verbal. [16] Semejantes diferencias, al contrario que los gestos, pero como muchos olores, son imposibles de expresar con palabras. [17]

La capacidad de advertir estos detalles se adquiere con la exposición repetida. Su comprensión es similar a la de algunos individuos capaces de distinguir los aviones nazis de los aliados durante la Segunda Guerra Mundial. Los británicos estaban desesperados por contar con más observadores de ese tipo. El problema era que nadie con esa habilidad podía explicar cómo lo hacía. El único método de entrenamiento exitoso era con estudiantes sin la menor idea de lo que debían buscar y detectar. El observador los corregía hasta que acertaban. [18] Muchas veces, los marcadores sociales se pueden adquirir y reconocer de esta manera, sin comprensión ni planificación alguna.

RECONOCIMIENTO DE MARCADORES

Nuestros marcadores sociales son tan claros que algunos pueden advertirlos animales que no usan marcadores para su especie. Los elefantes detectan diferentes tribus humanas y tienen expectativas sobre su comportamiento. En Kenia temen a los masái, que alancean paquidermos como un rito de paso, pero son indiferentes a los kamba, que no cazan elefantes. Los elefantes se esconden tras la vegetación alta cuando se acercan los masái, posiblemente porque distinguen el olor corporal de los miembros de dicha tribu, cuya dieta se basa en gran medida en el ganado, del de los kamba, que prefieren las verduras. Los elefantes también parecen capaces de distinguir a las tribus por su vestimenta, y atacan a quienes visten la tela roja que caracteriza a los masái. [19]

Los humanos desarrollaron marcadores de identidad por la misma razón; nuestra seguridad y bienestar pueden depender de ellos. El psicólogo Gordon Allport, fundador del estudio de la personalidad, ha explicado que «la mente humana necesita pensar con la ayuda de categorías [...] la vida ordenada depende de ello». [20] Tal destreza está claramente enraizada en nuestra herencia animal; las palomas, por ejemplo, no solo ordenan cosas en categorías como «ave» y «árbol», sino que también pueden ser entrenadas para distinguir las pinturas de Picasso de las de Monet. [21] Todos los animales son capaces de categorizar. Ningún elefante, humano, babuino o hiena está obligado a reconocer a todos y cada uno de los elefantes que pasan y saber que es uno de ellos cuando lo ve, al distinguir rasgos como la

trompa y el barrito. Después de todo, una «sociedad» de elefantes que no tenga rasgos físicos o conductuales específicos de su grupo no es tan obvia a la vista como lo son los elefantes mismos como especie.

Aunque la mayoría de los vertebrados no muestran de forma abierta su identidad de grupo (o su voz u olor), su conocimiento de la pertenencia social crea sociedades no menos válidas y concretas que las basadas en marcadores. De hecho, los humanos también tienen grupos que se definen exclusivamente por su reconocimiento individual. Pondré el ejemplo de los equipos deportivos de mi vecindario cuando era niño. No podíamos permitirnos tener camisetas de nuestros equipos, por lo que ningún extraño podía averiguar quién pertenecía a qué equipo cuando estábamos todos mezclados en una alineación. Sin embargo, nunca nos confundíamos. Lo que distinguía a nuestro equipo estaba en nuestras cabezas. Nos conocíamos como individuos. Del mismo modo que los observadores logran distinguir una manada de lobos o de leones viendo cómo los animales interactúan, los espectadores podrían haber distinguido a nuestros equipos viéndonos jugar.

Aun conociéndose entre sí los humanos, los marcadores son ventajosos. A mi equipo de la infancia le habría encantado usar camisetas del equipo en caso de haberlas tenido. No solo habrían reforzado el orgullo del equipo, sino que además habrían restado importancia a nuestras diferencias y tal vez nuestro grupo habría tenido un aspecto más unificado e intimidante (estos temas serán tratados más adelante en este libro). Las camisetas también nos habrían ayudado a jugar; usándolas, podríamos haber identificado por el color a los miembros de nuestro equipo incluso con el rabillo del ojo cuando el juego discurría a toda velocidad. La rapidez y el reconocimiento preciso son una gran ventaja cuando los errores se pagan caros; sin ellos se puede perder el balón ante el otro equipo o, en el caso de las sociedades, los recursos o la vida frente a un extranjero hostil. Las camisetas podrían, además, haber acelerado el proceso de incorporar a otro miembro. Claro que al principio no habríamos confiado del todo en ningún niño nuevo, pero con una apariencia (la camiseta) y un comportamiento satisfactorios (incluido el modo en que obtuvieron esa camiseta), es probable que los jugadores hubieran sido identificados rápidamente como parte del grupo incluso por los jugadores que no los conocían.

En cuanto a las sociedades, los marcadores se suman a una conciencia indeleble de quienes *somos*, uniendo a personas que no han llegado a tener una visión del mundo compartida cuando esos marcadores no requieren

nuestra atención. Por lo común, nuestros marcadores son tan familiares y previsibles que reparamos en ellos tan poco como en el preciso tono azul del cielo. Pero tenemos hambre de ellos cuando están ausentes. Por eso, cuando en un viaje al extranjero más echamos en falta a otros «como nosotros», buscamos un bar, un restaurante o un lugar de reunión de compatriotas y saludamos a los allí expatriados con cierta familiaridad aunque nos sean desconocidos, como viejos amigos.

A pesar de su utilidad, añadir más marcadores para distinguir nuestra sociedad de los foráneos no da lugar a ningún cambio fundamental; podemos ser una sociedad con ellos pero también continuar siéndolo si faltan (hasta cierto punto). Tener marcadores se vuelve cada vez más valioso, y finalmente esencial, para mantener en orden a las sociedades a medida que sus poblaciones crecen (y, en los humanos, también para distinguir toda clase de grupos dentro de cada sociedad). El fez de un *shriner* o la gorra de los Chicago Bears no tienen equivalente en la naturaleza; el mismo individuo puede identificarse como un bostoniano, un bombero y un conservador sin que ninguna de estas categorías invalide a las otras dos (o su identidad como estadounidense). Muchos aspectos de la identidad humana vienen con marcadores que podemos exhibir con orgullo, pero la mayoría se pueden tomar y dejar según se necesiten. Más allá de diferenciar a la obrera de la reina (y, en algunas especies, del soldado), ninguna hormiga rompe su identidad en tales grupos. Y, como resulta evidente, tampoco lo hacen los vertebrados, que nunca se separan limpiamente en camarillas duraderas dentro de las sociedades, y desde luego no con la ayuda de marcadores; aunque los lobos de una manada varíen en cuanto al color del pelaje, los negros nunca se apartan de los grises. De ahí que los miles de millones de individuos de una supercolonia de hormigas argentinas parezcan un continuo homogéneo, mientras que nosotros diferimos en cientos de maneras de encajar en nuestra sociedad (por ejemplo, sospecho que el lector no es un estudioso de las hormigas).

EL PAPEL DEL LENGUAJE Y LO QUE REALMENTE IMPORTA

Las lenguas, los dialectos y los acentos son los marcadores humanos más estudiados, y tal vez los más poderosos. La mayoría de las sociedades y muchas etnias, como los judíos o los vascos, tienen su propia lengua o versión de una lengua. [22] El lingüista evolutivo Mark Pagel ha escrito

sobre la historia bíblica de la torre de Babel, en la que Dios da a los pueblos diferentes lenguas con la finalidad de evitar que se unan para construir una torre que llegue hasta el cielo; la ironía de esta historia, señala Pagel, es que «el lenguaje existe para evitar que nos comuniquemos». [23] Más allá de las grandes diferencias entre las lenguas, cada una contiene palabras que describen a sus hablantes y el concepto que tienen de sí mismos, así como palabras que retratan a los que pertenecen a sociedades distintas. Las etiquetas importan, incluidos los nombres de las sociedades mismas, que poseen un «poder extraordinario», como sostiene un estudioso africano; [24] hasta los niños de seis años prefieren niños acerca de los que les dicen que son de su país. [25] Una de las mayores amenazas a que puede enfrentarse una sociedad humana es otra sociedad que compita con ella por el mismo nombre, algo que hoy en día ilustra la acalorada disputa por el nombre «Macedonia», que el país hoy llamado Macedonia ha tomado para sí, pero que millones de griegos utilizan para su grupo étnico.

Sin embargo, las diferencias de idioma no son necesarias ni suficientes para mantener la identidad de las sociedades. «Una vez que un grupo ha perdido su idioma, generalmente perderá su identidad distintiva», afirma un lingüista. [26] Esto puede ser cierto cuando una sociedad domina a otra y convierte a sus integrantes en siervos o esclavos, una circunstancia en la cual muchos marcadores, incluido el idioma, se pierden o se reestructuran. Sin embargo, los grupos pueden perder su lengua nativa y conservar su identidad e independencia, refutando así lo absoluto del ascendiente de la lengua sobre otros aspectos de la identidad. Los pigmeos de África, cazadores-recolectores a tiempo parcial, abandonaron sus lenguas durante los últimos tres mil años por la de sus vecinos labradores, con los que conviven parte del año. Las sociedades pigmeas permanecen culturalmente intactas a pesar de que solo existen rastros de sus lenguas originales (algunas palabras que describen más que nada animales y plantas del bosque). [27]

El punto crucial es que la rica combinación de marcadores permite a los humanos desenmascarar a los que no pertenecen a su sociedad sin oírles decir una sola palabra. Con todo, los idiomas destacan por su importancia para la identidad humana. Un idioma o dialecto es casi imposible de reproducir con exactitud a menos que lo hayamos aprendido en la infancia, y por eso es lo primero en desenmascarar al extranjero entre nosotros. [28] El libro bíblico de los Jueces (12, 6) relata cómo los soldados de Galaad

acabaron con las gentes de una tribu de Israel que hablaban con un ligero acento:

[Un soldado de Galaad] le ordenó: «Di la palabra *shibboleth* ». Si el fugitivo decía *sibboleth* , porque no podía pronunciar la palabra correctamente, lo agarraban y lo degollaban junto a los vados del Jordán. Así murieron en aquella ocasión cuarenta y dos mil efrainitas.

El valor del idioma como verificador de la identidad se incrementa con los matices que expresa; los humanos reciben de ellos mucho más de lo que necesitan para entender lo que se dice. [29] Hasta un niño detecta la lengua materna de un hablante antes de que este termine de pronunciar una palabra. [30] Lo mismo sucede, por supuesto, con otros marcadores; somos más conscientes del modo de caminar o sonreír de nuestros conocidos de lo que necesitamos serlo del modo en que caminamos o sonreímos nosotros mismos. Pero lo que hace que el idioma sea especialmente merecedor de atención es que hablar la lengua local es para los humanos un motivo de orgullo como no llega a serlo comportarse como un lugareño. [31] Quizá solo tradiciones como caminar sobre brasas, igual que hacen algunos polinesios entre otros, logren marcar un compromiso con un grupo que ningún lenguaje puede transmitir. No obstante, aunque los humanos rara vez efectúan ritos tan insólitos, sus voces hacen resonar constantemente sus acentos en todas partes y a través de multitudes, indicando enseguida su condición de nativos o extranjeros. Pocos otros aspectos de la identidad suscitan una reacción visceral tan instantánea.

VARIACIÓN PERMISIBLE, EXCÉNTRICOS Y ATÍPICOS

Los humanos tratan sus diferencias de las formas más variadas. Por ejemplo, no siempre sucede que «un idioma es un dialecto que tiene un ejército y una marina», como bromeó una vez el lingüista yiddish Max Weinreich. [32] Las sociedades no necesitan estar marcadas por su manera de comunicarse mediante el lenguaje, como demuestra el ejemplo de los pigmeos. Las formas en que las sociedades emplean los idiomas revelan que la desenvoltura en el manejo de lenguas extranjeras no solo puede tolerarse, sino también fomentarse. Allí donde los países se amontonan en un espacio pequeño, como Europa, la gente suele hablar otros idiomas además de su lengua materna, a menudo los de vecinos, socios comerciales o antiguas potencias coloniales. El multilingüismo no es una novedad

reciente. En Australia, antes del contacto con los europeos muchas personas hablaban varias lenguas, a menudo porque se habían casado, ellas o uno de sus progenitores, dentro de otra sociedad. Algunas naciones, como Suiza, pueden tener varios idiomas nativos. Otras comparten un solo idioma con otras sociedades, como hacen el Reino Unido, Australia y Estados Unidos, cada uno con múltiples dialectos propios.

La clave de la etnografía, que es una ciencia que documenta culturas, no es tanto conocer las similitudes y las diferencias entre sociedades cuanto descubrir lo que su gente considera importante, en materia de lengua o de cualquier otro aspecto. Donde un lingüista acaso distinga dos lenguas, los hablantes pueden considerarlas una sola, o viceversa. [33] Lo que he destacado de las supercolonias argentinas también es cierto de las sociedades de todas las especies; son las opciones de los individuos de una sociedad lo que marca la identidad que determina quién es un miembro de esa sociedad, y no lo que un foráneo pueda suponer que es importante. Una ligera modificación en el olor de una colonia de hormigas hará que algunas variaciones marquen una diferencia y otras no. En cuanto a los humanos, las variaciones, por ejemplo en el idioma, tampoco ponen necesariamente en peligro nuestras identidades; depende de cuáles sean dichas variaciones. [34] Una vez conocí a un peruano al que a menudo se lo confundía con un extranjero en su tierra natal debido a su incapacidad para pronunciar la «r» del castellano. Que sea menos peruano por tener ese defecto depende de otros peruanos. Las sociedades dejan margen a diferencias de igual importancia en el habla. Las religiones de hoy en día, por poner un ejemplo, se extienden y coexisten dentro de fronteras territoriales, y, sin embargo, lo hacen por lo general (aunque no siempre) sin confundir a la gente sobre quién profesa una u otra.

Los miembros de una sociedad no están cortados por el mismo patrón; las sociedades permiten la similitud y la diversidad. Para que una persona sea acogida, su comportamiento tiene que estar dentro de los límites sociales permitidos, como ya ocurría entre los cazadores-recolectores. «Lo que hace y cómo lo hace es asunto suyo, no de su vecino, mientras observe las normas de comportamiento aceptadas», escribió el experto en bosquimanos Hans-Joachim Heinz. [35]

Las pautas sociales, a menudo sobreentendidas, conforman estas evaluaciones y restringen nuestras opciones; como dice el proverbio japonés, al clavo que sobresale se le da un martillazo. Naturalmente, puede

haber disparidades de interpretación y de gusto. Los ultraconservadores, por ejemplo, toleran poco a los archiprogresistas, y viceversa, aunque cada uno reconozca de mala gana que el adversario pertenece a su sociedad. Al esperar un nivel de conformidad apropiado —como el acuerdo tácito, inculcado desde la infancia, de no mostrar fácilmente el enfado en algunas culturas asiáticas—, los miembros de una sociedad detectan a los renegados y los extranjeros.

Las sociedades difieren en el grado en que valoran la conformidad. Algunas promueven excentricidades como una señal de individualidad e iniciativa, y proclaman como valor nuclear el derecho a ser diferente. [36] Sin embargo, todas las sociedades, incluidas las que se enorgullecen de su compromiso con la libertad personal, existen porque exigen una restricción del albedrío de los miembros en aras de la seguridad y la previsibilidad. La exactitud con que debemos aprender de otros, si no imitarlos —la estrechez de los límites—, es más exigible para algunas conductas, y en determinadas situaciones, que para otras. La repulsión que se siente hacia una persona que ignora importantes normas de comportamiento puede ser tan profunda que el desviado social quizá sea tratado con más dureza que un extranjero por la misma transgresión, una reacción exagerada conocida por los psicólogos como «efecto oveja negra». Los desviados que apenas cumplen las expectativas sociales son excluidos, estigmatizados y presionados para que cambien o tratados como extranjeros, dependiendo del tipo y alcance de su anomalía. Esta censura refrena las anomalías que pueden darse en una sociedad. [37]

También en los animales existe la tolerancia limitada para el comportamiento extraño. Incluso especies con sociedades de reconocimiento individual solo toleran una desviación mínima. Los elefantes tienen por norma ayudar a los enfermos, pero también se sabe que, al igual que los chimpancés, maltratan a los individuos rengos o enfermizos. [38]

Los insectos sociales son los mayores conformistas. Las hormigas permiten muy poca individualidad cuando se trata de identificarse con sus colonias. [39] Esto se refleja en el compromiso absoluto, basado únicamente en el olor, que asumen con sus sociedades anónimas. Sus rígidas identidades nos dan una buena razón para llamar «superorganismo» a una colonia de hormigas. Sus miembros se encuentran unidos en una colonia como las células de un organismo, y ello de la siguiente manera: las

hormigas se identifican unas a otras mediante la detección de sus marcadores, que son unos hidrocarburos presentes en la superficie de sus cuerpos, y en una sociedad sana invariablemente se evita o se elimina a las hormigas extranjeras con marcadores diferentes. Del mismo modo, las células en un cuerpo se identifican entre ellas mediante la detección de compuestos químicos en su superficie, y el sistema inmunitario mata las células extrañas portadoras de señales incorrectas. Sobre esta base, nuestro cuerpo, con sus miles de millones de células-miembros, constituye una sociedad de tipo microbiano. [40] Mientras que los humanos descontentos pueden abandonar su sociedad, incluso desertar a otra, una hormiga obrera, vinculada permanentemente a sus compañeras de nido a través de su olor, no abandonará a sus compañeras de nido aunque esté estresada hasta la muerte. Quizá sea admirable la devoción de la célula por su cuerpo o del insecto social por su colonia, pero desde el punto de vista humano su inmersión absoluta en un todo mayor parece distópica. Las sociedades humanas no son superorganismos, ni querríamos que lo fueran, porque apreciamos demasiado nuestras elecciones personales.

Como en otras sociedades animales, los niños de las sociedades humanas también son atípicos. No muy diferentes en esto de las larvas de las hormigas, que aún no tienen incorporado el olor de la colonia, los niños poseen en el mejor de los casos una identidad incipiente. Pero ningún niño tiene una posición respetable en una sociedad simplemente por estar vivo. [41] A diferencia de las crías de las especies de reconocimiento individual, que simplemente llegarán a conocer a todos y serán por todos conocidas, los niños deben detectar y aprender a usar los marcadores que les permitirán encajar en la sociedad. Hasta que nuestra progenie domine esa tarea será débil e ignorada sin peligro para ella, pues a esa edad temprana los adultos reconocen que los niños pertenecen, por su proximidad, a padres o amigos.

TENSIÓN EN EL CEREBRO

Si los humanos pueden confiar en el reconocimiento individual para identificar miembros de algunos grupos, ¿tienen las especies con sociedades que dependen del reconocimiento individual la capacidad, al menos potencial, de utilizar marcadores? Aunque sabemos que los primates pueden aprender a asociar una ficha de plástico con un objeto no social (como la comida), [42] sabemos mucho menos acerca de su capacidad de

representar a otros agentes sociales con marcadores. Aunque los monos no usan por lo general signos para diferenciarse de los extraños, me encantaría llevar a cabo el experimento de introducir un marcador en una tropa para ver si esta lo capta. Algún primate físicamente sano se hará con una camiseta roja, pero ¿qué pasará con el color? ¿Aprenderá a esperar que sus compañeros de tropa tengan algo rojo en la frente? Si es así, ¿le gustará que un extraño lleve la marca de su «equipo»? ¿Podría una tropa de gran tamaño permanecer unida si sus jóvenes usaran el mismo color rojo, lo cual les permitiría controlar a los demás sin distinguir a un mono de otro? ¿Y aumentarían las tensiones si la mitad de la tropa usara el azul? Preveo que la respuesta a estas preguntas sería que no. Las mentes de los monos no están conectadas a marcadores, y no podrían reconocerlos aunque existieran diferencias como la mencionada. Ahora bien, antes de que el uso humano de marcadores nos haga sentirnos superiores por ser capaces de reconocernos y responder unos a otros, consideremos la cognición requerida para el reconocimiento de marcadores. Suponer que los monos no están cerebralmente dotados para captar fácilmente los marcadores de identidad no implica que esta capacidad requiera un gran intelecto. La hipótesis del cerebro social sostiene que el manejo de más relaciones sociales requiere un cerebro grande. Sin embargo, a quienes se basan en esta teoría para predecir que las sociedades populosas requieren un poder mental formidable, las humildes hormigas les lanzan un serio desafío. Dada su complejidad y flexibilidad social, hacen mucho con solo 250.000 neuronas más o menos. Como afirmó Charles Darwin: «El cerebro de una hormiga es uno de los átomos de materia más maravillosos del mundo, quizá más maravilloso que el cerebro del hombre». [43] Por supuesto, los marcadores humanos son mucho más numerosos y diversos que los de las hormigas, que no usan tocados étnicos ni hablan con cierto acento. Pero el olor que les sirve como señal de identidad podría ser un recurso más sofisticado de lo que cabría suponer. Cada olor está compuesto de un cóctel de moléculas de hidrocarburos que difieren tanto en tipo como en concentración de una colonia a otra. [44] En la práctica, el olor constituye así todo un conjunto de marcadores, no uno solo con algunas moléculas que probablemente influyan más que otras en la interpretación del olor por parte de las hormigas. Estas también son hábiles en responder a los olores de colonias extranjeras, por ejemplo, distinguiendo a los miembros de sociedades vecinas que conocen bien de los integrantes de una colonia con

la que nunca se han encontrado. Esta última, al ser una amenaza desconocida, es probable que sea atacada mucho más violentamente. [45]

A buen seguro, muchos estudiosos aducirán que los marcadores humanos pueden ser extremadamente complejos, y de hecho algunos lo son, como la memorización de un arcano texto religioso. Los humanos hacen del etiquetado un arte al dotar de significado a muchos de nuestros marcadores, y a menudo en múltiples niveles, para crear símbolos (un impulso que posiblemente nos distinga de otros animales). Para los irlandeses, el trébol es a la vez una planta que sirve para predecir el tiempo, un emblema céltico de la buena suerte y lo que san Patricio solía usar para enseñar a los druidas el significado de la Santísima Trinidad.

Cada persona tiene sus creencias con respecto a «su afiliación personal a ciertos símbolos, o, más exactamente, con qué símbolos concretos representar algo», según Edward Spicer, un antropólogo que estudió las tribus amerindias. [46] Los sociólogos se oponen a la idea de que los animales, que carecen de capacidades simbólicas, podrían tener algo parecido a una nacionalidad, mientras que los antropólogos consideran que el empleo de símbolos fue fundamental en los albores de la humanidad. [47] Sin embargo, es revelador que la mayoría de las personas no puedan decir mucho sobre el significado de los símbolos que aprecian. [48] Los estadounidenses cantan a voz en cuello «The Star-Spangled Banner» sin saber qué significa *spangle* o recordar las palabras. «Es probable que ni siquiera los expertos en el uso de símbolos —chamanes, sacerdotes o brujos— sepan explicar con exactitud qué significa un símbolo particular», nos recuerda la antropóloga social Mari Womack. [49]

En verdad, no es necesario entender por qué algo es profundo, o, para el caso, por qué posee un significado profundo, para que seamos sensibles a ello (o a su ausencia o pertinencia). La gente no tiene por qué cargar su *wetware* craneal, ya sobrecargado, con el significado que pueda tener un símbolo. Su significado, si lo tiene, tal vez resida en el ojo del espectador.

Por tanto, producir y percibir marcadores no requiere mucho esfuerzo, y, una vez conocidos, los marcadores pueden transferirse a un número indefinido de individuos sin demandas mentales adicionales ni la obligación de mantener alguna relación con ellos. Entre las hormigas, el tamaño del cerebro *disminuye* en realidad en las especies que tienen grandes sociedades. [50] En una colonia pequeña, la variedad de tareas que deben ejecutar las obreras puede suponer para ellas un reto mental, si es que esta

expresión puede emplearse en el caso de las hormigas. En una gran colonia, una hormiga soldado quizá ataque a las enemigas, pero en muy raras ocasiones, si es que lo hace nunca, cuida de las larvas, una ocupación destinada a obreras más pequeñas. No solo se ahorran las hormigas esfuerzo mental al ignorarse unas a otras como individuos, sino que en las grandes colonias esta reducción de las destrezas disminuye aún más las demandas de capacidad mental.

También en los humanos la ignorancia puede ser una bendición siempre que los desconocidos que nos rodean parezcan actuar razonablemente. Imaginemos lo que sería sentirnos obligados a presentarnos a todos los individuos con que nos encontremos. La demanda mental sería abrumadora. En comparación, los marcadores son la simplicidad misma. Aunque el manejo de los marcadores sociales pudo contribuir al agrandamiento del prosencéfalo de los humanos en comparación con otros animales, no es probable que fuese la causa principal. Sentados en un lugar público, los humanos registramos los rasgos físicos, culturales y de otro tipo de los que nos rodean sin pensarlo mucho, haciendo un esfuerzo mínimo. Un psicólogo diría que los marcadores reducen la carga cognitiva de la vigilancia social, lo cual permite cosas como leer este libro o conversar con amigos en la cafetería. Incluso pequeñas tribus como El Molo, de Kenia, con su puñado de individuos, aprovechan el bajo coste de la vigilancia social que hacen posible la vestimenta, la lengua, etcétera, compartidas. Puede que todos los individuos de dicha tribu se conozcan íntimamente, pero El Molo no deja de ser una sociedad anónima. De hecho, desde el surgimiento de la agricultura, los humanos han experimentado una reducción del volumen cerebral total del tamaño del puño de un niño, atribuible, tal vez, a la medida en que nos volvimos más dependientes de otros para determinadas tareas, desde cocinar hasta construir. [51]

Por supuesto, los humanos adaptan su comportamiento a las circunstancias, y eso puede incluir amoldarse a culturas foráneas. Después de pasar unos meses en la India rural, sin percatarme de ello adquirí el acento y empecé a imitar la oscilación de la cabeza de lado a lado mientras hablaba. Posteriormente, en Singapur cambié al acento de sus habitantes y añadí la palabra *lah* al final de las frases para poner énfasis. Las modificaciones en mis patrones de habla parecían ayudar a que los locales me entendieran, y una vez ayudé lleno de orgullo a un turista indio a comunicarse con un tendero de Singapur «traduciendo» entre los dos

dialectos ingleses. Aun así, estoy seguro de que mi forma de hablar extranjera era transparente (si mi ineptitud para ponerme el *sarong* de los varones indios, llamado *lungi*, o muchas otras cosas no me delataban).

En cuanto a nuestro considerable volumen cerebral, tiene menos que ver con la población de una sociedad que con la capacidad de conectar con la vida de los que nos importan. Los marcadores no solo eliminan cualquier tope al tamaño de las sociedades, sino que hacen que la vida social sea menos compleja. [52] ¿Por qué son entonces tan pocos los vertebrados que los emplean? Posiblemente sus sociedades funcionen mejor con poblaciones tan pequeñas que baste el reconocimiento individual. Pero, aun en una sociedad pequeña, controlar uno a uno a todos sus miembros requiere más ancho de banda mental que algo tan sencillo como percibir un marcador en el que confiar. Consideremos la diferencia entre las sociedades de reconocimiento anónimo y las de reconocimiento individual como otra versión de la analogía entre las manzanas y las naranjas; los animales saben quién encaja en qué categoría registrando sus similitudes (identificando un marcador que compartan, al igual que uno identifica las naranjas por su color naranja) o sus diferencias (identificando a cada miembro por sus características particulares). Las primeras requieren menos concentración. Los animales que dependen del reconocimiento individual hacen lo que pueden para eludir esta carga cognitiva. La primatóloga Laurie Santos me dice que, cuando dos tropas de macacos se enfrentan, ambos bandos se apretujan. Este gesto les sirve de escudo de defensa, pero también minimiza la confusión. Mientras cada mono vea al menos un individuo extraño al otro lado, puede dar por hecho que todos son extraños. Del mismo modo, un mono que acicala a otro mono presupone que este pertenece a su tropa, aunque lo tenga de espaldas.

Las interacciones personales complejas, sobre todo las que mantenemos con unas pocas decenas de almas en nuestras redes sociales particulares, son a la vez un sello distintivo de los seres humanos y un vestigio de las sociedades de reconocimiento individual de otros primates. Al mismo tiempo, los humanos no solo conocemos a amigos y parientes, sino también a muchos otros en diversos grados de familiaridad. Mientras que la mayoría de los mamíferos tratan a cada miembro de la sociedad como un individuo y, con ese conocimiento particular, construyen una identidad colectiva, los humanos disfrutan de la posibilidad propia de las hormigas de ignorar, e

incluso seguir ignorando, a otros. Como las hormigas, nos relacionamos con extraños en función de si comparten nuestra identidad. [53]

En esta parte del libro se ha puesto de relieve que las sociedades de hormigas muestran la misma tendencia a una complejidad creciente en proporción al tamaño de la población que en las sociedades humanas. Pero agregar ciudadanos a una nación, como agregar hormigas a un hormiguero, no tiene por qué implicar una tensión adicional en el cerebro. Al emplear marcadores de identidad, los humanos, como miembros de sociedades anónimas, estamos dotados de la capacidad de pensar en un extraño como uno de nosotros. [54] Las sociedades humanas modernas, tan imponentes que a veces se tragan continentes, se sustentan en esta proeza de la imaginación, algo que también era cierto en el caso de las pequeñas sociedades de nuestros antepasados. Esto incluye a las sociedades humanas de hace milenios que aún no conocían la agricultura, y cuyos individuos no eran en verdad diferentes de nosotros. Para entender a los humanos de hoy, tenemos que entender a los humanos de entonces.

TERCERA PARTE

Cazadores-recolectores hasta tiempos recientes

Sociedades de bandas

El sol se había vuelto de un rojo tenue cuando el antropólogo sudafricano Louis Liebenberg detuvo nuestro jeep cerca de un campamento de bosquimanos !kung de Gautcha Pan, en el Kalahari de Namibia (el signo «!» representa el sonido de un chasquido). Louis le habló a un joven llamado !Nani sobre una larva de escarabajo tóxica que su gente usa para envenenar las flechas. Sí, dijo !Nani, sabía que había algunas a poca distancia, y él nos llevaría allí.

A la mañana siguiente, !Nani montó en nuestro vehículo y recorrimos un terreno llano cubierto de matorrales espinosos y con ocasionales baobabs bien hinchados. Estaba claro que la idea que un bosquimano tiene de la distancia recorrida a pie difería de la nuestra. Después de guiarnos por lo que parecían unos pocos kilómetros, !Nani se detuvo delante de nosotros en una zona de arbustos de hojas brillantes. Allí usó una coa tradicional de los bosquimanos para sacar las pálidas larvas mortales y nos mostró cómo exprimir sus jugos tóxicos en una punta de flecha.

!Nani y el resto de los !kung, así como otros bosquimanos y cazadores-recolectores de otros lugares, no practican la agricultura ni crían ganado. Dependen por entero de la comida disponible en la naturaleza. Practican la caza con flechas envenenadas y otros útiles sencillos, y recolectan alimentos vegetales a lo largo y ancho de un vasto territorio «accesible a pie».

Durante más de cien años, cualquiera que intentara comprender a los primeros humanos recurría a los testimonios del modo en que han vivido los cazadores-recolectores en los últimos siglos. Especial interés tenía en este sentido la forma en que los cazadores-recolectores se movían, pues lo hacían en pequeños grupos conocidos como «bandas». [1] Cada banda viajaba para montar campamentos desde los que buscaban comida y agua. Llamo «sociedades de bandas» a las que formaban estos cazadores-recolectores nómadas, que, como se expondrá en este y el siguiente

capítulo, se componían por regla general de unas pocas bandas. [2] En este libro distingo las sociedades de bandas de las tribus —una palabra de uso común— para describir sociedades establecidas muy simples, la mayoría de las cuales dependían de la horticultura —es decir, del cultivo de plantas en huertos en lugar de campos arados— y de un pastoreo itinerante de rebaños de animales domesticados. (Para complicar las cosas, «tribu» sigue siendo la palabra elegida para referirse a los indios norteamericanos, muchos de los cuales vivían en sociedades de bandas.) Desde la perspectiva de los orígenes humanos, los horticultores y pastores fueron tardíos, y no son tan importantes para determinar las características originarias de la humanidad. La agricultura es una innovación tan reciente que hasta las naciones del mundo moderno requieren una interpretación que parta del modo en que funcionaban las sociedades de cazadores-recolectores.

El arqueólogo Lewis Binford le pidió a un nativo de Alaska que resumiera su existencia itinerante dentro de una sociedad de bandas. «Lo pensó por un momento y dijo: “Humo de sauce y colas de perros; cuando acampamos todo es humo de sauce, y cuando nos movemos todo lo que vemos son las colas de los perros moviéndose delante de nosotros. La vida esquimal es mitad una cosa y mitad la otra”.» [3]

Por poéticas que fuesen las palabras de aquel hombre, y por importantes que hayan sido los cazadores-recolectores para los antropólogos, sobre este tema flota la cuestión de si los humanos que han vivido recientemente de la caza y la recolección son fieles reflejos de nuestro pasado. Durante siglos, los cazadores-recolectores tuvieron que adaptarse a la presencia de agricultores y pastores para que estos no los empujaran a tierras áridas e improductivas. Sabemos que pudieron haber experimentado cambios profundos antes de que los primeros exploradores documentaran sus estilos de vida, [4] incluso poco antes; cuando los peregrinos llegaron a América para fundar la colonia de Plymouth, el primer indio que los saludó ya hablaba inglés (enseñado, al parecer, por pescadores británicos). Casi dos siglos después, en su expedición a través del país Lewis y Clark se encontraron con tribus que ya montaban caballos, animales que en América del Norte se habían extinguido hacía miles de años, pero que habían sido reintroducidos por los europeos. [5] Estaba claro que los indios de las primeras fotografías ya se habían reinventado muchas veces.

Historias similares pueden contarse de muchos cazadores-recolectores. Los bosquimanos, una raza menuda, delgada, de piel castaño rojizo y rostro

infantil, muy distintos de otros africanos, son especialmente valorados en los estudios sobre la evolución humana. Vivían en una franja del sur de África —en la misma zona general y en un tipo de hábitat similar al desierto y la sabana donde los humanos evolucionaron—, y existen evidencias genéticas de que se separaron de otras poblaciones humanas en nuestro pasado más remoto. [6] Sin embargo, fueron influenciados por siglos de interacciones con pastores bantúes venidos del norte mucho antes de que llegaran los europeos.

Australia, antes de su contacto con los europeos, fue uno de los escasos lugares relevantes de la Tierra donde los cazadores-recolectores locales tuvieron pocos encuentros con agricultores. Los aborígenes ocuparon el continente durante cincuenta mil años después de una diáspora temprana fuera de África. Podría decirse que esta circunstancia hace que los aborígenes sean una fuente de información fidedigna sobre el pasado, pero los aborígenes más septentrionales comerciaron y se emparentaron con tribus de las islas del estrecho de Torres, que cultivaban ñame y banana. Por añadidura, durante un periodo que comenzó en 1720, una flota de pescadores indonesios llegó al norte de Australia para capturar pepinos de mar. Los indonesios llevaron a algunos aborígenes a visitar su ciudad natal, Macassar. De aquellos aprendieron a hacer canoas y anzuelos de conchas. También se aficionaron a nuevos cantos y ceremonias, a llevar perilla, fumar en pipas, esculpir madera y pintar calaveras. [7] Y, por supuesto, como todos los pueblos, los aborígenes no estuvieron culturalmente estancados; inventaron el bumerán e imaginaron ciclos espirituales llamados «tiempos del sueño», productos e ideas que no se encuentran en ningún otro lugar, pero que son ampliamente compartidas en todo el continente.

Cuando llegaron los europeos, también lo hicieron las enfermedades coloniales y las acciones militares que diezmaron a las poblaciones e impidieron hacer descripciones verdaderamente objetivas de sus sociedades; como concluyó un destacado antropólogo, «las tradicionales agrupaciones locales de la mayoría de las tribus aborígenes cambiaron de manera rápida y radical por la repercusión que tuvieron los asentamientos europeos». [8] Esto es un serio problema para quienes estudian de qué modo las sociedades mantienen sus identidades y su separación de otras.

El contacto europeo con los cazadores-recolectores supuso un choque cultural difícil de calibrar. Habría cambiado todos sus conceptos. Es

probable que, antes de que aparecieran los europeos, los cazadores-recolectores tuvieran su propia versión del geocentrismo mantenido por muchas civilizaciones hasta que Copérnico demostró que la Tierra gira alrededor del Sol. El explorador del siglo XIX Edward Micklethwaite Curr hizo el siguiente comentario: «Es probable que las tribus que viven en la costa piensen que el mundo es más extenso que los que viven tierra adentro, y es igualmente probable que los que ocupan grandes zonas del desierto de este país tengan ideas más latas a este respecto que las tribus con un vecindario productivo y densamente poblado». Sobre las sociedades de cazadores-recolectores interiores, Curr escribió: «Tenían la idea de que el mundo era un plano que se extendía unos trescientos kilómetros a cada lado, y que su país era su centro». [9] Imagínese lo que sintió un aborígen cuando los barcos europeos anclaron cerca de sus playas. Debió de ser como si unos marcianos aterrizaran en el césped de la Casa Blanca. Su visión del mundo, y hasta muchas de las ideas que tenían acerca de sus sociedades y unos de otros, debieron de venirse abajo, y no gradualmente, durante años o incluso días, sino de un modo fulminante. Cualquier anterior diferencia divisiva entre los grupos aborígenes la habrían encontrado leve y poco destacable. Aunque las sociedades de cazadores-recolectores permanecieron, su sentido original de la identidad social y de la disparidad en relación con sus vecinos se volvió casi imposible de reconstruir con exactitud.

Por todas estas razones, hablaré de los cazadores-recolectores, y luego de las sociedades tribales, en tiempo pasado, no para indicar que los pueblos mismos desaparecieron, sino que lo hicieron en gran medida sus formas de vida originales. Los pocos cazadores-recolectores con los que he tenido la suerte de pasar un tiempo, como !Nani, ya habían sido obligados a permanecer en un lugar y dejar de cazar. Sin embargo, tenemos alguna garantía de que los cazadores-recolectores estudiados en los últimos siglos pueden revelar algo acerca de cómo nuestros antepasados desarrollaban sus actividades, al menos a grandes rasgos. Sociedades de bandas tan diversas como los esquimales árticos y los africanos hadza son similares de maneras que indican que en la existencia humana nómada hay un proyecto; la búsqueda de alimentos silvestres era parte de una serie de objetivos que, por regla general, incluía otras modalidades de construcción social, de las cuales hablaremos en las páginas que siguen. Por el camino investigaremos qué representaban para estos cazadores-recolectores las sociedades y por

qué tantos antropólogos las han minimizado o pasado por alto. Lo que aquí debería ser evidente es que los cazadores-recolectores vivían en sociedades anónimas, al igual que nosotros en la actualidad.

LA FISIÓN-FUSIÓN Y LA CONDICIÓN HUMANA

La característica que distinguía a las sociedades de bandas de otros modos de vida no era en concreto cazar o recolectar, algo de lo que la gente de hoy todavía disfruta, aunque solo sea cuando abate venados o busca trufas. Tampoco eran estos cazadores-recolectores totalmente distintos por su nomadismo. Las tribus dedicadas al pastoreo, como los hunos, podían dispersarse en campamentos parte del año para asegurarse de que sus animales domésticos tuvieran acceso a pastos. [10] Lo que más las distinguía era el patrón de movimientos de sus miembros: cazadores-recolectores nómadas esparcidos por fisión-fusión, con gente que deambulaba con considerable libertad.

Sin embargo, la fisión-fusión generalmente tomó una forma reglamentada para los cazadores-recolectores nómadas de tiempos recientes, como todo parece indicar que también lo hizo entre los que vivieron antes de la invención de la agricultura. Eran gentes en su mayoría agrupadas aquí y allá en bandas. Componían cada banda entre veinticinco y treinta y cinco individuos, con varias familias nucleares, por lo general no emparentadas, que a menudo integraban tres generaciones. [11] Una persona podía visitar otras bandas, pero tendía a mantener un vínculo duradero con una sola. Los movimientos entre bandas solían producirse con poco esfuerzo, pero no eran frecuentes, muy lejos de los movimientos siempre tan fluidos de los chimpancés y otras especies de fisión-fusión caracterizadas por sus reuniones perpetuamente cambiantes.

Algo asimismo singular era que los miembros de una banda humana podían separarse cada día en grupos de trabajo —confusamente llamadas «reuniones»— para encontrar comida. Cada noche, todos regresaban al lugar que la banda había elegido para acampar, generalmente por unos días o semanas. Este prolongado compromiso con una banda —una cuya base cambiaba con frecuencia— es exclusivo de nuestra especie. Lo más aproximado entre otros animales de fisión-fusión lo encontramos en el lobo gris y en la hiena moteada durante las semanas en que la manada o el clan lleva carne a una guarida donde tienen a los cachorros. En las tres especies,

la base se desplaza de vez en cuando para mantener a los enemigos lejos de su olor y trasladarse a zonas más aptas para la caza.

El ecólogo Edward O. Wilson ha argumentado que tener una base bien protegida es algo inherente a la humanidad. [12] Desde este punto de vista, los primitivos eran como hormigas que se alimentaban en un lugar central. Propongo ajustar esta perspectiva. Ciertamente, una banda organizaba sus campamentos mejor que una manada de lobos una guarida, y permanecer en ellos por un tiempo era un alivio para los ancianos, los enfermos y los niños. Pero las acampadas solían durar poco y no eran especialmente seguras. De hecho, las bandas se movían en parte para protegerse. Algunos cazadores-recolectores aché e isleños de Andamán, de Paraguay y la bahía de Bengala, respectivamente, vivieron bajo una constante amenaza, en este caso de extraños, y cambiaban a menudo, a veces a diario, de ubicación. Los miembros de una banda podían defenderse juntos de un leopardo, pero una tropa de babuinos atacando en grupo al mismo felino sería casi igual de eficiente; además, se podría argumentar que la multitud de fogatas familiares alrededor de un campamento mantenían a raya a los depredadores más de lo que lo hubiera hecho el fuego de una sola familia. Pero este era el alcance de las defensas en una banda: las fortificaciones que protegían a todos solo las levantaban los que habitaban en poblados.

Nuestra antigua costumbre de vivir en bandas nómadas que formaban parte de una red de movimientos y relaciones inserta en una sociedad de fisión-fusión indica que la dispersión fue (y es) tan esencial para el éxito de la especie humana como la concentración y la estabilidad. El tiempo pasado en los campamentos permitió a los humanos perfeccionar su vida social y cultural, basada en unas interacciones cara a cara llevadas a tal grado que ninguna otra especie de fisión-fusión puede alcanzar, pero, al mismo tiempo, esta movilidad les permitió una expansión del ámbito social que iba más allá de todo lo previamente alcanzado por las sociedades de cualquier otro animal vertebrado terrestre. Esto requería una inteligencia sin igual para controlar las relaciones diarias con individuos de la misma banda y para estar al corriente, hasta donde era posible, de lo que otros hacían en posiciones muy alejadas.

En otros animales, la fisión-fusión se nos antoja muy desorganizada en comparación con la existente en las sociedades de bandas, pero las diferencias entre una reunión de chimpancés (o de bonobos) y una banda humana no son irreconciliables. Ciertos chimpancés se acercan en realidad

para establecerse en bases temporales. Aunque la mayoría de los chimpancés habitan en bosques, los hay que viven en sabanas, el hábitat en que nosotros evolucionamos. Los chimpancés de la sabana reciben poca atención, aunque sus pautas sociales se aproximan más a las de las bandas de cazadores-recolectores. Para empezar, tienen que desplazarse casi tanto como los cazadores-recolectores nómadas. La primatóloga Fiona Stewart estima que, en Tanzania, una comunidad de 67 individuos se mueve en un área de entre 270 y 480 kilómetros cuadrados, con los animales casi tan dispersos como se hallaban los cazadores-recolectores en semejantes entornos.

Las reuniones de los chimpancés de la sabana también tienen miembros y ubicaciones estables si se las compara con las de las comunidades forestales. Varios factores están aquí en juego. Los animales no pueden deambular fácilmente hacia la siguiente reunión, que puede hallarse bastante lejos. Sus cúmulos arbóreos favoritos también son pocos y están alejados entre sí, y la distancia a menudo induce a varios chimpancés a permanecer durante unos días alrededor de un lugar antes de intentar dirigirse a otro. Los cazadores-recolectores recientes también preferían los cúmulos de árboles de la sabana para sus campamentos, no solo por su sombra, sino también por el agua y otros productos asociados a ellos. Además, los árboles de la sabana rara vez son lo suficientemente recios para que los monos puedan doblar ramas frondosas y hacerse un dosel bajo el que acostarse, tal como hacen en los bosques. En lugar de ello, los chimpancés a menudo se acuestan en el suelo, amontonando hierba o retoños flexibles para formar estructuras que, aunque más toscas, se parecen a los refugios temporales que los bosquimanos construyen con vegetación y palos. También pasan algún tiempo en cuevas para evitar el sol al mediodía.

[13] Para alimentarse en estos sitios de descanso, los chimpancés de la sabana matan pequeños primates con arpones hechos con ramas y desentierran con palos tubérculos comestibles más o menos a la manera de los cazadores-recolectores. [14]

No es muy difícil imaginar que el ancestro común que compartimos con los chimpancés era capaz de manipulaciones similares, sin mencionar la larga serie de homínidos que siguieron. La evolución de las destrezas sociales que los individuos necesitaban para permanecer todas las noches con los mismos miembros de la sociedad, el uso del fuego, por parte de nuestro antepasado *Homo erectus* hace cuatrocientos mil años, y la

cooperación para compartir alimentos antes de acostarse pusieron a disposición de los humanos un refugio al que merecía la pena regresar de manera regular. [15] Ese habría sido el origen de los campamentos.

LA REALIDAD DE LAS SOCIEDADES DE CAZADORES

Hay multitud de artículos y libros de antropólogos que escriben sobre los cazadores-recolectores basándose únicamente en lo que sucedía en las bandas e ignorando que las bandas de cazadores-recolectores se identificaban con una sociedad más amplia. A veces, cuando reconocen los vínculos entre bandas, llegan a la conclusión de que, en el caso de los nómadas, no se puede hablar de sociedades. [16] Esta visión a menudo da a entender que la cultura de los cazadores-recolectores variaba de una banda a otra, que no había afiliaciones humanas más amplias y que no existía frontera alguna mínimamente clara.

Esto, a mi parecer, es dudoso. Por un lado, todas las poblaciones humanas viven en grupos que llamamos «sociedades». Además, las bandas de cazadores-recolectores documentadas en los últimos siglos estaban afiliadas a sociedades. De hecho, existe una amplia evidencia de que la pertenencia a sociedades era un aspecto crucial de la existencia de los cazadores-recolectores; un aspecto que es imprescindible para entender cómo surgieron las sociedades de hoy. El término «sociedad de bandas» que aquí empleo podría sugerir que una banda constituía una sociedad, y eso era cierto a veces, pero las sociedades por lo general se extendían a través de un conjunto específico de bandas. No me sorprende que estas sociedades hayan sido ignoradas o malinterpretadas. Hasta que primatólogos como Goodall dedujeron de los espaciamientos y enfrentamientos con extraños que observaron en los chimpancés que estos animales tenían sociedades, el consenso era que los animales de fisión-fusión eran «especies de grupo abierto», sin fronteras sociales. [17] Entonces tenía sentido deducir que estas bandas humanas, de movimientos igualmente caracterizados por la fisión-fusión, tampoco las habrían tenido.

Dado que los miembros de las sociedades de bandas humanas, así como las sociedades de los chimpancés, rara vez se unen, puede ser difícil saber dónde termina una sociedad y comienza otra, pero existe una clara separación entre los que pertenecen a una sociedad y los que pertenecen a otra. [18] Numerosos documentos nos dicen que los cazadores-recolectores

de los últimos siglos se sentían seguros en presencia de gentes de su «misma casta». [19] Si a un cazador-recolector se le preguntaba quién era, daba la mayor parte de las veces el nombre de una comunidad que incluía a varias bandas, a menudo una decena o más, diseminadas por una extensa zona geográfica. Estas sociedades de bandas tenían poblaciones que iban desde unas pocas decenas hasta quizá un par de miles de individuos. [20]

Para sustentar la idea de que los cazadores-recolectores no se clasifican por sociedades distintas, algunos antropólogos ofrecen el ejemplo de los pueblos del desierto occidental de Australia, una región desolada donde los recursos son escasos y la población humana, exigua. Se ha informado de que los aborígenes de esta región no tienen límites claros con sus vecinos. [21] Esta idea es discutible. El antropólogo Mervyn Meggitt recordaba una conversación con uno de los grupos de bandas de aborígenes del desierto central y occidental que expresaba en términos bien claros el principio del «nosotros frente a ellos» de las gentes de esta región.

«Hay dos tipos de negros [*blackfellows*] —dicen—; nosotros, que somos los walbiri, y esos otros desgraciados, que no lo son. Nuestras leyes son las verdaderas leyes; otros negros tienen leyes inferiores que continuamente quebrantan. Así que se puede esperar cualquier cosa de esos otros.» [22]

Es cierto que las gentes del desierto occidental se casaban entre ellas, pero eso también lo es en el caso de las sociedades en general. Y asimismo lo es que, para sobrevivir, podrían haber estado dispuestos a cruzar fronteras. El antropólogo Robert Tonkinson ha escrito a este respecto: «En zonas tan áridas como el desierto occidental, la necesidad de afirmar una identidad particular tiene que equilibrarse con la necesidad de mantener buenas relaciones con los vecinos». [23] No lo dudo. Sin embargo, las gentes del desierto occidental se dividieron en grupos tan distintos como los de los aborígenes en otros lugares. [24] Y si, por necesidad, mostraron una disposición inusual a cooperar generosamente con extraños, las sociedades no se disuelven cuando son cordiales unas con otras. La frontera entre Francia e Italia no es tan rígida como la que separa a Corea del Norte de Corea del Sur, pero allí sigue.

Pensamos que las naciones que los especialistas llaman «estados» tienen gobiernos y leyes, y que las sociedades de bandas no tenían eso desde un punto de vista formal. Aun así, los cazadores-recolectores manifestaban la misma tranquilidad y confianza con las personas de su propia sociedad que

nosotros en la actualidad, y sus sociedades eran en muchos aspectos análogas a nuestras naciones. El historiador del siglo XIX Ernest Renan creía que las naciones eran un fenómeno moderno. Sin embargo, su definición de «nación» como un pueblo fuertemente unido con una herencia compartida de recuerdos y un deseo de identificarse colectivamente es una descripción que también vale para las sociedades de bandas. [25] De ahí que, con cierta justificación, «nación» haya reemplazado a «tribu» como palabra elegida por muchos nativos americanos. Para ellos, todos los lazos son importantes.

Aunque las instituciones de las naciones modernas son eficientes a la hora de despertar pasiones por nuestras sociedades a escalas grandiosas, los afectos que discernimos como conciencia nacional tienen una historia profunda. [26] Como nos informa el lingüista Robert Dixon, de nuevo sobre los aborígenes:

Una [sociedad de bandas] parece ser fácticamente una unidad política bastante similar a una «nación» en Europa o en otros lugares, cuyos miembros son muy conscientes de su «unidad nacional», se consideran poseedores de un «idioma nacional», adoptan una actitud de superioridad y critican las costumbres, creencias e idiomas que difieren de los suyos. [27]

Al igual que las naciones, y de hecho que todas las demás sociedades humanas, las sociedades de bandas se identificaban con una extensión de terreno que ocuparon para ellas solas. Eran territoriales, recelosas y a menudo hostiles con los extraños que se internaban en su territorio. Puede que fuesen nómadas, pero los movimientos generales de los integrantes de las bandas podían estar tan confinados como los de los humanos que llegaron a depender de la agricultura. [28] Había excepciones. La territorialidad desaparecía cuando nada se ganaba con ella. En el Oeste americano, las tribus de la Gran Cuenca deambulaban con relativa impunidad por zonas donde los piñones eran tan abundantes que defender un área de abastecimiento no tenía sentido. [29] Sin embargo, era común que cada sociedad se hiciera cargo de una zona cuya superficie oscilaba entre cientos y miles de kilómetros cuadrados, con las particiones tácitamente determinadas desde tiempos inmemoriales. [30]

A diferencia de los chimpancés y los bonobos, que pueden moverse por cualquier lugar dentro del espacio reclamado por su comunidad (con algunas preferencias individuales en el caso de los chimpancés), cada grupo de humanos —cada banda— hacía un uso primario de solo una porción del territorio de la sociedad, un espacio, a veces heredado, que sus moradores

conocían como la palma de su mano. El apego al terruño no se originó con su radicación en una estructura física, sino más bien por su conexión con la tierra. El antropólogo australiano William Stanner reavivó esta idea.

No hay en inglés palabras lo bastante buenas para dar una idea de los lazos de un grupo aborígen con su tierra natal. Nuestra palabra *home*, por cálida y sugerente que sea, no concuerda con la aborígen, que puede significar «campamento», «hogar», «país», «morada perpetua», «residencia del tótem», «fuente de vida», «centro espiritual» y mucho más, todo en uno. [31]

Algunos antropólogos llaman «territorio» a la tierra por la que transita cada banda, pero el uso del paisaje era más flexible de lo que esa palabra sugiere. [32] Cualquier persona socialmente íntegra podía y solía moverse por el espacio de otra banda del mismo modo que el vecino que ocasionalmente llama a la puerta para pedir un poco de azúcar. Mientras se solicitara permiso, la banda local podía compartir agua o espacio para cazar si los recursos eran escasos en otro lugar, o permitir que el visitante se quedase y hablase con amigos y parientes. Al igual que individuos de la misma banda compartían y se prestaban cosas libremente, la reciprocidad entre los miembros de una sociedad era algo rutinario.

Había más buena voluntad entre bandas que la que solía existir entre las sociedades que las contenían, cuyas exigencias eran férreamente impuestas cuando era necesario. Entre los bosquimanos, las bandas de la misma sociedad ocupaban espacios contiguos, mientras que la tierra de nadie quedaba entre sociedades dispares. [33] Similares espacios desocupados separan también a las sociedades en otras especies (comunidades de chimpancés, manadas de lobos y colonias de hormigas rojas). [34]

RAZAS ANTIGUAS

Que un aborígen pudiera hablar de «otros negros» reflejaba una clara conciencia entre los nativos australianos de quién era quién, y, al mismo tiempo, trae a colación el tema de la raza. Las expresiones físicas de características genéticas, que varían ampliamente entre poblaciones, las han valorado los humanos de una manera sin parangón en otros animales. Nosotros asociamos muchas naciones, y ciertamente a grupos dentro de ellas, a una raza. Al mismo tiempo, nos han distraído tanto las apariencias físicas distintivas de cazadores-recolectores de diferentes partes del mundo,

como los aborígenes o los pigmeos, que a menudo hemos ignorado sus sociedades. Necesitamos reflexionar sobre la identidad racial de los cazadores-recolectores y cuánto les importaba a ellos.

Muchos sociólogos y otros especialistas sostienen que las razas están socialmente construidas, que son productos arbitrarios de la imaginación. [35] Es algo sensato, dado que lo que a menudo describimos como razas habrían evolucionado como transformaciones graduales de rasgos físicos en extensiones continentales, con todo tipo de caracteres intermedios. Sin embargo, en el contexto de las sociedades formadas por personas de distintos linajes que han entrado en contacto, generalmente como resultado de movimientos de poblaciones enteras con aspectos físicos diferentes, la raza puede tener un gran significado. Las sociedades de otras especies no migran lo suficiente para que se den tales distinciones de raza entre vecinos.

Todos los aborígenes australianos descendían de la misma migración, por lo que, en ese continente, la apariencia de los miembros de sociedades vecinas ha sido similar, incluido el pigmento de la piel. [36] Aparte de algún contacto con indonesios a lo largo de la costa, la clasificación de los individuos según unos rasgos bien definidos y genéticamente heredados no se habría dado entre los aborígenes anteriores al contacto, los cuales habrían estado sensibilizados ante todo para las diferencias sociales entre una sociedad y otra. Los australianos nativos se convirtieron en aborígenes («blackfellows») y desarrollaron una conciencia de sí mismos y de los otros en términos raciales solo después de que los europeos poblaron Australia.

En África, crisol de la evolución del cuerpo y la mente humanos, la situación era diferente. Aunque las diferencias entre los pueblos de África no parezcan una cuestión de blanco o negro (literalmente), a diferencia de muchas de las distinciones que hoy damos por sentadas, algunos cazadores-recolectores vecinos eran en África «tan genéticamente dispares entre sí como los principales grupos ancestrales del mundo», en palabras de dos expertos. [37] Esta proximidad de grupos diferentes podría reflejar la inmensidad del tiempo durante el cual las sociedades humanas divergieron y se movieron por este continente para establecer sociedades que terminaron viviendo cerca de grupos claramente distintos de los suyos. Y así fue como, hace varios milenios, los pigmeos forjaron alianzas con agricultores racialmente diferentes, mientras que los bosquimanos vivieron entre los pastores khoikhoi durante quizá unos dos milenios y entre los

bantúes de piel más oscura, que se introdujeron en sus tierras durante los últimos mil quinientos años.

Sin embargo, a pesar del largo contacto con pueblos muy diferentes, los bosquimanos, que desde luego no eran ciegos al parecido existente entre ellos, nunca se sintieron como una sola unidad digna de un nombre y un reconocimiento de afinidad más de lo que los habitantes originarios de América se vieron como indios antes de que los europeos acuñaran este término. «Bosquimanos» era una categoría que los bosquimanos, para los cuales sus sociedades eran simplemente los !xõ y los !kung, no reconocían. [38] Todavía hoy solo se consideran bosquimanos —o san, un nombre peyorativo que les dieron sus vecinos khoikhoi, y que significa «granujas»— cuando abandonan los bosques para trabajar fuera de ellos. [39] Como sucede con otras diferencias humanas, una característica se convierte en marcador de identidad solo si las personas mismas optan por verla como tal, y eso ocurre con la raza.

Las diferencias físicas notorias entre grandes grupos que vivían en proximidad no eran exclusivas de los cazadores-recolectores de África. Por ejemplo, los aché del este de Paraguay tenían (y tienen) la tez pálida en comparación con la de otros pueblos nativos de la región. Y, por supuesto, existen también pequeñas diferencias dentro de estas razas. Los pueblos a veces asociaban una determinada apariencia a un solo grupo, como los ypety, un grupo aché que solía tener una piel algo más oscura y una barba más poblada que otros aché. En todo caso, desde el punto de vista del pensamiento de los cazadores-recolectores, la mayoría de los grandes grupos que hoy consideramos razas no parecen tener una relevancia central. Solo los completamente extraños, casi siempre europeos (a quienes todos los cazadores-recolectores de una región les parecían iguales), los consideraron un único grupo, ignorando el hecho de que los cazadores-recolectores en realidad pertenecían a múltiples sociedades.

Con todo, los sociólogos tienen razón al identificar la raza como una invención reciente. Vista así, se la puede considerar una apreciación aproximada de la apariencia general de un gran número de personas que no tienen un claro origen común. El fetiche moderno de las razas es un constructo que mezcla a gentes de diversas procedencias en grandes clases que nunca antes habían existido. Los cazadores-recolectores de una región a menudo compartían una herencia genealógica mucho más estricta, pero, irónicamente, a estos pueblos rara vez habrían podido resultarles

importantes sus similitudes raciales. Algunas de estas razas genealógicas eran tan escasas o estaban distribuidas de forma tan acotada que no se hallaban representadas más que en un puñado de sociedades: los hadza son todos de un solo grupo; los que llamamos aché tenían cuatro sociedades; los yamana de la Tierra del Fuego, hoy culturalmente extintos, tenían cinco, y los isleños de Andamán estaban originalmente divididos en trece sociedades. En cambio, «los» aborígenes, diseminados por el continente australiano, tenían entre quinientas y seiscientas sociedades.

NÓMADAS ANÓNIMOS

No obstante las características comunes con los chimpancés y otros mamíferos de fisión-fusión, las sociedades de bandas de cazadores-recolectores eran anónimas. Dependían de marcadores de identidad más que del conocimiento personal de los miembros entre sí. Los individuos se dispersaban con regularidad hasta tal punto que no todos los extraños con los que se cruzaban pertenecían a otras sociedades. Como dijo un antropólogo que vivió entre los bosquimanos hace casi un siglo, «las bandas de una misma tribu más separadas entre sí no tienen conocimiento personal o contacto directo entre ellas». [40] Incluso hoy en día los hadza, con mil miembros, se consideran un pueblo a pesar de sus afiliaciones a pequeñas bandas. Son muchos los individuos que nunca entran en contacto con los hadza, o que no los conocen, desde la parte más lejana del territorio de su sociedad. [41]

Esto parece indicar que los cazadores-recolectores concebían sus sociedades como un estar unidos en torno a una identidad común (la lengua, la cultura y otros marcadores). El antropólogo George Silberbauer dijo en 1965 que llamar a los bosquimanos g/wi una «tribu» —es decir, una sociedad— era acertado «por el hecho de que también hay otras características de su cultura, además de la lengua, que tienen en común». Es un lástima que nunca detallara cuáles eran esas características. [42] En el verano de 2014 me encontraba bregando con la escasez de información sobre las identidades de cazadores-recolectores cuando decidí llamar a casa del profesor jubilado de Harvard Irvén DeVore, la mayor autoridad en bosquimanos. De ochenta años, con su fina barba blanca y flanqueado por tótems tribales, Irv parecía entonces un mago. Me comentó que muchos detalles relevantes sobre las interconexiones entre bandas —los marcadores

que compartían— podrían haber quedado sin investigar o sin registrar, si es que no se habían desvanecido ni cambiado desde la exposición de los bosquimanos a los europeos.

Una de las razones de este descuido pudo ser que muchas características de las sociedades de cazadores-recolectores quedaran ocultas a la percepción de los observadores contemporáneos. Aunque todavía estamos muy capacitados para percibir las más mínimas diferencias entre personas, y a menudo exageramos su importancia, nuestro mundo actual gira en torno a estímulos superiores a los normales, que exponen a nuestros sentidos a intensidades no experimentadas en el pasado. Muchos de nuestros marcadores sociales, desde el Big Ben hasta Times Square, son inflados para conseguir el máximo efecto. Las señales de la existencia cotidiana de los cazadores-recolectores fueron, pues, subestimadas. Cada matiz del mundo natural y de los hombres que en él vivían llenaba sus sentidos. Percibían las diferencias —que para nosotros serían casi irrelevantes— entre sus vecinos tan claramente como las hojas de hierba dobladas por las pisadas de un antílope.

Los dialectos de los bosquimanos fueron más fáciles de distinguir, y han sido bien estudiados. Los bosquimanos de hoy hablan una de las aproximadamente dos docenas de lenguas básicas (o dialectos derivadas de ellas). Por desgracia, muchas otras lenguas, y los grupos bosquimanos que las hablaban, se han extinguido. [43] Sin embargo, hay numerosos marcadores aparte del idioma que distinguen a las sociedades bosquimanas. La antropóloga Polly Wiessner ha descrito ciertos bienes —como discos oraculares utilizados para adivinar el futuro, horquillas de madera para ceremonias de la pubertad y mandiles usados por las mujeres— que identificaban a quienes los usaban como parte de un grupo de bandas sin importar lo poco que sus gentes interactuaran. [44] En función de su «grupo de bandas» —su sociedad—, los bosquimanos !xõ hablaban diferentes dialectos y fabricaban flechas que diferían en la forma. Los miembros de un grupo de bandas !xõ reconocían las flechas de otro grupo de bandas como «las de !xõ que no son nuestra gente», según Wiessner. Pero Wiessner descubrió además que otro grupo de bosquimanos, los !kung, con entre mil quinientos y dos mil miembros, tenía un estilo de flecha propio. [45]

DeVore me comentó que algunas distinciones entre bosquimanos pudieron haberse esfumado cuando dejaron de pintar y grabar rocas. Las razones de estas obras de arte quedaron olvidadas hace mucho tiempo. Los

bosquimanos también dejaron de hacer cerámica cuando hace siglos empezaron a comerciar con sus vecinos bantúes. El arqueólogo Garth Sampson recogió fragmentos de cerámica de miles de antiguos campamentos bosquimanos en el sur de África. Encontró motivos de cerámica únicos en ciertas áreas, y concluyó que cada zona había sido utilizada por un grupo diferente de bosquimanos, todos ellos hoy extintos. Concentrada en lo que podríamos definir como un predio había, por ejemplo, cerámica con borde de peine, producto de una técnica que habría inventado la sociedad local, consistente en presionar la arcilla aún blanda con una valva de mejillón. [46]

Otros cazadores-recolectores hacían más distinciones entre sus sociedades. La escena clásica del western en que el vaquero ve indios con pinturas de guerra e insignias tribales y exclama: «¡Ya están aquí los apaches!», tiene cierta base real. «Una persona bien informada puede ver un par de mocasines a treinta metros de distancia y decir: “Esos son ojibwas, esos son crows y esos otros son cheyennes” —me dijo el arqueólogo Michael O’Brien—. El cuero es distintivo, pero los abalorios son lo que los delata.» La decoración de la cerámica y los diseños de los tipis también son marcadores concluyentes, algo asimismo aplicable a los tocados de guerra; las plumas pueden desplegarse hacia abajo o hacia arriba formando un tubo. Algunas tribus sustituían las plumas por cuernos de búfalo o de antílope. Los comanches eliminaron por completo los tocados y, en vez de ello, usaron toda la piel de búfalo más los cuernos. [47]

Volvamos a los aborígenes. «Las nuestras son las verdaderas leyes», decía el pueblo walbiri, una declaración inequívoca de lo importantes que eran sus costumbres y creencias para diferenciar un grupo de otro. El historiador Richard Broome destacó aspectos más sutiles de los aborígenes: «Incluso los gestos pueden malinterpretarse; los guiños y apretones de manos en un grupo son simples tics o tocamientos en otro». [48] Sin embargo, por los datos que he podido recabar, las distinciones claras entre sociedades aborígenes (o «grupos etnolingüísticos», como torpemente los llaman los antropólogos) eran escasas aparte del lenguaje. Los arreglos del cabello podían variar; los urabunna, por ejemplo, recubrían sus tocas con una «estructura de red», mientras que sus vecinos insertaban plumas de emú. [49] Pero se cree que expresiones artísticas como las cicatrices corporales (su versión del tatuaje) solo han cambiado en un espacio regional más amplio.

Hay información interesante sobre la identidad grupal de cazadores-recolectores en otras partes. Entre los isleños de Andamán, la mayoría de los cuales repelían violentamente a los extraños hasta principios del siglo pasado, se contaban los onges, que pintaban sus cuerpos, mientras que los jarawas se tatuaban puncionando su piel con esquirlas de cuarzo. [50] Los pigmeos de África diferían en las cualidades y la cadencia de su música, con bailes que acompañaban su ejecución, y en los instrumentos que tocaban (que en su mayoría todavía tocan). [51] Las cuatro sociedades aché tenían mitos y tradiciones diferentes, así como sus propios instrumentos musicales y estilos de canto. Lo que hizo a uno de esos grupos, el ypety aché o aché gatu, tan extraordinario (y temido por las otras tres sociedades aché) no fue tanto que comieran carne humana como que un pueblo con solo cuarenta individuos vivos celebrara una elaborada ceremonia tradicional consistente en comer a un difunto. Un observador la describió así hace sesenta años: «Los aché [gatu] consumen a sus muertos para evitar que sus almas invadan los cuerpos de los vivos [...] arrastradas después de la comida por el humo que sale de las cenizas del cráneo [...]. El alma sube al cielo para perderse en el mundo superior, el bosque invisible, la gran sabana, la tierra de los muertos». [52]

Canibalismo aparte, la mayoría de las diferencias que he detallado entre las sociedades de cazadores-recolectores pueden parecer insignificantes, mas para ellas eran muy importantes. Los seres más extraños que un cazador-recolector encontraba en su vida debían de ser vecinos suyos que en realidad eran bastante parecidos y hacían cosas muy similares. Aun así, las diferencias debían de provocar en él una reacción visceral de ansiedad o temor que excede en mucho lo que nosotros sentimos hoy en día en nuestros encuentros con la mayoría de los extranjeros. Después de todo, dada la baja densidad demográfica de la mayoría de los cazadores-recolectores en la Antigüedad, a buen seguro se encontraban solo con una fracción infinitesimal de los extraños con los que la mayoría de nosotros estamos hoy familiarizados.

La escasez y dispersión de los cazadores-recolectores nómadas afectaban no solo a las relaciones entre sociedades, sino también dentro de ellas. Aunque sus sociedades representaron un paso más grande que las de otros vertebrados, la vida cotidiana de los cazadores-recolectores transcurría entre los pocos individuos de su banda. Esto hacía que cada banda fuera el equivalente de un vecindario estrechamente unido, no obstante su

movilidad. La vida social nómada era algo que enseguida reconoceríamos. Económica y políticamente, no tanto. Todos estos aspectos, desde el disfrute de la compañía de otros hasta la resolución de problemas de orden laboral y la toma de decisiones en grupo, estaban bien instituidos, y se llevaban a cabo de forma conjunta para facilitar el éxito de esos pueblos en entornos desafiantes.

La vida nómada

Para hacernos una idea de cómo funcionaba una sociedad de bandas en su día a día, imaginemos a cada banda, con sus dos o tres decenas de integrantes, no simplemente como un vecindario en el sentido social. Al tener que operar de forma independiente, debía ser también un centro manufacturero local. Se trataba no de una instalación metalúrgica, sino de una mínima unidad organizada de industria, algo que ningún barrio urbano puede constituir. La industria no era muy compleja. Los miembros de la banda no tenían necesidad de una infraestructura compleja o permanente. Al igual que en el caso de los animales en una sociedad pequeña, en particular la más simple colonia de hormigas, construían moradas muy sencillas, y cualquier otra cosa que quisieran, con los materiales que encontraban en su entorno. Olvidemos las farmacias. En el Territorio Norte de Australia vi una vez a un aborigen tratando un caso de congestión nasal como lo hacían sus abuelos cazadores-recolectores. El hombre extrajo de un árbol un nido de hormigas tejedoras que parecía una tienda y lo apretó de modo enérgico hasta formar una masa. Luego se la llevó a la nariz para inhalarla durante unos minutos. Yo mismo lo imité y pude oler el intenso aroma a Vicks VapoRub del aceite de eucalipto.

Pocas tareas industriales de una banda demandaban numerosos productores. Cuando algo tenía que hacerse por pasos, como una lanza o un cobertizo, por regla general se encargaba del proceso de principio a fin la misma persona (o tal vez dos). El trabajo en equipo, cuando era necesario, rara vez era complejo, aunque abatir una jirafa o un mamut debía de requerir los esfuerzos coordinados de varios hombres y el descuartizamiento, tal vez la participación, a la manera de las hormigas, de todos los capacitados para la tarea.

La división del trabajo por sexo y edad era la columna vertebral de aquella industria. En una banda humana eran casi invariablemente los hombres quienes se ocupaban de la caza mayor y la pesca, mientras que las

mujeres, a menudo agobiadas por los niños que amamantaban (lo que hacía impracticable su participación en la caza), reunían la mayor parte de la ingestión de calorías de la banda en forma de frutas, verduras y pequeñas presas, como lagartos e insectos, y cocinaban los alimentos.

El ritmo de las expediciones organizadas por sexo añadía una capa de complejidad que superaba la de los movimientos de casi todos los animales. Aparte de las pandillas de ciertas hormigas, las salidas más especializadas en el reino animal acaso sean las de un grupo de chimpancés cazadores en busca de carne de primates, o las de los lobos grises o las hienas moteadas cuando se disponen a cazar.

Como factoría, cada banda se reunía de manera repetitiva; podía haber múltiples grupos de caza y de recolección, y las familias realizaban muchas tareas por su cuenta. Como debían moverse si querían tener el estómago lleno, los cazadores-recolectores no podían acumular objetos y no tenían pertenencias tal como las entendemos. Podían poseer justo lo que lograban levantar; alrededor de once kilos de provisiones es una cifra que a veces se da, el peso que las aerolíneas permiten para un equipaje de mano. (Había algunas excepciones: los esquimales podían transportar más peso en trineos tirados por perros; los indios de las llanuras en *travois*, unos armazones hechos con dos palos cruzados y una red en medio, y otros grupos cargaban canoas o botes.) Atrás dejaban, para cuando regresaran más tarde, hornos de cocción, pesadas piedras para moler granos y fragmentos de piedra utilizados en la fabricación de herramientas. [1]

Lo que hacía de la banda una unidad económica era el intercambio de bienes e información entre personas. Si alguien no podía fabricar un objeto cuando tenía necesidad de él, esperaba que se lo dieran o prestaran, con el sobreentendido de que algún día el donante pediría al receptor, o a alguien de la familia del receptor, algo a cambio. [2] El intercambio más importante para la supervivencia de la industria era el de alimentos. Los batek, un grupo que visité en la Malasia peninsular, parecían compartirlos no como un acto benévolo, sino como un reflejo del hecho de que todos los alimentos pertenecían al bosque, no a la persona que los encontraba. [3] Un hombre que hacía una matanza compartía la carne con la banda. Entre los aché y algunos pigmeos, un cazador nunca consumía más de un bocado de lo que había cazado. Esta generosidad contrasta con la tacañería de los chimpancés y la actitud, solo ligeramente mejor, de los bonobos, que nunca reparten la comida entre muchos, pero era la adecuada para los humanos.

Los cazadores pueden cobrar piezas mucho más grandes que las que toda la banda es capaz de comer de una vez, y la carne de los animales debe consumirse inmediatamente. Con la práctica inveterada de devolver un favor, un cazador que un día repartía carne podía estar seguro de que, otro día, otro cazador llenaría los estómagos de su familia; una original modalidad de seguridad social. [4]

Una ventaja de esta vida fabril era que los miembros de la banda no andaban ocupados cultivando la tierra o esforzándose por acumular un exceso de comida. De ese modo les quedaba tiempo libre, un bien que les valió a estos nómadas el calificativo de «la sociedad acomodada original». [5] Lo único que se almacenaba era el tiempo, para dedicarlo a las relaciones sociales. Resulta que la población típica de una banda era la ideal. Se procuraba carne, productos y bienes suficientes, los preparaba y los intercambiaba un día determinado para mantener a todos alimentados y contentos. Pero este logro se volvía problemático cuando en una banda había menos de quince o más de sesenta individuos.

El tamaño de una banda se autorregulaba. Los individuos y las familias, aunque interdependientes, hacían lo que querían. Podían dejar una banda superpoblada para unirse a otra o estar solos por un tiempo. La dispersión era una tradición anual que se producía todos los otoños entre los shoshones del oeste de Nevada, cuando cada familia recorría su propio camino para recolectar los mismos frutos secos favoritos de las charas piñoneras. Se separaban no porque la comida fuese escasa, sino porque estaba dispersa, lo que también les daba un pretexto para visitar a amigos de otros lugares. [6]

SERVIR PARA TODO

En la actualidad, los humanos dependemos en gran medida de los expertos, grandes (como Steve Jobs) y pequeños (como nuestro relojero). En comparación, los individuos de una sociedad de bandas seguían la estrategia de las hormigas en las colonias pequeñas, y por la misma razón que ellas. Cuando una fuerza laboral es mínima, la dependencia de los especialistas puede acabar en un desastre, algo especialmente cierto si un miembro muere sin nadie que pueda reemplazarlo. Esto y la naturaleza rudimentaria de la propiedad significaban que todo lo relacionado con el estilo de vida nómada tenía que caber en la cabeza de cada miembro, aunque sus

compañeros, sobre todo los de más edad, fueran útiles indicándole lo que era correcto.

Esto es hoy difícil de entender. Nadie es capaz de hacer un lápiz, y no digamos un iPhone o un automóvil, partiendo de lo más elemental. Las expectativas de lo que la gente podía hacer en función de su edad o sexo eran las únicas descripciones de cualquier labor. El único trabajo especializado en una banda era el de curandero, y aun así todavía se esperaba que los sanadores aborígenes, cuya formación en ese rol les podía llevar años, realizaran igualmente todas las tareas mundanas de la vida. [7]

La concepción de que «un cerebro sirve para todo» ponía un límite a la complejidad de una sociedad de bandas y de las labores que sus miembros realizaban. Los enrevesados manuales de instrucciones de la modernidad indican que transmitir directrices no es una tarea fácil ni siquiera en lo tocante a detalles que se nos quedan grabados para siempre en la mente, y por supuesto los cazadores-recolectores no tenían escritura. El inventor del bumerán, hábil en el tallado de madera como debía de ser aquel aborígen, también tuvo que encontrar una manera de que el individuo medio aprendiera a fabricarlo sin problemas, pues de lo contrario el invento habría desaparecido al cabo de una generación.

Aunque todos los miembros de una banda llevaban el mismo kit de supervivencia, las diferencias entre los individuos en creatividad y destreza debían de ser palmarias. Como el filósofo Gunnar Landtman reconoció en la década de 1930 mientras se hallaba entre los bosquimanos, «algunas mujeres son más inteligentes e industriosas que otras haciendo abalorios y algunos hombres son más habilidosos trenzando cuerdas y perforando pipas, pero todos saben cómo se hacen esas cosas, y ninguno dedica su vida a ellas». [8] Aun así, demostrar los talentos de cada uno era un asunto delicado. Debido a la intimidad de la vida alrededor de los campamentos, las sociedades de bandas rara vez toleraban la presunción. Existen incontables historias de cazadores-recolectores que se mofaban de la persona habilidosa o talentosa con comentarios como los de este testimonio: «Cuando mato algo, es habitual que nuestros compañeros, sobre todo mis bosquimanos, exclamen: “¡Qué pequeño!”. Del herido que escapa dicen que es extraordinariamente gordo». [9]

Bromas aparte, todos sabían quién era el mejor cazador o recolector, cualquiera que fuera el grado de humildad con que los demás esperaban que actuara. Reconocer la destreza está en la esencia de nuestra especie; hasta

un niño de tres años se da cuenta de que los adultos difieren en aptitudes y conocimientos, y con cuatro o cinco años buscan a la persona apropiada para resolver un problema. [10] Esta inclinación probablemente se originara en nuestro pasado evolutivo. Las sociedades de muchas especies se benefician de los variados talentos de sus miembros, y algunos animales se sienten atraídos por los individuos competentes en una tarea, como hacen los chimpancés cuando aprenden a partir frutos. [11]

Entre los bosquimanos !kung se decía de los individuos improproductivos, sin habilidad notable alguna, que eran *tci ma/oa* o *tci khoe/oa*, que significa «no ser nada», es decir, ser un inútil. A los hombres cuyos talentos reportaban beneficios a los demás se les llamaba *//aiha* (*//aihadi* en el caso de las mujeres), cuya traducción es «alguien que tiene cosas» (que nadie me pregunte cómo se pronuncian estas palabras). [12] Sin especialistas ni trabajos especializados, las sociedades de bandas ofrecían oportunidades a los fabricantes de herramientas más diestros, a los narradores más deslumbrantes, a los mediadores más hábiles en los conflictos sociales y, en la toma de decisiones, a los individuos más reflexivos. Los especialmente dotados que no alardeaban de sus capacidades y se tomaban con calma las bromas evitaban el destino de los personajes de *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, a los que se les reprimía la creatividad. Podían usar sus dotes para mejorar su calidad de vida de formas permitidas, por ejemplo, resultando atractivo para una pareja apetecible. [13]

Algunos psicólogos sostienen que la individualidad no fue apreciada hasta la Baja Edad Media. [14] Sin embargo, siempre y cuando sus acciones no fueran anatema para toda la tribu, los cazadores-recolectores nómadas gozaban de una amplia libertad para tomar decisiones inhabituales, en particular dada su libertad para escapar de aquellos con quienes tenían desavenencias pasándose a otra banda. [15] Las diferencias en el modo de realizar una tarea podían consentirse entre una persona y otra. Un hombre podía diseñar a su manera las flechas, aunque solo fuera para dejar constancia de que era él quien había cazado un animal, y así demostrar con astucia su habilidad. Esta autonomía individual debió de ser una fuente de innovación, especialmente porque la reserva de talento incluía a cientos de individuos repartidos entre varias bandas. Incluso si una familia estaba obligada a fabricar su propia hacha, podía tratar de emular los métodos de la persona más hábil en la fabricación de hachas.

Así como no contaban con especialistas, los cazadores-recolectores rara vez tenían grupos de interés aparte de sus familias y los grupos que salían todos los días a cazar y recolectar. No había partidos políticos o clubes de fans, ni modas, preppies, hippies, yuppies o geeks, ni, desde luego, nadie que llevara algo equivalente a la camiseta de un equipo. Las camarillas de mujeres que disfrutaban especialmente de su labor de tejedoras no convocaban reuniones para fijar el orden del día y las fraternidades excluyentes no eran del agrado de nadie. El grupo más análogo a semejante afiliación era la banda misma, que aglutinaba a los individuos en función de su compatibilidad social y, hasta cierto punto, de su parentesco. Con todo, los miembros de una banda no solían creerse distintos o superiores a los de otras bandas de su sociedad. Los individuos podían competir, pero, mientras que en los pueblos y las ciudades modernos existen rivalidades, no he visto nada que documente su existencia en las bandas (estas nunca se enfrentaban, por ejemplo, en competiciones deportivas grupales). [16] Aparte de la personalidad de los miembros, y tal vez la proximidad de un buen pozo, no había ninguna ventaja especial en estar en una banda o en otra.

En general, la ausencia de agrupamientos *dentro* de una sociedad de bandas es otra razón para sospechar que la sociedad debía de tener una importancia extraordinaria para sus integrantes. En la actualidad dedicamos grandes esfuerzos a afiliaciones que cambian dependiendo de si asistimos a una iglesia o practicamos con nuestro equipo de bolos, en lo que constituye un aspecto proteico de la identidad relativo al propio grupo. [17] En una sociedad de bandas, todo este celo se ponía a buen seguro en la única afiliación de la mayoría de los nómadas aparte de la familia nuclear: la pertenencia a su sociedad. Entre otros indicios de que la vida en la sociedad expresaba por completo su cosmovisión, está el de que las bandas no distinguían las creencias sagradas (por lo común, relacionadas directamente con la naturaleza) de otros aspectos de la vida. Y lo mismo ocurría con los rituales, el entretenimiento y la educación; todos los asuntos, excepto los familiares, eran parte integrante de su relación con la sociedad concebida como un todo. [18]

Igual que en las sociedades actuales, el hecho de que los individuos interactuaran con más frecuencia con ciertos miembros que con otros no tenía consecuencias especiales; el foco de la identidad y afiliación a toda la sociedad hacía que los lazos entre todos los miembros fuesen tan claros, si

no más, como aquellos de los que gozan los ciudadanos de una nación moderna.

UN GOBIERNO BASADO EN EL DEBATE

Cuando el antropólogo canadiense Richard Lee le preguntó a un bosquimano si su pueblo tenía jefes, el hombre respondió pícaramente: «¡Por supuesto que tenemos jefes! De hecho, todos somos jefes. ¡Cada uno es jefe de sí mismo!». [19]

Entre las figuras inexistentes en las bandas estaban los líderes. Cualquier miembro que ansiara tomar decisiones por otros era un problema para unas gentes que pasaban la mayor parte de su vida en pequeños grupos día tras día y con escasa privacidad. Las armas utilizadas contra los que trataban de influir en otros, como a menudo se hacía para bajarles los humos a los que presumían de habilidades o afectaban superioridad, eran la ridiculización y la mofa. Para ser influyente, la presuntuosidad no era una opción; el buen funcionamiento de la economía de una banda requería de sutiles capacidades sociales cuyo objetivo era, en palabras de un antropólogo, «persuadir, no mandar». [20]

La clave era, también aquí, la humildad. El miembro de la banda socialmente descollante era un diplomático, un maestro en el arte del debate, que exponía con delicadeza los argumentos sin mostrarse prepotente, transigiendo con quienes eran más perspicaces en la comprensión de una situación dada. No es de extrañar que los cazadores-recolectores se deleitaran con juegos menos competitivos que los actuales. Con algunas excepciones, como el juego del tiro de la soga o un pasatiempo de los jóvenes bosquimanos consistente en arrojar varas a unos montículos para ver cuál llegaba más lejos, ganar no era el objetivo. [21]

Por supuesto, una persona podía liderar acciones en el sentido limitado de atender las necesidades del momento, como todos hacemos de vez en cuando. Tal líder podía sobresalir cuando se requería una acción decisiva y no era posible discutir el asunto. Esto les sucede también a los animales, por ejemplo cuando una leona motivada encabeza el ataque a una cebra. O bien un individuo puede tener información de un valor inmediato, como cuando una abeja exploradora regresa y ejecuta una «danza» para informar a otras del lugar exacto donde pueden encontrar flores.

Las bandas sofocaban cualquier manifestación pretenciosa o cualquier intento de dirigir a otros en lo que se conoce como «jerarquía de dominación inversa». [22] La mayoría se ponía de acuerdo para pararle los pies al egoísta, al sediento de poder, al fanfarrón. Tácticas similares se emplean de forma incipiente cuando los chimpancés o las hienas moteadas atacan al individuo censurado, pero, en una banda, estas acciones surtían el efecto suficiente para subvertir cualquier rígida jerarquía que nuestros antepasados heredaran de los primates. [23] Las revocaciones del dominio no son indefectibles. Todos aprendemos por las malas que los tiranos actúan en connivencia, como cuando los niños más fuertes se confabulan y hacen de las suyas en el patio del colegio. Pero estos juegos de poder habrían tenido un éxito limitado. Algunos antropólogos sostienen que los cazadores-recolectores votaban con los pies. Cuando las tribulaciones abundaban, se iban a otra banda. Al no existir una manera de tomar el control político de todas las bandas, era posible evitar con éxito a los bravucones.

El fracaso de todo intento de dominar y la resistencia del grupo a cuanto fuese mandar dieron pie a la igualdad entre las bandas. Existen precedentes de tal igualitarismo entre los animales: los perritos de las praderas, los delfines de nariz de botella y los leones tampoco tienen líderes, y el dominio es escaso. En comparación, la vida bajo el dominio del chimpancé alfa más cariñoso puede ser difícil, ya que sus subordinados rivalizan por el puesto.

A lo que más nos recuerda la ausencia de diferenciales de poder o influencia es a los insectos sociales. Su eficiente ajetreo parece indicar que alguien está por encima de ellos, pero no es así. ¿Acaso la reina dirige una colonia? No encabeza ningún ejército ni da órdenes a las constructoras del nido o a las cuidadoras de las larvas. Su existencia es miserable. Tras una aventura sexual, una hormiga reina queda atrapada bajo tierra. Su único papel es poner huevos. Mientras tanto, cada obrera actúa por su cuenta entre la multitud o realiza tareas conjuntas con las que tiene cerca, y come, duerme y trabaja cuando lo decide.

¿Son igualitarios los insectos sociales? Las obreras de las especies más colonocéntricas no se pelean, ni siquiera cuando los alimentos son peligrosamente escasos. Sin embargo, muestran una especie de dominio inverso en una situación de discordia social. Las abejas patrulleras y algunas hormigas y avispa aplastan los huevos puestos por compañeras

suyas que se atreven a competir con la única ponedora legítima, que es la reina. [24]

El igualitarismo de los cazadores-recolectores no comportaba que hubiera una paridad perfecta. Eso no siempre se daba en las familias; algunos padres siempre han gobernado con puño de hierro. [25] Y, aunque la riqueza material variase poco, los diferentes grados de habilidad diplomática y otras aptitudes creaban disparidades. En esto las bandas me recuerdan a la mayoría de los leones, una especie igualitaria sin dominio jerárquico, en la que, sin embargo, los animales se pelean por la caza de una presa. Igualdad significa aquí igualdad de oportunidades, no de resultados. Entre los humanos, esta igualdad nunca surge espontáneamente. En palabras del antropólogo social Donald Tuzin, «al menos para los estadounidenses, “igualitarismo” tiene un amable tono jeffersoniano, evocador de las figuras de pioneros rigurosamente decentes, ataviados con prendas de piel, que trabajan juntos en armonía por el bien de todos y cada uno. La verdad es en realidad todo lo contrario: el igualitarismo suele ser una doctrina más bien salvaje, pues implica una vigilancia y una intriga constantes entre los miembros de la sociedad mientras se esfuerzan por ser iguales unos a otros». [26] No es de extrañar que el chisme sea considerado una capacidad humana tan primordial.

Tampoco es que la igualdad se expresara a la perfección, pues las expectativas variaban sistemáticamente según el sexo y la edad en ocupaciones como la crianza, la cocina y la caza, como hemos visto. Sin embargo, era común que se escuchara cada voz, lo cual en las bandas de bosquimanos, entre otros, creaba más igualdad sexual que la que existe en la mayoría de las sociedades de hoy. [27] Cuando surgía un problema, todas las partes afectadas dialogaban hasta que se tomaba una decisión consensuada, algo que debió de ser la principal fuente de entretenimiento antes de la llegada de la televisión. De hecho, hubo un gobierno original «basado en el debate», como el primer ministro británico Clement Attlee definió una vez las democracias. [28]

Superar la discordia era una de las principales preocupaciones. Aunque los miembros de la banda tenían pocos medios formales para regular el comportamiento, compartían creencias sobre lo que podía permitirse a los individuos. Hoy afrontamos el asunto apelando a los derechos. En cierto modo, identificarse con esas reglas era la medida de la ciudadanía: el deber de comportarse correctamente y participar en asuntos importantes para el

grupo. «Las nuestras son las verdaderas leyes», dijo el miembro de los walbiri, y con ello se refería a su código ético.

DECISIONES COLECTIVAS

También en otras especies están las acciones comunales determinadas por decisiones colectivas. Un suricato que no puede encontrar comida hace una «llamada a la movilización». Esa voz solitaria no movilizará al clan, pero, si halla eco en un segundo animal, el séquito se dirigirá a otro lugar. [29] En esta situación, el suricato dominante no tiene más poder que cualquier otro para influir en el grupo. Los licaones estornudan para indicar que conviene salir a cazar. Las abejas y algunas hormigas usan una técnica similar cuando seleccionan un nuevo nido mediante una especie de votación sobre cada lugar considerado. ¿Quién dijo que la democracia era un invento humano?

[30]

La hormiga guerrera es un ejemplo de organización sin supervisión. En Nigeria me coloqué sobre una alfombra de hormigas guerreras de treinta metros de ancho, una horda que se proponía hacer presa en mí con sus mandíbulas para cortar carne en una acción propia de unas tropas de choque. Ningún general dirige a esta multitud. Las marabuntas dependen de la inteligencia del propio tropel, pues cada individuo contribuye a lo sumo con un bit de información, tal vez indicando con una feromona la ubicación de la presa o de un enemigo. Sin embargo, la pauta general que se genera en la masa tiene el sentido estratégico de que millones de hormigas terminan siguiendo un curso provechoso sin nadie a la cabeza.

La coordinación social de las hormigas guerreras va más allá de la que alcanzan las bandas humanas. Si bien la toma de decisiones colectiva puede ser fructífera en pequeños grupos humanos, nuestras sociedades se han vuelto cada vez más dependientes de centros de poder para llevar a cabo empresas de gran envergadura, y ello nos hace más vulnerables. Un líder puede ser el talón de Aquiles de una sociedad. Como los individuos a menudo asumen roles de liderazgo para su beneficio personal, y de hecho pueden volverse populares a pesar de una arrogante falta de preocupación por otros, un Hitler o un Pol Pot logran arruinar una sociedad. Por otra parte, una sociedad puede sufrir el mismo desorden cuando la muerte de un líder con buenas intenciones deja un vacío. Por eso, para una sociedad que quiere derrotar a otra, el regicidio es una alternativa barata a la guerra. Sin

un mandatario que eliminar, podremos pisar hormigas hasta la extenuación, que ellas continuarán invadiendo nuestra despensa.

La información, así como la capacidad para usarla, se propagan entre las hormigas en procesión (y entre los cazadores-recolectores diseminados en bandas). Hasta cierto punto, los medios sociales modernos han provocado un retorno a esta toma de decisiones grupal al permitir que personas con ideas afines logren realizar vastas acciones colectivas sin supervisión ni apenas coste. Un importante ejemplo históricamente temprano es el de un tribunal filipino que en 2001 se vio obligado a destituir al presidente Joseph Estrada después de que la avenida Epifanio de los Santos de Manila fuese tomada por manifestantes opuestos a él. Lo que reunió allí a tanta gente fue un rápido intercambio de varios millones de mensajes de texto con las palabras «Go 2 EDSA, wear Blk» («Ve a EDSA, viste de ngr»). El acto mismo de considerar legitimado ese texto requería confiar en que los que lo reenviaban eran todos iguales. Aquel día volví a ver la jerarquía de dominación inversa tomando firmemente el control en la forma de lo que el futurólogo Howard Rheingold llama una «turba inteligente». [31]

LAS VENTAJAS DE LAS SOCIEDADES PARA LOS HUMANOS: LA VIDA EN BANDAS

Casi cada beneficio de la pertenencia a una sociedad animal lo obtiene también nuestra especie en el modo en que las sociedades subvienen y protegen a sus miembros. Consideremos este tema desde la perspectiva de una sociedad de bandas. La pertenencia a tales sociedades proporcionaba a los nómadas un equilibrio entre la estabilidad de una base de confianza (en realidad muchas, que cambiaban a intervalos para cada banda) y una movilidad flexible, con la banda y la sociedad cumpliendo diferentes funciones. Una banda era la unidad de interacción cotidiana y su intimidad interna, pareja a la de los monos que se mantienen en contacto. Incluso dentro de la banda, los nexos entre los miembros eran dinámicos, permitiendo separaciones diarias en grupos encargados de la caza y la recolección. Grupos de personas podían derrotar conjuntamente a enemigos o depredadores, obtener alimentos (y compartirlos ampliamente, a diferencia de la mayoría de los primates) y cuidar de los niños. En esta última tarea, que los bonobos y chimpancés cumplen como pueden o quieren, las mujeres asumían la responsabilidad principal, pero los hombres participaban como padres, al igual que los abuelos; un papel para los

ancianos poco común entre los animales, aunque las hembras de los delfines de nariz de botella demasiado mayores para la reproducción ayudan en el cuidado de las crías. Lo más notable es que el aprendizaje social era capital —y complejo— en los humanos; los niños recibían lecciones no solo de mamá y papá, sino también de otros adultos, absorbiendo así el ritmo de la vida en su sociedad.

En contraposición a la compenetración que permitía una banda, las sociedades a que pertenecían los cazadores-recolectores eran más o menos identitarias (de inclusión y exclusión). A pesar de que cada banda realizaba sola sus tareas cotidianas, la sociedad ofrecía un manto de seguridad, apoyando un mercado en el que confiar y relaciones matrimoniales más allá del hogar local. Así, mientras que las gentes de todas las bandas dependían las unas de las otras de una manera menos intrincada y constante de lo que ha llegado a ser en nuestras naciones, su inclusión en una sociedad tenía un valor inmenso para la supervivencia al proporcionar recursos como el de compartir bienes e información o el de actuar al unísono cuando surgían problemas y oportunidades especiales.

Dentro de sus sociedades de bandas, los cazadores-recolectores minimizaban las pequeñas disputas y mantenían la igualdad en su dispersión en bandas productivamente eficientes. ¿Cómo llegaron los humanos a aprovechar el aglutinante social que les proporcionaban sus identidades compartidas para forjar civilizaciones?

El proceso comenzó con los cazadores-recolectores mismos. Resulta que mi descripción de sus sociedades, si bien concordaba con gran parte de lo que se ha escrito sobre ellas, era incompleta, y ello porque no he abordado una faceta de las posibilidades abiertas a ellas. La fisión-fusión humana puede reconfigurarse para permitir que los individuos se distribuyan en una diversidad de formas alternativas de integración, desde una simple aldea hasta una multitud urbana, con la finalidad de alimentarse y defenderse. No menos que en las de los agricultores que les siguieron, las formas de vida de los cazadores-recolectores variaban con las circunstancias. Si los recursos lo permitían, una sociedad podía establecerse aunque sus miembros continuaran obteniendo su alimento de la naturaleza. Podía dejar de lado su aversión a aceptar la autoridad de líderes cuando las muestras de talento en una tarea particular eran susceptibles de convertirse en un motivo de orgullo justificable, o incluso en una necesidad. Tanto los beneficios como las

tensiones de la participación en una sociedad debieron de intensificarse, como veremos en el capítulo siguiente.

El establecimiento

En el estado australiano de Victoria, entre el monte Eccles y el mar, hay una llanura de lava dejada por una erupción volcánica ocurrida hace unos treinta mil años donde se hallan restos arqueológicos de cientos de viviendas. Las estructuras se unen en grupos de alrededor de una docena, y algunas son tan grandes que están divididas en apartamentos. Miles de personas se establecieron en esos pequeños poblados a lo largo y ancho de aquella extensión, todas miembros de tribus asentadas que se empujaron, se enfrentaron y forjaron alianzas duraderas.

La zona aledaña a los poblados se transformó en un vasto y administrado paisaje acuático, con arroyos y ríos represados y desviados para crear un sistema de drenaje laberíntico pero integrado. Las vías fluviales, que se extendían a lo largo de kilómetros, son antiguas —muchas datan de ocho mil años atrás—, y el sistema llegó a su máximo esplendor hace entre seiscientos y ochocientos años. Los canales fueron utilizados para capturar una especie de anguila mediante trampas que alcanzaban los cien metros de largo y que, en algunos lugares, estaban construidas con muros de piedra de hasta un metro de altura. Los pobladores también crearon humedales artificiales en los que las anguilas jóvenes podían desarrollarse hasta que eran lo suficientemente grandes para comérselas, y apresaban peces en tal abundancia que el excedente podía conservarse y almacenarse para las temporadas bajas. [1]

Como los aborígenes de cualquier otra parte de Australia, los del monte Eccles carecían de fuentes de alimento domesticadas. Toda aquella sofisticada infraestructura fue una creación de cazadores-recolectores, y también las casas parece que fueron moradas permanentes. Algunas pudieron haber estado ocupadas durante todo el año; los descendientes de los residentes originales afirman que así fue. La lección de los aborígenes del monte Eccles es que, aun antes de que las sociedades se dedicaran a la

agricultura, los humanos tenían la opción de residir en lo que llamo una «sociedad asentada de cazadores-recolectores».

La vida social de los cazadores-recolectores que se agrupaban en bandas nos plantea un enigma. Muchos aspectos de su existencia parecen antitéticos de la vida moderna. La mayoría de nosotros seguimos de buen grado a un líder que respetamos, y algunos nos afanamos por ser líderes nosotros mismos. Los cazadores-recolectores nómadas consideraban con desdén ambas cosas. Nosotros aceptamos una jerarquía social no solo fomentando distinciones de estatus, sino también distinguiendo a individuos poderosos y prestigiosos, admirando a los de buena cuna y vida opulenta, y empleando cantidades de tiempo desmesuradas en seguir la vida privada de estrellas y presidentes. Karl Marx vio la historia de las sociedades en términos de lucha de clases, pero las bandas de cazadores-recolectores no tenían clases contra las que luchar. ¿De dónde proviene entonces el valor que las civilizaciones han dado a la acumulación de riqueza si los cazadores-recolectores poseían poco y estaban dispuestos a regalarlo todo? ¿De dónde proceden nuestras ambiciones personales y desde cuándo existen? Finalmente, como queda claro que no estamos programados para ser generalistas a la manera de las hormigas en pequeñas colonias, ¿de dónde proviene nuestro deseo de ser diferentes unos de otros, por ejemplo, sobresaliendo en una laboriosa carrera?

Cuando los humanos se establecieron, se vieron obligados a recurrir a una serie de herramientas, de entre las existentes en su mente, que eran distintas de las que empleaban las bandas de cazadores-recolectores. Aunque las condiciones que damos por sentadas, como la desigualdad social, la especialización laboral y la aceptación del liderazgo, estaban lejos de hallarse del todo presentes entre los cazadores-recolectores establecidos, cada generación que sucedía a otra en un lugar hacía que fuera más probable que esas condiciones pasaran a un primer plano. Debido a esta tendencia, los antropólogos por regla general describen a los cazadores-recolectores establecidos como grupos complejos, en contraste con las llamadas «sociedades simples de bandas de cazadores-recolectores». No obstante, la fisión-fusión creaba sus propias complicaciones, entre ellas la dificultad de encontrar alimentos que pudieran distribuirse mínimamente, así como buenos terrenos donde acampar, y la de mantener la paridad social. Por esta razón evitaré los calificativos «sencillo» y «complejo», y me centraré principalmente en la constancia y solidez de sus ubicaciones

como la última causa de la complejidad (o simplicidad) de la vida de los cazadores-recolectores.

Muchas descripciones de la prehistoria humana consideran que la domesticación de los alimentos hizo que entraran en juego los diferenciales de poder y de rol propios de las civilizaciones. Es cierto que la agricultura inclinó la balanza. Sin embargo, así como los camaleones cambian de color cuando las condiciones lo requieren, los humanos reconfiguran su vida social —pasando de la igualdad y de la costumbre de compartir a la aparición de una autoridad indiscutida y la formación de hordas, y del régimen itinerante al arraigo— según la situación. Esto puede resultar difícil de creer porque hemos acabado por imaginar la vida de los cazadores-recolectores tal como ellos habrían imaginado la nuestra, como una extraña forma de vivir. Con todo, la cognición humana es capaz de ajustarse a todas las opciones sociales que una vez tuvieron los cazadores-recolectores.

CONCENTRACIONES ESTABLES

Los humanos pueden sentirse satisfechos viviendo concentrados gracias en parte a las sociedades anónimas, que nos permiten desconectar de otros. La mayoría de los animales apenas toleran estar separados de los compañeros de su sociedad. A pesar de su necesidad de permanecer con la tropa, los babuinos mantienen una distancia prudente con todos menos con sus aliados más cercanos, mientras que las hormigas guerreras están todo el tiempo prácticamente apiñadas. Las charas piñoneras son más flexibles, pues se juntan en densas bandadas durante parte del año y viven el resto del tiempo emparejadas en nidos cuando crían a los polluelos. Paradójicamente, la gran mayoría de los animales de fisión-fusión no aprovechan el abanico completo de posibilidades de dispersión, ya que en especies distintas de la humana, como los lobos y los elefantes, los individuos solo toleran cerca de ellos a unos pocos al mismo tiempo. Cuando Goodall abasteció su estación de investigación con suficientes plátanos para mantener alimentada a su comunidad, los chimpancés no se asentaron en aquel lugar, sino que se produjo entre ellos tal pelotera que los disgregó por completo (un tema para más adelante). Para los humanos, eso no sería un problema. Incluso los que hasta hace poco tiempo vivían en bandas de cazadores-recolectores pueden hacer vida en la ciudad (aunque, como ocurre con todos los que crecieron

en una sociedad radicalmente diferente, los cambios culturales a menudo pueden resultarles arduos). Mientras tanto, el turista inmerso en las multitudes de Grand Central Station puede tomar un tren a Blue Mountain para disfrutar el mismo día de un agradable paseo sin apenas un humano a la vista.

Algo de la versatilidad propia de la expresión humana de la fisión-fusión se manifestaba cuando bandas de cazadores-recolectores asistían a encuentros de hasta unos pocos cientos de individuos. Estas reuniones sociales ocasionales se organizaban durante las temporadas en que los recursos eran lo suficientemente abundantes para proveer a todos de medios de subsistencia a lo largo de semanas. Durante ese tiempo, los individuos se concentraban como los monos en una tropa, aunque no se alojaban en un solo lugar. El sitio elegido podía ser un abrevadero u otra ubicación productiva. Todos los años algunas sociedades, estas itinerantes, de los isleños de Andamán reconstruían viviendas que mantenían cerca del océano, y las bandas se citaban para pescar durante un par de meses. Las estructuras, hechas de estacas y hojas de palmera, llegaban a tener más de diez metros de diámetro y varios metros de altura, más grandes que mi apartamento de Brooklyn. En su interior, las familias disponían de una plataforma para dormir y un hogar. Las residencias comunales se mantenían durante tantas generaciones que cada una estaba asociada a montañas de desperdicios, que en algunos lugares tenían miles de años de antigüedad y más de ciento cincuenta metros de perímetro y diez de altura. [2] Por poner otro ejemplo, todos los otoños se reunían en América del Norte bandas de ciertas tribus para empujar a manadas de bisontes hacia un precipicio. [3] Ninguna comunidad de chimpancés disfruta de esta manera de la compañía de otros, que es como en una gran asamblea; los primates dosifican más sus compromisos sociales.

En algunos aspectos fundamentales, el régimen de vida habitual en una banda cambiaba poco durante una concurrencia; al acampar un poco apartadas una de otra, cada banda a menudo mantenía un estatus de «barrio». Sin embargo, multitudes asistían a las reuniones del día, animadas por chismes, regalos, cantos y bailes, como ocurre cuando los elefantes se juntan o los machos merodean en busca de conquistas. [4] Aunque los casos de socialización más comunes entre bandas eran las visitas de viajeros solitarios o de familias a los que conocían en persona, estas concurrencias se beneficiaban del lubricante de la identidad compartida. Seguramente, ello

debió de tener su importancia en las reuniones, porque daba un respaldo a prácticas y comportamientos grupales, aunque solo fuese de modo circunstancial. No conozco pruebas de que se tomaran decisiones que afectaran al colectivo. Aun así, las actividades debieron de transmitir la sensación de un propósito común. [5]

Las reuniones fueron un paso hacia los asentamientos permanentes. No obstante, si bien pudieron reafirmar las afiliaciones de los individuos, este tipo de asambleas, en las que los cazadores-recolectores itinerantes simplemente dejaban de moverse, acababan resultando funestas por varias razones. Las fuentes de alimentos cercanas quedaban esquilgadas, se acumulaban despojos y residuos (un problema que los nómadas no resolvían bien) y los insectos agresivos campaban a sus anchas. Lo peor de todo era que, con tantas personas concentradas, los celos y los resquemores salían a la luz. Después de todo, ¿qué reunión no congrega a algunos archienemigos?

De hecho, la razón principal de que los humanos nunca hayan ampliado el estilo de vida igualitario de las sociedades de bandas es que, como la mayoría de los mamíferos, nos peleamos mucho. Así como los conciertos de rock pueden generar entropía social, las grandes reuniones podían terminar en reyertas. Los asesinatos alcanzaban por entonces el punto álgido. [6] Las bandas se retiraban a sus tierras, con algunos cambios internos debido a que algunos de sus integrantes se emparejaban o se unían a amigos que vivían en otros lugares. «Las sociedades libres son sociedades en movimiento, y con el movimiento llega la fricción», dijo el novelista Salman Rushdie. Y eso era lo que ocurría literalmente entre los cazadores-recolectores itinerantes. [7]

LA MENTALIDAD DEL DÍA LLUVIOSO

En algunos casos, las bandas desarrollaban prácticas que volvían tan productivas sus fuentes silvestres que conseguían aproximarse a la agricultura en cuestión de rendimiento. Incluso sin siembra o domesticación de sus alimentos, ciertas formas de extraerlos del entorno lograban que su preservación durante determinado tiempo fuese más fácil. [8] En 1835 el agrimensor general australiano Thomas Mitchell inspeccionó un terreno que se «extendía a lo largo de kilómetros» en llanuras despejadas por el fuego junto al río Darling y que tenía «la agradable apariencia de un campo de

heno». Los wiradjuri segaban el mijo con cuchillos de piedra y lo amontonaban para que se secase en lo que era a todas luces un proceso de larga tradición. A pesar de lo que se afirma sobre lo que constituía la dieta paleolítica, el grano era molido y horneado para hacer pan. [9]

En algunos casos, los cazadores-recolectores manipulaban la naturaleza para mejorar su productividad. Los aché de Sudamérica criaban larvas de escarabajo guchu, que maduraban hasta alcanzar los diez centímetros en palmeras pindo muertas que talaban y seccionaban para extraer los escarabajos. Los vagabundos de las bandas debían orquestarse de manera que todos regresaran a tiempo para recoger los insectos ya rollizos. Este manjar era tan del gusto de los aché que, si hubieran encontrado una manera de criar las suficientes larvas en un lugar concreto, habrían establecido su residencia en él como criadores de escarabajos. [10]

Para abandonar el modo de vida itinerante se requería una abundancia que fuese regular. Esta incluía cualquier excedente que pudiera almacenarse durante los tiempos de escasez. Entre las sociedades de insectos que operan de esta manera figuran las hormigas cosechadoras, que construyen conjuntamente despensas subterráneas bien protegidas donde mantienen las semillas frescas durante meses. Pero la mayoría de las sociedades de vertebrados no consiguen una satisfacción duradera de sus necesidades mediante el esfuerzo grupal. Cada chara piñonera, por ejemplo, almacena sus semillas y ataca a cualquier miembro de su bandada que se las robe.

Al describir las prácticas de recolección de una sociedad bosquimana, el antropólogo Richard Lee anotó: «Los !kung no acumulan excedentes porque conciben el medio ambiente como su almacén». [11] Sin embargo, las prácticas culturales que permitían aprovisionamientos duraderos podían favorecer una estancia prolongada. Tanto los bosquimanos como los hadza dieron un pequeño paso en esta dirección al secar la carne (aunque no lo suficiente para conservarla largo tiempo). [12] Los esquimales lo hacían mejor colocando animales muertos sobre el hielo (el exterior era para ellos como una nevera gigante). Cuando los shoshones occidentales se dividían cada otoño en familias para disfrutar de los piñones, guardaban los sobrantes en cestos. Durante la pausa invernal se reunían para consumirlos, convirtiendo una limitación estacional en un *boom* social y culinario. [13]

Pocos entornos ofrecen la oportunidad de acumular en abundancia alimentos de la naturaleza año tras año. Aun contando con recursos, el riesgo de echar raíces en un lugar es grande, ya que la opción de mudarse a

otro si las cosas no van bien puede esfumarse cuando los vecinos también deciden establecerse. Entre los ejemplos al respecto se cuentan las tribus aborígenes del monte Eccles y los jōmon de Japón, que vivían la mayor parte del año, o el año entero, en asentamientos. Algunos de estos poblados eran pequeños y sencillos, como los de los pocos cazadores-recolectores de Nueva Guinea, que pescaban y comían la médula de las palmeras sagú en tierras demasiado pantanosas para criar los cerdos y cultivar el ñame que preferían sus vecinos horticultores. [14] Más refinados eran los cazadores-recolectores establecidos de América del Norte: los calusa del sudoeste de Florida, los chumash de la costa sur de California y las islas del Canal, y las mucho mejor estudiadas tribus del noroeste del Pacífico, que se extendían desde los altos bosques del norte de Oregón hasta los pelados paisajes de la costa de Alaska. [15] Todas estas tribus recolectaban en masa y almacenaban alimentos acuáticos para mantenerse nutridos lo mismo en tiempos de prosperidad que de escasez. [16]

Las tierras al noroeste del Pacífico estaban densamente pobladas por cazadores-recolectores cuando los europeos llegaron a América del Norte. Así como los bosquimanos y los aborígenes nunca se habían visto a sí mismos como un grupo, los pueblos de esta región no tenían en sus idiomas términos que incluyeran a todos los que vivían asentados y los distinguieran colectivamente de las bandas itinerantes que vivían tierra adentro. La razón de esta omisión semántica pudo ser que entre los asentamientos había poblaciones de variados orígenes esquimales e indios, cada una formada por múltiples tribus territoriales que habían elegido ese estilo de vida. La mayoría vivía del mar, pero algunas que dependían del salmón encontraron lugares donde congregarse permanentemente a lo largo de los ríos.

Algunas zonas al noroeste del Pacífico estuvieron ocupadas durante siglos por entre doscientos y casi dos mil individuos. Los asentamientos más desarrollados causaban impresión. Sus hogares comunales y otras residencias podían ser inmensos; el más grande del que se tiene noticia medía doscientos metros de largo y quince de ancho. Eran tan espaciosos como las casas de muchas celebridades de hoy en día, aunque las compartían varias familias; un pequeño asentamiento podía ocupar una de esas casas comunales, mientras que un gran poblado incluía varias construcciones.

Las sociedades se hallaban claramente diferenciadas por sus marcadores de identidad de maneras más exuberantes que entre los individuos que

vivían en pequeñas bandas. Las diferencias eran sorprendentes y están bien documentadas en el noroeste del Pacífico. Más impresionantes eran los labrets, piezas ornamentales introducidas en perforaciones practicadas en las mejillas o en el labio inferior, que variaban desde los discos de marfil hasta los abalorios multicolores. Los labrets surgieron hace entre tres mil y cuatro mil años, y revelaban mucho sobre la posición social y económica de quienes los usaban, aunque su función primaria y original era vincular a las personas con una tribu. [17] En el extremo norte, por ejemplo, las tribus aleutianas se distinguían también por sus tatuajes, alfileres nasales, collares y pieles de animales usadas para sus parkas. Dondequiera que cupiese encontrar extranjeros, ya fuera en una reunión amistosa o en una batalla, no había marcador más fundamental para los aleutianos que un tocado tribal que se parecía al pico de un pájaro y que estaba pintado con motivos decorativos de vivos colores. [18]

LIDERAZGO

Gran parte de la complejidad de la vida en asentamientos tiene que ver con las desavenencias personales y la logística, que habitualmente separaban a los grupos de cazadores-recolectores nómadas. Que esto era un verdadero problema para ellos lo respalda la observación de que las bandas de cazadores-recolectores de todo el mundo, en hábitats tan dispares en recursos como los que les ofrecían la tundra y la selva tropical, tenían una población de unas pocas decenas de individuos. El fracaso social, y no algún problema irresoluble en relación con la caza y la recolección, explicaría esta regularidad. [19] Las bandas de algunas sociedades de bosquimanos, por ejemplo, se volvían inconstantes y disfuncionales cada dos o tres generaciones. [20]

Para evitar esta disfunción, los habitantes de los asentamientos llegaban a tolerar que hubiera individuos con una capacidad especial para tomar decisiones que podían aceptar. Hay animales que muestran pocas diferencias en cuanto a poder e influencia entre los miembros de su sociedad y a los que les va bien; las hormigas operan conforme a una especie de inteligencia colectiva. Las personas no son hormigas, para las cuales los marcadores son suficientes para mantener unida a una sociedad (transcontinental en el caso de las hormigas argentinas). Los conflictos sociales han existido en todos los humanos, las sociedades de bandas

incluidas, pero ¿de dónde proviene la inclinación humana a dirigir a otros o seguir a dirigentes? Ciertamente refleja una educación que nos hace recurrir para todo a los padres, que saben más que nosotros y esperan —a menudo mediante la coerción— que nos comportemos de la manera adecuada habida cuenta de la sociedad en que vivimos y de la posición social que ocupamos, y que, sin embargo, perdura durante toda nuestra vida. Hoy vivimos rodeados de figuras de autoridad, desde el maestro y el jefe hasta el sheriff, el presidente y el Congreso. Para que las sociedades funcionen hoy, los ciudadanos deben conocer su posición en diferentes circunstancias y comportarse adecuadamente, ya sea para dirigir, ya sea para seguir. [21]

En muchos vertebrados, un animal dominante puede recordarnos a un líder. La dominación determina quién interactúa con quién y cómo lo hace. Aunque las manifestaciones de poder y el control de los recursos pueden ser componentes significativos de una posición elevada, no necesariamente ponen a unos por encima de otros. En la mayoría de las especies es probable que el «individuo superior» ejerza el mando sobre otros sin movilizar nada importante para el grupo. Algunos individuos alfa tienen cierta influencia; las ratas topo lampiñas «reinas» empujan y muerden a las trabajadoras, supuestamente para hacerlas trabajar. Seguir al animal más poderoso y de mayor estatus puede proporcionar a otros protección y seguridad si algo va mal; el lémur de cola anillada alfa suele indicar el camino que tomará su tropa a lo largo del día, algo que no ocurre en las manadas de caballos, donde las yeguas, y no el semental dominante, establecen la ruta. [22]

Sin embargo, aquel al que la gente suele considerar un líder es alguien que desempeña un papel importante en la dirección de los asuntos de una sociedad. El lobo y la loba alfa hacen exactamente eso; además de indicar una dirección a la manada, la ponen en movimiento para que inicie la caza de presas y el ataque a lobos extraños. [23] En un núcleo de elefantes, la hembra más veterana adquiere su posición de matriarca sin imponerse a las demás. Las demás recurren a ella en obvio reconocimiento de su sabiduría acumulada en asuntos tales como decidir qué otras pertenecientes a un grupo distinto son amigas. [24] También interviene cuando se producen tensiones entre sus subordinadas y luego consuela a las partes perjudicadas, algo que asimismo hacen los chimpancés dominantes con inteligencia política. [25] Aun así, los negociadores hábiles de estas especies tienen un efecto limitado. No pueden establecer líneas de acción de larga duración para toda la sociedad, como hacen los monarcas y los presidentes (aunque

también es verdad que, en la actualidad, estos líderes rara vez imponen sus agendas sin la aprobación de otros).

El liderazgo en este sentido estricto es raro en la naturaleza. Sin embargo, hemos visto que ni siquiera los humanos requieren líderes. En las bandas de cazadores-recolectores todo, desde las actividades diarias hasta los planes a largo plazo, era sometido a discusión. Pero, cuando más de una docena de individuos residían unos junto a otros por un tiempo indefinido, este igualitarismo se volvía insostenible. En los primeros poblados, la facilidad para alejarse de los individuos avasalladores, o actuar colectivamente para pararles los pies, se perdió; en el mejor de los casos, uno podía quedarse en los márgenes del poblado.

En estas circunstancias, muchos factores desempeñaban un papel a la hora de determinar quién sería un líder. Las personalidades que ejercían cierto magnetismo obtenían apoyo, pero raramente aparecerían en una sociedad de bandas o en un pequeño asentamiento. Nosotros no vemos a muchos John Kennedy dar un paso adelante en naciones con millones de habitantes. Aun así, contar con una persona incluso de dotes modestas puede tener sus ventajas cuando la situación se agrava. En esos momentos, el esfuerzo por ser una autoridad vale la pena, al igual que la voluntad de someterse a esa persona. Ambas cosas deben ir de la mano para que el liderazgo funcione, y que la gente deje a un lado sus desacuerdos para apoyar a un individuo que esté a la altura de las circunstancias. [26] En aquel entonces, como ocurre ahora, los humanos debían de gravitar hacia aquellos que hacían de sí mismos el centro de la atención y respondían rápidamente a los problemas. Parte de esa facultad, perfeccionada por vez primera en las sociedades de bandas, era la oratoria pública, una aptitud vital para las etapas incipientes del liderazgo. Las personas habladoras siempre han provocado el llamado «efecto de murmullo», aunque se dice que los jóvenes bosquimanos, en sus bandas igualitarias, reprimían el deseo de seguirlos. [27]

Así, aunque en los asentamientos de cazadores-recolectores no se formaba nada parecido a un gobierno, había personas influyentes, si no líderes claros. Por ejemplo, los jefes de los pescadores que faenaban alrededor del monte Eccles eran tratados como individuos pertenecientes a una especie de nobleza, capaces de declarar la guerra y reclamar los mejores botines. [28] El gobernante del Nuevo Mundo más próximo a un rey fue el jefe calusa, que mantuvo la paz sentado en una banqueta, un trono

más modesto de lo que cabe imaginar, en un edificio que, según un historiador, «se decía que podía albergar a dos mil personas sin estar abarrotado». [29]

Los jefes chumash y los del noroeste del Pacífico, aunque ostentosos, no eran tan enérgicos en la manifestación de su poder. [30] Tenían que actuar cautelosamente en comparación con los caudillos de las grandes sociedades agrícolas respaldadas por un ejército, confiando menos en la coacción que en la persuasión y la recompensa, como las fiestas organizadas para animar al pueblo al cumplimiento de sus obligaciones. Los líderes siempre han sido duchos en maniobras políticas y en la defensa de sus intereses. [31] Sin embargo, era frecuente que los jefes se presentaran como miembros ejemplares, exhibiendo algo de la humildad, integridad y firmeza que se esperaba de los integrantes de una banda. Estas son cualidades todavía admiradas en los líderes de hoy, tal vez un vestigio de los tiempos igualitarios. Al convencer a los miembros de su sociedad de la conveniencia de trabajar unidos, los jefes conseguían que los elementos de la mentalidad igualitaria se mantuvieran intactos. En aquel entonces, su influencia era todavía limitada. Un impulso y una atracción inextinguibles entre el líder y los seguidores hacían que los pequeños asentamientos apoyaran a unos jefes sobre los cuales el pueblo ejercía cierto grado de control. [32] Los jefes del noroeste del Pacífico buscaban el apoyo de consejos informales que tenían voz en los aspectos más corrientes de la vida en el poblado. Se trataba de un liderazgo de comité, en el que este asumía la representación de toda la banda en una sociedad nómada.

VAIVENES ENTRE MODOS DE VIDA

Los problemas que vuelven imprescindibles a los líderes no tienen por qué ser socialmente internos; algunas amenazas no provienen de la discordia entre los miembros, sino de forasteros. Los líderes más reverenciados de la historia —George Washington, Abraham Lincoln y Franklin Roosevelt son algunos ejemplos estadounidenses— aparecieron cuando los ciudadanos querían a alguien en quien poder confiar en tiempos plagados de conflictos. [33] Esta pudo ser otra vía que condujo al surgimiento de líderes también entre los cazadores-recolectores. Relatos de los primeros tiempos de la colonización europea aluden a cientos de aborígenes en batallas campales a buen seguro organizadas, y, según algunas descripciones, estos tenían jefes

fuertes. También los bosquimanos aclamaban a líderes cuando necesitaban formar un frente unido contra determinados enemigos. [34] Esto ocurría entre los =au//ei de lo que hoy es Botsuana (los signos «=» y «//» representan sonidos de chasquidos). Los documentos sobre estos bosquimanos de las primeras décadas del siglo XIX relataban que los =au//ei ocupaban estacionalmente aldeas rodeadas de empalizadas defensivas. Para obtener suficiente comida mientras vivían fortificados, inventaron métodos para sacrificar animales conduciendo manadas de ellos hacia un laberinto de profundos precipicios. [35] Los =au//ei de aquella época eran guerreros dispuestos a la venganza, que quemaban carretas, robaban ganado e imponían tributos a otros bosquimanos.

Que una sociedad se adaptase a los líderes y a la vida en una aldea no significaba que el cambio fuese permanente. Durante las últimas décadas del siglo XIX, los =au//ei volvieron a formar bandas itinerantes sin líderes. Hacia 1921, los jefes habían reaparecido con el papel más modesto de orquestar enfrentamientos armados, en esa ocasión sin que su gente se hubiera establecido en lugar alguno. Los líderes ganaron influencia durante los periodos de intrusión de tribus armadas, como los oorlam criadores de ganado. [36] Cuando disminuían los incentivos para la lucha, los líderes perdían el favor de su gente, y la vida en la banda volvía a ser igualitaria. Cabe suponer que esta era su forma de vida *original*, pero no se sabe en qué tiempos pasados habría surgido la necesidad de autodefensa. La dinámica cultura =au//ei sugiere que los cambios en la organización social tenían lugar y desaparecían casi sin dejar rastro.

Es de todos conocido que los indios americanos nómadas también tenían líderes, hombres mayores cuyos roles han continuado ejerciendo hasta nuestros días. Es imposible determinar con qué frecuencia aquellas tribus de cazadores-recolectores, con sus tiendas desmontables, fueron dirigidas por jefes antes de llegar los europeos, que llevaron consigo caballos y armas de fuego. Lo que está claro es que, en situaciones de peligro, las sociedades nómadas adquirirían una mayor complejidad social. Entre los indios de las llanuras, las asociaciones de guerreros —los West Point de entonces— seleccionaban hombres tras un entrenamiento riguroso que los preparaba para el combate.

En el otro extremo del espectro, al contrario que los =au//ei, que vivían la mayor parte del tiempo como nómadas, los cazadores-recolectores ampliamente reconocidos como pueblos plenamente asentados eran igual de

maleables. Ni siquiera los indios del noroeste del Pacífico, el modelo de referencia de los pueblos asentados que vivían de lo que la naturaleza les ofrecía, permanecían siempre estáticos. Los poblados se movían o se disolvían según les convenía. Algunas de sus grandes casas comunales eran residencias estacionales y las familias viajaban en canoas de carga a hogares de otros lugares. También hay pruebas de la existencia de campamentos temporales que indican que los pobladores salían a cazar, quizá como los actuales cazadores deportivos que montan sus tiendas. [37] Probablemente fueran pocos los cazadores-recolectores que vivieran en los extremos absolutos, como gente siempre instalada en el mismo lugar o continuamente nómada. [38]

VIVIR CON DIFERENCIAS

Una vez que los humanos se establecieron el tiempo suficiente, con pertenencias no restringidas a los enseres que cada familia podía transportar, se les abrieron unas posibilidades tecnológicas cada vez mayores. La consiguiente revolución en el orden social alteró la estructura misma de la existencia cotidiana.

Muchas de las tecnologías generadas en los asentamientos mejoraron la producción de alimentos. Los indios del noroeste del Pacífico, por ejemplo, construyeron canoas enormes aptas para navegar, útiles para procesar grandes masas de pescado y contenedores estancos para el almacenamiento prolongado de marisco seco. Los útiles de pesca, diversificados en una amplia variedad de estilos de redes, garrotes, lanzas y arpones, permitían la pesca lineal o de cerco. La gran variedad de intrincados equipos hizo posible que unos pocos recolectaran gran parte de la comida de todos. Esto fue importante, dado que la concentración de individuos en un único lugar a menudo hacía impracticable que todos se dedicaran a procurarse por cuenta propia los alimentos. Llevar a casa la panceta —o el salmón— se convirtió en uno de los muchos deberes sociales de beneficiarse de la técnica especializada.

Los intereses y las destrezas de una persona, por ejemplo para forjar flechas o tejer paños, encontraron así una recepción más positiva y abierta que la que tenían en las bandas. En el noroeste del Pacífico, algunas ocupaciones se volvieron hereditarias, con una transmisión de habilidades específicas de padres a hijos. La creciente necesidad de expertos significaba

que la mecánica de cada aspecto del funcionamiento general de la sociedad ya no estaba al alcance de cualquiera, lo cual significaba a su vez que la suma total del conocimiento en el seno de la sociedad iba en aumento. Así como permanecer en un lugar aseguraba que la complejidad social dejara de estar limitada por el bagaje físico que los miembros podían transportar sobre sus espaldas, asentarse significaba también que la complejidad social se liberaba del bagaje cultural que todos debían transportar en la cabeza.

Desde el trabajo pionero de Émile Durkheim, los sociólogos han considerado la especialización como una fuerza que favorece la cohesión, o la solidaridad, de las sociedades. [39] Esto es cierto, aunque la cohesión a la que Durkheim se refería no estaba del todo restringida a las personas que vivían en asentamientos. En una sociedad de bandas, los individuos aptos para todos los trabajos dependían asimismo de un intercambio de bienes que contribuía a la solidaridad de los miembros. Mientras que el comercio entre bandas podía involucrar a personas dotadas de diferentes capacidades, las ocupaciones bien definidas en muchas sociedades asentadas acentuaban el efecto de que los miembros se volvían cada vez más interdependientes en una tendencia que ha continuado hasta nuestros días. [40]

Las diferencias laborales también llegaron a simplificar las interacciones con otras personas poco conocidas, o con completos extraños, a medida que se hacían más comunes en los asentamientos más grandes. Podemos imaginarnos cómo debieron de comportarse con otros simplemente identificados por su rol personal —como nosotros cuando vemos el uniforme de policía que el otro viste, por ejemplo— sin saber nada más de ellos. Del mismo modo, una hormiga obrera interactúa de la forma apropiada con un soldado de su colonia, haya estado o no en contacto con él anteriormente.

Los mamíferos no humanos rara vez realizan tareas especiales que no sean la de cuidar de las crías y algunas otras temporales como hacer guardia. Se podría argumentar que la calidad de vida de los chimpancés y los bonobos quizá mejorara si un mono experto en encontrar frutos llevara los que hubiera recogido a otro más diestro en abrirlos. Nada de esto es complejo; muchas hormigas cosechadoras tienen unas obreras que recogen semillas y otras más grandes que las trocean para que todas puedan comer. Pero el vertebrado que más cerca está de semejante reparto de tareas es la rata topo sin pelo, en cuyas sociedades relativamente grandes se da una

división laboral similar a la de las hormigas, con una reina, reyes, obreras y soldados.

En nuestra especie, la especialización determina no solo nuestro modo de interactuar con extraños y con otros en función de sus posiciones sociales, sino también de identificarnos con otras personas en general, incluidos sus vínculos con todo tipo de grupos especiales. Para los cazadores-recolectores nómadas, esta diferenciación social dentro de la sociedad tendía a ser menos importante más allá de las diferencias de sexo y edad. Pero los miembros de muchas sociedades australianas pertenecían a grupos conocidos como *skins* y *moiety*. Los niños eran asignados a un *skin* secuencialmente cercano al de uno de sus padres, así como a un *moiety* basado en su conexión con un ser ancestral y sus vínculos con una especie vegetal o animal, nexos que determinaban cómo se socializaban y con quién podían casarse.

Entre los cazadores-recolectores establecidos, los grupos de especialistas a menudo proliferaban con el paso del tiempo: sociedades secretas que ofrecían rituales ancestrales y verdades ocultas, sociedades chamánicas y otras. Un escenario verosímil es que esta variopinta identificación surgiera de la afiliación primaria a la sociedad misma y luego diera a multitud de colectivos de menor categoría, entidad y duración. Es curioso que otros animales rara vez hagan lo mismo dentro de sus sociedades, más allá de las redes sociales de hembras dedicadas sobre todo a criar y proteger crías en los mamíferos, desde los delfines y las hienas hasta algunos primates. Ninguno de estos animales se siente próximo a compañeros de mentalidad similar que, por ejemplo, saboreen mejor la fruta. Es difícil saber si los chimpancés se sienten solidarios en la caza o en una batalla, como los humanos.

Las agrupaciones dentro los asentamientos humanos habrían reducido la competencia interna y dividido la estimulación social en partes manejables y satisfactorias. La noción de «distintividad óptima», procedente de la psicología, ayuda a explicar esto. Los humanos logran una mayor autoestima cuando alcanzan un equilibrio entre su sentimiento de inclusión y su singularidad; es decir, desean ser lo bastante similares a los demás para sentirse parte de sus grupos, pero también quieren ser lo bastante diferentes para sentirse especiales. [41] Aunque la pertenencia a un grupo mayor puede ser muy apreciada, no cumple el deseo del individuo de sentirse especial; esto puede motivar que trate de diferenciarse de la multitud uniéndose a

grupos más exclusivos. Los cazadores-recolectores nómadas vivían en sociedades lo suficientemente pequeñas para que esto rara vez fuese un problema. Aparte de la pertenencia a algunos grupos, como los *moiety*s y los *skins*, las peculiaridades de cada cual y los lazos sociales personales eran suficientes para que se sintieran únicos en una sociedad de cientos de individuos. No existía la necesidad de expresar diferencias identificándose con una ocupación o un club. De hecho, seguramente era algo que se desincentivaba. Sin embargo, a medida que aumentaba el tamaño de las sociedades establecidas, los humanos debieron de sentir una mayor necesidad de distinguirse. Por primera vez, el hecho de que alguien quisiera saber algo sobre otro lo expresaría esta pregunta: «Y tú, ¿qué es lo que haces?». [42]

SENTIMIENTO DE SUPERIORIDAD

Un segundo cambio, quizá más drástico, fue la aparición de diferencias de estatus entre los miembros de la sociedad más allá de la sumisión a un líder. Individuos de bandas y de algunos de los poblados más sencillos consideraban que satisfacer a corto plazo las necesidades de alimentos y refugio era un objetivo prioritario, y pensaban que la vida era difícil solo cuando no se alcanzaba este mínimo. En comparación con los objetos, en su mayoría utilitarios, del exiguo equipaje nómada, en gran parte intercambiables y prestados o intercambiados con asiduidad, los cazadores-recolectores establecidos poseían una mayor cantidad y variedad de cosas. Aunque el de propiedad era un concepto difuso en una sociedad de bandas, con el paso del tiempo los asentamientos podían concentrar recursos de maneras que los individuos lograban controlar. A menudo el materialismo se disparaba. Los individuos no solo tenían pertenencias, sino que además las heredaban, y algunas eran inasequibles para otros. [43] Los indios del noroeste del Pacífico podían heredar cualquier cosa, incluso el derecho a cantar o contar un cuento.

La propiedad se convirtió en una señal de estatus dentro de una jerarquía en expansión de riqueza e influencia. En lo que supuso el fin de la ética de la compartición cotidiana que las sociedades de bandas hacían cumplir, los jefes en particular se engrandecían. La mayor parte de las veces, consolidaban su posición aprovechando la productividad de la comunidad para reservarse parte del excedente. El ciclo de inequidad continuó cuando

el jefe transfirió el estatus y las riquezas a sus hijos o a otro individuo de su elección (la mayoría de los jefes eran varones). Las bandas itinerantes debieron de sentirse desconcertadas tanto con el comportamiento como con los objetos, que poco tenían que ver con la tarea de un jefe, distinta de controlar las deudas que habían contraído con él. Los jefes del noroeste del Pacífico hacen que su influencia económica quede bien patente en fiestas ceremoniales llamadas «potlachs», que no son sino inversiones calculadas para obtener réditos políticos. En ellas, los jefes deslumbran a los presentes regalando, o incluso destruyendo, alimentos selectos y bienes materiales que se ha tardado años en acumular. Estos jefes eran «ricos por lo que repartían, y no por lo que acumulaban»; [44] así los caracterizó el antropólogo estadounidense Morton Fried.

Los habitantes de los asentamientos reformularon sus objetivos, y si antes el principal de ellos era maximizar su tiempo libre, después pasó a serlo el de obtener poder y estima. En el noroeste del Pacífico, ciertos artesanos admirados, solicitados por sus máscaras, decoraciones para el hogar y tótems, se encontraban entre los pocos que se dedicaban a comerciar todo el tiempo, y estaban lo suficientemente bien retribuidos para alcanzar un rango justo por debajo de los aristócratas.

La nobleza del noroeste del Pacífico, que carecía de poder para imponer su voluntad al ciudadano medio, tenía una opción alternativa para beneficiarse del trabajo ajeno, la esclavitud. Los esclavos eran cautivos o descendientes de estos, parte del botín obtenido en emboscadas contra otras tribus. A medida que las tribus se volvían más complejas, adaptaban sus marcadores, modificándolos para mostrar la posición de los individuos en la jerarquía de prosperidad e influencia, además de la pertenencia tribal. Solo los esclavos, que no tenían derechos y a los que no se consideraba miembros, no llevaban labrets.

Me sorprende la facilidad con que gentes que vivían como iguales en las bandas se adaptaron a la desigualdad. Individuos que se servían de los esclavos, aristócratas que competían por puestos de autoridad y jefes despóticos eran depuestos, y, sin embargo, no se han documentado revueltas entre la población general de estas sociedades. Quizá esto se deba a que todos, incluso cuando la élite adquiría un control desproporcionado de los recursos, estaban protegidos y alimentados. En cualquier caso, los levantamientos que pudieran haberse producido en bandas de cazadores-recolectores para acabar con los sedientos de poder habrían sido difíciles de

organizar, y no solo porque habrían estado involucrados más individuos con más opiniones, sino también porque los apoyos habrían sido también más difíciles de recabar. Los jefes inteligentes podían valerse de la aprobación de adláteres y aduladores, así como de otras élites (un oficial del ejército y un sacerdote respaldaron al jefe calusa). Un factor adicional era sin duda que, una vez que las vidas dependían de las diferencias de estatus, entraba en juego una conocida característica de la psicología humana: los desfavorecidos ven a los que están arriba como merecedores de su posición. [45] Esta tendencia pudo haber evolucionado a partir de jerarquías de poder como las de los chimpancés, con nuestra habituación a las diferencias de estatura como una de las herramientas más antiguas del utillaje mental de nuestra especie.

ASENTAMIENTOS Y DIFERENCIAS DE PODER EN LA PREHISTORIA

En algún momento de nuestro pasado, la fisión-fusión debió de ser la única elección para nuestros antepasados. Lo digo porque los chimpancés, los bonobos y los humanos tienen en común la fisión-fusión en pequeños grupos. La explicación más sencilla de este rasgo compartido es que el ancestro del que proceden las tres especies también tenía este modo de vida. Con la dispersión, los campamentos nocturnos de los primeros protohumanos debieron de haber servido de incubadoras de la destreza social que necesitábamos para establecernos en un lugar. Pero esta escisión entre nosotros y los otros dos primates ocurrió hace unos seis millones de años, mucho antes de que nuestros antepasados fueran algo que podamos denominar «humano». ¿Cuándo aparecieron los asentamientos en el linaje evolutivo humano?

El hecho de echar raíces en un lugar, junto con el desarrollo concomitante de las características sociales a menudo asociadas a los asentamientos, como el liderazgo y la desigualdad, ha sido considerado decisivo en la historia de la humanidad. Es cierto que, desde el desarrollo de la agricultura, la vida sedentaria adquirió todo su potencial, pero no veo ninguna razón por la que estas costumbres no pudieran surgir cuando la situación invitaba a ello, con toda la versatilidad mostrada por los *au/pe*, desde los albores de la humanidad. [46] Los constantes esfuerzos realizados por los individuos de las bandas para mantenerse en un estado de equidad social indican que el igualitarismo no fue la condición original de la

humanidad, sino más bien una opción perfeccionada en tiempos recientes. Después de todo, hasta los afables bonobos son igualitarios solo en parte; aunque no soportan a los bravucones, y mucho menos a los líderes, pueden ser competitivos, y, solo en el mejor de los casos, toleran a muchos otros en la comunidad. Los enfrentamientos por el poder y por los recursos son parte de la herencia humana, que siempre hemos expresado. Si los humanos han estado dispuestos durante tanto tiempo a adoptar los usos de la especialización y el estatus, ¿por qué tantos cazadores-recolectores han vivido en los últimos siglos en bandas igualitarias y no en asentamientos? Imagino que los cazadores-recolectores se movieron menos y se establecieron más antes de que los agricultores reclamaran los terrenos más selectos y fértiles del mundo.

El hecho de que los aborígenes pudieran elaborar pan con gramíneas silvestres que, a los ojos de los forasteros, parecían cultivadas demuestra que diferenciar entre cazadores-recolectores establecidos y agricultores es ser demasiado puntilloso. De hecho, aunque los antropólogos acostumbraban meter en un mismo saco, bajo la rúbrica de «cazadores-recolectores», a tribus como las del noroeste del Pacífico y a sociedades de bandas, el factor crucial era la viabilidad de la cosecha local, no la domesticación de los medios de vida. [47] El tránsito del nomadismo al sedentarismo y de la caza y la recolección a la agricultura fue gradual. Los cazadores-recolectores del Creciente Fértil permanecieron en aldeas durante siglos antes de domesticar gradualmente a las ovejas y el trigo que los alimentaba, pero, una vez que tuvieron agricultura, fueron capaces de aumentar la producción de alimentos mucho más de lo que la naturaleza salvaje les permitía. Muchos cazadores-recolectores asentados representaban, desde el punto de vista del crecimiento de la población y el despilfarro cultural que pudiera acompañarla, un callejón sin salida civilizatorio. Domesticar la vida acuática que nutría a la mayoría de aquellas sociedades no era práctico sin una manera de controlar su reproducción para alimentar a sociedades en expansión o para permitir que esas sociedades se alejaran mucho de sus fuentes de alimentación silvestres. Por el contrario, era posible tomar de su hábitat ancestral muchas plantas y animales domesticados mediante la localización o la creación de entornos a los que pudieran adaptarse. Los pastores encontraron pasto para sus ovejas y los agricultores dispusieron la tierra en terrazas y las irrigaron, con el resultado de que sus comunidades podían vivir en muchos sitios. Tampoco

es que los agricultores se sintieran siempre impulsados a aumentar su producción. Norteamérica estuvo ocupada en parte por agricultores que cultivaban maíz, pero, incluso siglos después, esas tribus apenas estaban más desarrolladas que las de cazadores-recolectores del noroeste del Pacífico. [48]

Dependientes como somos de la domesticación de la naturaleza para nuestra alimentación, y orientados como estamos hacia una forma de vida en que las sociedades anónimas han crecido hasta alcanzar una escala enorme, tendemos a pensar que nuestros antepasados fueron progresando desde su modesta existencia hasta vivir como nosotros. Sin embargo, las transiciones desde la caza y la recolección a la agricultura no fueron tan obvias. Ya fuera en poblados o en bandas, pocos cazadores-recolectores vieron la mejora de su alimentación como un avance. «Vosotros os complicáis la vida trabajando y sembrando, pero nosotros no necesitamos hacer eso. Todas esas cosas las tenemos ahí, a nuestra disposición —se cuenta que una aborígen le comentó a un colono blanco—. Solo tenemos que recoger nuestro alimento cuando está maduro.» [49] Un viajero que fue a las islas Andamán a mediados del siglo XX escribió que allí los nativos reaccionaban de manera similar ante la perspectiva de plantar cocos, y preguntaban por qué alguien debía «cuidar un árbol durante diez años para recoger sus frutos cuando la isla y los mares que la rodean están repletos de alimentos que no había más que recoger». [50] Resulta que los cazadores-recolectores chumash intercambiaban pescado por el maíz que cultivaban sus vecinos agricultores, de modo que ni una sola vez tuvieron que deslomarse utilizando palas y azadas. Ni siquiera los pigmeos africanos, que vivieron durante siglos como trabajadores temporales de agricultores y, por tanto, conocían a la perfección las técnicas agrícolas, se dedicaban todo el tiempo a la siembra. Dejar de cazar y recolectar no suponía, pues, una mejora de la calidad de vida. Con el surgimiento de la agricultura, los humanos crecieron menos, fueron más débiles y enfermaron con más frecuencia por lo mucho que tenían que esforzarse para sembrar y cosechar, unas condiciones que no se revertirían hasta la invención del arado y la yunta de bueyes. [51]

Los cultivos reducidos a la escala más pequeña de la simple horticultura tenían otro inconveniente que ningún agricultor de entonces podría haber predicho: podían hacer caer a una sociedad en una trampa; [52] una trampa porque la opción de volver a cazar y recolectar todo el tiempo se desvaneció

una vez que la sociedad en expansión se entregó a la agricultura. Ciertamente es que cazadores-recolectores como los lakota, los crow y algunas pequeñas tribus sudamericanas se dedicaron un tiempo a la agricultura, pero abandonaron esta práctica. [53] Sin embargo, en cuanto una sociedad crecía hasta tener una gran población o estaba estrechamente rodeada de otras sociedades agrícolas, el número de individuos era demasiado grande para vivir de los alimentos autóctonos, y la hambruna estaba garantizada.

Los asentamientos preagrícolas con concentraciones suficientes de alimentos fueron los campos de prueba originales de las civilizaciones, los lugares donde sus gentes dieron pequeños pasos hacia la nacionalidad en el sentido político y organizativo moderno. Pero hay buenos motivos para no perder de vista la gran variedad de estilos de vida que existían entre los cazadores-recolectores, bandas itinerantes incluidas. Todos los cazadores-recolectores de la historia reciente eran como nosotros, humanos plenamente evolucionados con una amplia gama de posibilidades sociales que nosotros hemos abandonado en gran medida, pero de las que somos hoy perfectamente capaces. Esto es lo que hace que los cazadores-recolectores, tanto nómadas como sedentarizados, sean relevantes para comprender a los humanos modernos, y por eso volveré a menudo a referirme a ellos al tratar temas que se extienden desde la psicología hasta las relaciones internacionales y las formas en que los humanos estructuran sus sociedades.

[54]

No obstante la continua evolución biológica de la especie humana, veo pocas razones para esperar que haya habido cambios radicales en nuestras potencialidades sociales durante largos periodos del pasado lejano. Aquellos pueblos ya debieron de desarrollar su versatilidad para extenderse formando pequeñas bandas o establecerse durante ciertas etapas en enclaves, incluso si estos eran modestos según los criterios actuales. Ambos modos de vida reunidos en torno a marcadores de identidad creaban sociedades anónimas que eran más sencillas, pero en lo fundamental poco diferentes de las que tenemos ahora. Para hallar respuestas a la pregunta de cómo surgieron nuestras sociedades anónimas, con o sin movilidad, debemos rastrear lo que a buen seguro sucedió mucho más atrás en la prehistoria, antes de nuestros días como cazadores-recolectores al modo de los bosquimanos o los aborígenes, cuando los humanos éramos neófitos en la Tierra.

CUARTA PARTE

La historia profunda de las sociedades anónimas humanas

Gritos jadeantes y contraseñas

La comunidad cerrada de Pinnacle Point se encuentra junto a la ciudad turística de Mossel Bay, a lo largo de la Garden Route costera de Sudáfrica, con un cuidado campo de golf que se prolonga hasta un precipicio sobre el océano Índico. Por el flanco de este despeñadero descienden unas escaleras de madera que instaló un criador de avestruces de la zona por encargo del arqueólogo Curtis Marean, de la Universidad Estatal de Arizona. Parte del descenso, ocultado por una lona, es un mundo surrealista. A la derecha, detrás de la lona hay una caverna poco profunda donde los investigadores se sientan a mesas tambaleantes, ocupados con sus ordenadores portátiles. A la izquierda, ocultando una vista soleada del océano, hay un montículo de sedimentos iluminado por unos focos y salpicado de pequeñas banderas de color naranja. Otros científicos abren lentamente el paso a este montículo. Tres topógrafos que manejan instrumentos de alta tecnología se sitúan entre los expertos en datos informáticos y los excavadores, y cada pocos segundos gritan, produciendo un efecto hipnótico, «Registrando... ¡registrado!» cuando determinan las coordenadas de cada objeto recién encontrado. Los arqueólogos trabajan juntos para descubrir cada rastro que dejaron los humanos que pasaban por allí de vez en cuando en una época comprendida entre hace 164.000 y 50.000 años. La mayoría de los restos son objetos sencillos hechos de minerales, piedra o concha, y constituyen parte de la mejor información que tenemos acerca de la forma de vivir de nuestros primeros antepasados. [1] Visité Pinnacle Point movido por mi curiosidad sobre los hallazgos. ¿Había pruebas de que los humanos de aquellos tiempos tan remotos estaban cortados por el mismo patrón que los de la era moderna?

Puesto que tanto nosotros como nuestros parientes más cercanos, el chimpancé y el bonobo, vivimos en sociedades, podemos estar razonablemente seguros de que la gente de Pinnacle Point también lo hacía. Las pruebas existentes en este y otros lugares, pese a estar desperdigadas y

ser incompletas, nos llevan a la conclusión de que esos humanos podrían haber hecho la transición a las sociedades anónimas en el pasado más remoto de nuestra especie y proporcionan valiosas pistas sobre cómo pudo haber sucedido esto. Sin embargo, en última instancia, la respuesta quizá no resida en el registro arqueológico, sino en lo que nos decíamos unos a otros antes de que aprendiéramos a hablar.

Hace entre cinco y siete millones de años, nuestros antepasados se separaron de un primate cuyos descendientes evolucionarían hacia el bonobo y el chimpancé. Los sucesivos descendientes de estos antepasados variaron mucho. Las mentes humanas simplifican automáticamente semejante profusión organizándola en una línea que va de lo primitivo a lo complejo. Este pensamiento lineal distorsiona los hechos. En muchos momentos de los últimos millones de años, multitud de especies antropomorfas prosperaron al mismo tiempo, formando un frondoso árbol genealógico. Todas las ramas menos una acabaron en un callejón sin salida, dejándonos a nosotros como los únicos supervivientes.

Las primeras de estas especies, los australopitecos y sus antecesores, se parecían a otros simios a ojos de los inexpertos. Nuestro género, *Homo*, se originó hace unos 2,8 millones de años. Algunos de estos humanos primitivos, como el *Homo erectus*, abandonaron África, y especies posteriores como el hombre de neandertal de Europa y el sudoeste de Asia y el «hobbit» de Indonesia, el *Homo floresiensis*, evolucionaron en otras partes. Sin embargo, como nuestros primeros ancestros, el *Homo sapiens* es de origen africano. En todo el planeta somos una especie invasora, al igual que las hormigas argentinas, invasoras de California y Europa.

DESENTRAÑANDO EL PASADO

Cuándo apareció el *Homo sapiens* y cómo se identificaba a sí mismo y a los demás —algo aún más indescifrable a partir de los datos de que disponemos— constituye un enigma casi irresoluble. Oscurece todavía más nuestra visión el hecho de que, durante buena parte del periodo que nuestra especie lleva habitando este planeta, incluido el lapso de tiempo durante el cual los humanos acamparon en Pinnacle Point, el *Homo sapiens* encontró serias dificultades. El ambiente extremadamente árido que dominó durante muchos siglos mantuvo bajo nuestro número. Los datos de ADN indican que hubo un momento en que solo quedaron unos cientos de individuos,

menos que muchas de las especies hoy en peligro de extinción. [2] Pensar cuán cerca estuvimos del fracaso nos enseña a ser humildes.

La evidencia arqueológica es aún más escasa debido a que los cazadores-recolectores no tenían ninguna razón para fabricar demasiados objetos que pudieran resistir el paso del tiempo, a diferencia de lo que hacemos hoy, fabricar botellas que duran una eternidad para unos refrescos que nos bebemos en unos minutos. La supervivencia de su arte en cuevas profundas deja claro que esos lugares tenían un significado, probablemente espiritual, para ellos. Sin embargo, solo tenemos esas obras, algunas de hasta cuarenta mil años de antigüedad, gracias a que las condiciones en las cuevas eran las ideales para su preservación. Pero la suerte puede sonreír al arqueólogo; incluso de los chimpancés podemos crear un registro arqueológico. Las piedras que usaban a modo de martillos para romper semillas, identificables como herramientas por su acumulación debajo de los árboles, donde su superficie se desgastó por los repetidos golpes, se remontan a hace 4.300 años. [3]

Asimismo, los arqueólogos apenas cuentan con algo más que las herramientas de piedra para saber cómo vivieron los primeros humanos, pero, a juzgar por la forma de vida de los cazadores-recolectores recientes, esas herramientas solo habrían sido una pequeña parte de su juego instrumental. La mayoría de los objetos que dejaron han desaparecido. Entre los aborígenes australianos, por ejemplo, las pinturas realizadas en el suelo del desierto con arenas de colores se las llevaba el viento. Y objetos como ramitas, dientes, huesos, espinas y follaje empleados en las ceremonias se descomponían o se volvían indistinguibles de otros detritos. Así, aunque podemos hacer conjeturas sobre cuáles eran los lugares preferidos para dormir en Pinnacle Point, no esperamos hallar restos de su ropa de cama, y solo nos queda adivinar si las gentes que allí vivían fabricaban cestos o tejidos. Muchos de los atributos esenciales de las sociedades, especialmente cómo eran sus relaciones sociales, dejan escasos vestigios o ninguno en absoluto.

Incluso los asentamientos de la prehistoria son difíciles de detectar si las moradas eran rudimentarias o estaban hechas de materiales efímeros. La mayor parte de los muros de piedra de los canales y las casas cercanos al monte Eccles han quedado reducidos a escombros, a pesar de que algunos estaban en uso hace apenas dos siglos. Sin embargo, en Europa se han desenterrado vestigios de chozas de unas pocas decenas de miles de años de

antigüedad que parecen adecuadas para estancias prolongadas. Y en lugares como Terra Amata, en Francia, se han hallado estructuras que posiblemente daten de cientos de miles de años atrás, mucho antes de que los humanos evolucionaran a su forma actual. Hay quien sostiene que son restos de construcciones hechas de ramas de árboles aseguradas con piedras. En caso de ser cierto, esas viviendas habrían sido lo bastante grandes para albergar a mucha gente. [4]

La revolución más reciente entre los cazadores-recolectores no habría sido una vida sedentaria, sino la creación de objetos que persistieron durante mucho tiempo, el suficiente para que los arqueólogos encontrasen pruebas de la existencia de sus asentamientos, o al menos de lugares donde la gente a menudo se reunía. La muestra arquitectónica más antigua conocida —una muestra por añadidura monumental— es la hallada en Göbekli Tepe, ubicada en la cresta de una cadena montañosa situada en la región sudoriental de Anatolia, en Turquía. Su construcción comenzó hace al menos once mil años, antes de que cualquier planta o animal hubiera sido domesticado. Descrito por un arqueólogo como «una catedral en una colina», Göbekli Tepe es el enclave religioso más antiguo conocido. [5] Dispuestos en círculos sobre una falda hay monolitos de piedra caliza en forma de T, de tres metros de altura y hasta siete toneladas de peso, con estilizados grabados de animales: arañas, leones, aves, serpientes y otras especies peligrosas en su mayoría, todos realizados —inverosímilmente— con simples herramientas de sílex. El antílope que aparece a menudo en el yacimiento debió de atraer a cazadores-recolectores a esta zona de la región a partir del verano y durante el otoño. Las excavaciones arqueológicas han hallado pruebas de que Göbekli Tepe era un centro donde se celebraban fiestas con el pan y la cerveza más antiguos de que se tiene constancia, hechos con cereales recolectados de pastos silvestres. [6] Para crear tan formidable estructura, los constructores debieron de haber vivido cerca del lugar todo el año o parte de él. Aunque todavía no se han encontrado viviendas de similar antigüedad cerca del yacimiento, otros investigadores que trabajan a unos cientos de kilómetros al sur han desenterrado sólidas casas y elaborados tocados de cazadores-recolectores que se remontan a hace 14.500 años, mucho antes de Göbekli Tepe. Los asentamientos natufienses demuestran que la vida en aldeas y las disparidades de estatus a ella asociadas aparecieron mucho antes de que los humanos lograsen domesticar nada. Otro testimonio de las diferencias de riqueza indicativas

de la vida en poblados es el hallazgo cerca de Moscú de complejos enterramientos que se remontan a hace treinta milenios; la vestimenta de los cuerpos está adornada con miles de cuentas de marfil cuya producción habría requerido años. [7]

La escasez de hallazgos arqueológicos aún anteriores ha servido de excusa para afirmar que los humanos de la Edad de Piedra nunca se establecieron y que, además, tenían poco o nada de arte, música o rituales y carecían de armas complejas, redes, trampas o botes; quizá ni siquiera pudieran hablar. Algunos sostienen que los humanos solo recientemente desarrollaron la capacidad intelectual necesaria para el pensamiento abstracto y el razonamiento complejo. Esto haría del primer *Homo sapiens* poco más que un desmañado personaje de dibujos animados.

En él, no obstante, había muchas cualidades. El equipo de Pinnacle Point ha exhumado en los últimos quince años una cantidad considerable de material cultural. Durante mi visita de dos días, desenterraron conchas que eran restos de una comida, un hogar en el que se cocinaban esos moluscos, trazas del pigmento llamado ocre rojo y una afilada hoja de cuarcita del tamaño de una navaja. A lo largo de los estratos hay pequeñas hojas hechas mediante un tratamiento térmico de la silcreta, tan aguzadas como un mondadientes, y que se habrían usado como puntas de lanza o de flecha.

Materiales sencillos, tal vez, pero al menos podemos decir que los visitantes costeros tenían un sentido de la estética. Hace ya 110.000 años comenzaron a llevar a la cueva caracolas y grandes conchas, hermosos objetos recogidos en la costa por individuos que recuerdan a los actuales vagabundos de playas. [8]

El registro arqueológico indica que la vida mejoró para el *Homo sapiens* en torno a aquellas etapas iniciales, y de manera notable en los últimos 40.000 o 50.000 años. El número y la sofisticación de sus producciones aumentaron, entre ellas las admirables pinturas rupestres de Lascaux, de las cuales se cuenta que, al contemplarlas, Picasso dijo: «No hemos aprendido nada». Y las herramientas, entonces mejor diseñadas y más variadas, han dejado una huella más clara en el registro arqueológico.

Es muy probable que muchos de los útiles empleados por los cazadores-recolectores modernos se remonten a aquellos tiempos. En la última década, los arqueólogos han exhumado una serie de objetos, que los bosquimanos recientes habrían considerado imprescindibles para la vida, en una cueva sudafricana donde habían permanecido sepultados durante 44.000 años. [9]

Entre los utensilios allí conservados había varas usadas para desenterrar larvas de escarabajos y tubérculos, punzones de hueso, listones de madera con muescas para contar, abalorios hechos de concha o huevo de avestruz, puntas de flecha (al menos una de las cuales estaba decorada con ocre), resina para unir puntas de flecha al asta y un aplicador de veneno para esas puntas. Cualquier bosquimano de los últimos siglos habría reconocido perfectamente esos objetos.

Si bien los bosquimanos recientes hubieran reconocido esos objetos, los habrían encontrado sin duda algo extraños, tal como les habrían parecido las herramientas fabricadas por una sociedad bosquimana diferente que viviera en su misma época. De hecho, los bienes materiales antiguos se asemejan tanto a los de los bosquimanos de hace un siglo que parece lógico concluir que sus dueños también les habrían dado un toque diferente de un lugar a otro, y con la misma rapidez asociarían esas variaciones a las sociedades bosquimanas particulares de su época.

Los objetos de Pinnacle Point ofrecen muchos indicios de que aquellas gentes podrían haberse interesado por las florituras estilísticas comúnmente asociadas a sociedades humanas más recientes. Hace ya 160.000 años, el ocre (óxido de hierro) se llevaba a las cavernas para someterlo al fuego. Su calentamiento es una señal casi segura de que la intención era usarlo en alguna ornamentación; el ocre adquiere así un vibrante color rojo sangre. Los cazadores-recolectores de todo el mundo, entre ellos indios norteamericanos como los chumash, se pintaban el cuerpo con diseños ocre que denotaban su identidad. Muchos africanos, incluidos los bosquimanos, todavía lo hacen. A unos cien kilómetros costa abajo de Pinnacle Point, los investigadores han desenterrado un taller completo de ocre de cien mil años de antigüedad, con piedras de moler y machacar y pigmento almacenado en conchas de oreja de mar. También en la cueva de Blombos había trozos de ocre de 71.000 años de antigüedad rayados con motivos geométricos y conchas de caracol, ambos objetos perforados para ensartarlos como cuentas. [10]

No obstante, los útiles y las condiciones de vida en Pinnacle Point y Blombos podrían haberle parecido abismalmente primitivos hasta a un bosquimano de hace 44.000 años. Las diferencias entre estos periodos de la prehistoria son tan marcadas que muchos antropólogos han argumentado que los evidentes cambios culturales que se produjeron entre los humanos desde hace entre cuarenta mil y cincuenta mil años tuvieron que obedecer a

una transmutación evolutiva sustancial y bastante repentina. Esta afirmación es inverosímil. Tiene poco sentido creer que los humanos cognitivamente «modernos» aparecieron durante ese intervalo de diez mil años, mucho después de hacerlo nuestra especie. Esta idea equivale a pensar que, como la vida de los humanos a comienzos de la revolución industrial era sencilla y hasta menesterosa comparada con nuestra vida moderna, las capacidades mentales de los humanos del siglo XVIII eran fundamentalmente inferiores a las nuestras. [11] Dos científicos han planteado la cuestión en estos términos inequívocos: «El registro arqueológico solo nos dice lo que los humanos hicieron en el pasado, no lo que eran capaces de hacer». [12]

Aludiendo a los huesos grabados y los collares de conchas como versiones de la Edad de Piedra de la bandera nacional, la arqueóloga Lyn Wadley ha sostenido que los humanos se volvieron conductualmente modernos en el momento en que empezaron a almacenar información abstracta fuera de sus cerebros. [13] El problema es, por supuesto, que nunca podremos probar lo que pensaban nuestros antepasados sobre diseños de ocre o estilos de cuentas y puntas de flecha. ¿Tenían estos objetos valor informativo para ellos o eran ornatos sin especial significación? Con todo, si cierto elemento no utilitario aparece repetidamente en las cavernas de Pinnacle Point, por ejemplo un tipo específico de concha, puede que tuviera algún valor como marcador; los objetos relevantes tienden a reaparecer, como las figuras de gatos en el arte egipcio. Para que un objeto señale a una sociedad no solo ha de ser recurrente, sino también específico de un grupo. Son demasiado pocos los yacimientos arqueológicos que nos permitan identificar un patrón de esta clase en los pueblos más antiguos. [14] Lo mejor que podemos hacer es inferir que cierto objeto podría haber servido como marcador porque lo hizo entre algunos cazadores-recolectores recientes.

Que los primeros bosquimanos probablemente tuvieran sociedades diferenciadas por marcadores abre la posibilidad de que la génesis de las sociedades anónimas pueda ser más antigua, de que tal vez se remontara al nacimiento del *Homo sapiens* o incluso a humanos más antiguos. Un equipo de investigación ha descubierto en el valle del Rift Oriental de Kenia evidencias de tecnologías complejas que se remontan hasta hace 320.000 años y de lo que podrían interpretarse como muestras de un comportamiento simbólico. Los arqueólogos presumen que las herramientas de obsidiana y el ocre allí encontrados, con señales de que este se molía

para hacer un tinte, pudieron haberlos usado aquellos habitantes (posiblemente de la especie *Homo sapiens*) para pintarse y marcar identidades de grupo. Es evidente que estos materiales eran preciosos para sus poseedores. Habían transportado trozos de ocre y de obsidiana a su enclave, y esta última provenía de lugares que se hallaban a hasta noventa y un kilómetros de distancia. [15]

Las cuevas debían de estar lejos de los primeros y únicos emplazamientos donde nuestros antepasados expresaban sus identidades. No me cabe duda de que la gente de Pinnacle Point adornaba árboles con tallas y cantos rodados con dibujos, ya muy erosionados, para proclamar que «esto es nuestro». Desde el nacimiento del *Homo sapiens* , África bien pudo haber estado inundada de signos de sociedades apenas menos abundantes que las banderas que ondean hoy en todos los continentes y colocados para advertir de algo, conmemorar algo o reverenciar su tierra. La razón de mi certeza es la facilidad con que los humanos pudieron haber evolucionado hasta depender de los marcadores, como se desprende de estudios realizados con otros primates.

MARCADORES EN EVOLUCIÓN

Las culturas y los símbolos a ellas vinculados saturan hoy las sociedades humanas hasta tal punto que es difícil imaginar que los primeros humanos pudieran haber tenido sociedades sin ellos. Pero las culturas simbólicas y las grandes poblaciones no son indefectibles para que existan sociedades anónimas. Las identidades de las colonias de hormigas, cualquiera que sea su tamaño, se manifiestan simple y llanamente por medios químicos, sin información simbólica (que nosotros sepamos). Solo su olor comunitario las distingue a ellas de nosotros (amén de otras cosas algo más complejas para las hormigas que diferencian entre colonias enemigas). Lo mismo sucede con las charas piñoneras y sus graznidos, los cachalotes y sus clics y las ratas topo lampiñas y su olor.

Los sencillos marcadores de las primeras sociedades humanas no necesitaban transmitir algo abstracto, como el patriotismo o los lazos de las sociedades con el pasado. Tales cualidades pudieron haber sido añadidas más tarde. Una vez que dejamos de suponer que los marcadores deben tener significados profundos, el alba de las sociedades humanas anónimas resulta fácil de imaginar.

Lo que los primeros marcadores quizá permitieran fue una reducción de la probabilidad del error respecto al «quién va y adónde». Cada miembro de la sociedad se enfrentaba al riesgo de una identificación errónea. Los errores podían ir en ambos sentidos. Se podía confundir a un extraño potencialmente peligroso con un miembro de la propia sociedad, el cual pasaría al ataque, o se podía acabar creyendo, tal vez en una situación confusa, que un miembro de la sociedad no pertenecía a ella y atacarlo por error. Ambas equivocaciones lograban evitarse si el individuo en cuestión daba una clara muestra de que no era una amenaza.

El desarrollo de tal marcador quizá tuvo su origen en el deseo de igualar los comportamientos en el propio grupo. Nuestros primeros antepasados, como muchas especies animales, debieron de descollar en el aprendizaje social. Esta capacidad puede generar cultura, es decir, un conjunto de informaciones socialmente transmitidas, incluidas tradiciones como las de los clanes de suricatos, que duermen más tarde que sus vecinos, y las de los delfines y los cachalotes, que transmiten tácticas de captura a sus descendientes. [16] En algunas partes del mundo, los humanos aprenden a hacer juramentos de lealtad y en otras adquieren la habilidad de comer con palillos.

La imitación no está restringida a especies sociales o inteligentes; los grillos de la madera amenazados por las arañas aprenden a esconderse imitando a sus congéneres experimentados. [17] Pero el aprendizaje social a veces es de suma importancia en las especies con sociedades. Un estudio demostró que unos monos criados en una tropa adiestrada para preferir un maíz teñido de rosa a otro teñido de azul se pasarán a este último si se unen a una tropa que lo prefiera, incluso si ambos colores son fácilmente accesibles. [18] El hecho de que los más jóvenes imiten a los mayores da origen a variaciones entre comunidades de chimpancés en el modo de usar las piedras para romper frutos, extraer termitas con ramitas modificadas, usar hojas masticadas para que absorban el agua que está fuera de su alcance o agarrarse mientras se acicalan. [19]

Con todo, en comparación con las convenciones humanas, las variaciones en las culturas de los chimpancés son simples y escasas, y cualquiera diría que la aceptación social no les preocupa. Los chimpancés no se fijan en las diferencias en el uso de la técnica de las hojas esponjadas para saber qué individuo pertenece a qué grupo, ni los delfines monitorean las diferencias en las estrategias empleadas en la captura de peces. No hay nada que

indique que la conducta de un chimpancé que se desvía de la tradición autóctona de, por ejemplo, tomarse las manos durante el acicalamiento la noten sus compañeros, y mucho menos la eviten o corrijan, o bien reconvenzan al que así actúa y la erradiquen. [20] Aparte de excluir en ocasiones a un congénere discapacitado, los chimpancés no observan con alarma los comportamientos desconocidos, lo cual significa que no han dado el paso de percibir sus diferencias como marcadores. La hembra transferida a una nueva comunidad se ajusta al parecer a los hábitos locales sin sufrir las consecuencias de algunas malas formas que pueda exhibir involuntariamente. [21] La comunidad llega a adaptarse a su presencia como individuo, y esta aceptación no se basa en que ella asimile sus costumbres.

Esto es cierto salvo por una posible, y muy intrigante, excepción: los gritos jadeantes, esto es, las llamadas de los chimpancés para mantenerse en contacto.

En ciertas especies, incluso grupos sueltos y temporales adoptan la misma señal vocal para satisfacer las necesidades del momento; las aves, por ejemplo, pueden igualar las llamadas de las demás durante el tiempo que pasan juntas. [22] A veces esta coincidencia vocal puede asemejarse a la forma en que los humanos se imitan cuando sincronizan patrones del habla y gestos como señal de que comparten determinados intereses; incluso un mono prefiere a los humanos que adoptan su comportamiento. [23] Los chimpancés no solo distinguen voces individuales —los monos saben hacerlo, y además del modo en que las personas saben si está hablando Pedro, Pablo o Ana—, sino que también afinan el grito jadeante escuchando a otros hasta que se oye el mismo grito en toda la comunidad. [24] De hecho, el «acento» del grito se convierte en parte indeleble del repertorio de cada comunidad. [25]

Aunque el grito jadeante difiere de una comunidad a otra, no parece que los monos utilicen su acento para identificar a chimpancés individuales y saber si son parte de su comunidad de la forma en que nosotros detectamos que una persona no pertenece a la nuestra por su dialecto. Los gritos jadeantes están destinados a servir principalmente como lo que llamo una «señal de coordinación grupal», para ayudar a reunir y movilizar a los miembros de la sociedad (como las «vocalizaciones» en la mayoría de las bandadas de pájaros), y para enterarse de dónde pueden encontrarse chimpancés de otras comunidades. Esta es una función común de los gritos en especies en las que los miembros de la sociedad reclaman la propiedad

de un sitio o coordinan a distancia el comportamiento. Un ejemplo es el uso que hacen los grandes murciélagos de nariz lanceolada de un chillido específico de cada grupo de los murciélagos que duermen colgados, el cual aleja a los compañeros de murciélagos extraños y los guía hacia los árboles frutales de su territorio. Una vez allí continúan chillando, se supone, para afirmar sus derechos de propiedad. [26]

Los chimpancés conocen suficientemente bien los gritos de sus vecinos para prever las consecuencias de un encuentro. Los gritos de su propia comunidad provocan otros gritos de respuesta. Los de una comunidad distinta bien conocida por ellos incitan a un avance; los oyentes pueden juzgar incluso la inminencia de un ataque por un sonido que revele una ventaja numérica. Los gritos que no les resultan familiares ponen más a menudo en marcha una retirada cautelosa; nada angustia más a los monos que una comunidad de chimpancés desconocida para ellos. [27] Las tomografías por emisión de positrones (PET) muestran una respuesta del cerebro del chimpancé que resulta también intrigante. Siguiendo un patrón aún inexplicado, los gritos jadeantes difieren de otras llamadas de chimpancés en que en ellos no se activa el lóbulo temporal posterior. [28] Dado que esta región del cerebro está asociada a las emociones, tal vez los grupos forasteros encuentren una gélida recepción.

Una señal de coordinación grupal es un tipo de marcador usado para coordinar actividades y reclamar espacio, en lugar de serlo necesariamente para discriminar a los miembros propios de otros ajenos. Nosotros también las tenemos. Hoy en día, las banderas y los monumentos nacionales actúan tan eficazmente como las llamadas de los simios o los olores que dejan los lobos y las hormigas para indicar los dominios de cada sociedad. No obstante, convertir una señal de coordinación grupal, como el grito jadeante, en un marcador para reconocer a los miembros es bien fácil, y la razón de ello podría ser muy simple. Una ligera discriminación en la forma en que se emitió y se recibió dicha llamada permitiría a los miembros de una sociedad confirmar si un individuo al que les costaba identificar era, en efecto, uno de ellos. Los gritos jadeantes —o cualquier cosa similar que pueda exhibirse como algo necesario para dar a conocer la identidad de un grupo— se habrían convertido en una prueba de pertenencia, en un simple marcador que serviría de contraseña. [29]

LA CONTRASEÑA

Que los primeros marcadores humanos fueran contraseñas es una hipótesis, si bien bastante simple. Nuestro otro pariente cercano, el bonobo, emite un sonido llamado *high hoot*, que cada comunidad parece emplear de una manera muy parecida a la del grito jadeante de los chimpancés. [30] Eso hace que sea razonable pensar que nuestro ancestro común con estos primates emitía una llamada similar que podría utilizarse como he descrito. Los humanos raramente dependen ya de contraseñas para reconocerse, aunque para el soldado que se aproxima a su pelotón en tiempos de guerra es prudente emitir una señal de que es amigo. De manera similar, un miembro de la tribu yanomami que regresa a su aldea en la selva tropical de la cuenca sudamericana del Orinoco gritará «¡Soy amigo!».

De hecho, los expertos tal vez estén subestimando a los chimpancés en este aspecto. Aunque el grito no es en ellos un saludo habitual antes de reunirse, esta llamada podría constituir un indicador improvisado de identidad comunitaria. El primatólogo Andrew Marshall me habló de un chimpancé que no emitía correctamente el grito jadeante de su comunidad en un zoológico. Este inadaptado social quedó excluido de las sesiones de acicalamiento y no le permitieron comer hasta que todos los demás hubieran quedado saciados. Finalmente, los demás machos lo empujaron a un foso, donde se ahogó. Es imposible demostrar que su extraña llamada fuese la razón de su maltrato, pero la idea tiene visos de veracidad.

La contraseña humana inicial pudo haber consistido en manchas de ocre en el cuerpo, algo equivalente a una bandera nacional. Como las manchas suelen desaparecer fácilmente, creo más probable que hubiera consistido en un sonido emitido a la manera de los gritos jadeantes. En este caso, los dialectos habrían existido antes que las palabras. El lenguaje antes de la aparición de la escritura es otra característica que no deja rastro en el registro arqueológico. Nadie puede saber con seguridad cuándo empezó a hablar nuestra especie, pero es posible que al principio fuera preciso que una contraseña evolucionase para abarcar los profundos niveles de confianza necesarios antes de que pudiera haber conversaciones útiles. [31] Dominar el sonido habría sido imperativo en la infancia, más de lo que lo habría sido antes la imitación de comportamientos tales como las distintas formas de desintegrar semillas. Ello debió de ser esencial para los nuevos integrantes de la sociedad, aunque tanto con los niños como con los

inmigrantes habría sido necesario ser un tanto laxo hasta que usaran la contraseña correcta.

Mi conjetura es que las primeras contraseñas aparecieron cuando nuestros ancestros comenzaron a mudarse de los bosques a las sabanas africanas. A juzgar por el tracto digestivo, la dentadura y las herramientas que poseían, comían más carne que los chimpancés y los bonobos, y cazar o ir en busca de animales que cazar en la sabana habría requerido deambular por vastas extensiones de terreno. [32] Mientras que los chimpancés solo de vez en cuando ven algunos miembros solitarios de una comunidad, en la mayoría de las sociedades humanas de bandas, más espaciadas, debían de transcurrir años antes de que sus miembros se encontrasen con los de la banda más distante. Incluso si se hubieran conocido antes, el reconocimiento habría decaído a medida que pasaba el tiempo, y tanto los cambios en la apariencia física como los recuerdos borrados habrían podido crear embarazosos momentos de incertidumbre. Una contraseña en la que confiar no solo evitaría esta inseguridad, sino que con el paso del tiempo habría permitido el acceso de miembros que nunca se habían encontrado y tal vez fueran completamente desconocidos.

De los animales que dependen de la memoria individual esperaríamos que los movimientos a través de extensiones de terreno demasiado grandes hubieran hecho que una sociedad se descompusiera, porque los individuos separados durante mucho tiempo se habrían olvidado unos de otros o se habrían vuelto del todo extraños entre ellos. Las sociedades humanas evitaron este destino cuando los miembros pudieron confiar en una contraseña para distinguir a los miembros, tanto conocidos como desconocidos, de los extraños.

Como los marcadores permitían a los individuos olvidarse de otros sin perder el vínculo social con ellos, e incluso sentirse cómodos entre completos desconocidos, hicieron posible que las sociedades se expandieran no solo en el espacio, sino también en cuanto a población. La población máxima en las comunidades de chimpancés es de doscientos individuos, y en las de los bonobos algo menor. Hay datos indicativos de que las sociedades de nuestros ancestros superaron muy pronto estas magnitudes. Basándose en estimaciones del volumen cerebral, dos antropólogos llegaron a la conclusión de que las redes sociales del *Homo erectus* y las de los primitivos representantes del *Homo sapiens* eran ya más grandes que las de los chimpancés. [33] Esto indicaría que sus sociedades superaban ya los

doscientos integrantes. Otro estudio basado en evidencias arqueológicas dedujo que las sociedades ya habían alcanzado poblaciones de varios cientos de individuos cuando el género *Homo* surgió hace 2,8 millones de años [34] (cuando la dieta humana había comenzado a incluir más carne). Ambos resultados indican que los marcadores son una parte sustancial de nuestro patrimonio y que empezaron a funcionar mucho antes de que los primeros productos complejos, como las pinturas rupestres, acabaran en el registro fósil.

No hay forma de saber si las sociedades de nuestros ancestros pudieron ya incluir a miembros desconocidos cuando los marcadores se limitaban a una contraseña simple, o si, al no estar familiarizados con otros, esto solo fue posible después de que los marcadores ganaran en sofisticación y diversidad. Sea como fuere, desde ese momento los humanos de entonces quedaron liberados del requisito de que se familiarizaran con otros miembros con independencia de la frecuencia con que se encontraran o de lo lejos que se hallase su residencia. Al poder relacionarse por vez primera tranquilamente con completos extraños, diría que nuestra especie quedó «liberada de la familiaridad». [35]

CARTELES VIVIENTES

Una contraseña, dada cuando fuese necesario, habría sido un avance crucial en la evolución humana, progreso que antes hubiera sido impensable. Las sociedades de unos pocos cientos de miembros, aunque enormes en comparación con lo que es común en la mayoría de los mamíferos, son absurdamente minúsculas si se comparan con las de hoy. Aun así, habrían constituido un gran avance en aquel entonces, cuando nuestros antepasados se enfrentaban a sociedades rivales de su misma clase cada vez más imponentes (como las sociedades de bandas de tamaño similar habrían hecho hasta la era actual). Sin embargo, para garantizar la pertenencia a una sociedad, lo que había sido una señal tuvo que evolucionar hasta constituir todo un sistema.

Un problema que acarrea el tener un solo marcador es que hace que las sociedades sean vulnerables a trampas o errores que permitirían a individuos foráneos introducirse de manera subrepticia, o incluso desbaratar la pertenencia en sociedades enteras. La naturaleza está plagada de ejemplos de cosas que salen mal cuando las especies dependen de señales

que son demasiado fáciles o demasiado escasas; recordemos a la araña que entra libremente en un nido de hormigas hostiles después de impregnar su cuerpo con el olor de la colonia, que es su contraseña. Aun así, no me imagino que una sociedad humana haya admitido alguna vez a un rival extranjero que haya fingido una identidad. Lo que habría vuelto imposible semejante ardid es que nuestras primeras contraseñas fueron eclipsadas por marcadores cada vez más variados e inimitables (intrincados ritos, por ejemplo). Pegarse el elixir de moléculas que incluye el olor de una hormiga es mucho más sencillo que fingir la mixtura de marcadores que los humanos reconocen unos en otros. [36] Así, si bien ningún marcador tiene que resultar costoso, con el paso del tiempo evolutivo ciertos marcadores, y aún más el conjunto de marcadores de una sociedad, se volvieron sumamente difíciles de imitar. Entonces fue posible identificarse de forma rápida e inequívoca sin necesidad de gritar «¡soy amigo!». [37] Aun cuando un individuo no advirtiera los signos reveladores de que una persona no pertenecía a su sociedad, algún otro detectaba el error. Esta confianza colectiva en la detección de intrusos se encuentra también en algunos insectos; una hormiga extraña que logre burlar la primera guardia a la entrada del nido será detectada por una de las hormigas centinelas que encontrará a continuación. [38]

En los humanos son universales, y probablemente lo fueran entre los primeros marcadores que siguieron a las contraseñas —que acaso no fueran simples gestos—, los marcadores localizados en el cuerpo. Los humanos evolucionaron para ser carteles vivientes de sus identidades. Nuestra piel desnuda y el cabello de la cabeza, características anatómicas que nos distinguen de los demás primates, constituían un primitivo lienzo para expresarnos y saber, con solo un vistazo, cosas de los demás, como quiénes son personalmente y si son miembros de nuestra sociedad. [39]

Una vez, en Gabón, le mostré a una multitud congregada en torno a mí un libro de fotos de varias tribus africanas. Hubo un continuo murmullo. Las imágenes atraían miradas curiosas y provocaban algunas discusiones acaloradas; los dedos aterrizaban en alhajas, tocados de plumas y cualquier otro detalle que les pareciera extraño a los lugareños. Pero las partes de las fotografías donde más huellas dejaron con los dedos fueron aquellas que mostraban peinados desconocidos para ellos (que les parecían completamente ridículos). ¿Por qué los humanos desarrollaron maneras de arreglar su cabello no solo para acicalarse, como vemos en otros primates,

con su pelaje corto, sino también para ser minuciosamente recortado y esculpido, si no es porque esa estilización puede realizarse de maneras culturalmente distintas?

El cabello ha tenido que ser arreglado en todas las épocas de la humanidad, aunque solo fuera para apartarlo de los ojos. En la antigua China, el cabello sin arreglar «invariablemente denota figuras ajenas a la comunidad humana: bárbaros, locos, fantasmas e inmortales», según un historiador. [40] Los guerreros de terracota hallados en la tumba de Qin Shi Huang, el emperador fundador de la dinastía Qin, que murió en el año 210 a. C., fueron representados con peinados que indican sus orígenes étnicos. Entre los kayapo de Brasil, un antropólogo observó que «cada pueblo tiene su propio peinado distintivo, el cual se erige en emblema de su propia cultura y comunidad social (que, como tal, alcanzaba a sus ojos el máximo nivel de sociabilidad al que había llegado la humanidad)». [41] Ciertos indios norteamericanos se cortaban mucho el cabello, mientras que otros lo dejaban crecer hasta el suelo; algunos llevaban flequillo y otros se afeitaban la coronilla (o, en concreto los mohawks, las sienes). El cabello podía estar dividido o trenzado de varias maneras, o envuelto en pieles de castor, o moldeado en forma de cuerno. [42] Incluso pueblos como los bosquimanos, cuyo cabello crespo nunca crece mucho, se tomaban su tiempo en embellecerlo.

La piel desnuda de nuestra especie no es menos idónea para hacer alarde de nuestras identidades. Darwin pensaba que los cuerpos desnudos evolucionaron para volver a las hembras más atractivas, una idea que un chimpancé macho podría refutar. Lo que la ausencia de pelo proporcionaba a los humanos era más bien una superficie sobre la cual podían grabar, dibujar, pintar, perforar, tatuar o cubrir para definir quiénes eran. Esta personalización pudo haber comenzado con pinturas de ocre preparados al fuego para crear diferencias de estilo que el antropólogo Sergei Kan describe acertadamente como una transformación de la piel natural en piel social. [43] Los tatuajes faciales que usan las mujeres del norte de Birmania disgustan tanto a los forasteros que el matrimonio dentro su propia tribu es algo que casi se da por descontado. [44]

El hombre de los hielos, una momia de 5.300 años de antigüedad descubierta en 1991 en las montañas situadas entre Austria e Italia, mostraba catorce series de tatuajes realizados por introducción de hollín en cortes hechos en la espalda y los tobillos. [45] Nuestros cuerpos debieron de

servir de carteles anunciadores mucho antes de que el hombre de hielo muriese. Nadie puede decir en qué momento del pasado empezamos a arreglar nuestras barbas y mechones rebeldes, pero la piel humana ha permanecido casi sin pelo durante 1,2 millones de años, lo que nos traslada a los primeros tiempos del *Homo erectus* . [46]

Al hombre de las cavernas (a menudo un hombre) de la imaginación preponderante hoy en día le daba lo mismo su apariencia. Como nos consideramos por encima de la naturaleza, creemos que aquel bruto era tosco, descuidado y sucio. [47] Este estereotipo persistente, que puede extenderse a humanos contemporáneos de otras culturas, expresa una creencia más que una realidad. Los primates sociales se arreglan durante horas (el desaliño es una señal de mala salud). Los trabajos de peluquería son la versión humana de su acicalamiento y limpieza, y su motivo no es tanto la relación del peluquero con el cliente cuanto la de la persona arreglada con la cumplida manifestación de su identidad. Antes de los espejos de tocador, dependíamos por entero de otros para definir nuestra apariencia, en particular para arreglar «las partes de atrás», como dijo una vez la primatóloga Alison Jolly. Un hombre de las cavernas no habría estado simplemente atusado, sino elegante. Como señala Jolly, «estatuillas de hace veinticinco mil años muestran a mujeres desnudas con hermosas trenzas». [48]

En los últimos milenios, jugar con la piel y el cabello ha devenido parte de nuestra obsesión por convertirnos en anuncios ambulantes. En todo el mundo, la señalización en nuestros cuerpos se ha extendido desde la cabeza hasta los pies con deformaciones craneales, alargamientos del cuello, objetos en los lóbulos de las orejas o en los labios, los cincelados de dientes, la decoración de las uñas y la reducción de los pies. La razón inicial para llevar ropa no habría sido el pudor, sino el mayor aderezo de la figura humana (una forma más de poseer nuestra identidad).

Lo que pudo haber comenzado como un anuncio ocasional de la identidad se debió de multiplicar en un conjunto de marcadores integrales para la verificación en todo momento de la identidad de otros. La confianza que inspiraba su presencia suprimía la necesidad constante de comprobar quién era quién, y esta exhibición continua de la identidad habría terminado siendo imperativa. Cuando las sociedades se volvieron lo suficientemente populosas y dispersas, los humanos necesitaron una certeza continua sobre la pertenencia de cada uno al grupo. Las rutinas específicas de una sociedad

ya no habrían sido copiadas por capricho, sino por imperativo social; un individuo que se comportara o se vistiera de manera inaceptable escandalizaría hasta a sus amigos. Las comparaciones con extraños habrían sido parte de la ecuación. Aunque no todo extraño tenía que ser denigrado —una sociedad podía codiciar los bienes de otra, por ejemplo—, un signo de lealtad copiado de un extranjero podía ser motivo suficiente para desterrar a alguien.

La capacidad de considerar en abstracto a los miembros de la sociedad permitía a los individuos relajarse en una multitud ante todos los que coincidieran con sus expectativas sin fijarse lo más mínimo en ellos como individuos. Podría ser difícil estar tranquilamente con el cónyuge o con un amigo importante si hubiera que prestar atención a cada cara desconocida que pasara por delante. [49]

EL TRINQUETE CULTURAL

Los detalles medulares de nuestra vida social se convirtieron en parte central de nuestro conjunto de marcadores. [50] Los humanos empezaron a tener culturas, ricos y complejos sistemas que nos enseñamos unos a otros y que difieren de una sociedad a otra. Las culturas fueron mucho más allá de la función identificadora de la pertenencia de los individuos a determinada sociedad; mantenían a los miembros de la sociedad seguros y alimentados, y, en general, tenían para ellos una importancia que ningún chimpancé asumiría. [51]

Finalmente, hemos visto aparecer todo tipo de rasgos sociales como resultado de la creación, modificación y diversificación de los comportamientos culturales de nuestros antepasados. De ese modo, los humanos fueron innovando y mejorando todo lo que hacían, un rasgo humano único llamado «trinquete cultural». [52] El trinquete aumentó en los últimos cincuenta mil años, y especialmente en los últimos diez mil, hasta llegar a un punto en que lo ha hecho no solo de siglo en siglo, sino de año en año. Algunos refinamientos han trascendido las fronteras sociales, como los populares modelos de teléfono móvil de hoy en día. Algunos ciudadanos han convertido sobre la marcha cualquier cosa que les haya gustado en un marcador de sus identidades para así crear un nexo de complejidad emblemática casi imposible de replicar para los extraños.

Aunque no podemos imaginar un mundo sin esta innovación perenne, gran parte de ella es producto del moderno capitalismo de consumo. Este juego constante no es imprescindible para la vida humana. Las escasas huellas arqueológicas que dejaron las primeras sociedades indican que las innovaciones fueron sumamente raras durante la mayor parte de la existencia de la humanidad, con solo variantes menores que iban unos pocos pasos por delante. Las experiencias del 99 por ciento de las generaciones humanas que han existido fueron más o menos las mismas que las de sus padres y los padres de estos, y sus sociedades variaban a raíz de cambios demasiado leves para que dejaran alguna huella en el polvo de las edades. Pongamos un ejemplo: el trinquete evidente en Pinnacle Point solo fue una elevación minúscula por encima de la tasa cero del chimpancé que rompe frutos usando piedras similares a modo de martillo durante miles de años.

Los primeros humanos no pudieron haber innovado mucho porque eran pocos. La elaboración cultural requiere una amplia población. A pesar de mis anteriores afirmaciones sobre la autosuficiencia de los cazadores-recolectores, el recuerdo del modo de hacer las cosas no estaba enteramente almacenado en la cabeza de cada individuo. Nosotros nos recordamos constantemente unos a otros todas las cosas imaginables. La responsabilidad de recordar se distribuye entre todos (llamémoslo «memoria colectiva»). Al carecer de libros o internet, nuestros antepasados se basaban en la confianza mutua. Cuanto más se comunicaban menos olvidaban, reduciendo la responsabilidad de cada individuo a saber cómo realizar cada tarea hasta el mínimo detalle. El aprendizaje humano es imperfecto, y las destrezas pueden deteriorarse con el tiempo. [53] A pesar de ello, con suficientes individuos en contacto, los recuerdos colectivos pueden propagarse mucho y con eficacia no solo de una banda a otra, sino también entre sociedades que aprendan de sus vecinos.

La memoria colectiva no nos habría llevado a mucho antes de hace cincuenta mil años, cuando los humanos eran escasos. De la misma manera que la especialización laboral puede poner en peligro a una sociedad pequeña, la excesiva dependencia del conocimiento de otros tiene sus riesgos cuando los individuos son pocos. Las aptitudes básicas para la supervivencia pueden desaparecer por pura mala suerte. A esto se le llama el «efecto Tasmania». Muchos antropólogos piensan que los aborígenes que vivían allí olvidaron destrezas como hacer fuego y pescar tras haber

quedado aislados hace ocho mil años por la subida del nivel de las aguas oceánicas que hicieron de Tasmania una isla. [54]

Entre los neandertales también había bajas densidades. Sus cerebros eran más pesados que el nuestro, pero sus sociedades eran más simples. Esta simplicidad se ha tomado a menudo como una muestra de estupidez, pero, del mismo modo que los animales que cazaban en el riguroso clima septentrional solo podían mantener a una población muy escasa, los neandertales simplemente pudieron haberse quedado estancados en la misma clase de rutina que el primitivo *Homo sapiens*. [55]

Otro impedimento para progresar cuando las poblaciones eran escasas pudo haber sido el «principio del eco», así llamado para indicar cómo el pasado hace eco a través de las edades. [56] Hay bienes duraderos que se pueden desechar, pero nunca olvidar del todo. En todas partes hay pruebas de la existencia de generaciones anteriores que prolongaban la memoria colectiva hacia el pasado. Era casi igual de probable que una estatuilla o un hacha depositadas en el suelo hubieran sido confeccionadas milenios atrás como el día anterior. Los primeros humanos, que nunca perdían de vista los diseños de sus predecesores, pudieron haber vuelto a usarlos.

Con los bienes de las populosas civilizaciones modernas, que nos inundan y eclipsan los desechos de épocas remotas, esta práctica casi se ha perdido. Las puntas de flecha eran comunes en los suelos de Colorado cuando yo era niño, y aunque las recogíamos para guardarlas como recuerdo, nos faltaba motivación para imaginar cómo hacerlas. Sin embargo, para los primeros africanos, y más tarde incluso para los primeros humanos que colonizaron Europa, que también se las arreglaban con bajas densidades, el principio del eco pudo haber sido un salvavidas. Al estudiar los restos de épocas pasadas, destrezas tales como crear herramientas y estatuillas no desaparecieron para siempre de sus vidas. Esto puede explicar que fueran tantos los objetos replicados con tan escasa variación durante larguísimos periodos.

En lugar de un desarrollo fundamental del cerebro, una explicación más verosímil de la proliferación de bienes materiales de hace entre cuarenta mil y cincuenta mil años es un aumento de las poblaciones en aquellos tiempos. La explosión demográfica fue atribuible a un clima agradable en África y a la diseminación de humanos que se produjo entonces, o un poco antes, en todo el Viejo Mundo. [57] El consiguiente impulso que recibió la memoria colectiva hizo que florecieran las tecnologías prácticas y otros aspectos de

la identidad. [58] Más que nunca antes, los humanos también habrían entrado en contacto con extranjeros. Los esfuerzos por mantenerse separados de esos extraños explicarían por qué en aquel tiempo empezaron a producirse variaciones en objetos que probablemente expresaran identidades sociales, como collares y algunas formas de arte. Tales marcadores pueden extenderse con rapidez. El antropólogo Martin Wobst argumenta que confeccionar objetos para transmitir el mensaje de que «nosotros hemos hecho esto» dio pie a una reacción en cadena. Una vez que una sociedad añadía, por ejemplo, un motivo a sus vasijas, las mercancías sin adornos de otros indicaban al instante que sus creadores no pertenecían a esa sociedad. La consecuencia fue que las sociedades reaccionaron innovando, creando estilos alternativos que centraban la atención en sus identidades particulares. Por decirlo brevemente, las nuevas versiones de bienes que afloraron de territorio en territorio —aquellos marcadores— propiciaron el enriquecimiento cultural de las sociedades del mismo modo que originalmente habían facilitado el crecimiento de sus poblaciones. [59]

Como nuestras identidades se forman en parte como respuesta al contacto con grupos extraños y con las cosas que hacen o producen, propongo una regla: cuantas más sociedades interactúen con diferentes competidores, mayores serán el número, la complejidad y la notoriedad de los marcadores que exhiban. [60] Cuando las sociedades están muy cerca unas de otras, es probable que sus pueblos se diferencien aún más entre sí para evitar confusiones y protegerse. Esto explica los variados labrets que distinguen a las numerosas tribus del noroeste del Pacífico. Pensemos en el notable factor de reconocimiento presente en adornos y rituales de Nueva Guinea, una isla densamente poblada por más de mil tribus conocidas por sus coloridas y elaboradas vestimentas en comparación con la relativa uniformidad de la escasa población de sus parientes y vecinos, los aborígenes de Australia.

La magnífica heterogeneidad en materia de arte, decoración, lenguaje y actividades que distinguía a las sociedades de todo el mundo no debió de dejar de aumentar en complejidad. El origen de toda esta diversidad se remonta a una transición fundamental a las sociedades anónimas que tuvo lugar en los primeros tiempos de nuestra especie o aun antes. Digamos para recapitular que los marcadores que usan nuestras sociedades evolucionaron gradualmente a partir de comportamientos que tal vez, como aquí he imaginado, eran originalmente similares a los que todavía se aprecian en

chimpancés y bonobos. Primero habría habido una contraseña. Tiempo después, los marcadores habrían usado todo el cuerpo como lienzo para manifestar la pertenencia a una sociedad, pero estos dejaron escasa huella en el registro arqueológico. Hace varias decenas de miles de años, las sociedades más complejas prosperaron cuando las poblaciones humanas aumentaron e interactuaron lo suficiente para que tuvieran recuerdos colectivos, produjeran redes sociales e improvisaran en ellas rasgos sociales mucho más complejos, en parte para distinguirse de las vecinas.

Largo fue el camino que condujo de las sociedades de reconocimiento individual de otros primates a las sociedades anónimas plenamente humanas, con todas sus extravagancias culturales (desconocidas en el mundo de las hormigas, con sus sencillos marcadores y sus vidas sociales preestablecidas). Fue muy anterior a las civilizaciones. La evolución de las sociedades anónimas ha sido parte de un enorme proyecto de reconfiguración neuronal que se ha extendido desde la corteza cerebral hasta el tronco encefálico inferior. Gran parte de los circuitos neuronales necesarios nacieron de lo que al principio habría sido una interacción rudimentaria de estímulo y respuesta a los marcadores y a los grupos que los compartían. Desde entonces, nuestros cerebros así reformados han llegado a asociar nuestras representaciones de individuos y sociedades a una indisciplinada república de emociones y significados que anima nuestra conducta entre un momento y otro y a lo largo de años. La interacción de semejantes comportamientos, en gran parte todavía no abordada por los evolucionistas, la ha ido poniendo al descubierto la disciplina de la psicología.

QUINTA PARTE

Funciones y disfunciones en las sociedades

Experimentar a otros

Quien pase un tiempo entre cazadores-recolectores se dará cuenta de que dormir por la noche es una idea moderna. En un viaje que hice a Namibia oí, mientras los bosquimanos conversaban bajo una rutilante Vía Láctea, intrincadas voces como de pájaros, llenas de chasquidos, gangueos y gorjeos. Sus chozas apenas eran visibles tras el titileo de fogatas familiares mientras contaban con entusiasmo cuentos tradicionales y sucesos del día trufados de momentos de acción dramática. Cuando salió el sol, sus conversaciones se centraron en asuntos cotidianos. La noche era el tiempo propicio para narrar historias, con cuentos que exponían los principales rasgos de una vida social idónea y reafirmaban los vínculos de los individuos con la sociedad. [1]

Años más tarde tuve un vívido recuerdo de sus animadas narraciones cuando me hallaba detrás de Uri Hasson, profesor de psicología y neurociencia de la Universidad de Princeton, mientras se inclinaba sobre un ordenador que mostraba una serie de escáneres cerebrales. Hasson había estado observando la actividad cerebral de personas que estaban viendo una película. Los fragmentos que el psicólogo les mostró estaban abiertos a la interpretación; unos espectadores quizá sospecharan que el marido de la película era infiel, mientras que otros tal vez concluyeran que la esposa era una mentirosa. Cuando Hasson examinó los resultados, descubrió que diferían como cabía esperar. Sin embargo, si los participantes hablaban entre ellos cuando visionaban un vídeo, sus cortezas cerebrales se sincronizaban; se iluminaban las mismas partes de sus cerebros cuando comenzaban a seguir el hilo argumental con un punto de vista unificado. Hasson señaló que este acoplamiento de mente a mente era «un mecanismo para crear y compartir un mundo social». [2] El placer que los bosquimanos manifestaron aquella noche estrellada debió de ser producto de esta fusión mental.

He sostenido que cada sociedad es una comunidad que tiene que ser socialmente construida en la imaginación de sus integrantes. Esto es también aplicable a los detalles sobre el funcionamiento de la sociedad. Los humanos convierten todo lo que hacen en una especie de historia, e interpretan sus vidas a la luz de lo que esta cuenta. Además, esa historia se expande, a través de las constantes interacciones de los individuos, a una narrativa del conjunto de la sociedad en la que todos desempeñan un papel. Desde que nacemos entramos a formar parte de la red de perspectivas que presenta esa historia mayor, con reglas y expectativas sobre el trabajo, el dinero, el matrimonio y todo lo demás. La narrativa completa da vida a los marcadores sociales más caros a una sociedad, e impone una estructura y un significado al mundo al crear un marco integrado en el que los individuos se desenvuelven. Pasada por el tamiz de la historia, y ligeramente remodelada por cada generación, la narrativa determina nuestra manera de concebir la sociedad a la que pertenecemos y la línea que trazamos para separarnos de los que no pertenecen a ella. [3] Lo que traza dicha línea no son tanto los detalles del modo en que somos gobernados cuanto la psicología que subyace a esta narrativa y la manera en que ello afecta a nuestra identificación con los demás. La formación de identidades humanas y las reacciones a esas identidades guían nuestras vidas de maneras que los científicos están tratando de entender.

Hasta ahora, en este libro hemos dividido en fases nuestro examen de los orígenes y la evolución de las sociedades. Empezamos considerando cómo en el reino animal las diversas especies crean sus sociedades y lo que ganan con su pertenencia a ellas. Luego investigamos la versatilidad de las sociedades originales de nuestra especie, y encontramos que los cazadores-recolectores tenían sociedades bien definidas, separadas entre sí por marcadores de identidad que han persistido como un principio organizador de las sociedades desde los orígenes de la humanidad. Para averiguar de dónde provenían esas señas de identidad, exploramos a continuación el pasado remoto, y vimos que los marcadores probablemente empezaran siendo simples contraseñas. Sin embargo, este tema ha resultado ser mucho más complicado que el simple reconocimiento de las identidades de otros individuos. Como expondré a lo largo de esta parte, la relación humana con los marcadores y los grupos que estos establecen evolucionó junto con una rica psicología subyacente. [4]

MORIR POR UNA BANDERA

«Los humanos siguen a una bandera como un anadón experimentalmente troquelado sigue una pelota», dice Irenäus Eibl-Eibesfeldt, pionero en el estudio de la acción humana desde la óptica del comportamiento animal. [5] Los datos experimentales indican que aprender a usar marcadores para categorizar individuos, lugares y cosas es algo instintivo, organizado antes de la experiencia.

A pesar de que los eventos memorables que compartimos, como la colocación de la bandera estadounidense en Iwo Jima, adquieren el significado y la importancia de los marcadores, no es imperativo que el conocimiento de esos significados despierte en nosotros algo que actúe como un poderoso marcador. Tampoco es necesario que dicha señal esté conectada a una persona para provocar una reacción apasionada; tanto su presencia (un himno conmovedor) como su ausencia (imagínese una localidad donde los estadounidenses disparasen contra águilas de cabeza blanca) activan el sistema límbico, el centro emocional del cerebro. Sus circuitos pueden estallar como una tormenta de fuego cuando se evoca un marcador poderoso (un acto violento se torna especialmente horrendo cuando conlleva la destrucción de un monumento nacional). [6]

Dados el espectador y el contexto adecuados, hasta el objeto o la palabra más sencillos son suficientes para desencadenar una intensa respuesta emocional. Imaginemos, por ejemplo, una cruz de brazos doblados en ángulos de noventa grados. La visión de este diseño aparentemente banal puede causar el desmayo de un superviviente del Holocausto. Sin embargo, detenerse a pensar en las implicaciones simbólicas de la esvástica no tiene por qué provocar tal horror. Una vez desencadenada la reacción de angustia por una especie de condicionamiento pavloviano, evitarla es tan difícil como anular nuestra reacción de repugnancia al ver la insólita comida de una determinada etnia; visualicemos por un momento el queso podrido llamado casu merzu, antaño popular en Córcega, que estaba infestado de larvas de moscas. Con todo, durante el periodo en que se generalizó el uso de la esvástica, los corazones nazis sentían el mismo arrobó que esperamos experimentar cuando vemos nuestra bandera nacional en un acontecimiento deportivo.

La gente ama una bandera. Hoy, hasta «los daneses más respetables enloquecen con sus colores nacionales», dice el historiador Arnaldo Testi.

De hecho, prosigue, «en repúblicas democráticas seculares la bandera adquiere un significado aún mayor, casi sagrado, o en todo caso una importancia cívica, en ausencia de otros iconos públicos conectivos, como el rey o Dios». [7] Esta manía se inscribe en nuestros grupos más esenciales; luchar o morir por la bandera es una gloria y un honor personales.

No se comprende bien cómo un simple patrón de colores, formas o sonidos puede infundir fervor o miedo en el cerebro humano. [8] La respuesta está en la infancia, y no es de extrañar. En Estados Unidos hay colgadas banderas en las aulas, y es frecuente que los preescolares reciten el juramento de lealtad (aunque ahora pueden optar por no hacerlo). A los seis años, un niño percibe la quema de una bandera simplemente como algo malo; el orgullo por el país llega poco después. [9]

La omnipresencia de los signos de identidad nacional otorga a todos una similitud de experiencias que estimula nuestros sentimientos incluso cuando nuestra mente está en otra cosa. [10] Frente a la adversidad, los símbolos se convierten en enseñas que nos incitan a la acción. En 1990, después de que Estados Unidos iniciase su campaña militar en la guerra del Golfo, un CD con el himno nacional llegó a ser uno de los más vendidos, y en 2001 las ventas de la bandera estadounidense se dispararon al día siguiente de los atentados del 11 de septiembre. [11]

CÓMO LOS NIÑOS PEQUEÑOS CATEGORIZAN A LAS PERSONAS

Gran parte de la psicología de las interacciones entre grupos humanos estudia nuestra manera de responder a los marcadores directamente asociados a individuos. Los estudios de Hasson y otros psicólogos demuestran que nuestros cerebros están conformados para socializar, y que reconocer la identidad de otros es parte de este proceso. Un primer paso esencial es advertir la presencia de otros seres. Supongamos que jugamos a las damas con un ordenador pensando que nuestro oponente es una máquina y en mitad de la partida descubrimos que detrás de los movimientos de nuestro oponente hay una persona, no un programa de ordenador. En ese mismo momento, nuestra actividad mental tendría lugar en áreas del cerebro reservadas a las interacciones con otras personas, incluidos la corteza prefrontal medial (en la parte frontal del cerebro) y el surco temporal superior (situado en el lóbulo temporal). Esto nos ocurriría incluso si la información fuese incorrecta y no hubiera allí ninguna persona. La

misma partida y el mismo IBM, pero cambiamos a otro estado mental; el estado que es normal cuando atendemos a personas e inferimos lo que les está pasando por la mente. [12]

Como seres sociales dependemos de nuestra conciencia de las demás personas. Una agudeza mental que compartimos con el chimpancé y el bonobo, perfeccionada por la educación de las tres especies en sociedades de fisión-fusión donde los individuos van y vienen, es nuestra capacidad para registrar pequeñas diferencias —y puntos en común— entre personas. [13] Los psicólogos han llegado a conclusiones fascinantes sobre el modo en que una persona atiende a otra, a escala tanto individual como grupal. Casi toda su investigación no atañe a sociedades independientes, sino a razas en entornos urbanos. Por eso, los ejemplos que voy a ofrecer reflejan esa preferencia. [14] Sin embargo, estos atributos habrían evolucionado originalmente como respuestas de los cazadores-recolectores a los marcadores de sus propias sociedades y de otras cuando tuvieron la experiencia de vivir en sociedades más uniformes que las de hoy. Tiene, pues, sentido suponer que marcadores sociales como el lenguaje o la ornamentación producen resultados similares. (Por qué tendría que haber casi una equivalencia en las respuestas psicológicas humanas a razas y sociedades es un tema en el que me detendré más adelante.)

El reconocimiento de grupos humanos comienza muy temprano en la vida, y no puede inhibirse. [15] Por medio de las moléculas transmitidas a través del líquido amniótico, y luego por la leche materna, los bebés prueban lo que su madre come, incluidos algunos sabores fuertes, como los del ajo y el anís, acaso preferidos por su grupo étnico. [16] Observando a las personas que hablan su lengua, los niños de un año prevén que preferirán alimentos similares y que las personas de otros orígenes tendrán una dieta diferente. A los dos años, esta expectativa se consolida como una preferencia; los niños de esta edad y mayores son parciales respecto a cualquier alimento que coman los miembros de su propio grupo, ya sea un escorpión frito o un sándwich de atún. [17] Se trata de una expresión de una parcialidad hacia lo familiar y, por tanto, lo que es seguro, como sabe cualquiera que haya visto a un bebé llorar ante la más mínima cosa extraña para él.

Incluso un niño de tres meses se fija en los rostros de su propia raza. [18] A los cinco, esta preferencia se extiende a quienes hablan el idioma de sus padres con el mismo acento; un niño que crece oyendo extraños acentos que

se esfuerza por entender es sensible a las diferencias en el habla. [19] Entre los seis y los nueve meses, los niños ya pueden categorizar a personas de otras razas basándose en sus rasgos faciales, pero después no son tan capaces de distinguir a los individuos de razas distintas de la suya. [20] Esto precede a la pérdida de la capacidad para aprender idiomas extranjeros después de los cinco años. Anticipo que la respuesta de un niño a marcadores de identidad llamativos, como el peinado o la vestimenta, muestra un declive parecido.

Eibl-Eibesfeldt tiene razón cuando afirma que la respuesta a los signos de pertenencia podrían ser un reflejo tanto en un niño como en un polluelo que establece un nexo con su madre (o con una pelota, si para su desgracia piensa que una pelota es mamá). Este troquelado se produce en un periodo correspondiente en todas las especies. Uno desearía estar seguro de que semejantes instintos son más radicales en los polluelos que en los humanos, con toda su inteligencia, pero la diferencia no está clara. La supervivencia de todas las criaturas, no solo las humanas, requiere flexibilidad. Un polluelo debe adaptarse a la apariencia de su madre después de que esta mude las plumas, lo cual le da un aspecto nuevo. [21] Si alguien se come a la madre para cenar, el pollito puede ser troquelado por otra gallina. No hace falta ser un vertebrado inteligente para manejar tales eventualidades. Incluso las hormigas se amoldan a veces a la identidad de las obreras de otras especies de hormigas y aprenden a tratarlas como compañeras de nido si son introducidas en la colonia antes de madurar. [22]

Podemos ser más flexibles que la mayoría de los animales en el reconocimiento de miembros de nuestras sociedades, así como de las etnias y razas existentes en las sociedades en que hemos nacido. Sin embargo, la diferencia es de grado. Algunos vertebrados incluso logran pulir esa aptitud en otras especies. Un niño expuesto a los monos cuando tiene seis meses adquiere la capacidad de distinguir a monos concretos, y monos criados por personas demuestran una capacidad similar para diferenciar de por vida a los humanos. [23] Me pregunto si una exposición temprana a la especie equivocada explica el caso del mono verde que en la década de 1960 vivió y se apareó con babuinos, así como el de algunas otras compañías extrañas, como osos que juegan con tigres. [24]

En resumen, antes de que sepa leer, incluso antes de que hable o comprenda una lengua, un niño distingue sin esfuerzo ni aportación alguna de los adultos la raza y la etnia. Pero, aunque estamos programados para

identificar la pertenencia a determinados grupos, como la sociedad y la raza, el modo en que pensamos en ellas es algo mucho más complejo que simplemente identificar características, igual que las hormigas detectan el olor de una colonia. Los seres humanos discernen categorías de seres vivos, incluidos ellos mismos, cual manifestaciones de esencias, y esto es lo que ahora consideraremos.

LA ESENCIA HUMANA Y LOS «EXTRANJEROS»

A partir de los tres meses, los niños comienzan a atribuir a cada forma de vida una *esencia*, una *cosa* elemental y nuclear que la hace ser lo que es y no otra distinta. [25] Esta construcción mental está presente en las cosmologías de los cazadores-recolectores, que, como animistas, estaban convencidos de que los espíritus organizaban el mundo. Veían a los animales y a las plantas, y se veían a sí mismos, como seres infundidos de esencias. Los aché de Paraguay, por ejemplo, pensaban que a un niño su esencia se la daba el hombre que proveía de carne a su madre mientras se hallaba gestante. [26]

Los humanos adscriben esencias a las especies en función de su apariencia y su comportamiento. Pero lo fundamental es la esencia que subyace a esas características, y no las características mismas. Así es como el cerebro trata las discrepancias. Un niño no tiene problemas con la idea de que una silla se convierta en una mesa cuando le seccionan el respaldo, pero sabe que un ser vivo es diferente; una mariposa sigue siendo una mariposa aun con las alas arrancadas y un cisne criado por patos sigue siendo un cisne.

Actuamos como si los atributos de los cisnes estuvieran presentes en sus mismos átomos. Los genetistas aluden al ADN del cisne para respaldar esta idea; sin embargo, los genes son mudables y admiten transiciones, por ejemplo, cuando una especie como el cisne evoluciona a otra. Con su creencia de que las esencias son estables, los humanos no admiten semejantes tránsitos. En los experimentos, los niños perciben una imagen que se transforma de león en tigre para ser una especie u otra y no ambas, incluso si cada niño difiere en la especificación del momento en que el felino cambia de apariencia. [27] Las esencias encierran completamente a los seres vivos en las categorías que creemos que les corresponden.

Aquí es donde creo que las sociedades que sin duda existieron entre los primeros humanos difieren de la mayoría de los grupos de la vida moderna. Unirse a un club de lectura o un equipo de bolos es opcional, y a nadie le cabría en la cabeza la obligación de elegir un cónyuge perteneciente a uno de estos grupos. Tampoco esperaría que los arquitectos y los abogados se enfrentasen a puñetazo limpio o se declarasen la guerra, como señala el antropólogo Francisco Gil-White. [28] Esto no implica negar que algunas personas pueden guardar más lealtad a su fe o a los New York Yankees que a su país. [29] Pero una camiseta de los Yankees, la ropa gótica o el uniforme de una profesión pueden dejar de usarse sin que eso altere lo que pensamos de una persona; la juventud obsesionada con el deporte o adicta a la contracultura solo está atravesando una fase. Por el contrario, a partir de los tres años los humanos ven su sociedad y su raza o etnia como rasgos de identidad esenciales e inalterables, fijados permanentemente por una esencia a la manera de las especies. [30] Más que muchos desposorios, una identidad nacional o étnica se queda con nosotros hasta que la muerte nos separe. En nosotros son, en una palabra, naturales.

Sobre esta base, la especie humana, que es única, se divide en muchas. Los extraños —la gente de otras sociedades y, hoy en día, de otras etnias y razas— son tratados como si fueran criaturas distintas. Sus marcadores se transmiten a su descendencia de manera tan indefectible como los rasgos que distinguen a un cisne de un pato, de modo que persisten a lo largo del tiempo. Aunque las sociedades y las etnias se perciben como algo muy profundo —algo que corre por la sangre—, podemos estar abiertos a la posibilidad de que un individuo que parece un miembro de un grupo forme parte de otro, de la misma manera que podemos aceptar, al contrario de lo que dictan las apariencias, que las ballenas son mamíferos, no peces. Para pensar que un individuo extraño es de los nuestros, tenemos que estar convencidos de que nació de miembros de nuestro grupo y de que sus hijos también serán miembros de este. Quizá tratemos de ocultar nuestro linaje sumergiéndonos en el estilo de vida de otro grupo, mas, por sofisticado que sea el encubrimiento, cualquiera que esté más avisado advertirá la permanencia de nuestra esencia. Purgarnos de nuestra esencia es casi imposible, una idea tan absurda como pretender transformar un polluelo de cisne en uno de pato.

¿Y qué sucede con los individuos que se casan o son adoptados, como un cisne por patos, en otro grupo? Aunque estos miembros de una familia

pueden ser tratados con afecto, su aceptación plena tal vez sea larga y difícil. Nuestros ojos de águila aún detectan diferencias cual revelaciones de sus esencias internas, por ejemplo, en los descendientes de inmigrantes. Puede que ni siquiera las personas nacidas de matrimonios mixtos se mezclen por completo durante varias generaciones. [31] Esto también explica por qué razón, aunque los estadounidenses usen el término «birracial» para etiquetar a alguien nacido de padres de razas distintas, por ejemplo de madre blanca y padre negro, no importa cuán clara sea su piel, ese término se entenderá como «afroamericano» en el contexto de la América dominada por los blancos; una óptica que en el pasado se dio en llamar formalmente la «regla de la gota», según la cual el más mínimo rastro de ascendencia negra hacía que la persona fuera negra.

ORDEN A PARTIR DEL CAOS

Independientemente de las obsesiones modernas con los grupos raciales, las diferencias físicas reales no son la única medida de la identidad. El hombre con una gota de «sangre negra» puede ser tan blanco como cualquier caucásico. Y, para desconcierto de los extranjeros que tratan de entender el interminable conflicto entre israelíes y palestinos, estos últimos se parecen mucho; los rabinos Jaredíes y los imanes islamistas incluso lucen las mismas barbas. La genética demuestra que proceden de un único y estrecho linaje, una similitud que a los propios implicados les costaría reconocer. [32]

Sin embargo, es difícil ignorar las diferencias físicas; de hecho, tendemos a magnificarlas en nuestras cabezas. Durante los últimos doce mil años, nuestras reglas de compromiso social se han adaptado primero a grupos muy definidos, como los miembros homogéneos de la sociedad vecina de cazadores-recolectores, y más tarde a las razas tal como las percibimos hoy; razas que ahora se suelen atribuir a personas que coinciden con descripciones físicas vagas que nos atrevemos a afirmar que son tan claras que las codificamos por colores: blanco, negro, moreno, amarillo, cobrizo. Que las categorías son artificiales lo puede demostrar la facilidad con que cambian. A principios del siglo XX, pocos estadounidenses consideraban blancos a los italianos, y mucho menos a los judíos, los griegos o los polacos; las distinciones hechas en Estados Unidos en aquella época eran de un virtuosismo seguramente exagerado en la detección de finas diferencias entre humanos. Por su parte, los británicos de esa época consideraban

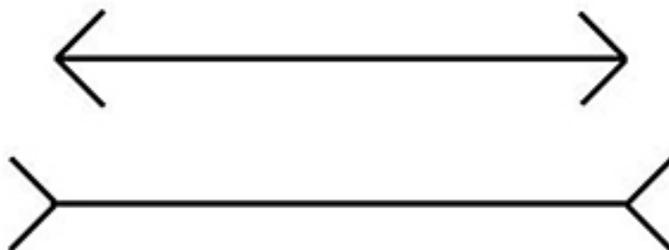
negros no solo a los africanos, sino también a los indios y los paquistaníes. [33] Comparemos esas categorías raciales toscamente definidas por el color con lo que llamo «razas genealógicas», como los bosquimanos o los aché, cada una de las cuales, aunque divididas en múltiples sociedades, podrían remontarse en el tiempo a una población general razonablemente delimitada. Aunque nuestra capacidad para identificar diferentes morfologías humanas quizá sea antigua, es poco probable que al principio se desarrollara una sensibilidad a la variación humana para responder específicamente a rasgos raciales que variasen entre las poblaciones de nuestra especie, como el color de piel, la mayoría de los cuales surgieron como finas gradaciones a lo largo y ancho de grandes extensiones territoriales, incluso de continentes.

Ciertamente, las categorías de «raza» o «etnia» rara vez se forman tan solo a partir de un conjunto de rasgos humanos. Así como para el niño tiene sentido que la imagen de un león se transforme en la de un tigre porque ve una u otra como tales, pero no ambas unidas, la mente ve rostros intermedios entre grupos (razas, en la mayoría de los estudios) como correspondientes a uno o a otro. Pero también somos sensibles a otros matices de identidad que hacen que las categorías sean menos ambiguas y más claramente definidas de lo que real y objetivamente son. Cuando los investigadores inventaban una cara que pareciera intermedia entre dos razas, pero con el peinado típico de una de ellas, se la catalogaba como la raza asociada a ese peinado. Si se colocaba en la cabeza un indicador como un peinado afro o trenzas de estilo africano, los sujetos del experimento afirmaban estar convencidos de que la persona era negra. [34]

Así fue como Rachel Dolezal, una mujer de ascendencia europea que de niña tenía la piel blanca y el cabello rubio lacio, pasó a ser afroamericana y se convirtió en la presidenta de la sección de la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color (NAACP) en Spokane. Cuidaba de manera especial el estilo y la textura de su peinado y mantenía bronceada su piel para verse como si tuviera la requerida gota de «sangre negra». Pocos cuestionaron la identidad que afirmaba poseer antes de que su duplicidad quedase al descubierto en 2015. [35] Pero, cuando se descubrió que no había tal gota, su esencia negra se esfumó, y sus aparentes marcadores raciales se tornaron superficiales e irrelevantes.

Los peinados nos etiquetan de tal manera que si uno asociado a una raza de piel oscura corona la cabeza de alguien que posee unas características

racionalmente indeterminadas, vemos su piel más oscura de lo que en realidad es. [36] El cambio del tono de la piel se percibe de manera muy parecida a como percibimos la misma línea más larga o más corta si dibujamos en sus extremos puntas de flecha apuntando hacia dentro o hacia fuera. [37]



La ilusión óptica funciona porque el cerebro no tolera la confusión, ni siquiera en las categorías sociales. Si la identidad de alguien nos confunde, nuestra improvisadora materia gris reestructura todo lo que vemos de manera que dispongamos de otra información que podamos considerar útil. Además del peinado, la kipá judía, el turbante sij y la vestimenta negra de una viuda griega son ejemplos llamativos. (Los cazadores-recolectores, entre los cuales la apariencia física rara vez debía de diferir mucho, habrían podido usar signos más modestos, y ello no hubiera tenido la menor importancia.) Por medio de este procedimiento mental, los humanos convierten categorías artificiales (construidas) en realidades sociales.

Anteriormente he mencionado cómo los marcadores agilizan el reconocimiento de los grupos. Es notable la rapidez con que absorbemos la información sin pensar. Registramos el conjunto de marcadores de una persona sin la menor reflexión. Alex Todorov, un inquieto y dinámico búlgaro con una espectacular mata de pelo y un despacho cerca del de Hasson en el Departamento de Psicología de Princeton, ha demostrado que una cara vista durante una décima de segundo, un tiempo demasiado corto para entrar en nuestra conciencia, es inconscientemente evaluada según el estado emocional, el sexo y la raza de la persona (y también, me asegura Todorov, la etnia y la sociedad a las que pertenece). [38] Nuestra agilidad con los marcadores reduce nuestra carga cognitiva (el esfuerzo consciente que hacemos). Y como Solomon Asch, un pionero de la psicología social, reconoció en la década de 1940, no podemos evitar estas impresiones, al igual que no podemos no escuchar una melodía. [39]

Cuando los marcadores, aun conjuntados, resultan insuficientes, en ocasiones se fuerza a las personas a mostrar determinados signos de identidad. En la Edad Media, en Francia los judíos fueron obligados a usar una insignia amarilla, y en la Europa controlada por los nazis la estrella de David. La justificación dada por las autoridades era que la insignia servía para dar lástima, pero la verdadera razón a la hora de obligar a exhibir marcas visibles era la dificultad para identificar sin error a las personas de una etnia. Una prueba de que las palabras son capaces de dañar tanto como el palo o la piedra, es que el boca a boca puede marcar a determinadas personas con rumores sobre sus antecedentes familiares y ser la perdición de muchas de ellas en los regímenes antisemitas.

Cuando la ofensiva se agudiza, la gente tiende a estar tan preocupada por evitar confundir a extraños desconocidos con miembros de su sociedad que llega erróneamente a la conclusión de que alguien que se les antoja extraño no pertenece a ella, cuando la verdad es todo lo contrario. Esta tendencia es tan predecible que los psicólogos la llaman (bastante torpemente) «efecto de sobreexclusión de un grupo interno». [40] En ocasiones, las consecuencias de la exclusión de un grupo son catastróficas, como demuestra una noticia de la época de la Segunda Guerra Mundial:

Confundidos por los administradores nazis con judíos deportados, unos refugiados alemanes de Hamburgo que eran transportados en un tren fueron exterminados por funcionarios de la Gestapo en las «cámaras de la muerte» de un campo de concentración judío cerca de Leópolis, según informa hoy el *Manchester Evening Chronicle* [...]. Cuando llegó el tren los refugiados alemanes, hambrientos y exhaustos, no parecían muy diferentes de los judíos hambrientos y exhaustos a los que siempre habían llevado a este campo para morir en las cámaras de gas. Los guardias de la Gestapo no tardaron en desnudar a los recién llegados y enviarlos a las «cámaras de gas». [41]

ALARMAS SUBCONSCIENTES

¿Cómo procesa nuestra mente las identidades de las personas con que nos encontramos? Una vez que distinguimos a una persona de un animal, un ordenador u otro objeto, el cerebro pasa a obtener información sobre esa persona, evaluando, entre otros factores, si puede ser una amenaza. Dichos juicios son indispensables en un mundo incierto, y eran una cuestión de vida o muerte para los cazadores-recolectores que se encontraban con alguien inesperado, y lo son cuando aparecen unas tropas durante una

guerra. Pero las evaluaciones se llevan a cabo incluso en situaciones menos tensas como parte de la actividad de fondo de nuestro sistema nervioso.

La consiguiente reacción mental depende de quiénes sean los individuos y de lo familiarizados que podamos estar con ellos o con su grupo. Si el individuo es un desconocido, pero se identifica como uno de los nuestros o de un grupo en el que confiamos, nuestra familiaridad con sus marcadores de identidad hace que el extraño parezca menos extraño. [42] Hagamos o no el esfuerzo por individualizar a la persona —tratarla como un individuo—, sentimos cierta tranquilidad en relación con sus creencias y su comportamiento, aunque todavía podríamos estar en guardia si se nos antoja sombría o desagradable, o simplemente tiene un mal día.

Los extranjeros, sobre todo los que son miembros de una sociedad odiada o desconocida, pueden activar alarmas subconscientes con independencia de su comportamiento. Podemos sentirnos como mínimo incómodos en su presencia. Entre los bosquimanos, incluso un rastro dejado por un extraño, como una flecha de extraña factura encontrada en el suelo, causaba cierta preocupación porque la conducta de su creador no podía ser predicha. [43] Un investigador que estudiaba a los bosquimanos de g/wi advirtió la «tranquilidad y disminución de la tensión que se aprecia cuando un extraño es reconocido como un compañero g/wi». [44]

La diferencia entre un extraño (un individuo del que no sabemos si forma parte de nuestra sociedad) y un extranjero o «foráneo» (un miembro de una sociedad diferente, lo conozcamos o no) es grande. Los dos son claramente distintos en nuestra especie; podemos ser amigos de un estudiante de intercambio en nuestra clase, mientras que nunca ponemos los ojos en un misterioso vecino extranjero de la casa de al lado. Los psicólogos confunden a menudo extraños y extranjeros. Es lamentable hasta qué punto el idioma inglés enturbia esta distinción. La palabra «xenofobia», por ejemplo, a menudo se aplica de manera involuntaria en dicho idioma a nuestras reacciones negativas hacia extraños y extranjeros por igual. Es probable que las mentes humanas evolucionaran para responder de manera diferente a extraños y extranjeros, y más aún a extraños extranjeros. [45]

Nuestra categorización instantánea e irreflexiva de las personas tiene obvias ventajas adaptativas. Como hemos visto, nos habría alertado de otros cuyas acciones no podían predecirse y reducía las tensiones ante aquellos que se parecían a nosotros. Nuestras evaluaciones no solo acontecen por debajo de nuestros radares conscientes, sino que además nos afectan hasta

la médula. Por ejemplo, la mayoría de los participantes en un estudio que visionaron un vídeo de personas con una aguja hipodérmica clavada, transpiraban menos y mostraban menor actividad en la sección bilateral anterior de la ínsula cerebral cuando el inyectado era de una raza diferente de la suya; una respuesta neurobiológica que indica una disminución de la empatía. [46] Hasta un chimpancé mostrará esta conexión selectiva con otros, bostezando solo en respuesta al bostezo de otro chimpancé que pertenezca a su comunidad. [47] Esta reacción revela un ingrediente básico de las interacciones humanas: actuamos como si la esencia de nuestra gente fuese superior, como si fuéramos más humanos que otros grupos. Delante de alguien que desentona, nos desentendemos de él. En situaciones peliagudas, la actividad cerebral de alguien al ver a un individuo que considera extranjero parece la misma que la de una persona que ve un animal. Una vez que los individuos están encasillados como extraños, la mente abandona los matices y es capaz de expulsarlos por completo de la categoría humana. Este tipo de reacciones sostienen el tambaleante edificio de los estereotipos humanos.

Estereotipos y relatos

Los estereotipos son taquigrafía mental, un resultado inevitable de dividir nuestras experiencias en categorías que vuelven comprensible el mundo. Sin tales expectativas de regularidad viviríamos en la sorpresa crónica, sin prever el aroma del lirio o la picadura de la abeja. [1] Walter Lippmann, el periodista que dio a «estereotipo» su significado moderno, escribió lo siguiente sobre él: «Observamos un rasgo que marca un tipo bien conocido y completamos el resto de la imagen por medio de los estereotipos que tenemos en la cabeza». [2]

Así es como, al clasificar un objeto como una silla tras percibir las patas y el asiento característicos, y augurar por tanto que el objeto nos servirá para sentarnos, nos dejamos caer sobre él sin pensar en nada más (tal vez un día nos sorprendamos cuando, sin darnos cuenta de que está hecha de papel, nosotros y la silla acabemos en el suelo; nuestro estereotipo de silla habrá fallado).

Por supuesto, no solemos asociar los estereotipos con los muebles. Cuando los aplicamos, como es más usual, a las personas, los estereotipos son predicciones socialmente compartidas y simplificadas que nuestro cerebro sobrecargado ha creado para evaluar a otros. Algunas de nuestras predicciones son inofensivas. Damos propina a un camarero de la cafetería sin pensarlo. Lo tratamos con descaro, sobre todo cuando está distraído o apurado, más como una máquina que nos suministra cafeína que como una persona. El camarero puede no sentirse mal por eso, y nos trata a su vez como a otros tantos de una larga fila de clientes. Pero también creamos estereotipos para las personas de las sociedades y los grupos étnicos dentro de ellas, por ejemplo, previendo sus acciones, incluida la manera de actuar con nosotros, o prejuizando lo que pensarán de las personas de nuestro grupo. [3] Las esencias que imaginamos en otros se corresponden no solo con marcadores humanos verificables, sino también con el repertorio de nuestras creencias y prejuicios sobre las personas que las encarnan. Estas

generalizaciones pueden ser perjudiciales cuando, sobre los hombros de las personas de cierta sociedad o de determinados orígenes, echan una carga de suposiciones nada deseable y en gran medida equivocada. [4]

Nuestros prejuicios personales están más extendidos de lo que nos gustaría creer. Una de las herramientas más poderosas para poner al descubierto nuestros estereotipos es el test de asociación implícita. La prueba consiste en una serie de imágenes emparejadas aleatoriamente que se muestran en una pantalla; una es una palabra y la otra, una persona, más comúnmente con un rostro de piel oscura o clara (aunque dos grupos étnicos también funcionarían). Se le pide al sujeto que vincule un tipo de rostro con cierto tipo de palabra. Por ejemplo, se le puede pedir que pulse un botón solo si la palabra que se muestra junto a una cara oscura tiene una connotación positiva, como «paz» o «alegría», y que no lo pulse si la palabra es negativa, como «violencia» o «enfermedad», y que haga lo contrario con rostros de piel clara.

Resulta que casi todo el mundo es un perfilador racial. Casi todos los estadounidenses realizan la tarea más rápidamente y con menor esfuerzo (con menos errores) si se les pide que combinen rostros de piel oscura con palabras desfavorables y rostros de piel clara con palabras positivas. Esto es así incluso en el caso de quienes piensan que los estereotipos son objetables y se enorgullecen de no tener. El resultado es toda una sorpresa para la mayoría de los sujetos de los experimentos, que rara vez son conscientes de sus propios prejuicios. Más impresionante aún, según los psicólogos sociales que inventaron la prueba, es que «la conciencia acerca de los prejuicios ocultos no parecía ayudarles a erradicarlos». [5] La práctica no mejora los resultados.

En el musical *South Pacific*, el compositor Richard Rodgers y el libretista Oscar Hammerstein compusieron una canción sobre la idea convencional del modo en que estos prejuicios entran por primera vez en nuestras cabezas:

*Tienen que enseñarte a tener miedo
de las personas cuyos ojos te resultan extraños,
y de las personas cuya piel es de un tono diferente,
tienen que enseñártelo con esmero.
Debes aprender antes de que sea demasiado tarde,
antes de que tengas seis, siete u ocho años,*

*a odiar a todas las personas que tu familia odia,
¡tienen que enseñártelo con esmero!*

Esto último es erróneo; ningún niño o niña necesita que le enseñen metódicamente tales cosas. Por el contrario, aprender estereotipos es una extensión del desarrollo de la capacidad de detectar patrones en el niño; es un aspecto primordial de cualquier criatura inmadura que pugna por la independencia.

En el niño, distinguir categorías de personas apenas el comienzo. Un niño asocia esas categorías no solo a patrones de lo que ve hacer a la gente, sino también a lo que otros dicen que hacen, ya se evalúen esas acciones como buenas o malas. Esta discriminación no requiere un motivo. No hace falta que los humanos sientan que otros son adversarios o compiten de algún modo con ellos. Estos sesgos emergen con suma facilidad incluso cuando los grupos son totalmente arbitrarios. Por ejemplo, los niños asignados aleatoriamente a uno de dos grupos predicen que los del otro grupo hacen más cosas mal. [6] En efecto, los grupos —sobre todo los duraderos y relevantes, como las naciones y las etnias— vienen representados en archivos mentales que se llenan desde la infancia con generalizaciones que van desde las más inofensivas, como «los italianos comen pasta», hasta otras tan problemáticas como la de que «los mexicanos hacen trabajos serviles».

«El racismo no es algo que le pasa al niño, es algo que hace», argumenta el psicólogo Lawrence Hirschfeld. [7] A los tres años, los niños no solo reconocen las razas; las perciben como algo más que meramente epidérmico y las cargan de estereotipos. [8] Esto sucede inexorablemente a medida que el niño asimila las actitudes de los demás, no solo las de sus padres, para formarse un punto de vista. En realidad, la influencia de papá y mamá es muchas veces sorprendentemente escasa. [9] Incluso los hijos de padres progresistas absorben los prejuicios de su sociedad. Los niños son pequeñas máquinas de fabricar prejuicios que demuestran actitudes negativas de la misma magnitud que los adultos, pero a menudo las disimulan mal. [10]

También es importante para los niños averiguar cuál es su sitio. Para ello, dan prioridad a su época observando a otros. En lugar de estudiar su reflejo en un espejo, prestan más atención a los de la misma raza y etnia que sus padres o cuidadores. [11] Pero, cuando son adoptados por otra etnia o criados

por una niñera extranjera, los niños parecen descubrir sus orígenes y darse cuenta de que se espera de ellos que actúen según los traten otras personas. [12] Que un niño acepte la identidad que le imponen otros es un síntoma del intenso deseo que los humanos expresan de encontrar su sitio. Si se pudiera trasplantar un cerebro infantil en la cabeza de un niño que vive en una selva senegalesa o en un complejo de viviendas de Macao, sin duda crecería exactamente como los demás de ese entorno social pese a mantener la identidad de antes. Los niños pueden incluso absorber dos culturas, aunque, a medida que maduran, es probable que se vean principalmente como miembros de una u otra. [13]

Aunque la genética no impone prejuicios específicos, nuestra propensión innata a juzgar tiene un efecto inquietante: una vez formados, los estereotipos resisten toda revisión. Esta desafortunada realidad, ha concluido un destacado grupo de psicólogos, «puede explicar en parte por qué los conflictos entre lenguas y grupos sociales diferentes son tan comunes y difíciles de erradicar». [14]

JUICIOS RÁPIDOS

En todas estas cuestiones, los juicios rápidos son la norma. El psicólogo de Princeton Alex Todorov ha descubierto que, en la misma décima de segundo que tardamos en embutir a una persona en una categoría, ya nos hemos formado opiniones sobre si es de fiar, entre otros estereotipos. Un extraño a nuestro grupo genera en nosotros las evaluaciones más rápidas y superficiales. Excita las amígdalas que provocan la ansiedad, la misma parte del cerebro que se activa cuando, con el corazón acelerado, apartamos de un manotazo a un abejorro. Nuestra respuesta amplificada y apresurada a lo que consideramos una potencial amenaza es «resistente al cambio y propensa a la generalización», ha dicho un neurocientífico. [15] Lo que me sorprende es que emitimos tales veredictos antes de que una persona se materialice en nuestra mente consciente. Si continuamos examinando un rostro durante más tiempo que en un abrir y cerrar de ojos, lo único que haremos será justificar las conclusiones ya sacadas inconscientemente. En efecto, en ese primer momento de percepción crítico no vemos a una persona. Lo que hacemos es activar nuestros estereotipos sobre ella, ejecutando en nuestra mente un simulacro que anula la mayoría de las cualidades del individuo real.

Cualquier rasgo de una persona que la aleje de nuestros estereotipos sobre ella es una medida de su individualidad. Información valiosa, ¿verdad? Sin embargo, únicamente tenemos en cuenta de verdad a personas de nuestra propia sociedad o grupo étnico. De aquellos a quienes otorgamos semejantes privilegios especiales, absorbemos detalles de su personalidad activando la circunvolución fusiforme, la sección de los lóbulos temporal y occipital dedicada al reconocimiento facial. Si, por ejemplo, interpretamos un rostro ambiguo como negro después de haberlo «etiquetado» como afro, es más probable que tengamos una percepción más completa del individuo si nosotros mismos somos negros. Esta reacción se intensifica si tenemos una mentalidad afín a la persona, por ejemplo en nuestras inclinaciones políticas; en este caso, la ebullición neuronal se traslada a la parte inferior de la corteza prefrontal medial, la misma región que se activa cuando pensamos en nosotros mismos. [16]

El precio de este sistema automatizado de filtrado es el cuello de botella que crea a la hora de conocer a los extraños. No es que no podamos decidir hacer un esfuerzo adicional tratando de conocer datos sociales de una persona de otro grupo, por ejemplo, su nombre. Sin embargo, dada la torpeza con que individualizamos a quienes no son de nuestro «tipo», el sueño de Martin Luther King sigue siendo una dura batalla; las personas bienintencionadas a menudo no juzgan a individuos de otro grupo únicamente por aspectos de su carácter.

Por hacer una comparación, en el momento en que vemos un libro, lo juzgamos automáticamente por su cubierta, y solo echamos un rápido vistazo a su contenido si esta nos intriga. Es más, recordamos con mayor exactitud a las personas en los minutos, los días y las semanas posteriores a conocerlas si son de nuestro grupo. Si no lo son, cualquier detalle que hayamos podido discernir en ellas se nos borra de la memoria. Una consecuencia es el triste hecho de que muchos encarcelamientos se basan en el testimonio erróneo de testigos oculares de acusadores que son de una raza diferente a la del acusado. [17] Algo que parecería un signo positivo en las relaciones grupales dentro de las sociedades y entre ellas es que señales suficientemente potentes pueden reemplazar los prejuicios maliciosos. Por ejemplo, si un hombre de una raza o etnia diferente viste la camiseta de nuestro equipo favorito, la camiseta puede resultar primordial en el modo de evaluarlo; dada nuestra lealtad compartida, logramos olvidar su condición de extraño. [18] Por desgracia, este cambio será temporal, y solo

lo experimentará quien use esa camiseta. Bastará con verlo a él, o a alguien de su etnia, con una camiseta distinta para que nuestros prejuicios arraigados vuelvan a aflorar enseguida. Los intentos de suprimir nuestras opiniones negativas pueden ser contraproducentes debido al efecto de «no pienses en un elefante», por el que terminamos pensando aún más en algo —como un elefante— después de tratar de obligar a nuestra atención a fijarse en otra cosa. Terminamos así activando de modo aún más enérgico nuestros prejuicios. [19] Paradójicamente, esto ocurre porque la energía que consumimos en intentar superar los estereotipos puede desgastarnos, con el resultado de que podemos pifiarla y comportarnos peor. [20]

Cabría pensar que el problema se mitigaría si diferentes grupos étnicos o sociedades llegaran a conocerse mejor. Sin embargo, como puede verse en el prejuicio racial contra los afroamericanos en toda la historia de Estados Unidos, incluso allí donde los negros viven en grandes concentraciones, el contacto frecuente no es suficiente para anular los efectos de los estereotipos. Los psicólogos Kimberly y Otto MacLin comparan el problema con el tráfico en Manhattan, donde los peatones que ven miles de automóviles, pero no tienen ninguna razón para poseer uno, no los distinguen. Como mucho pueden conocer los signos que identifican a un automóvil como taxi. [21] Para distinguir a los extranjeros como *personas* y no reducirlos a estereotipos, no basta con simplemente verlos pasar como un neoyorquino ve pasar los automóviles. Por dar una nueva dirección a la expresión «manzanas y naranjas»: la justicia con los extraños significa ir más allá de lo fácil, que es verlos como equivalentes a manzanas y vernos a nosotros como todo tipo de variedades interesantes de cítricos. Prestar atención a los extraños sin perdernos detalles no es una tarea fácil ni frecuente.

Solo los intolerantes y los inocentes niños hacen alarde de sus prejuicios. Como adultos, la mayoría de nosotros racionalizamos los prejuicios de los que somos conscientes y las ansiedades que nos provocan, o bien los soterramos tan profundamente que no notamos su existencia. Sin embargo, el test de asociación implícita nos dice que no necesitamos ser radicalmente xenófobos para mostrar prejuicios hacia los extraños. Incluso en personas bienintencionadas, las percepciones que no son accesibles a la inspección consciente todavía influyen en respuestas que van, en palabras de dos psicólogos sociales, «de la derogación a la degradación y de esta a la desconexión». [22] Casi todos los tenderos, ejecutivos, guardias de tráfico y

transeúntes distinguen entre miembros internos y externos a su grupo, reaccionan a ciertos grupos externos con mayor vigilancia y es menos probable que acudan en su ayuda. Como las personas son de por sí más proclives a preocuparse por aquellas a las que individualizan —una inclinación conocida como «efecto de víctima identificable»—, pueden tener problemas para tratar de manera justa a las personas extrañas debido a la tensión requerida para distinguir a las unas de las otras. Sin embargo, la mayoría de las personas no tienen la menor idea de su injusto comportamiento. Esta dinámica se manifiesta en cada interacción entre sociedades y entre etnias dentro de ellas, y su repercusión en las relaciones interpersonales es incalculable. [23] Todos estos sesgos son inmunes incluso a la información contradictoria. Excluimos de nuestros prejuicios al amigo que es ciudadano de una nación que no nos gusta sin que él mejore nuestra valoración de sus compatriotas (nuestro amigo es una excepción a la regla).

[24]

A pesar de estos aspectos negativos, la aptitud humana para tratar con el más extraño de los extraños sirve para simplificar las interacciones positivas, tanto dentro de una sociedad como entre sociedades, de una manera inalcanzable para especies cuyos miembros deben conocerse para funcionar socialmente. Los humanos pueden registrar a alguien como extranjero, pero aun así entablan una relación productiva con él. Una modesta reacción adversa puede ser beneficiosa al mantener integrados a los individuos, pero a una distancia formal. [25] Esto es positivo solo en parte. Al margen de nuestras tendencias cotidianas a tratar a nuestra gente, de una manera sutil, mejor que a otra, existe el peligro de que, dada una provocación o una oportunidad, cualquier repulsa o los celos puedan utilizarse para justificar acciones contra grupos enteros de extraños. [26]

La presión social para adaptarse puede convertir los estereotipos en una profecía autocumplida. Los individuos tienden a esforzarse más por brillar en capacidades que los estereotipos que han interiorizado les dicen que son más propias de ellos; de ahí los clichés, predominantes en Estados Unidos, de que los negros destacan en los deportes y los asiáticos en las matemáticas, socavando así cualquier otro potencial que tengan y, por ende, reforzando aún más los estereotipos. [27] Si las diferencias de capacidades generan estereotipos o los estereotipos fomentan aquellas es una cuestión no resuelta, pero los individuos pueden encontrarse con reacciones adversas de su propio grupo, y sus iguales pueden apartarlos de las expectativas de

comportamiento dentro del grupo. [28] Ello indica que nuestros prejuicios no se limitan a grupos externos; esperamos que personas como nosotros también actúen de determinada manera.

Esto se reduce a que actuamos de forma sesgada incluso cuando creemos que no lo hacemos. Este impulso debió de evolucionar para que los individuos se dispusieran a servir los intereses de su grupo incluso cuando sus relaciones con un pueblo extranjero eran buenas. Cuando estos lazos se rompían, entonces, como ahora, la discriminación se manifestaba sin el menor disimulo.

RECORDAR, OLVIDAR, SIGNIFICAR Y CONTAR

Las investigaciones dejan claro que, cuando se trata de otras personas, respondemos de forma automática, que nuestros sentimientos y prejuicios, positivos o negativos, se disparan en cuestión de milisegundos tras un encuentro. Creo que nuestras respuestas a los marcadores son igual de automáticas, y que solo cuando luego se nos pide que nos expliquemos, racionalizamos nuestras reacciones especificando lo que un marcador simboliza para nosotros. Esto no quiere decir que sus contenidos sean insignificantes. Los conceptos e historias con que crecemos tocan muchos aspectos de nuestras identidades y nos guían en nuestra interpretación del lugar que ocupamos en una sociedad y en el mundo.

En el capítulo anterior he explicado que los humanos lo convierten todo en un relato. Los detalles culturales que los humanos deciden transmitir por su significado especial —por ejemplo, la historia de Betsy Ross cosiendo las barras y estrellas de la primera bandera estadounidense— adquieren un peso emocional que favorece su recordación posterior y su continuidad. Dichos relatos se parecen a los estereotipos en que nos ahorran esfuerzo mental por el procedimiento de cortar un aluvión de información para que recordemos lo que es realmente importante en nuestros vínculos con los demás.

Los relatos de una sociedad suelen contar bastantes cosas sobre las aspiraciones de sus miembros y los acontecimientos de su pasado. Una historia puede ser reciente y narrar, por ejemplo, el éxito del atleta olímpico del año, pero las más importantes perduran a lo largo de generaciones; los italianos aún conmemoran el Imperio romano, y los ciudadanos de India seguramente recuerden las aportaciones de dinastías tan antiguas como la

Maurya. La interpretación del nacimiento de una sociedad puede ser una particular fuente de inspiración y placer, ya sea porque un antepasado firmó la Declaración de Independencia ya sea porque consiguió ser un ciudadano naturalizado. No obstante, ninguna historia de los orígenes es una mera narración de acontecimientos. Crear lo que ha llegado a ser una conciencia histórica colectiva es un asunto delicado. Lo que importa no es la verdad, sino el relato, uno que transmita un pasado orgulloso y unos actos de valentía ejecutados en un periodo crítico en favor del grupo y sus valores; un relato en el que la pregunta permanente que todos los hombres y las mujeres se hacen en sus vidas, «¿quién soy?», se convierte en «¿quiénes somos?». [29]

Después de que, en el siglo X, Vietnam se separara de la dinastía china Han, los doctos de la época se dispusieron a escribir la historia del país, y cumplieron muy bien esa misión. Posteriormente, una dinastía fundadora conocida como los Reyes Hung fue considerada durante siglos parte del patrimonio vietnamita. Pero el registro arqueológico ha revelado que aquellos reyes eran invenciones medievales. [30] En la primera mitad del siglo XIX, los revolucionarios hicieron lo propio con los han, un grupo étnico que ha llegado a ser mayoritario entre la población china. Inventaron una historia simplificada y un antepasado para todos ellos, el mítico Emperador Amarillo. [31]

Una nación sin historia puede considerarse afortunada. [32] Esto lo dijo en el siglo XVII el pensador Cesare Beccaria. Interpreto dicha afirmación como que una representación completa y precisa del pasado socava la función vinculante de la memoria colectiva. Piense en la historia como el contenido de una caja de recuerdos encontrada en un desván, de la cual extraemos lo que deseamos y enterramos lo que sería mejor olvidar. Con independencia de que la narrativa resultante de almacenar todos los recuerdos esté libre de errores, sea una completa fábula o algo intermedio, cualquier desafío a la narración está mal visto o prohibido. Una historia bien elaborada sirve al interés de presentar a un pueblo bajo la luz más favorable y dar forma a su futuro, aunque un líder artero puede manipular el contenido de la caja del desván para ganarse unos seguidores apasionados. [33] Al mismo tiempo, el pueblo graba en su memoria cada detalle de los relatos compartidos, como el historiador Ernest Renan puso de relieve cuando escribió que «el olvido, y hasta diría que el error histórico, son esenciales en la creación de una nación». [34] Nos encontramos, así, con la obstinación de Turquía en no

reconocer el genocidio armenio y la narración estadounidense de su guerra de la Independencia, que a los ojos de los británicos tiene muchos equívocos, como subestimar en gran medida el papel del apoyo francés a la causa rebelde. [35]

Los cazadores-recolectores, que carecían de relatos escritos y mecanismos para descubrir hechos perturbadores, eran maestros del recuerdo selectivo. Se deleitaban con sus historias, pero se dedicaban más a explicar la naturaleza que a reconocer las gestas de sus antepasados. No todas las sociedades dan preeminencia a la historia, y menos aún los individuos que viven en bandas. Si bien las formas de atender las necesidades de la vida diaria, como la de encender un fuego, se transmitían del modo más diligente, el olvido de los tiempos pasados era absoluto. Para las sociedades sin escritura, el pasado rara vez era una larga saga digna de memorización. Más bien veían el tiempo como algo a la vez interminable y retorcido en ciclos similares a las fases de la luna, prácticamente asegurando que la historia, como predijo el filósofo George Santayana, se repetiría. [36]

Ello crea un interesante contraste con nuestra fascinación actual por la historia. Según todos los testimonios, las sociedades de bandas vivían solo en el presente. Uno de los pocos casos que he leído de cazadores-recolectores que contaban historias de tiempos lejanos es el de los aborígenes que narraban la llegada de pescadores indonesios tres siglos atrás. [37] Cuando le pregunté por esta falta de interés en los tiempos pretéritos, la antropóloga Polly Wiessner propuso que el pasado solo cobraba importancia —y me imagino que también una cronología asociada a ellos y su tierra— después de la creación de sistemas políticos que tenían que ser justificados y transmitidos a lo largo de las generaciones, como hace la Constitución de Estados Unidos.

«Esta tierra se hizo para ti y para mí», cantaba Woody Guthrie. Este sentido de copropiedad de un espacio, y de las cosas existentes en él, parece ser vital en el vínculo de una persona con la sociedad. He contado que los cazadores-recolectores eran casi siempre territoriales, como lo son los humanos en general. Más que las historias de los padres fundadores, centrales en el *ethos* de las naciones, lo que más resonaba entre los cazadores-recolectores era ese apego a la tierra y sus lugares sagrados, como la montaña Bear Butte en Dakota del Sur, venerada por los cheyenes. Esta intimidad comportaba que la gente podía estar dispuesta a morir por su

tierra natal como una cuestión de supervivencia cultural. [38] Era en su *tierra* donde radicaba su conocimiento del mundo, donde sus formas sacrosantas impregnaban el suelo. De hecho, los relatos y el espacio podían estar vinculados. Los conocedores del pasado, los que custodiaban su memoria, situaban sus recuerdos en un lugar o paisaje imaginario. Tanto los paisajes de la memoria como los reales son codificados en el hipocampo. [39] El «tiempo del sueño» australiano entra en esta tradición de la memoria; sus potentes historias conectaban tan detalladamente con los lugares que los aborígenes podían reconstruir sin mapas la ubicación de su tierra. [40]

Los ciudadanos de hoy conservan esta convicción de que comparten un territorio nacional aun cuando muchos de ellos solo han llegado a poseer, como individuos, un minúsculo pedazo de terreno dentro de él. Incluso si «una nación es la misma gente que vive en el mismo lugar», como dice Leopold Bloom, el personaje ficticio de James Joyce, nadie necesita recorrer cada centímetro del territorio de su sociedad para sentir una conexión espiritual. [41] Sus fronteras son tan inamovibles para el imaginario colectivo como el límite identitario que separa el «nosotros» del «ellos» (los que viven al otro lado). Ciertamente, la extensión del territorio, demasiado grande para cualquiera que lo vea en su totalidad, no es menos concreta en la imaginación de la gente que la vasta comunidad de compatriotas, la mayoría de los cuales nunca se conocerán. Y emotivas palabras sobre su patria adornan sus himnos nacionales: las «costas doradas de arena y sol» de las islas Fiji; la belleza y el encanto de Bulgaria, que «no tienen límites»; la «maravillosa copia del Edén» que es el campo chileno; la Guayana «incrustada cual hermosa gema, entre montañas y mares», y, «de todas las tierras», Lesotho «es la más bella». Se puede adorar un país extranjero, pero pocos mezclan este sentimiento con el cálido resplandor de la pertenencia a su país de nacimiento y su conexión profunda con los relatos que los ligan a él. [42]

No es que los humanos precisen de un territorio para identificarse tenazmente con su grupo. Los nómadas perpetuos originarios del norte de India, los romaníes, a menudo llamados «gitanos», constituyen una etnia duradera que, a pesar de no tener tierras, conserva una cultura común desde que se extendió por Europa hace un millar de años. Pero sin una patria, o al menos sin reclamarla, un grupo, étnico o de otro tipo, puede parecer impotente. [43] De ahí la resonancia emocional de las historias épicas de los judíos desposeídos o de los palestinos que reclaman su territorio.

Los relatos y el territorio al que a menudo están adscritos son los grandes aglutinantes de las sociedades. Las mentes de los bosquimanos debieron de engarzarse firmemente mientras se contaban en sus campamentos historias con un significado común, construyendo lo que un experto definió como «la mente del grupo». [44] Ya se enseñen en la escuela o se cuenten alrededor de una fogata, las historias se transmiten de generación en generación, y las tierras y las personas descritas, marco de nuestra educación y nuestro destino comunes, nos recuerdan que estamos unidos, y que los demás — *ellos* — están unidos de maneras que quizá no sirvan a nuestros intereses. Ciertos aspectos de una narración tradicional contrarios a toda lógica, ya sea el Cíclope de Homero o Moisés separando las aguas del mar Rojo, son memorables e imposibles de confundir con las creencias de otros. Los contenidos de una narración pueden ser tan improbables que los foráneos inevitablemente los encuentran absurdos, pero los integrantes de la comunidad aceptan sus facetas idiosincrásicas sin cuestionarlos. [45] El papel de tales mitos no es relatar hechos que tengan cierta lógica, sino despertar emociones y ligarnos unos a otros y a la tierra donde vivimos. También es importante el modo en que se presenta una historia. Narradas de viva voz en tono sosegado o en los cantos exaltados de los fieles, estas historias serán recordadas, pero, si son alteradas o mutiladas, se las considerará una farsa o un pecado. Relatar adecuadamente una historia es una práctica común de nuestra educación y una parte de nuestras propias almas.

La conexión de un pueblo con su tierra se suma a la atracción emocional de los individuos que lo componen, y las narraciones y los estereotipos sobre ellos mismos y sobre otros crean una identidad que da sentido a su vida. Como veremos, lo que hace que cada uno de estos elementos sea tan formidable es que todos podemos recurrir a ellos para preservar una imagen superior de nosotros mismos. Estos elementos también pueden utilizarse contra grupos que compiten con nosotros o que nos ofenden. Y esto es lo que los vuelve tan temibles.

La gran cadena

Entre los cazadores-recolectores, los jahai de Malasia se hacen llamar *menra*, u «hombres verdaderos». Este es también el significado de *dana-zaa*, el nombre que los indios beaver de Canadá dan a su estirpe, y de *mihhaq*, la palabra que usan los kusunda de Nepal. «Incluso los afables san [bosquimanos] del Kalahari —nos dice E. O. Wilson— se llaman a sí mismos !kung, “los seres humanos”»; cierto, pero allí la designación «humano» no se aplica a todos los bosquimanos, sino solamente a aquellos que pertenecen a la sociedad !kung. [1]

No tendría que sorprendernos que los miembros de una sociedad puedan abrigar un sentimiento de superioridad, aunque rara vez nos detenemos a observar cuán extremo, y a veces hasta escandaloso, puede ser dicho sentimiento. El crítico Ernst Gombrich lo ha explicado muy bien.

Conozco a un sabio monje budista que, en un discurso a sus compatriotas, dijo una vez que le encantaría saber por qué a alguien que se jacta de ser el hombre más inteligente, fuerte, valiente o ingenioso de la Tierra se le considera ridículo y vergonzoso, mientras que si, en lugar de «yo», dice «somos los más inteligentes, los más fuertes, los más valientes y los más capaces de la Tierra», sus compatriotas lo aplauden con entusiasmo y lo consideran un patriota. [2]

Cultivar y mantener esta confianza en nuestra supremacía, y considerar relativas las cualidades de las gentes de otras sociedades, son prácticas humanas universales. Sin duda los estadounidenses no inventaron la idea de que su nación es la más grande. «En algún lugar puede haber un país racionalista que pida a sus hijos que aplacen la valoración emocional de su tierra natal hasta que hayan comparado cuidadosamente sus inventos, héroes y maravillas naturales con los de sus competidores —afirma el psicólogo social Roger Giner-Sorolla—. Pero ese país seguramente no es aquel en el que tú o yo hemos crecido.» [3] Esta actitud se materializa de nuevo en himnos nacionales que expresan temas casi idénticos. Entre ellos, la alabanza de la historia nacional y sus héroes, las manifestaciones de

orgullo por la ética nacional del trabajo, el compromiso y el coraje de los ciudadanos, así como por la paz, la seguridad, la independencia y —la palabra más usada de todas— la libertad que ofrece una nación. Para muchas personas, la idea misma de posibles puntos de comparación entre su sociedad y cualquier otra es absurda, incluso cuando las similitudes son claras. Las minucias sociales pueden ser suficientes para despertar una actitud altanera hacia otros que, en otros aspectos, pueden ser prácticamente indistinguibles, un fenómeno que Freud denominó el «narcisismo de las pequeñas diferencias». [4] Los miembros de una sociedad rara vez necesitan que les expliquen por qué sus formas de vivir son mejores; saben sin el menor asomo de duda cómo deben ser las cosas, y para ellos vale la pena vivir una vida organizada a esa su manera.

El sentimiento de superioridad es solo una parte del asunto. La situación se agrava con la desconcertante facilidad con que los humanos son capaces de infravalorar a los extraños. Si unos extraterrestres aterrizaran en la Tierra y fueran testigos del comportamiento humano, podrían calificarnos de seres socialmente ineptos; sin la menor reflexión, somos capaces de tratar a un animal como una persona y a una persona como un ser humano individual, una máquina dispensadora de café o un tipo inferior de animal. Dada la recompensa práctica de una capacidad como la de *humanizar* animales (los cazadores, por ejemplo, a menudo imaginan lo que un ciervo está pensando para predecir su siguiente movimiento), nos escandaliza descubrir con qué facilidad los humanos *deshumanizan* a otros humanos. [5] Los nombres que muchos cazadores-recolectores se dan a sí mismos reflejan hasta qué punto los humanos tratan a los extraños de manera diferente, y por regla general como inferiores a su pueblo o a otros grupos que conocen y en los que confían. Incluso los nombres que muchas naciones modernas dan a sus ciudadanos, como *Deutsch* en el caso de los alemanes y *Dutch* en el de los holandeses, derivan de la palabra que en sus idiomas significa «humano».

La arquitectura de las mentes construida para percibir a los grupos humanos como poseedores de su propia esencia no ve igualdad en todos ellos. Vemos nuestra sociedad y las de otros pueblos insertas en una jerarquía que incluye a otros seres vivos; se trata de una noción codificada en la Edad Media como la Gran Cadena del Ser. La cadena suele culminar en el Nosotros de la realeza (solo superada por Dios y los ángeles). Los demás humanos le siguen en orden descendente, algunos de ellos, según señaló Aristóteles, «tan inferiores a otros [...] como las bestias a los

hombres». [6] Esta jerarquía continúa su descenso en picado a través del mundo natural, con «algunos animales», como escribió Orwell con ironía en *Rebelión en la granja*, «más iguales que otros». [7]

La escala no se concibió en una antigua torre de marfil griega; los humanos de entonces veían así el universo antes de que se escribiera algo en un pergamino. [8] Es más que probable que sea una característica básica de nuestra psicología. La investigación demuestra que los niños piensan que las personas son superiores a los animales y que los foráneos están más cerca de estos que los miembros de su grupo. [9] Además, la propensión de los cazadores-recolectores y los pueblos tribales a considerarse *los humanos* indica que esta forma de pensar es típica incluso de las sociedades que son pequeñas y tienen mucho en común con sus vecinos (mucho más en común de lo que nosotros, con nuestro conocimiento más amplio del mundo, podamos tener hoy con un pastor de yaks tibetano). [10] Su uso de epítetos que significan «no humanos» o «animales» también indica que se sentían con el derecho a tratar categóricamente como individuos de otra especie a al menos algunos extraños, una consideración que, por descontado, afectaba a sus relaciones.

FORMAS DE CLASIFICACIÓN

Los psicólogos tienen mucho que decir sobre el modo de clasificar a los foráneos. La condición que atribuimos a diferentes grupos está asociada a nuestras creencias sobre su manera —adecuada o no— de expresar las emociones. [11] Examinemos primero algo de su trasfondo. A menudo se consideran básicas seis emociones: la felicidad, el miedo, la ira, la tristeza, el desagrado y la sorpresa. Se trata de estados mentales discretos, mentalmente programados y fisiológicamente distintos que se expresan ya en la infancia y son reconocidos en todo el mundo con ligeros ajustes culturales. [12] Combinamos estos sentimientos con emociones secundarias que son expresiones personales culturalmente influidas en nuestra relación con los demás. Empleamos emociones secundarias para interpretar las intenciones de los demás y responder a lo que otros piensen de nosotros como personas o como representantes de grupos. Muchos de estos sentimientos complejos son positivos, como la esperanza y el honor, pero hay otros negativos, como la vergüenza y la pena. Estas emociones secundarias compartidas son importantes para unir a los miembros de una

sociedad, los cuales están motivados por la satisfacción del orgullo o el patriotismo y quieren evitar la vergüenza o la culpa para actuar juntos en situaciones difíciles. [13] Las emociones secundarias requieren aprendizaje y mayor capacidad intelectual que las básicas, y aparecen más tarde, cuando el niño está adquiriendo su identidad. [14]

Generalmente intuimos que todos los humanos expresamos las emociones básicas y que las compartimos con algunos animales (pensemos en el perro contento que mueve la cola). [15] De las emociones secundarias tenemos una concepción diferente; las consideramos, junto con cualidades como el refinamiento, el autocontrol y la urbanidad, no solo exclusivas de los humanos, sino menos desarrolladas, o cuestionables, en pueblos distintos del nuestro. Dudamos sobre todo de la complejidad emocional de quienes ocupan la parte inferior de la cadena del ser, a los que vemos impulsados casi enteramente por las emociones básicas de los animales. [16] Suponemos que semejantes grupos carecen de autocontrol y de capacidad para los sentimientos matizados, y que la racionalidad es imposible en el trato con ellos. Pasamos por alto la evidencia de que manifiestan arrepentimiento —una emoción secundaria— por cualquier transgresión que les atribuimos, y dudamos de su sinceridad. [17] Dado que vinculamos nuestra posición augusta con el calibre moral, puede ocurrir que asociemos a esos parias con la inmoralidad; no tienen (y, a menudo, pensamos que no pueden tener) verdaderos códigos éticos. Su presunta falta de moral los coloca fuera del límite del trato justo, del alcance de nuestra justicia. [18] Para colmo, los individuos así deshumanizados despiertan en nosotros pocos sentimientos secundarios; es una frialdad que empeora las cosas, pues parece confirmar la idea que la otra parte se forma de nuestra incapacidad emocional.

El trato desigual que dispensamos a los miembros de grupos marginales se ve agravado por la falta de comunicación. Se pierde mucho en la traducción, no solo por las posibles diferencias idiomáticas, sino también por la falta de capacidad para percibir incluso de las emociones básicas en un rostro extraño. [19] Mientras que observamos todo tipo de detalles acerca de las personas como nosotros, en las interacciones con extraños que nos incomodan detectamos solo las expresiones más exageradas (muy en particular el enfado y la indignación). De ahí que la investigación haya demostrado que los estadounidenses caucásicos registran más rápido la ira en los rostros de los negros que en los de los blancos, y ante una persona de

raza indeterminada es más probable que concluyan que el rostro es de raza negra cuando expresa enfado. [20] Los individuos más susceptibles de asociar una etnia con un peligro —es decir, los racistas— hacen las valoraciones más rápidas y superficiales. Cuanto más oscura es la piel, más peligroso es el hombre. [21] El 27 de junio de 1994, la revista *Time* publicó una foto policial de O. J. Simpson, acusado de asesinato, que había sido retocada para ennegrecerle el rostro, como resultó obvio cuando *Newsweek* publicó la misma imagen sin retoques. Las protestas obligaron a *Time* a retirar el número de los quioscos.

Incluso saber cuándo un extranjero es sincero puede resultar difícil. En un estudio reciente con turcos y estadounidenses, los participantes no lograron detectar las mentiras de los otros. [22] Lo mismo sucede con el cliché de los inescrutables chinos, cuyas emociones, imperceptibles para los europeos, se supone que están poco desarrolladas, mientras que los ciudadanos chinos, que actúan según otras reglas, encuentran a los europeos un tanto hiperactivos. Las implicaciones sociales son reales. He visto turistas vociferar mientras no advertían la irritación en la cara de un «inescrutable» nativo de China o Indonesia, donde, en circunstancias normales, las manifestaciones emocionales son discretas. [23] En parte para contrarrestar la pasividad que los europeos y los estadounidenses ven en ellos, algunos asiáticos se han operado el pliegue de los párpados. [24]

Dos aspectos de nuestra percepción subyacen a nuestras reacciones emocionales ante los extraños. Uno, denominado calidez, es una medida de su fiabilidad juzgada con el apresuramiento de una primera impresión. El otro, evaluado más despacio y determinado por nuestro reconocimiento de la posición del grupo en la jerarquía, es la competencia. Esta última es una medida de su fuerza como pueblo y, por lo tanto, de su capacidad para actuar de acuerdo con sus opiniones sobre nosotros; es decir, si podrán ayudarnos o perjudicarnos. [25] Respondemos de manera diferente dependiendo de estas valoraciones instintivas; así, nos compadecemos de los miembros de grupos que vemos como seres cálidos pero incompetentes (los cubanos, por ejemplo, en un estudio con sujetos italianos), envidiamos a los competentes, que percibimos como seres fríos con nosotros (los japoneses y alemanes, en el mismo estudio con italianos), y ansiamos interacciones con grupos competentes que nos traten de modo afectuoso. Por último, el repudio teñido de ira —el desprecio— es una reacción a

veces no disimulada contra los considerados hostiles e ineptos (una respuesta de muchos europeos a la presencia de gitanos). [26]

El rechazo que provocan los gitanos y otros grupos denigrados los coloca resueltamente entre los indeseables en el grado más bajo de la jerarquía. Los ejemplos pueden escogerse entre miles. El nombre que los cazadores-recolectores aché reciben de sus vecinos agricultores es guayaqui, «ratas feroces». [27] Y los nazis, que consideraban que «no todos los seres con rostro humano son humanos», como afirmó un teórico político del Tercer Reich, comparaban a los judíos con sanguijuelas y serpientes. [28] Durante el genocidio de Ruanda de 1994, los hutus compararon a los rivales tutsis, un grupo racial ligeramente diferente de su grupo, con individuos un poco más altos, con cucarachas. La táctica de equiparar a los negros con los simios se inició tras los primeros contactos europeos con África occidental. Nos gusta pensar que esta tendencia ofensiva es algo del pasado, pero el test de asociación implícita demuestra que esta caracterización permanece incrustada en las mentes estadounidenses. [29] Estas no son comparaciones equivalentes a despreciar a alguien por comportarse como un cerdo o felicitar a una persona por ser astuta como un zorro. [30] Considerar a un pueblo repulsivo y subhumano nos permite tratarlo del mismo modo. Ese fue el destino de los prisioneros de guerra de Abu Ghraib, fotografiados de manera humillante por el personal penitenciario estadounidense en 2003 y 2004. En el mejor de los casos, sus desgracias son ignoradas o tratadas con *schadenfreude* («disfrute con el dolor ajeno»).

La repulsión es una emoción enrevesada. La sentimos no solo por ciertos humanos y animales, sino también por cualquier cosa contaminada o antihigiénica. Esto incluye platos étnicos extravagantes, como el queso podrido o cualquier cosa o persona que nos recuerde nuestra natural impureza animal. [31] Ambas repulsiones —hacia las personas y hacia las cosas insalubres— parecen ser esencialmente intercambiables, un producto de la actividad de dos áreas del cerebro: la ínsula, una porción con muchos repliegues de la corteza cerebral, y las amígdalas, un par de nódulos de tejido neural, llamados así por su parecido con una almendra, localizadas dentro de los lóbulos temporales que forman parte del sistema de respuestas rápidas del cerebro. Mientras se producen tales respuestas, la corteza prefrontal medial, una zona del tejido cerebral implicada en las interacciones humanas, no se activa, como si estuviésemos simplemente delante de un objeto. [32] Sospecho que la Gestapo identificó erróneamente

a los alemanes del tren enviados por accidente a las cámaras de gas para ser «despiojados» por el aspecto de los viajeros tras un largo viaje en condiciones de hacinamiento escasamente higiénicas. Que los estadounidenses oprimidos se vieran obligados a usar fuentes de agua potable y lavabos separados del resto tiene sentido para quien crea que la pureza nos acerca a la divinidad y la suciedad nos rebaja al impío extremo inferior de la escala.

Los inmigrantes, a menudo depreciados como impuros o indeseables, son especialmente vulnerables a la xenofobia extrema. La repulsión en general pudo haber evolucionado en los humanos como una forma de evitar que las enfermedades penetrasen en una sociedad estableciendo un cuello de botella para el contacto con extraños. Enfermedades infecciosas como la gripe aviar y el ébola pueden provocar hoy el mismo temor. [33] Un territorio cerrado a los forasteros funciona como una isla a la que algunos gérmenes no puedan viajar. [34] Las enfermedades se convirtieron en armas involuntarias de las conquistas. Las sociedades colonialistas a menudo transmitían enfermedades para las que la población nativa no estaba inmunizada. Los arahuacos con los que contactó Colón fueron una de las muchas tribus americanas que sucumbieron a la viruela. [35]

SOBREVIVIR ABAJO

Consigan o no los pueblos marginados establecer relaciones con vecinos más poderosos, su situación de inferioridad supone para ellos una desventaja psicológica y económica. No solo se sienten inferiores; también pueden sentirse profundamente insatisfechos consigo mismos, como revela la explicación que dio un bosquimano !xõ de las creencias de su pueblo en tiempos modernos.

[El dios] *gu/e* primero hizo a todos los hombres iguales, luego los dividió en diferentes pueblos para que unos trabajen para otros. Pero, cuando el dios hizo por primera vez al hombre, empezó creando al hombre blanco, y después al negro. Con los restos que le quedaban hizo a los bosquimanos, por eso los bosquimanos son tan pequeños y tienen tan poco juicio comparados con otros pueblos. *Gu/e* hizo lo mismo cuando creó los animales. Primero hizo los grandes, luego los más pequeños y, con los restos, las criaturas más minúsculas. [36]

Sin embargo, incluso grupos maltratados por extraños y con baja autoestima se esfuerzan por apreciar su propio carácter distintivo destacando aspectos específicos de su grupo que les permitan valorar sus

vidas y darles sentido. [37] Por lo que sé de los !xõ, no me extrañaría que, por ejemplo, se enorgullecieran hoy de su superior conocimiento de la naturaleza.

Que los valores y la identidad de una sociedad puedan protegerse frente a la demostrable superioridad extranjera, pone de relieve que la idea misma de lo que significa ser humano puede estar abierta a la interpretación. Cada sociedad o grupo étnico da un giro favorable a sus formas de vida y sus características definitorias. Así, sin deshumanizar por completo a las personas de otras sociedades y etnias, podemos atribuirles, y atribuirnos a nosotros mismos, cualidades diferentes. [38] Los chinos ven en su nación un orden social admirablemente comunal, mientras que los estadounidenses se enorgullecen de su individualismo. Podemos reconocer que algunos extranjeros son más inteligentes, más ambiciosos o más expresivos que nosotros, en cuyo caso podemos decidir que nuestra sencillez, satisfacción o naturaleza reservada es apropiada y nuestro comportamiento, disculpable. Cuando decimos que nuestros defectos son «humanos», nos mantenemos lo más cerca posible de la cúspide de la jerarquía. Cuando argumentamos que esos otros dejan mucho que desear, suponemos que no entran en las categorías donde nosotros brillamos. Quizá terminen trabajando como máquinas, sean inútiles para las cosas de la vida que nuestro grupo considera importantes o carezcan de principios morales. [39]

PREJUICIOS ENTRE ANIMALES Y EN LA EVOLUCIÓN

La propensión a ver a los extraños que no nos agradan como seres repulsivos indica que los prejuicios contra ciertos humanos y las fobias a ciertas criaturas pueden compartir una psicología subyacente. Una vez pasé un día observando a Barr Taylor, profesor de psiquiatría de Stanford, cómo trataba a una paciente con aracnofobia. El doctor Taylor fue mostrándole arañas de forma progresiva, una parte del cuerpo del animal cada vez, empezando por el dibujo de una cabeza y agregando a continuación el abdomen y luego cada pata. Lo que hasta entonces había sido espantoso se volvió algo rutinario a medida que la mujer se fijaba en los detalles. [40] En este enfoque del asunto, la familiaridad genera comprensión, o al menos tolerancia. No contemplar adecuadamente a los extraños como individuos puede delatar una incomodidad similar con personas que encontramos ininteligibles (una aprensión a mirarlos a los ojos). [41]

La equiparación de los grupos marginales con seres repulsivos puede tener antecedentes entre los primates. Los macacos machos asocian fácilmente a los miembros de la tropa con fruta y a los monos extraños con arañas, en una versión animal del test de asociación implícita. [42] Es por tanto posible que la deshumanización sea anterior al lenguaje. Una hipótesis razonable es que nuestra clasificación de las sociedades y los grupos étnicos en la gran cadena tuviera su origen en la jerarquía dominante que organiza las relaciones de los individuos *dentro* de las sociedades de muchos animales. Para un macaco o un babuino, las diferencias de estatus rigen cada momento en que los dominantes importunan a los subordinados. Percibir a las sociedades ajenas y a sus miembros por debajo de la jerarquía de la propia tropa sería cognitivamente sencillo y un precursor verosímil de la deshumanización de grupos. [43]

Aun así, entre especies distintas de la nuestra es difícil imaginar los rebuscados prejuicios que muestran los humanos. Una razón de esta dificultad es que los biólogos no saben si algún otro animal tiene las emociones secundarias que parecen constituir una base necesaria para las evaluaciones humanas de los extraños. No obstante, dejando a un lado esta cuestión, evaluar la calidez, la competencia, la intensidad emocional o el estatus de un extranjero, por superficial que pueda ser esta evaluación, solo tiene sentido cuando hay ocasión de entablar una relación. Esto es imposible, por ejemplo, en los chimpancés, cuyo único recurso cuando se encuentran con un extraño es huir o golpearlo hasta la muerte (excepto en algunos encuentros con hembras solitarias).

La aparición de sociedades anónimas sin duda moldeó nuestras percepciones de las sociedades extranjeras como especies. Los marcadores son de hecho rasgos que difundimos para establecernos *bona fide* como seres humanos. [44] Exhibir nuestras identidades usando nuestros cuerpos como un lienzo es algo que posiblemente tuviera su origen en las reacciones de nuestros antepasados a la presencia de los neandertales y de otras ramas ahora extintas de nuestro árbol genealógico, cuyos mentones casi inexistentes, rostros prominentes, frentes inclinadas y comportamientos anormales marcaban sus cuerpos como desemejantes. Si esto es así, nuestra reacción ante los extraños que alguna vez fueron especies verdaderamente distintas acabó transferida a las diferentes sociedades de nuestra propia especie. [45]

Que evaluemos de esta manera a los extraños, y veamos en ellos todo lo que tememos, pudo ser una respuesta inteligente en nuestro pasado lejano, especialmente hace más de cuarenta mil o cincuenta mil años, cuando nuestro contacto con extraños era raro, nuestro conocimiento de ellos, incompleto y la vida, demasiado corta para aprender a confiar en ellos. La formación de estereotipos, aunque fueran poco más que corazonadas para evitar una sobrecarga de información incierta, ofreció a nuestros antepasados una guía rápida para predecir si los extraños podían beneficiarlos o perjudicarlos. Confiar en los prejuicios era menos arriesgado que tratar de descifrar la personalidad de unos individuos con una moral, unas motivaciones y unos modos de expresión extraños, y cuyos lazos con ellos eran inestables o inexistentes.

El filósofo Immanuel Kant afirmaba que nuestra moralidad debería abarcar a la humanidad entera. [46] A estas alturas, debería estar claro que la mente no se acomoda fácilmente a ese punto de vista. El que nos situemos en la cumbre de la gran cadena del ser puede explicar que seamos capaces de enterarnos todos los días de las muertes ocasionadas por guerras lejanas y aun así disfrutar de una cena. [47] Una consecuencia de opinar que las capacidades mentales y emocionales de otros pueblos son exiguas y que sus sociedades carecen de ética, es que anulamos la posibilidad de interactuar con ellos por los medios corrientes. La comisión de atrocidades facilitada por las evaluaciones psicológicas de los extraños como seres inferiores puede constituir una recompensa considerable en términos puramente evolutivos. Una vez cometidas, considerar menos que humanos a aquellos a quienes agraviamos actúa como un mecanismo de autopreservación para mitigar la culpa y permitirnos seguir cometiéndolas. [48] Pueden pasar generaciones antes de que reconozcamos la atrocidad de esas acciones si nuestros recuerdos selectivos lo permiten. Cuando solemos dudar de las manifestaciones de arrepentimiento en otros, decir que (como sociedad) lo sentimos es de hecho una idea sorprendentemente reciente, y no es fácil decirlo. [49] Sepultada en la Ley de Asignaciones para la Defensa de 2009 había una disculpa «por los muchos casos de violencia, maltrato y desatención sufridos por los pueblos indígenas a manos de ciudadanos de Estados Unidos». No apareció en la portada.

Hasta ahora he descrito los estereotipos sociales que caracterizan a los miembros de una sociedad o etnia, pero todavía tenemos que analizar el modo en que nuestros prejuicios también canalizan nuestra percepción

acerca de un grupo considerado en su totalidad. Más adelante examinaré cómo una sociedad puede parecer una sola cosa, cómo puede responder con una sola voz y cómo puede llevar a cabo acciones como un frente unido.

Grandes uniones

Las mayores muestras de poder en la Alemania nazi antes de la guerra fueron las concentraciones de Nuremberg. Todos los años, cientos de miles de personas embelesadas —su número acabó ascendiendo a casi un millón— llenaban un espacio rodeado de ciento treinta focos lo suficientemente luminosos para ser visibles a cien kilómetros de distancia. Durante los apasionados discursos, oleada tras oleada de tropas desfilaban al paso de la oca bajo grandiosas banderas y estandartes y al compás de la atronadora música de Wagner.

El espectáculo dejaba claro que los nazis situaban a los alemanes en la cúspide de la gran cadena del ser. Sin embargo, entre la gente que veía las películas documentales en otras partes del mundo, también desempeñaba un papel destacado la predilección humana por concluir que los miembros de grupos externos —los alemanes en este caso— eran de otra clase. Aquella extravagancia era hasta tal punto una muestra de solidaridad que sus innumerables participantes, todos ataviados y actuando del mismo modo e identificados con los mismos símbolos, parecía desdibujarse en las mentes de los que se sentían aterrorizados por los nazis en un enjambre de una uniformidad distópica que los humanos suelen asociar a las colonias de insectos. George Orwell llamó al nacionalismo «el hábito de suponer que los seres humanos pueden ser clasificados como insectos y que colectivos enteros de millones o decenas de millones de personas pueden ser etiquetados con toda seguridad como “buenos” o “malos”». [1]

Aun cuando algunos grupos no llegan a intimidar de la forma en que lo hacía la multitud congregada en Nuremberg, los miembros pueden fusionarse, como hacen muchas hormigas, porque el aspecto poco familiar que comparten y sus particulares formas de hacer las cosas requieren un esfuerzo para distinguirlos. Esto contrasta con las personas de nuestro propio grupo. Hoy en día, el problema se extiende tanto dentro de las sociedades como a través de ellas. «Todos se parecen»; los caucásicos lo

dicen de los asiáticos, que a su vez lo afirman de los caucásicos. Es un punto de vista en el que, a la inversa, el bosque no deja ver los árboles, ya que ambas razas muestran la misma variabilidad en sus rasgos. [2] «No se puede confiar en ellos»: este prejuicio fue en el pasado tan común entre las sociedades de cazadores-recolectores como lo es hoy.

Una vez que encasillamos a otros en categorías, la horda vociferante de un país hostil, o los partidarios entusiastas de una unión amistosa, se fusionan en la imaginación como si las personas fuesen simples células de un cuerpo como el de Frankenstein, una entidad de carne y hueso con personalidad y ambiciones propias, capaz de perdurar durante mucho tiempo. Los psicólogos dicen que el grupo tiene una alta entitatividad (la cualidad de ser percibido como una entidad). [3] Las exhibiciones autoritarias de símbolos como las banderas y la música en Nuremberg se suman al efecto. Hacen que los extranjeros parezcan no solo más unidos, sino también más competentes (y sean presentados así como la mayor amenaza posible) y fríamente intimidantes, y, por ende, nada dignos de confianza. [4] Nuestra evaluación de la fuerza y las perspectivas de un grupo para la competencia destructiva con nosotros influye a su vez en si pensamos en él como un enemigo, un aliado, un colectivo dependiente y necesitado, etcétera. [5]

Los organizadores de la fanfarria de Nuremberg indudablemente se complacían en impresionar al mundo exterior, pero su estrategia era reforzar la identificación del pueblo alemán con la nación. Esta escenificación era, desde luego, embriagadora para los participantes. No cabe duda de que los alemanes experimentaban la misma remodelación que en la mente de los extranjeros, solo que con un resultado diferente. Aunque la mayoría de las veces los individuos encuentran el reconocimiento que anhelan exteriorizando sus vínculos con una sociedad a través de sus contribuciones como individuos, y viéndose unos a otros como personas, la satisfacción de ser idénticos unos a otros triunfa cuando se sienten parte de una multitud unificada. El impulso de los participantes a expresar su individualidad se aparta a un lado, sus diferencias se olvidan y, finalmente, dejan correr por sus venas la sensación de ser el uno igual al otro y de pertenecer cada uno a una colectividad unida.

Concebir nuestra sociedad como una entidad concreta es una experiencia corriente alimentada por cualquier celebración nacional, con sus desfiles, fuegos artificiales y banderas ondeantes. [6] La percepción comienza en la

infancia con el deseo de pertenencia, con la satisfacción de ser como los demás, la cual da origen a la formación de fuertes lazos con nuestra sociedad a medida que maduramos. [7] Esa sensación de formar parte de algo más grande nos lleva a exagerar cuanto tenemos en común con otros miembros, los individualicemos o no. También afina las distinciones que percibimos entre nuestra sociedad y los extraños, mucho más homogéneos y que parecen más idénticos cuando nos atemorizan o nos encolerizan, mientras que nuestra falta de atención a los detalles refuerza aún más la impresión de que cada grupo está unido.

Los que ostentan el poder contribuyen a esta entitativación. En casos extremos, como el de Hitler durante el Tercer Reich, el caudillo se convierte en un símbolo y una encarnación de la identidad de todos los demás tan formidable como un tótem. La gente puede considerar asimismo a un líder extranjero como representante de su sociedad. Esta percepción refuerza el sesgo del estereotipo, que nos lleva a tratar a los extraños como copias en papel carbón. El líder se convierte en el original, del cual se hacen copias.

Nuestra creencia en esta copia no requiere pruebas de que los extranjeros sean realmente iguales. Si asumimos que todas las personas de una nacionalidad o grupo étnico son las mismas y nos encontramos con una que sea hostil, somos capaces de esperar que todas sean hostiles. En una primera aproximación, a los individuos se los toma como representantes de su sociedad del mismo modo que el líder lo es en el ámbito internacional. Esto es especialmente cierto respecto de cualquier rasgo de su personalidad que no nos guste, [8] y no es diferente de nuestras generalizaciones sobre otras amenazas. Se asemeja al razonamiento de que todas las abejas pican si una lo hace; conviene darles un manotazo a todas. Nuestra respuesta a las sociedades tratadas como especies puede ser igualmente simplista y, a veces, igual de perjudicial para los extraños. Mejor seguros que con picaduras.

LA SOCIEDAD COMO ENTIDAD

A la hora de considerar el sentido en que las sociedades son entidades, puede ser útil dar por un momento un paso atrás y tener una visión general del extraordinario abanico de conexiones humanas, desde las más personales hasta las más abstractas. Diferentes estilos de interacción funcionan bien en grupos de tamaños distintos, y estos estilos y tamaños de

los grupos han sido importantes desde tiempos remotos. [9] Lo más íntimo son las relaciones entre pares de personas, como un matrimonio o un subordinado y su jefe. Luego están las relaciones dentro del conjunto de personas que realizan una tarea unidas; entre los cazadores-recolectores, los grupos dedicados a recolectar plantas o cazar, y, en la actualidad, las colaboraciones en centros de producción donde las decisiones deben tomarse de forma reposada para lograr un objetivo. «¿Dónde podemos hallar y desenterrar esos tubérculos?» tiene su equivalente en «¿cómo comercializamos este automóvil?».

Lo siguiente fueron las bandas originales de cazadores-recolectores de dos o tres decenas de almas, que hoy corresponden en tamaño a muchas aulas, departamentos de negocios y clubes de aficionados. Los conflictos pueden ser más difíciles de manejar en estos grupos más grandes, pero a sus miembros todavía los une un buen conocimiento de cada uno. Entre unos pocos cientos y unos pocos miles eran leales a una sociedad de bandas, y hoy vemos números similares en agrupaciones sociales tales como feligresías, congresos y escuelas, instituciones que son fundamentales para el intercambio de información y recursos en una comunidad más amplia. En este nivel, las colectividades se extienden mucho más allá de los individuos que pueden interactuar directamente o incluso conocerse. En este caso, la mayor parte de la multitud anónima se identifica de alguna manera simbólica.

Sería ir demasiado lejos decir que un aula es equivalente a una banda de cazadores-recolectores o, desde luego, que un grupo tan efímero como el de los asistentes a un congreso es equivalente a una sociedad de bandas. Sin embargo, nuestra satisfacción con la proximidad física en el aula o con el placer, más abstracto, de estar en un congreso junto a decenas de compañeros entusiastas puede ser un eco del modo en que nuestras psicologías individuales interactuaban con otras en las primeras bandas y sociedades, respectivamente. En cualquier caso, para la mayoría de los individuos, las propias sociedades, no importa lo populosas que sean, conservan su característica principal: sus marcadores entretnejidos, que establecen las condiciones para que los individuos se vean unos a otros, y vean a los individuos foráneos, como parte de un todo permanente y unificado.

Así es como los individuos encuentran un significado en sus compañeros y su sociedad, que perciben como una entidad que es más que la mera suma

de sus miembros. [10] Nos vemos desempeñando un papel en la continuidad de nuestra sociedad como portadores de su gloriosa historia, en sus tradiciones, leyes y costumbres sociales, ese tipo de marcadores que nos unen al futuro. [11] Es justo decir que los humanos sienten que viven a través de su progenie, y también de esta unión; el amor al país se presenta como un camino indirecto a la inmortalidad. [12] Elsdon Best, uno de los primeros etnógrafos, informó sobre una manifestación del fenómeno entre los nativos de Nueva Zelanda:

Al estudiar las costumbres de los maoríes, es bueno tener siempre en cuenta que un nativo se identifica de tal manera con su tribu que siempre empleará la primera persona del singular. Al mencionar una batalla que pudo haberse librado diez generaciones atrás dirá: «Derroté allí al enemigo», mencionando el nombre de la tribu. [13]

Así, si los soldados de nuestra nación mueren en una guerra, nuestra respuesta es la aflicción, la ira o el miedo. Si nuestro equipo nacional triunfa en los Juegos Olímpicos, no solo nos emocionamos con el equipo, sino también porque tenemos la sensación de haber ganado nosotros mismos. [14] Unirnos a otros ciudadanos despierta en nosotros un sentimiento de orgullo y una conciencia de poder y gloria. Esta suerte de amor etnocéntrico que algunas personas manifiestan es una función de la oxitocina, una hormona que amortigua la respuesta de ansiedad de la amígdala al tiempo que aumenta nuestra empatía con otros semejantes a nosotros (unos sentimientos positivos también asociados a la bandera). [15] Los momentos de semejante solidaridad y unidad pueden representar lo más memorable en la vida de una persona. Los estadounidenses sentimos esta afinidad en el momento en que *pisamos* la Luna, o los británicos en el momento de «nostredad» cuando se coronaba a un rey o una reina. Cuando la identidad compartida nos tonifica olvidamos nuestras diferencias, y un efecto llamado «emoción grupal» hace que nuestros intensos sentimientos coincidentes nos aproximen más a otros. [16] Preguntemos a una persona cómo se siente y nos dirá que muy feliz; pero si se entera de que ha tenido lugar un acto de terrorismo contra su país, es probable que diga que está sumamente afligida o indignada. Es algo intrínseco a la autoestima humana el que las emociones grupales eleven el orgullo, la atención y la energía a una escala nacional, con lo que la sociedad llega a ser parte inherente del yo.

Cuando las reacciones se propagan, a veces como un contagio, la respuesta se intensifica cuanto más cerca estén los individuos, ya sean monos que convergen excitados alrededor de un árbol frutal, ya sean aficionados que vitorean entusiasmados a su equipo en un encuentro deportivo. [17] Pero las multitudes modernas no son necesarias para cultivar emociones y vínculos grupales. La unión a una escala más modesta también lo hará. En el caso de los cazadores-recolectores itinerantes, la conexión con su sociedad debía de alcanzar su punto culminante cuando las bandas se reunían en un único lugar. Los miembros debían de confirmar su solidaridad no solo intercambiando bienes y cultivando la camaradería, sino también, más importante aún, identificándose con la comunidad reunida. Las reuniones debían de ofrecer un sentido de lo sagrado en forma de orgullo colectivo y patriotismo. Las gentes de todas las bandas reafirmaban su unidad a través de festines, relatos, cantos y bailes. [18]

El placer de llevar a cabo estas actividades y de ceder la propia individualidad al grupo acaso brote de un impulso a actuar como creemos que debemos hacerlo para ser aceptados. Esto se aprecia cuando reproducimos no solo los giros y gestos vocales, sino también las emociones de aquellos a quienes respetamos, que son sobre todo los de nuestra raza o etnia. [19] Estas acciones son inintencionadas, inducidas en parte por las neuronas espejo en el córtex premotor, que se disparan si participamos en una acción o vemos a otros realizarla. [20] El comportamiento tiene bases genéticas; los recién nacidos imitan la tristeza, el miedo o la sorpresa de los demás. [21] La imitación de otros y las respuestas emocionales a una escala grupal también se dan en otros animales, como en las excitadas tropas de monos. Podemos ver en un vídeo cómo unos chimpancés se suman a las manifestaciones de alegría o de ira de otros monos. [22]

ACTUAR UNIDOS

No hace mucho me encontraba en Tokio disfrutando del aire fresco de enero en el santuario Teppozu Inari Shinto, reconocible por sus *torii* centenarios y sus tejados arqueados, cuando más de un centenar de individuos que se desnudaron hasta quedar en taparrabos blancos y paños en la cabeza se reunieron en el patio interior alrededor de una piscina cubierta de hielo y comenzaron a cantar. Una treintena de ellos se adentraron en la piscina, y

allí se arrodillaron hasta que el agua helada les llegó a la cintura e imitaron los movimientos de remar en un bote mientras sus voces se alternaban en una melodiosa oración con un coro de dos notas, y luego con palabras pronunciadas en un murmullo. Tras unos gélidos minutos, los devotos salieron para ser reemplazados por el siguiente grupo de personas.

El ritual recibe el nombre de «fiesta de purificación invernal Kancho Misogi». Me quedé observando con Panos Mitkidis, adscrito al Centro de Retrospectiva Avanzada de la Universidad Duke, donde los psicólogos investigan procesos del pensamiento humano, incluido, en el caso de Mitkidis, cómo las personas actúan al unísono en condiciones difíciles. Mitkidis empezó a sudar a pesar del frío mientras su equipo recababa datos a medida que se sucedían los eventos del día.

Los rituales consistían en secuencias replicadas de acciones que en sí mismas no tenían ninguna utilidad práctica obvia. Los agrupamientos de algunas especies de mamíferos son los comportamientos más próximos a los rituales que vemos en la naturaleza. Los lobos grises saltan unos sobre otros y emiten gruñidos, mientras que las hienas moteadas se rozan con las colas erizadas. El acto de concentrarse anima a los participantes a enfrentarse a riesgos que evitarían estando solos, como pueden ser los del ataque de otro grupo o clan. [23] Esta particularidad reflejaría de algún modo lo que en nuestra especie se llama «efecto de discontinuidad»: los grupos que interactúan con otros grupos se inclinan a ser más competitivos y menos cooperativos de lo que serían los individuos que componen los grupos si interactuasen entre sí. [24] Naturalmente, hay una diferencia entre los humanos y estos otros animales: nosotros a menudo contamos con símbolos —una bandera— para reunirnos. Las hormigas esclavizadoras serían una excepción a esta regla. Compartiendo una bandera feromónica, las obreras se apresuran a formar un ejército en su nido antes de partir para apoderarse de un nuevo lote de sirvientas. [25]

Los humanos siguen patrones ritualizados más de lo que cabe imaginar, que van mucho más allá de simplemente imitar el discurso y las emociones del otro. De niños nos volvemos inteligentes replicando las acciones complejas de otros, algo que acostumbramos realizar sin un fin obvio que no sea demostrar nuestro compromiso con un grupo. Así, un niño se gana la aceptación de una pandilla de compañeros del colegio si cumple todas las reglas de juego que ellos inventan. «¡Venga, nos vestimos así!» [26] Hacer correctamente cosas no esenciales —cumplir con el ritual— es una manera

singular que los humanos tienen de afirmar sus identidades, incluida la que los vincula a su sociedad. [27]

Mitkidis ha observado que quienes participan en rituales intensos logran una mayor solidaridad, y que esta se eleva por encima del poder de afirmación de la identidad propio de los marcadores sociales corrientes al conseguir que los participantes se hallen muy cohesionados; un tipo de comportamiento que es más intenso aún en las novatadas propias de los círculos estudiantiles, que forjan la unidad colectiva haciendo pasar malos tragos a los novatos. Cuando las expresiones formales de devoción se repiten regularmente, los individuos pueden sentirse impulsados a alinear sus destinos de tal manera que a veces se comprometen a llevar a cabo peligrosas acciones concertadas. Las sectas y las pandillas imbuyen de una manera no muy diferente un sentido de unidad; esto es especialmente cierto en el caso de organizaciones criminales como la mafia, que hacen cumplir el compromiso de los miembros a lo largo de generaciones.

Rituales aún más extremos que la fiesta de purificación invernal producen una encarnación radical de emociones grupales conocida como «fusión de identidad». Los participantes se ven a sí mismos y ven a su grupo como una única entidad, y dilatando el compromiso mutuo garantizaban el estricto cumplimiento de las normas del grupo. [28] Estos «ritos de terror» tienen lugar en contadas ocasiones y suelen cumplirlos unos pocos seleccionados. En las naciones de hoy se practican solo en los programas militares más rigurosos o durante acciones de combate real. [29] Los cazadores-recolectores y los grupos tribales exhibían comúnmente estos ritos costosos y difíciles de fingir o falsificar, que tendían a producir marcadores dolorosos e irreversibles, como cicatrices corporales, cuando se encontraban acechados sin cesar por extraños hostiles. Sus actos eran como simulaciones del dolor insoportable que esperaban sufrir en el curso de las duras experiencias a que tendrían que enfrentarse, preparándolos para actuar juntos.

Como mirmecólogo, estoy especialmente interesado en la ceremonia de iniciación guerrera que todavía llevan a cabo los sateré-mawé del norte del Amazonas. El rito requiere que los jóvenes varones sean picados por horribles hormigas de dos centímetros y medio de largo y formas romboidales que algunos llaman, no sin motivo, «hormigas bala». [30] El dolor que me produjo en una ocasión la picadura de una hormiga bala me hizo caer al suelo a pesar de habérmela sacudido antes de que consiguiera

ponerme una inyección completa. Aquello no fue nada comparado con las experiencias del adolescente sateré-mawé agujoneado por decenas de hormigas bala durante cinco minutos, un nivel de tormento que solo igualaría una multitud de heridas recibidas en una batalla. [31] No es de extrañar que los sateré-mawé sean un pueblo inclinado a la lucha.

Como es obvio, un pueblo no necesita rituales para tener a todos sus miembros dispuestos a apoyarse. En tiempos de peligro pueden unirse tan resueltamente como lo hace una caballada cuando se enfrenta a una manada de lobos. El compromiso de luchar por el bien de todos puede ser una fuente de alegría e inspiración, pero también tiene sus peligros. Los compatriotas responden como un solo hombre incluso cuando algunos tienen sentimientos contrarios sobre el curso de la acción del grupo. Por ejemplo, quizá se guarden sus opiniones por temor al rechazo o a ser vistos como cobardes, o simplemente para participar del entusiasmo del momento. Por independientes que sean sus juicios personales, pueden dejar a un lado sus diferencias para apoyar una respuesta grupal. [32] El psicólogo del desarrollo Bruce Hood comentó sobre tales situaciones: «El yo que creemos tener está inundado de otros». [33]

No es que todos se unan a las demostraciones de unidad. La cooperación y la confianza pueden ser magnificadas, pero esas actitudes no siempre son aceptadas por todos los miembros. Si algunos disienten abiertamente, la mayoría, envuelta en la bandera, encontrará en ello un problema. Defender una visión personal puede ser extremadamente impopular o incluso verse como una traición, una deslealtad tan grave que en la Europa medieval se consideraba un pecado merecedor del desollamiento o el destripamiento. [34] «Estamos unidos en esto» se convierte en algo más serio: en «estás con nosotros o contra nosotros». [35] Mejor es ceder, o al menos fingir que uno no tenía elección si luego es llamado a justificarse. Los criminales nazis se defendieron en Nuremberg argumentando que solo obedecían órdenes. No solo abandonamos nuestro mejor juicio por una fe ciega en nuestra sociedad, sino que también quedamos eximidos de toda culpa por sus acciones o las nuestras en su nombre.

Las personas que se ofrecen a administrar descargas eléctricas a otros cuando alguien con autoridad se lo pide muestran una disminución de la actividad cerebral, lo que indica que quienes actúan bajo órdenes se distancian emocionalmente de las consecuencias. [36] Cuando no estamos simplemente escuchando a un comandante, sino siguiendo la voluntad

comunitaria ebrios de emociones grupales, nuestro sentimiento de culpa puede desaparecer por completo. Nuestro fervor aprueba un camino que no querríamos ser responsables de haber seguido de haberlo hecho solos. [37] Mejor aún, una sensación de semejanza e intercambiabilidad aseguran nuestro anonimato. Ya sea en una formación militar como las de Nuremberg, ya sea en el caos de un campo de batalla, los soldados comunes están entrenados para actuar sin desviaciones como clones imposibles de distinguir.

Si una muchedumbre se une sin un plan o un líder claro, sus acciones pueden ser una propiedad emergente del colectivo, como el comportamiento gregario de un enjambre de hormigas guerreras. Una masa de humanos puede dar la impresión de que alcanza objetivos a través de una voluntad propia, a pesar de que cada individuo contribuye poco. Sin embargo, es posible que la respuesta de una multitud de humanos se halle coordinada de manera inteligente y, aun así, sea estúpida (inconveniente o ventajosa para ciertas personas, pero en líneas generales inmoral). Y es posible que un grupo sin líder tome decisiones acertadas solo bajo condiciones cuidadosamente establecidas en las que se consulta a una población después de darle a cada persona libertad para hacer valer su preferencia individual sin la influencia de otras. Por lo demás, lo que a menudo se denomina «inteligencia» de la multitud puede calificarse con más exactitud de ley de la calle, con unas personas que renuncian a su voluntad individual y sucumben a la histeria del grupo. [38] Unirse a las masas da a los que carecen de influencia una oportunidad de ostentar poderes intimidantes e implicarse hasta en la violencia de bandas y en el genocidio.

Los judíos, una etnia capaz y envidiada (considerada fría pero competente por los hostiles a ella), hubieron de afrontar una reacción clásica que alcanzó su cumbre bajo los nazis. Aunque, antes del Holocausto, se los respetaba de mala gana y se toleraban con desdén sus negocios, los ataques comenzaron cuando aumentaron los problemas (culpando a la víctima, masivamente amplificada). [39] Este patrón se ha repetido a lo largo de la historia. Por razones similares, los chinos residentes en Java sufrieron asaltos durante las revueltas de 1998. En los disturbios de Los Ángeles de 1992, los estadounidenses de origen coreano fueron objetivo de un tipo de histeria colectiva que a veces ha degenerado en asesinatos masivos. [40] La racionalidad poco puede hacer con lo que sucede cuando las tensiones son elevadas. [41] La facilidad con que se logra incitar

a la gente común a cometer atrocidades con las justificaciones más vagas es desalentadora. Después del genocidio de Ruanda, la mayoría de los hutus admitieron que los tutsis habían sido buenos vecinos. El instrumento empleado para cambiar esta opinión no fue solo la difusión de las comparaciones de los tutsis con sabandijas, también lo fue conseguir que la criminalidad se viera como algo normal haciendo salir a la superficie prejuicios anteriores, pero ocultos, hasta que llegó el momento crítico; en palabras de uno de los participantes, «cuando comenzó la violencia, cayó sobre nosotros como un aguacero repentino». [42]

A los pequeños grupos de personas reflexivas puede irles un poco mejor. El pensamiento grupal en ocasiones materializa un deseo de fraternidad y nostredad eclipsando el objetivo de alcanzar soluciones duraderas. [43] Las personas pueden malinterpretar sus percepciones de los hechos para amoldarse a lo que el grupo espera. [44]

Una tragedia de la condición humana es que los comportamientos de nuestro grupo pueden justificar los temores y los prejuicios que los extraños albergan sobre nosotros. De hecho, somos capaces de actuar como los demás y todos como una piña. La intercambiabilidad percibida concuerda más con la realidad cuando las tensiones son altas, y podemos llegar a estar tan unidos como soldados en un desfile. Dentro de nuestra sociedad, al igual que en la de los otros, dichas tensiones estimulan la cooperación, o al menos la conformidad con el curso de la acción de la sociedad. Posteriormente, refuerzan la sensación de que nuestros destinos están enlazados (y en conflicto con esos otros igual de unidos).

Este sentimiento de similitud con los demás se extiende también al comportamiento cotidiano. Los jíbaros de Ecuador eran horticultores y cazadores. Para los jíbaros, matar a los que «hablan diferente» (es decir, otras tribus), y luego usar su técnica especial para reducir las cabezas de sus víctimas, era un deber. [45] Es posible comparar esta crueldad hacia los extraños con la relativa benignidad de las sociedades bosquimanas en la historia reciente. La brutalidad de los jíbaros y la amabilidad de los bosquimanos son estereotipos ciertamente objetables, con vehemencia cuando se supone que son aplicables a escala individual. Sin embargo, los estereotipos pueden reflejar diferencias grupales reales en lo que se denomina «personalidad colectiva», que se destacan a nivel poblacional. [46] Esto se ha demostrado que es cierto incluso de los animales; por ejemplo,

hay colonias de abejas de la misma población que difieren notablemente en cuanto a agresividad. [47]

En los humanos, la personalidad colectiva emerge de la misma manera que los marcadores más obvios de la sociedad, como el resultado de la repetición de interacciones sociales que hacen que los individuos se asemejen y actúen de manera similar. Es habitual pensar que los británicos son más reservados que los estadounidenses y estos, más reacios que los franceses a las muestras de efusividad. [48] Es probable que las diferencias de carácter nacional existan desde hace mucho tiempo. Los bosquimanos !kung expresan el enfado más abiertamente que los bosquimanos g/wi, y los bosquimanos son por término medio más tímidos que otros africanos del sur. [49] Estas «personalidades tan patentes» añaden un motivo más a la impresión de que las sociedades son entidades.

Al analizar sociedades desde diferentes ángulos, me he saltado un hecho incontrovertible de la psicología: el bienestar de la mayoría de las personas descansa ante todo en sus lazos familiares. Después de habernos detenido en el funcionamiento de las sociedades humanas desde sus inicios y en el modo en que la mente humana responde a las personas de la misma sociedad y de otras diferentes, tomaremos ahora otro camino y examinaremos la relación entre las familias y las sociedades.

El sitio de los parientes

No está de sobra insistir en que una sociedad es más que una simple familia nuclear, más que dos progenitores y una generación de vástagos que dependen de ellos. Pero eso no excluye la posibilidad de que familias y sociedades puedan tener bases psicológicas y biológicas similares. ¿Podría una sociedad representar una especie de grupo extendido de parientes, basado en el linaje real de sus individuos o, en un sentido psicológico, en las mentes de sus miembros? Y, en ese sentido, ¿a quiénes deberíamos considerar parientes, en la acepción amplia de miembros de una familia extensa? ¿Se da en las familias el mismo tipo de pertenencia e identidad clara que esperamos de las sociedades? ¿Cómo de integral, extenso, universal o preciso es nuestro conocimiento de nuestros parientes biológicos? ¿Son la lógica y las emociones de nuestras conexiones familiares extensibles a la forma en que nos conectamos con las sociedades?

Las familias son, por supuesto, fundamentales en la vida cotidiana de los humanos, y lo son de maneras no vistas en otras especies. Reina en ellas la expectativa general de que el padre se quedará junto su descendencia. No hay delfines, elefantes, chimpancés o bonobos que crezcan conociendo a un padre. Y los padres y las madres con sus hijos son solo una parte del cuadro. Las relaciones familiares humanas son laberínticas comparadas con los nexos familiares de otros animales. En los humanos, los padres no solo participarán en la vida de sus hijos —y en la de sus nietos— mientras vivan, sino que harán un seguimiento de toda una serie de relaciones en ambas partes de la familia, la materna y la paterna. Conocemos a nuestros hermanos y a los hermanos de ambos padres, y los distintos cónyuges y descendientes de todos ellos. Los humanos no solo se emparejan de por vida (o al menos lo intentan), sino que sus lazos los unen a redes de parientes. [1]

Las investigaciones que de estas redes han hecho biólogos y antropólogos han proporcionado una base importante para la exploración del comportamiento social, y muy en particular de la cooperación y el altruismo. En la década de 1960, los biólogos habían desarrollado una serie de estudios en torno a la teoría de la selección de parentesco. La teoría sostiene que las especies evolucionan hacia comportamientos que favorecen la propagación de los genes de parientes a la siguiente generación. Desde entonces, los científicos han interpretado el parentesco como una fuerza impulsora central no solo en las familias, sino también en nuestros vínculos con una sociedad; si imaginamos las sociedades como comunidades, y esa es la idea, la mente humana imagina una sociedad como una extensión de la familia. Esto nos llevaría a ver a nuestros compañeros de sociedad como si fuesen parientes.

De hecho, hay cierta coincidencia en la forma en que los humanos se refieren a sus lazos con los parientes y a sus lazos con la sociedad. Sin embargo, en el reino animal y en el mundo humano hay por igual evidencias de que la comprensión y el seguimiento de los parientes y la comprensión y el seguimiento de los miembros de la sociedad son tareas distintas, generalmente con problemas y soluciones diferentes, aunque a veces se superponen.

EL PARENTESCO Y LAS SOCIEDADES EN LA NATURALEZA

Para que la selección de familiares funcione, los individuos tienen que poder elegirlos fuera de la multitud, o al menos favorecer el contacto casual. Para las hormigas y otros insectos sociales, esto no es un problema; por lo general, la sociedad es la parentela. En esta especie, una colonia es una familia nuclear numerosísima, compuesta por la reina madre y múltiples generaciones que descienden de ella.

Sin embargo, fuera de las colonias de hormigas, la idea de una sociedad compuesta por parientes se torna nebulosa. Un núcleo de elefantes de la sabana, a menudo mal etiquetado como una familia, puede permitir que forasteros en toda regla se unan a él, y esos forasteros, si algún elefante así lo ha decidido, son desde entonces tratados como iguales. [2] Que un núcleo suela terminar compuesto por parientes es una consecuencia de su historia. Como los hermanos crecen juntos, tienden a permanecer juntos. Las manadas de lobos grises pueden ser asuntos familiares, pero también se han

mostrado capaces de dejar entrar a extraños como miembros permanentes.

[3]

Cualquier línea de parentesco existente es susceptible de ser transitoria. Esto es cierto incluso de especies como el lobo o el suricato, cuyas sociedades pueden parecerse a una colonia de insectos sociales en que a veces se componen de una familia con múltiples generaciones de individuos jóvenes que ayudan a criar cachorros y a realizar otras labores. Una manada o un clan puede durar generaciones, formando así una unidad ininterrumpida. Sin embargo, cuando se examina con más detalle, se advierte que los machos y las hembras reproductores van y vienen, unas veces pacíficamente y en otras ocasiones reemplazados por extraños en una pelea. Durante diez, veinte o cincuenta años, la misma sociedad, en el mismo territorio, puede albergar un linaje tras otro hasta que acaba compuesta por animales sin parentesco alguno con sus fundadores.

Es frecuente que entre los lobos grises y los elefantes de la sabana, e invariablemente en muchos otros mamíferos, desde los delfines de nariz de botella hasta los gorilas de montaña, las sociedades estén compuestas por múltiples linajes familiares. [4] De hecho, hay sociedades sin conexiones familiares. Es probable que ninguno de los adultos de una manada de caballos esté emparentado con otro. Esto se debe a la manera en que se forma una sociedad equina. Los caballos maduros de ambos sexos no se relacionan con amigos de la infancia, como hacen los elefantes, sino con individuos que encuentran tras salir de su sociedad natal. Los adultos pierden todos los nexos con los parientes junto a los que crecieron. La teoría de la selección de parentesco predeciría que un animal arriesgaría su vida por sus parientes. Sin embargo, los miembros no emparentados de estas sociedades equinas permanecen juntos durante mucho tiempo, e incluso forman una piña para mantener a los lobos lejos de un potro. [5]

Entre las sociedades de mamíferos más estables se cuentan las comunidades del murciélago de punta de lanza, donde no existen en absoluto los parientes. Cada cueva, que es su hábitat, alberga múltiples sociedades que se instalan en sitios distintos y que se componen de entre ocho y cuarenta hembras que se conocieron de jóvenes adultas y de un macho bastante prescindible. Aunque no haya el menor parentesco entre ellas, se tratan bien. Se alimentan juntas en un territorio que comparten, y se comprometen tanto con el grupo a lo largo de sus más de dieciséis años de

vida que, cuando una cría se cae, la protegen de murciélagos extraños hasta que la madre vaya a rescatarla. [6]

Resulta obvio que las sociedades ofrecen ventajas —por ejemplo, protegen a las crías— que pueden mantener juntos a los animales, estén o no emparentados. Si bien el parentesco puede hacer que aumente la motivación para permanecer en ciertas sociedades, la presencia de parientes no es necesaria para que una sociedad marche sobre ruedas. La convivencia beneficiosa es la clave de su éxito.

¿Y entre los primates? Cuando las hembras adolescentes de bonobos y chimpancés se trasladan a otra comunidad, ya no tienen cerca a ninguno de sus parientes, pero (sobre todo en los bonobos) se integran fácilmente. Por el contrario, los machos se quedan cerca de sus parientes, pero sus principales aliados no suelen ser sus hermanos o hermanas. [7] Más bien se hacen amigos de individuos con disposiciones compatibles. Los chimpancés más sociables o bulliciosos se mantienen unidos, lo cual supone una notable ventaja, pues son libres para moverse en una sociedad de fisión-fusión. [8]

Además, en las sociedades genéticamente diversas, tanto humanas como no humanas, el parentesco tiende a ser poco práctico. Consideremos la relación de la cría con su madre. Ningún otro miembro de la familia es más fácil de reconocer para ella. Sin embargo, aun aquí hay obstáculos, ya que la cría debe aprender a distinguir a su madre de las guardianas, abuelas y otras hembras que a menudo echan una mano con las crías (cuidadoras presentes en muchas sociedades de especies en las que existe la crianza cooperativa). Los humanos tienen una solución: el feto oye a su madre en el útero y establece un vínculo con el rostro asociado a esa voz durante los tres días posteriores al parto. [9] No es probable que haya un atajo similar para reconocer a ningún otro pariente, incluido el padre.

A veces existen pistas en forma de similitudes entre los miembros de la familia. Por ejemplo, un hámster no solo puede distinguir a otros hámsteres, sino que además es capaz de detectar a un pariente que nunca ha visto comparando su olor con el suyo propio. [10] En un estudio con chimpancés, estos fueron capaces de relacionar fotografías de crías desconocidas con fotografías de las madres de esas crías más a menudo de lo atribuible al azar. [11] Y ello a pesar de que las semejanzas, incluso entre miembros de una familia inmediata, pueden ser variables. Los padres humanos tienden a sobrevalorar el parecido que sus hijos guardan con ellos. No obstante, aunque los investigadores han demostrado que los extraños adivinan cuáles

son los padres de un niño más a menudo de lo atribuible a la casualidad, los errores abundan. [12] Al crecer, los humanos llegan a reconocer a los miembros de la familia no por su aspecto o alguna prueba de relación genética, sino más bien porque confían en otros que les dicen quién es quién y porque los ven con ellos desde el nacimiento.

Dejando a un lado las dificultades de detectar parientes, se nos plantea la cuestión de lo que el parentesco significa para los humanos y otros animales. Los humanos conceptualizan categorías de la relación de parentesco, como «madre» o «hermano», y es probable que otros vertebrados también lo hagan, como se ha documentado de los babuinos. [13] Sin embargo, no es probable que lo que tenga en la cabeza un babuino que interactúa con su hermana corresponda a la idea de «hermana» que tiene una persona. Los babuinos se apoyan en la asociación más que en la relación o la semejanza. Los lazos entre los monos surgen de la familiaridad íntima más que de la genealogía real, incognoscible para ellos. [14] Cada hembra lleva un registro de su matrilinea, una red personal de hembras que son parientes típicas, como sus hijas, hermanas, madres, etcétera. Pero, en la práctica, lo que una hembra incluya en su matrilinea depende de sus gustos, por lo que puede omitir parientes y admitir a hembras no emparentadas que le agraden. [15]

¿Qué más añadir? Shakespeare estuvo muy acertado cuando dijo que «la naturaleza enseña a las bestias a conocer a sus amigos». Los animales a menudo entablan relaciones de apoyo con los que estaban cerca de la madre en su infancia. Un compañero de esa época no tiene por qué ser un familiar, aunque es muy probable que algunos lo sean. Puede ser un hermano mayor que todavía no se separa de la madre, pero también un compañero de juegos no emparentado. La vida también gira a veces alrededor de un pariente por pura casualidad, como cuando un babuino macho no abandona a una compañera del pasado porque tiene en perspectiva iniciar nuevos flirteos con ella. En este proceso termina haciéndose amigo de la cría de la hembra, que tiene muchas posibilidades de ser suya. [16]

En su mayor parte los animales buscan, pues, vínculos sociales y no se reducen a las familias biológicas como tales. Estudios de psicología de los parentescos indican que las personas responden de la misma manera a parientes y amigos, y de la misma manera los valoran. [17] Existe el dicho popular de que los amigos son la familia que uno elige. La intercambiabilidad entre amigos y familiares puede ser fundamental para las

personas con familias pequeñas o rotas, o para los ancianos que han perdido a todos los familiares de su generación. [18]

En las sociedades de bandas había muchas líneas familiares, con amistades que orientaban las selecciones sociales tanto como los parientes, si no más. Una pareja solía criar a sus hijos en la misma banda donde había unos cuantos abuelos, y posiblemente un hermano o dos, mientras que los demás parientes —las familias de sus hermanos, primos, tías y tíos— se hallaban dispersos entre las bandas de la sociedad. [19] Lo que mantenía unida a la banda era la compatibilidad. Al igual que en otras especies de fisión-fusión, los humanos buscan a otros con quienes tengan alguna afinidad. [20] Entre los bosquimanos, incluso hoy en día —en la medida en que mantienen sus actividades de cazadores-recolectores—, «las bandas tienen personalidades marcadas; una puede estar compuesta por individuos que son de natural tranquilos y serios, y otra de una animada compañía o tal vez de gente que goza de cierto sentido del humor», escribió un antropólogo. [21] No es que una banda fuese homogénea desde el punto de vista de la personalidad de sus miembros; como en cualquier grupo social, sus integrantes pueden sentirse incordiados por un marginado al que nadie acepta (quizá un pariente fastidioso de alguna persona, a la que este tiene avergonzada, del mismo campamento).

Aun así, la proximidad puede ser un factor psicológico decisivo en nuestra evaluación de otros como posibles parientes cercanos. Los humanos tienden a evitar el sexo con cualquier otro con quien estuvieron en contacto frecuente mientras crecían; esto parece obrar como una medida para evitar el incesto. [22] Los cazadores-recolectores itinerantes también tendían a buscar pareja fuera de la esfera social de su infancia, y elegían casarse con integrantes de bandas situadas a cierta distancia de la suya, en las que cualquier pariente sería probablemente muy lejano. [23]

EL CI DEL PARENTESCO HUMANO

La diferencia obvia entre los humanos y otros animales es que, una vez que un niño pequeño posee un vocabulario, se le puede enseñar no solo quién es de su familia, sino también su árbol genealógico y los parentescos existentes entre los individuos que lo conforman (incluso los parientes a los que rara vez ha visto). [24] De hecho, las palabras más arcaicas y difundidas son «mamá» y «papá», vocablos que un niño de solo seis meses es capaz de

utilizar correctamente para nombrar a sus padres. [25] Sin embargo, el significado de las palabras llega más tarde, comenzando por el descubrimiento de que otros niños tienen diferentes mamás y papás.

Lo que aquí sorprende es lo incapaces que son los niños pequeños de entender los parentescos. Un niño necesita madurar lo suficiente para emplear el lenguaje en relación con representaciones complejas de los parentescos antes de entender quién está conectado con quién, y conceptos como el de «tío» tarda años en entenderlos. La comprensión del parentesco puede ser algo tan arduo como memorizar la tabla de multiplicar, con la salvedad de que, si bien la multiplicación es la misma en cualquier lugar donde se enseñe la aritmética, lo que los niños aprenden sobre los parientes depende de lo que su sociedad requiera de ellos. La complejidad de nuestro conocimiento del parentesco puede cambiar en el transcurso de la historia, y también de una cultura a otra. En el inglés moderno, un *cousin* indica tanto el hijo de un hermano del padre como la hija de una hermana de la madre, una diferencia para la cual el inglés medio tuvo antaño palabras distintas. Incluso dentro de una sociedad, la comprensión del parentesco varía de una persona a otra dependiendo de la extensión y cercanía de la familia. Los miembros de familias pequeñas o distanciadas pueden tener problemas para entender parentescos que otros usan sin problemas. («¿Un primo segundo? ¿Qué es exactamente eso?») Como el biólogo David Haig, un experto en relaciones familiares, me dijo una vez: «Un niño inteligente conoce a su padre, y otro aún más inteligente conoce al primer medio primo del padre».

[26]

Dada la importancia que los científicos atribuyen al parentesco, cabe preguntarse cuántos humanos son capaces de seguir sus árboles genealógicos. ¿Cuántos superarían una prueba de capacidad intelectual que midiese el conocimiento del parentesco? La enrevesada canción clásica de 1940 «Soy mi abuelo» comienza con el padre del cantante casándose con la hija, de otro matrimonio, de la esposa del cantante; a través de un nudo gordiano de acontecimientos, el cantante melódico llega a hacer realidad lo que reza el título. Seguir sus letras me da dolor de cabeza, y sospecho que muchas otras personas fracasarían en un test de CI del parentesco que incluyera esta canción.

Un conocimiento preciso del parentesco no parece ser esencial para la vida humana. Al igual que las tribus que no tienen palabras para números más allá del 1 y el 2, algunas sociedades están menos obsesionadas que

otras con la solución a estos enredos del parentesco, al menos cuando las denominaciones correspondientes se hallan incluidas en su vocabulario. Hay habitantes de partes de la Polinesia oriental que solo tienen unos pocos términos relacionados con el parentesco. La tribu amazónica pirahã está aún más ayuna de ellos, con una sola palabra aplicada a ambos progenitores, los cuatro abuelos y los ocho bisabuelos. Su única palabra para «niño» la usan también con nietos y bisnietos, mientras que la palabra para «hermanos» se emplea asimismo con los hermanos de los padres y los hijos de los hermanos. Al parecer, la lengua de los pirahã carece de recursión; se quedan, por ejemplo, en «la madre del padre de la madre de uno», una especie de acrobacia necesaria para representarse a los parientes lejanos. [27]

A pesar de esta sencillez lingüística, la ausencia de un nombre para una categoría no impide a los pirahã entender las diferencias entre los miembros de una familia. Con los datos de que disponemos no podemos asegurarlo, pero es posible que estos indios todavía intuyan si alguien encaja en una genealogía basándose en su edad y en quién lo parió sin tener un término específico para distinguir a un hermano de un primo. La otra posibilidad es que una categoría como «primo» sea insondable para los pirahã, del mismo modo que la gravedad pasó inadvertida para la mayoría de los humanos hasta que Newton dio un significado a esa palabra. Esta alternativa parece verosímil dado el desconcierto de los pirahã cuando piensan, y comunican, otros tipos de categorías para las cuales tienen pocos términos, como los números. [28]

Podemos decir, para resumir, que las conexiones familiares que una sociedad reconoce requieren años de instrucción para ser finalmente comprendidas, mientras que, a los tres meses, demasiado pronto para hablar, el niño distingue con destreza a los miembros de determinadas sociedades o etnias. Una razón práctica de nuestras dificultades con el parentesco es que nuestros parientes no forman parte de un grupo distinto con un límite claro; cada vez son más los parientes que hemos de agregar por cada generación que retrocedamos. La relativa facilidad de los niños para reconocer a los grupos étnicos y raciales atestigua la importancia que han tenido en nuestra evolución grupos más amplios que la parentela. Las sociedades y las diferencias que las marcan, y no las familias aparte de los miembros más inmediatos, son el componente indispensable del mundo mental humano.

DEL PARENTESCO FICTICIO A LAS FAMILIAS EXTENSAS

Es probable que hasta las personas con un CI del parentesco impresionante solo lleguen a conocer su árbol genealógico hasta cierto grado. El recuerdo de nuestros parientes generalmente se limita a los vivos que conocimos durante nuestra vida familiar, como los bisabuelos que acaso llegamos a conocer en la infancia. Pocas personas guardan recuerdos de sus antepasados más lejanos (como no sea alguno que hizo algo memorable de lo que pudo enorgullecerse). Incluso sociedades que practican el culto a los antepasados rara vez necesitan que alguien domine las genealogías, y les basta con que honre al conjunto de sus antepasados.

En la mayoría de las bandas de cazadores-recolectores había aún menos interés en conocer los vínculos biológicos exactos. Lo que volvía tan improbable que se tuviera dicha información era una relación bastante vaga con el pasado y el antepasado. [29] Mencionar a los antepasados traía mala suerte, y para los bosquimanos era más o menos tabú, lo que habría hecho improbable descubrir parentescos lejanos. Los nativos australianos nunca hablaban de los muertos, que quedaban olvidados al cabo de una generación. De hecho, una razón asombrosa de ciertos cambios que se producían en la lengua de algunos aborígenes era que cualquier palabra del vocabulario que sonara como el nombre de una persona debía evitarse después de que esta muriera. Había que inventar una nueva palabra. [30]

Entre los cazadores-recolectores, la cultura y otros marcadores estaban por encima de la genealogía. Familias de algunas tribus amerindias podían adoptar niños apresados tras una batalla, una práctica que fortalecía la reserva tribal de guerreros. Lo que unía a los adoptados a una tribu no era su sangre, sino su adhesión a las peculiaridades tribales aprendidas junto a otros niños. Esta educación compartida implicaba que tanto las familias como sus sociedades fueran culturalmente uniformes y genéticamente diversas. [31] Y cuando se consideraba que las genealogías eran importantes podían inventarse, igual que podían inventarse historias sobre el pasado. Miembros de tribus de Asia Central que dicen pertenecer a un determinado linaje no están más emparentados con los de su tribu que con la población en general. [32]

Lo que sí desempeñó un papel relevante entre los cazadores-recolectores fue la terminología relativa al parentesco. En las sociedades de bandas, el parentesco ficticio, a veces llamado «parentesco cultural», era bastante

corriente; constituía un método para conferir a cada persona un parentesco simbólico con otros. Por eso usaban palabras como «padre» o «tío» para dirigirse a miembros de la sociedad, y todos los padres y tíos eran iguales. [33] Esto puede explicar por qué los bosquimanos, que valoraban a sus parientes cercanos, como padres, abuelos y hermanos genéticos, no tenían en sus idiomas una palabra para «familia». [34] Cuando los bosquimanos hablaban de parientes, no necesariamente se referían a uno de sangre. A quien a menudo tenían en la cabeza era a alguien que compartía un nombre y establecía con él esta conexión ficticia. Un hombre no podía casarse con una mujer que fuese considerada hermana suya, no importaba cuán lejano fuese su parentesco con él. El valor primario del parentesco ficticio era mantener unas redes sociales basadas en reglas relativas a todos los asuntos, desde los capitales, como el matrimonio, hasta otros menores, como quién debía intercambiar regalos con quién. Algo de esta concepción de los parentescos resuena entre nosotros cuando llamamos a alguien no emparentado con nuestra familia como si perteneciese a ella, ¿verdad, hermano?

Una razón para no dar demasiada importancia a los parientes lejanos es que, desde el punto de vista genético, solo la familia inmediata es lo verdaderamente importante. [35] Un pariente es un pariente. Todos estamos emparentados en algún nivel. Más allá de los lazos familiares más cercanos, los parientes se fusionan con la población general en función de su ADN compartido, y lo hacen rápidamente. Si hacemos cálculos, descubrimos que los primos hermanos comparten el 12,5 por ciento de sus genes por descendencia y los primos segundos, un mísero 3 por ciento. Dos personas tomadas al azar de una comunidad pueden tener esa pequeña fracción de genes en común solo por casualidad. Por tanto, es probable que cualquier CI del parentesco que posean los humanos se concentre en unos pocos parientes cercanos.

Sin embargo, en la práctica, la cultura influye en lo que consideramos familia. Muchos latinoamericanos, por poner un ejemplo, mantienen relaciones estrechas en el seno de familias extensas. [36] Con todo, pocas culturas establecen reglas absolutas para los miembros de una familia fuera de la familia inmediata. Cuando hablamos de nuestra familia, no citamos la misma serie de nombres que uno de nuestros primos, aunque tal vez haya cierta superposición. Sin embargo, los vínculos con una red más amplia de relaciones de parentesco pueden tener cierto valor para la supervivencia y la

reproducción cuando esos parientes se sienten obligados a asistirse unos a otros. Por supuesto, esta ayuda también se la prestan quienes no son parientes, y puede esperarse en igual medida. La frase «estar en familia» indica lo común que es esta cooperación entre miembros de grupos muy unidos, como unidades militares y congregaciones religiosas. [37] Y no es exacto decir que la ayuda entre familiares es automática o que se puede confiar en recibirla, aun de familiares genéticamente cercanos. Recordemos cómo nos peleábamos con un hermano o una hermana, pues los hermanos compiten por la atención de unos padres agobiados. [38] Dickens enuncia en *La casa lúgubre* la «melancólica verdad de que incluso los grandes hombres tienen parientes pobres». Sin embargo, las familias pueden castigar a alguno de sus miembros que no sea generoso. Esto hace que las obligaciones familiares sean difíciles de rehuir. Para la mayoría de la gente, independientemente de lo que le desagrade, un pariente es un pariente para toda la vida. [39]

Si las bandas de cazadores-recolectores pensaban tan poco en las genealogías reales, ¿de dónde surgió nuestra actual obsesión por —y dependencia de— las relaciones familiares? Los árboles genealógicos se convirtieron en una preocupación para los cazadores-recolectores que abandonaron un estilo de vida en el que no se poseía más de lo que se podía transportar. Los pueblos asentados, en los que se podía heredar una posición social y bienes materiales, tenían buenas razones para conocer sus árboles familiares. [40] Y en las sociedades industriales las familias extensas han sido más nutridas cuando ha habido riqueza que compartir. [41] Además, el tamaño mismo de dichas sociedades prima a las personas que crean un amplio y sólido conjunto de relaciones, y las redes de parentesco representan una vía constantemente abierta para que lo creen. La capacidad adquirida para concebir familias extensas —y para conservar y valorar esas relaciones— ha sido una adición reciente en la evolución humana. Requiere una comunicación y un aprendizaje complejos, y depende en gran medida de lo que cada sociedad espere.

¿Podría ser la relación de las personas con su sociedad un error de la mente, un fallo en su representación mental del parentesco? Esto sería como si la gente confundiera su sociedad con una familia enorme que se extiende, como dice la canción patriótica, de mar a mar. [42] Parece que en algunos cazadores-recolectores hubo una aproximación a esta representación de la sociedad como una gran parentela. Entre ellos, los parientes ficticios fueron

creados para unir y abarcar a toda la sociedad. Cada individuo podía identificar a cada miembro con un término de parentesco. [43] De este parentesco universal hay débiles ecos en palabras como «hermandad», expresiva de la disposición a tratar a todos como si compartieran la misma sangre. [44] Pero, como hemos visto, el parentesco era metafórico en las bandas de cazadores-recolectores; tenía poco que ver con la sangre, y sus sociedades aún menos.

Para nuestra especie, las sociedades de otros lejanamente emparentados son la norma. Ninguna sociedad, ni siquiera la «madre patria» de una pequeña tribu, la formó la descendencia de una madre, que es la manera que tienen los insectos de formar una colonia. Incluso en los insectos sociales —cuyo éxito a menudo se explica invocando la teoría de la selección de parentesco y la estrecha relación genética de la reina madre con las hijas obreras—, una reina se apareará con varios machos, con el resultado de una progenie de diferentes padres. Más extraordinario es que una sociedad de hormigas argentinas, por ejemplo, no sea una familia unida. Una gran supercolonia tiene reinas genéticamente distintas. Sin embargo, ninguna hormiga prefiere a su pariente inmediato; ni siquiera sabe qué reina es su madre o qué obreras son sus hermanas. Como en cualquier otra especie de hormigas, la identificación con la colonia, y no el parentesco, es el foco de la industriosisidad de cada obrera. [45]

Me resulta dudoso que las sociedades humanas sean simplemente versiones amplificadas de las relaciones familiares. Sin embargo, esto no descarta la posibilidad de que los lazos familiares desempeñaran un papel en las primeras formaciones sociales, tanto en humanos como en otras especies. El primer destello de una sociedad se habría producido entre nuestros ancestros bastante antes de que especies como el chimpancé, el bonobo y el hombre se separaran, tal vez cuando un protoprimate extendió a otros el apego a su cría. [46] Quizá ocurrió que, dado que los primates no son tan prolíficos como las hormigas reinas, todas las ventajas de la vida grupal —por ejemplo, evitar forasteros beligerantes— no podían obtenerse sin ampliar el tamaño del grupo más allá de una familia. Algunos antropólogos arguyen que los marcadores que identifican a sociedades o etnias (la vestimenta, el peinado, etcétera) sustituyen a las similitudes entre los miembros de la familia. [47] Esto no me parece convincente, dado que los parientes rara vez son en verdad semejantes. Considero que, vista desde

una perspectiva histórica más profunda, una sociedad pudo constituir una especie de patria.

Dicho esto, no se puede negar que el parentesco es una fuerza poderosa. Las obligaciones con las familias inmediatas están tan afianzadas entre las operaciones físicas del cerebro como los compromisos con las sociedades, con sociedades y familias intrínsecamente diferentes en sus formas de vivir. Algunos científicos podrían beneficiarse de una corrección de su planteamiento si se concentraran menos en los parientes y más en la base psicológica y biológica de las sociedades.

Como ha quedado claro, la psicología humana en lo tocante a las sociedades tiene un largo alcance. En varios capítulos anteriores hemos analizado cómo los miembros de una sociedad se presentan en tanto que poseedores de esencias, interpretadas como equivalentes a especies biológicas. Además, hemos investigado cómo nuestra valoración de otros, inexorable, exclusivista y veloz como el rayo, se basa en esta percepción. Nuestros prejuicios se extienden al grado de humanidad o animalidad que percibimos en la capacidad emocional, la calidez general y la competencia de su «tipo». También hemos visto cómo estas evaluaciones se implantan en poblaciones enteras. Estamos dispuestos a menospreciar las diferencias entre individuos y percibir a los miembros de otras sociedades —y en menor medida de las nuestras— como individuos similares que forman un todo unificado. Finalmente, hemos considerado las formas en que la psicología de las familias se relaciona con las percepciones de nuestra sociedad, y reconocido la influencia de ambas en los asuntos humanos. Y hemos concluido que, a pesar de que el parentesco biológico tiene una base sólida en genes compartidos por medio de la descendencia, mientras que las sociedades son comunidades engendradas puramente por la imaginación, el papel de las sociedades en la psique y el pensamiento humanos es fundamental y de vital importancia.

Esto se debe a que las decisiones sobre quiénes deben ser tratados como miembros de una sociedad a menudo son cruciales para la supervivencia, estén o no estén esos humanos emparentados. Cuando los humanos son percibidos como extranjeros, puede suceder cualquier cosa. La probabilidad de rivalidad o de colaboración entre sociedades será el siguiente tema que abordemos.

SEXTA PARTE

Paz y conflicto

¿Es necesario el conflicto?

Durante una caminata con el equipo de investigación del primatólogo Richard Wrangham por el Parque Nacional de Kibale, en Uganda, tuve mi primer encuentro con chimpancés salvajes. El corazón casi se me salió del pecho cuando oí los gritos y las voces de una docena de acrobáticos chimpancés rebuscando los frutos de una higuera que se cernía sobre mí, por encima de árboles menores, como un oscuro puño. Sus robustos cuerpos los volvían más intimidantes de lo que esperaba. Pero eran encantadores; nos tomaban de la mano, jugaban con nosotros al pilla-pilla y nos abrazaban. Aquello fue en parte una fiesta de fraternidad y en parte una reunión para la práctica del zen. Me sorprendió sentirme en paz y tranquilidad, como si estuviera entre amigos.

El material de lectura que había llevado, que incluía el libro de Wrangham *Machos demoniacos. Sobre los orígenes de la violencia humana* y escritos de Jane Goodall, rebajó mi euforia. Solo podía pensar en la conmoción que Goodall sufrió en 1974 cuando, tras años de relativa calma en el Parque Nacional de Gombe, en Tanzania, se produjo un baño de sangre. Una comunidad de chimpancés fue aniquilando a otra en una guerra muy asimétrica de cuatro años de duración. La violencia de los chimpancés evocaba las peores facetas del comportamiento humano cuando los miembros de una sociedad reaccionan en masa contra otros a los que en muchos casos ni siquiera conocen, dejan de lado sus escrúpulos sobre la violencia y los atacan sin piedad.

La capacidad para ejercer semejante violencia es un rasgo que une a los humanos, los chimpancés y otras especies. Voltaire escribió: «Es lamentable que, para ser un buen patriota, uno deba convertirse en enemigo del resto de la humanidad». Los chimpancés, pertenecientes al género *Pan*, siempre parecen estar dispuestos a luchar contra el resto de dicho género. [1] Aunque contiene un poso de verdad, la contundente conclusión de Voltaire va demasiado lejos, al menos en el caso de los humanos. Estos son flexibles en

cuanto al abanico de opciones para obtener recursos y derribar opresores, que incluye la agresión, la tolerancia y la colaboración entre grupos. El tema de esta parte del libro es el modo en que las sociedades humanas eligen entre estas opciones. Al centrarse primero en las matanzas y el caos, en este capítulo, más que en los anteriores, se analiza de nuevo la naturaleza para ver qué ideas nos es posible espigar acerca del comportamiento humano. Con nuestra morbosa fascinación por la cara oscura de nuestro pasado, lo que en verdad queremos saber es si las sociedades humanas están destinadas a la violencia.

Antes de que Goodall fuese testigo de la oleada de matanzas de Gombe, los conflictos documentados entre chimpancés involucraban a animales dentro de una sociedad. Los machos eran conocidos por luchar, a veces hasta la muerte, por la posición social, y las hembras —esto se descubrió tiempo después— eran capaces de matar a la cría de una hembra rival. No es simplemente que nadie advirtiera la violencia entre las sociedades de chimpancés. La concepción predominante era que las sociedades no existían; no se sabía que los chimpancés viven dentro de estrictas fronteras territoriales, y mucho menos que protegen su espacio de la forma más despiadada. [2] Tal vez tengamos aquí una sensación de *déjà vu* : la ignorancia inicial de los primatólogos en relación con las comunidades de chimpancés recuerda a la visión original que los entomólogos tenían acerca de las hormigas argentinas como insectos pacíficos antes de que se las descubriera matándose a lo largo de sus fronteras territoriales. Como su pertenencia a una sociedad no siempre es apreciable en la vida diaria, es fácil que la existencia de sociedades, sumamente importantes como son, pase inadvertida.

ACTOS DE UNA BRUTALIDAD EXTRAORDINARIA

La agresión entre sociedades es diferente a todo lo que suele observarse entre los miembros de una sociedad. Dentro de una comunidad de chimpancés, la agresión incluye principalmente peleas entre individuos o, a veces, varios aliados que atacan en grupo a una víctima. No se han documentado peleas entre grupos dentro de una comunidad que involucren a muchos individuos de ambas partes. Un grupo de chimpancés, por ejemplo, puede ser cauteloso al acercarse a otro grupo de su propia

comunidad, pero nunca es completamente hostil. El blanco de la violencia grupal son las sociedades extranjeras.

Entre los chimpancés, tal violencia se desata en los asaltos a vecinos. Su estructura social de fisión-fusión hace que estos animales sean vulnerables a los ataques. Estos no se producen contra los grupos, que, por los gritos que en ellos se oyen, son lo suficientemente grandes para resistir, sino contra individuos, machos o hembras, que se encuentran solos. Dichos ataques parecen ser el objetivo de los asaltantes. Los monos no parecen estar hambrientos y no se retiran para alimentarse. Para evitar que el enemigo organice asaltos sigilosos y se salga con la suya, hay patrullas que vigilan las lindes, unas veces moviéndose en silencio y otras con bravuconería. Tanto las patrullas como los grupos de asaltantes están compuestos casi en su totalidad por machos, el sexo hipercompetitivo centrado en la territorialidad. [3]

Los asaltantes aparecen de improviso. Al matar a los forasteros, con el paso del tiempo pueden debilitar, y a veces incluso eliminar, a la sociedad que tienen como objetivo, igual que sucedió en Gombe. La consecuencia a largo plazo es que los agresores amplían el dominio de la sociedad al territorio adyacente, mejorando el acceso de la comunidad a los alimentos para las crías y atrayendo más hembras, incluso agregando una o dos supervivientes del grupo perdedor. [4]

Hay animales para los cuales los conflictos entre sociedades son demostraciones de fuerza que, por regla general, no llegan a la violencia. Tropas de lémures de cola anillada se enfrentan unas contra otras con las hembras embistiendo, golpeando y armando un ruidoso alboroto de gritos, mientras los machos agitan las colas para lanzar un olor intimidante. Clanes de suricatos se enfrentan cara a cara en una danza de guerra, con la cola erguida. Aun así, incluso en estas especies, los conflictos se intensifican si el poderío de las dos partes es parejo y ninguna retrocede. Los perdedores acaban heridos o muertos, y a veces renuncian a su propiedad. Algunas otras especies son más parecidas a los chimpancés en su violencia desenfrenada. Las peleas entre clanes de hienas moteadas y entre colonias de ratas topo lampiñas pueden ser auténticos baños de sangre. Más próximo al chimpancé en la estrategia de ataque está el mono araña del Nuevo Mundo, otra especie de fisión-fusión. Los machos se unen para asaltar a los vecinos, tomando la medida, inusual para un animal arborícola, de caminar por el suelo, en fila y de puntillas, y avanzar tan silenciosamente como los

chimpancés en un asalto. [5] Sin embargo, es el lobo gris el que más se asemeja al chimpancé por su crueldad. Los lobos matan regularmente a miembros de otras manadas, a menudo en el curso de descaradas invasiones de otro territorio en busca de caza. [6]

Los lobos no liquidan a los miembros de otras manadas con la rápida mordedura en el cuello que usan para derribar alces. Cuando visité a los investigadores de los lobos que trabajaban en Yellowstone, me enteré de que una manada acababa de matar a una vieja loba y a una compañera suya pertenecientes a otra manada. Ambas murieron de las mordeduras en el tronco y el abdomen que al parecer les infligieron durante muchas horas. En cuanto a la violencia desplegada en Gombe, «hubo ataques de pandillas de una brutalidad extraordinaria —recordaría Goodall—. A sus congéneres les hicieron lo que nunca harían dentro de una comunidad, pero que sí hacen cuando intentan matar a una presa». [7] Esto es quedarse corto; la crueldad de los chimpancés y de los lobos con los extraños a veces excede a la que emplean para abatir presas o matar rivales dentro de su propia comunidad.

La violencia es mucho menos común en los humanos que en los chimpancés, entre los que se producen agresiones a diario. [8] Dicho esto, los conflictos entre sociedades humanas pueden incurrir en el máximo sadismo, y probablemente siempre haya sido así. Una muestra de las primeras matanzas indiscriminadas entre cazadores-recolectores es el antiguo yacimiento de Jebel Sahaba, en el norte de Sudán, donde cincuenta y ocho hombres, mujeres y niños fueron enterrados hace entre trece mil y catorce mil años, después de que cada uno de ellos fuese atravesado por entre quince y treinta lanzas o flechas, más de las necesarias para matarlos, lo que indica que una comunidad fue brutalmente masacrada. [9] También existen pruebas de aborígenes que se mataban en auténticas batallas, una de ellas con la participación de trescientos individuos. Uno de los primeros viajeros europeos relató cómo ambos sexos «lucharon con una furia ciega, cubiertos de sangre [...] y sin interrupción durante dos horas». Al final, los ganadores siguieron a los perdedores hasta un campamento, donde los golpearon hasta la muerte. Y el relato continuaba así: «Mutilaban los cuerpos de los muertos de la manera más horrible, cortando brazos y piernas con piezas de pedernal, conchas y hachas de guerra». [10] A lo largo de la historia, los guerreros han convertido en trofeos partes del cuerpo de sus víctimas, desde las cabezas reducidas hasta las cabelleras y los genitales, a menudo para fortalecer la esencia de la propia comunidad

apoderándose de la fuerza vital de otro grupo. [11] El exceso de flechas y de mutilaciones grotescas me recuerda a las matanzas entre lobos en Yellowstone y a los chimpancés atacando a otros con más saña que si fueran presas de caza. Un aspecto de la violencia que en otras circunstancias consideraríamos psicopático se normaliza cuando de la denigración se pasa a la demonización. Lo que en cualquier otro momento habría sido condenado como una atrocidad se convierte en motivo de celebración.

Como en otros animales, la identidad grupal es clave para entender cuándo y por qué la agresión se transforma, literalmente, en una matanza. Las bandas vecinas de cazadores-recolectores itinerantes pertenecían casi con seguridad a la misma sociedad, y no debían de mostrar ninguna animosidad. [12] Por supuesto, no todas se llevaban bien, y los conflictos entre individuos podían resultar desagradables, pero las bandas enteras no se guardaban rencor ni consideraban hostiles a otras de su sociedad. La agresión grupal se dirigía por regla general contra otras sociedades. Cuál era el alcance y la índole de esta violencia ha sido durante mucho tiempo una cuestión polémica de la antropología. Lo que es seguro es que los cazadores-recolectores nómadas rehuían los compromisos que conllevaban un riesgo excesivo. [13] Su situación era comparable a la de las hormigas con pequeñas colonias, que, como las bandas, carecen de estructuras permanentes y tienen escasas posesiones que proteger; cuando las amenazaban desde fuera, lo lógico era sencillamente alejarse. [14] Los nómadas llevaban a cabo acciones más peligrosas solo en tiempos de competencia y conflicto agudos, como hemos visto cuando, en el siglo XIX, los bosquimanos =au//ei decidieron luchar contra vecinos agresivos. Matanzas como la de Jebel Sahaba debían de ser una rareza en las bandas; probablemente habría allí un asentamiento de cazadores-recolectores. Para los nómadas humanos, como para los chimpancés y los monos araña, igualmente especies de fisión-fusión, los ataques furtivos eran la opción preferida.

A menudo se justificaban los asaltos como una represalia por lo que se consideraba una mala acción, tal vez brujería o una incursión territorial del otro bando. [15] Incluso si los asaltantes podían identificar a la persona concreta cuya ofensa motivó su agresión, solían atacar a los más desvalidos. La indiferencia a la hora de elegir a la víctima era algo congruente con la tendencia a ver a los extraños (en el caso de los nómadas, seguramente conocidos por los agresores) como idénticos e intercambiables. Esto

permitía a los intrusos entrar y salir rápidamente sin sufrir daño alguno. Una vez reducido un pueblo a una categoría, todos los individuos son igualmente blanco de los ataques. La ley bíblica del talión no distingue entre ojos; es justo que a las injusticias cometidas por un solo extranjero, o por unos pocos, se responda con ataques contra cualquiera de su «estirpe». Esta sustitución social no surte efecto allí donde las víctimas son vistas por sus compatriotas como personas únicas y libres de culpa. El sufrimiento infligido a esas víctimas se siente como un daño que afecta a todos, y la represalia es entonces inevitable. [16] Ningún animal conocido toma este tipo de represalias agresivas contra otros grupos.

Dado que las bandas de cazadores-recolectores tenían escasos bienes materiales, ¿cuáles eran las recompensas de estas acciones, aparte de la satisfacción inmediata de la sed de sangre? En las sociedades humanas, como en las de chimpancés, los agresores eran predominantemente varones que ejercían el control de un dominio privado que (enmarcado en la perspectiva de un biólogo) producía recursos esenciales para criar a los hijos. Un recurso valioso eran las mujeres con hijos, y las mujeres podían ser capturadas durante los asaltos. Además, el territorio en sí podía ser un bien que valía la pena tomar. Sin embargo, las descripciones de cazadores-recolectores que se anexionan territorios son escasas. [17] Un detalle transmitido por el antropólogo Ernest Burch sobre los esquimales inupiaq nos da una pista del porqué: «La gran mayoría de la gente pensaba que sus terrenos eran los mejores lugares para vivir, y no dejaba de hablar sobre lo que tenían de especial». [18] Quizá la idea de que «la hierba es siempre más verde al otro lado» rara vez tuviera algún sentido en sociedades tradicionales, cuyos miembros sabían apreciar cada palmo de su terruño. Codiciar la tierra de un vecino habría sido ilógico a menos que ofreciese una gran mejora en una región que ya se conocía como la palma de la mano. No obstante, los asaltos podían continuar hasta que un grupo rival fuese aniquilado, y ninguna franja de tierra debía de quedar durante mucho tiempo sin reclamar. Además, por pequeñas que hoy nos parezcan las sociedades de bandas, sus tamaños relativos debían de ser vitales para su éxito. Grupos más grandes lograban desplazar a otros más pequeños aun sin hacer ostentación de su poder (el lema de «la paz por medio de la fuerza» llevado a su germen prehistórico).

VIOLENCIA E IDENTIDAD

Otra de las recompensas de la agresión es que refuerza la unidad. «¿Qué son las guerras [...] sino el medio por el que una nación se nutre, se fortalece y se protege?», escribió el marqués de Sade después de la Revolución francesa, palabras que nos traen a la memoria las manifestaciones nazis en Nuremberg. [19] Cuando el rencor de los integrantes de una sociedad se dirige contra los extranjeros, la identificación con aquella aumenta; su sentimiento de una causa y un destino compartidos, de un pueblo que se alza como un solo hombre, se vigoriza. [20] En el norte yanqui de Estados Unidos, la guerra civil sirvió para forjar este tipo de unidad. «Antes de la guerra, nuestro patriotismo no era más que pirotecnia, un saludo, una serenata para las vacaciones y las tardes de verano —meditó Ralph Waldo Emerson—. Ahora, la muerte de miles y la determinación de millones de hombres y mujeres muestran que es real.» [21]

William Graham Sumner, el sociólogo que acuñó el término «etnocentrismo», escribió hace un siglo en un pasaje muy controvertido: «Las exigencias de guerrear con extranjeros son lo que crea la paz interior por temor a que la discordia interna pueda debilitar al grupo íntimo [*we-group*] para la guerra». [22] Para Sumner, la guerra exterior y la paz interior juegan una horrible partida de interdependencia. Cualquier competición y conflicto con extranjeros redirige la atención de los individuos hacia su identidad como grupo. [23]

Sea o no la violencia contra extranjeros obligatoria para mantener intacta a una sociedad, se entiende que el contraste con ellos, y muy en particular con aquellos que consideramos enemigos, coadyuva a poner por encima de todo a nuestra sociedad en la vida cotidiana. La necesidad de autoprotección nos une. El psicólogo israelí Daniel Bar-Tal asegura a sus lectores que cada sociedad elige grupos que puedan «servir como símbolos de malicia, maldad o crueldad», cuya amenaza, incluso si es real, tiende a exagerarse. [24] En los últimos años, Rusia, Corea del Norte e Irán sirven a esa función en Estados Unidos. Si falta un adversario, un pueblo puede sufrir inestabilidad hasta que encuentra —o se inventa— uno nuevo. Nos revolvemos como un solo hombre contra los terroristas, los solicitantes de asilo, los extranjeros ilegales que ocupan puestos de trabajo o los miembros de nuestra propia sociedad a los que atribuimos creencias falsas, proyectando con facilidad nuestra ira sobre unos u otros. Cuando este

encono se halla profundamente incrustado en una identidad de grupo, se vuelve demasiado valioso para renunciar a él. Estas actitudes incorregibles las encontramos en muchos israelíes y palestinos: cada bando ha llegado a funcionar con una solidaridad excepcional y un firme compromiso de recalcar las diferencias que los separan.

Para empeorar las cosas, nuestra deficiente capacidad para evaluar el riesgo trae consigo que nuestras respuestas a los grupos externos sean con frecuencia exageradas. Parte del problema es la forma interesada en que seleccionamos la información, una inclinación que no es un buen presagio para las relaciones nacionales o étnicas. Es más probable que recordemos a un extranjero que perjudica a nuestra sociedad que a otro que la beneficia en igual medida. [25] Las noticias sobre terroristas dan rienda suelta a nuestros prejuicios a pesar de que es mucho menos probable morir en un atentado que a causa de un resbalón fatal en la bañera. Nuestra susceptibilidad tiene sentido cuando consideramos que la mente humana debió de evolucionar para discernir cualquier cosa que pudiera dañar a los individuos que se unieron en los pequeños grupos de épocas primitivas. Nuestra hipersensibilidad a estos peligros derivados de las malas intenciones —vestigio de un pasado lejano— puede conducirnos demasiado apresuradamente a la guerra. [26]

Por otra parte, la inquietud por el daño físico quizá no sea la única causa de nuestro desasosiego. Si queremos comprender nuestros miedos, no debemos subestimar el papel de la identidad. Esto incluye nuestra comprensión de las identidades de extraños repudiados o temidos. Los humanos somos propensos a aferrarnos a los estereotipos negativos, incluso si no tienen base real alguna (tal vez ello explique la creencia, expresada comúnmente entre las tribus del pasado, de que las gentes temidas de la tribu vecina eran caníbales). [27] Intensas emociones pueden verse reforzadas por poderosos aspectos de marcadores humanos, especialmente objetos de poder simbólico, y el modo de tratarlos. [28] Por eso, si los extranjeros muestran respeto hacia nuestra bandera, los consideramos dignos de confianza y los tratamos con afecto. Por el contrario, cualquier percepción de que un símbolo es maltratado nos enfurece; consideremos el clamor que se produce cuando alguien arremete contra la efigie de nuestro bienamado líder. Nuestro apego a los emblemas de identidad sugiere que la razón por la que el terrorismo nos causa pánico, y no así las bañeras, no es que los terroristas puedan ponernos personalmente en peligro, sino que

pueden causar daños a objetos de importancia simbólica para nuestra sociedad. Pensemos en las Torres Gemelas y el Pentágono. Los temores de una repetición del 11-S han puesto en alerta máxima a las emociones grupales.

ALEJARSE DE LA VIOLENCIA: LECCIONES DE LA NATURALEZA

La pregunta capital es si las palabras con que Alfred Lord Tennyson caracterizó a la naturaleza, «roja en diente y garra», son aplicables a las sociedades. ¿Es cierto que estructurar el mundo en grupos conduce de suyo a la enemistad entre los pueblos? Este es el caso de las hormigas, que no muestran alternativas al conflicto entre las sociedades de su especie, e invariablemente batallan o se pelean por los recursos antes de que las colonias vecinas los agoten. Cabría pensar que también lo es de los humanos por una sencilla razón: el espacio para las sociedades de este mundo, como el espacio para los individuos, tiene sus limitaciones. Si las sociedades prosperan gracias a la ventaja competitiva que ofrecen a sus miembros frente a los extraños, rara vez valdrá la pena ceder voluntariamente nada a estos a menos que semejante acto implique alguna ganancia recíproca obvia. De ahí el proverbio latino *Homo homini lupus* («El hombre es un lobo para el hombre»).

Los animales bajan la guardia frente a los extraños en determinadas circunstancias. Incluso se ha documentado algo parecido a la armonía en el agresivo lobo gris. Los lobos, como las hienas moteadas, pueden pasar por territorios de otras manadas para perseguir rebaños migratorios. Es difícil saber si esto es una cortesía de los que habitan en ellos o una intrusión furtiva. Más convincente es el comportamiento de los lobos del Parque Provincial Algonquino de Canadá, donde hace cuarenta años las manadas iniciaron una tradición que no ha sido observada en ningún otro sitio. En lugar de ocupar sus territorios durante todo el año, los lobos siguen todos los inviernos el éxodo de los ciervos a un pequeño territorio cerca del parque llamado «el pago de los ciervos». Allí, se concentran en número suficiente para alimentar a todos los lobos. Las manadas no se vuelven propiamente amigas, pero, aun multiplicada por diez su densidad habitual, viven en paz. Así, dos manadas se unieron temporalmente sin incidentes, y tres de ellas comieron sin alboroto alguno de la misma presa en el transcurso de un día. Esta cautelosa indiferencia puede considerarse una

forma minimalista de asociación, y también es un testimonio de la flexibilidad de una especie por lo común xenófoba que suponemos que actúa por instinto.

Entre las especies célebres por su carácter amistoso sobresalen los elefantes de la sabana y los delfines de nariz de botella. En los primeros, el afecto acostumbra ser más intenso en los núcleos que comparten una historia, tras haberse separado unos de otros en el pasado. Los miembros de los núcleos unidos ejecutan ceremonias de saludo y emiten murmullos y barritos mientras baten las orejas y dan vueltas. Los miembros de un núcleo conocen a los de otro, y algunos individuos son amigos íntimos. Los delfines de Florida ingresan en las comunidades de otros e interactúan de manera amistosa. Pero no todo es de color rosa incluso en estas especies. Se han atribuido las cicatrices de los delfines de nariz de botella machos a escaramuzas fronterizas. Los elefantes de la sabana se mantienen alejados de los núcleos que no conocen o que no les gustan porque oyen las llamadas infrasónicas de los demás. A menudo, un núcleo grande, o con una matriarca poderosa, aparta a otro débil de un árbol o un bebedero. Estos juegos de poder pueden afectar a la salud y la reproducción de los miembros y a la supervivencia de las propias sociedades. [29]

La especie más conocida por las pacíficas relaciones entre sus sociedades es el bonobo, cuyas comunidades se entremezclan abiertamente. Cada comunidad habita un lugar, pero en vez de estar rígidamente a la defensiva dentro de sus espacios, como hacen los chimpancés, los bonobos pasan de uno a otro para hacer llamadas sociales, y hasta las crías los acompañan. Los bonobos incluso prefieren dar comida a extraños antes que a miembros de su comunidad, un indicio notable del entusiasmo con que fomentan las relaciones exteriores. [30] Pero los bonobos no se muestran tan corteses con sus visitas sociales. Aunque los que efectúan las llamadas no se internan con sigilo, como hacen los chimpancés asaltantes, existen fronteras territoriales que se cruzan con la debida precaución. Los residentes pueden responder a su aparición con gritos, persecuciones, mordiscos y arañazos. Generalmente todos se calman, y si no está previsto un encuentro social los visitantes se marchan. Además, a ciertas comunidades nunca se las ve juntas. Del mismo modo que dos individuos pueden mantener una mala relación, entre algunas sociedades parece haber diferencias irreconciliables. En estas circunstancias, los bonobos se mantienen en su lado de las líneas territoriales. [31]

Dejando a un lado estas salvedades, ¿por qué las sociedades de los bonobos son por regla general tan permisivas? La excepcionalidad de la violencia entre ellas se ha atribuido a la abundancia general de fuentes de alimentos en sus hábitats. [32] Si esto fuese cierto y las comunidades de bonobos solo fueran amigas cuando todo les va bien, las buenas relaciones podrían esfumarse del mismo modo que la tregua entre las manadas de lobos algonquinos cesaría si la población de ciervos no llenase en invierno los estómagos de todos ellos. Durante los intervalos de conflicto, las ventajas de pertenecer a una comunidad fuerte de bonobos serían obvias. Por fortuna, los tiempos difíciles parecen ser escasos y espaciados en el tiempo en la parte del Congo que todos los bonobos consideran su tierra. Aun así, los bonobos son perfectamente capaces de luchar. «A veces se ha tenido que llamar a veterinarios después de un altercado para coser heridas en el escroto o el pene», cuenta mordaz la antropóloga Sarah Hrdy de bonobos cautivos. [33] Además del asalto ocasional, pueden matar a otros animales. Se conoce el caso de varios bonobos que atacaron en grupo a un macho de su comunidad. Los investigadores sospecharon que lo mataron, aunque no se encontró el cuerpo. [34]

Incluso en algunas de las especies menos violentas, lo que los animales más suelen hacer en sus relaciones exteriores es ignorar o evitar a los extraños, como los lobos en «el pago de los ciervos». Los cachalotes viven entre clanes ajenos, pero se apartan de su camino (son tan voluminosos que cualquier encontronazo pondría en peligro su vida). Los geladas son maestros en el arte de ignorar a los extraños: sus tropas se entremezclan en una clara muestra de indiferencia (aparte de la precaución que exhiben los machos alfa ante los machos jóvenes, para evitar problemas). Esto solo puede indicarnos que entre estos primates, que viven de abundantes pastos, hay poca o ninguna competencia por la comida. [35]

Las especies generalmente dispuestas a luchar contra los extraños también pueden tener sus momentos de tolerancia. Cuando una manada de leones se divide y cada mitad ocupa una parte del territorio original, parece dejar a la otra espacio donde instalarse. Aun así, al cabo de un año o dos, los antiguos compañeros de manada se muestran tan hostiles los unos con los otros como si fuesen completos extraños. [36] Las tropas de babuinos y gorilas de montaña se mezclan y dejan que los más jóvenes jueguen juntos cuando los machos no tienen hembras sexualmente receptivas que los alteren. Los perritos de las praderas permiten una salida a los terrenos

comunales ubicados fuera de sus territorios si estos están situados en una zona demasiado pobre para cavar madrigueras y que, por tanto, no vale la pena defender.

¿Y los chimpancés? ¿Pueden los machos territoriales revertir la naturaleza demoniaca que Wrangham les atribuye y coexistir con vecinos? En cuanto a la admisión de comunidades foráneas, esta especie quizá ocupe el último puesto de la lista. Lo mejor que se puede decir es que algunas poblaciones atacan y matan con menos frecuencia a los extraños. Pero su moderación relativa tiene más que ver con la falta de oportunidades que con su deseo de paz; los chimpancés se juntan en grandes reuniones y, en consecuencia, rara vez son vulnerables a los ataques. [37]

Dada la proximidad genética de los chimpancés y los bonobos con los humanos, parece razonable concluir que nuestro nivel básico de desconfianza hacia los extraños y el deseo de agredirlos forma parte de nuestra herencia compartida con los chimpancés, mientras que la capacidad de dejar de lado nuestros celos y establecer lazos es, por lógica, una cualidad que tenemos en común con nuestros parientes los bonobos. Nuestras dos especies primas son como el ángel y el demonio posados sobre nuestros hombros que nos susurran sus buenos y malos consejos. Afortunadamente, la especie humana ha reducido el tipo de violencia impulsiva común en los chimpancés en favor del control emocional y la tolerancia, una adaptación que compartimos con los bonobos. [38] Sin embargo, el mensaje de la naturaleza apenas es optimista. Una y otra vez encontramos que las sociedades animales pueden estar en buenas relaciones, o al menos no perjudicarse entre sí, si las condiciones favorecen ese comportamiento: cuando hay poca competencia por las posesiones o las parejas sexuales, o cuando pelear por ellas no merece la pena. Pero esas situaciones ideales rara vez perduran. En los lobos algonquinos, por ejemplo, la violencia regresa a medida que las condiciones empeoran después de que los ciervos vuelvan a dispersarse durante el verano y sea más difícil cazarlos. [39] Una vez que las manadas se ven obligadas de nuevo a competir por la comida, vuelven a sus hábitos más crueles.

En vista de las hostilidades que estallan en todas las especies cuando la competencia es intensa, así como de la respuesta humana a la competencia y sus enfrentamientos con potencias extranjeras para conservar la identidad, parece lógico pensar que la relación con los vecinos será de lucha permanente. Se dice que Platón llegó a afirmar que solo los muertos han

visto el final de las guerras, y es la pura verdad. La guerra puede unir a las personas, como describió William Sumner, y, por perturbador que resulte admitirlo, una sociedad incapaz de recurrir a esta estrategia selectiva se verá indefensa en situaciones de peligro.

Sin embargo, es muy cierto que las sociedades no necesitan ser antagónicas con los extraños más de lo que requieren que sus miembros cooperen dentro de sus fronteras. Las sociedades hostiles pasan la mayor parte del tiempo sin luchar, incluso si la paz entre ellas es incómoda. Puede que no tengan un gran respeto por la otra, por la forma de vida de sus miembros o por sus símbolos, pero tampoco están continuamente quemando sus banderas. A veces, todo lo que las dos sociedades pueden conseguir es ser pacientes para dejar de lado las disputas y ocuparse de sus asuntos, al igual que los lobos en «el pago de los ciervos». Tales actitudes han podido observarse durante periodos de intensos conflictos, aunque fuera brevemente, y un ejemplo de ello es la tregua navideña de 1914, cuando las tropas alemanas y aliadas se vieron libres de entrar en tierra de nadie a lo largo del frente occidental y se dedicaron a cantar villancicos y beber juntas durante el día. Incluso ver a extraños tan cerca de nosotros no requiere igualar su hostilidad, como atestiguan los macacos.

He mencionado que estos monos asocian enseguida a un extraño con las sabandijas («¡horror, una araña!»). El resultado habitual de esta disposición es que las tropas de macacos se dejan espacio unas a otras en lugar de atacarse. [40] Los estereotipos negativos y las distinciones entre sociedades equivalentes a distinciones entre especies, tan naturales en los humanos, no nos fuerzan a responder violentamente, y esta falta de intolerancia que encontramos en los monos quizá fuera, por decirlo así, un peldaño hacia las primeras y rudimentarias alianzas humanas.

Mientras que un adversario común puede sin duda motivar que los humanos se unan en defensa de su sociedad, la guerra es una opción táctica, y podemos tener enemigos sin sentir el impulso de matarlos. El hecho mismo de que haya alianzas internacionales es una prueba positiva de que ser leal y favorecer a la sociedad a la que se pertenece es un acto psicológicamente independiente de pensar mal de los extranjeros. Una cosa puede existir sin la otra. [41] Mientras su antipatía mutua no esté profundamente arraigada, la cooperación entre las sociedades humanas es capaz de superar cualquier actitud observada en la naturaleza. A

continuación trataremos de las condiciones en las cuales prosperan tales relaciones calurosas y lo que eso nos dice acerca de la humanidad.

Las buenas relaciones

Como muchos exploradores, he vivido la experiencia de intercambiar anzuelos por algo que necesitaba, en mi caso una canoa fabricada por una tribu de la selva tropical cerca de la costa colombiana del Pacífico. Nada de particular parecía haber en aquel trato, ni siquiera en el requisito de tomar una bebida fermentada que no era precisamente de mi gusto. Sin embargo, por corriente que pueda parecer esa transacción, y dado todo lo que sabemos sobre los conflictos entre sociedades en el mundo natural, esta disposición por ambas partes no solo a renunciar a hostilidades, sino también a no ver a un extranjero como alguien peligroso, es bastante especial.

Como el lector habrá presumido tras el veredicto del capítulo precedente, cualquier contacto positivo entre sociedades animales es problemático, y las colaboraciones reales entre ellas son inusuales o inexistentes. Sus interacciones positivas parecen con frecuencia más bien unidireccionales. Es mejor pensar que la generosidad del bonobo que proporciona comida a extraños, más que representar una faceta de un intercambio o un trato, es una oferta de paz. Los primates nada parecen esperar a cambio de los extraños, como no sea, tal vez, su tolerancia, por no mencionar que se unan a ellos para hacer cualquier cosa en grupo. Tampoco parece que las sociedades del elefante de la sabana y del delfín de nariz de botella quieran ir más allá de la camaradería porque busquen la asociación. El acuerdo más próximo a una alianza se da en los cachalotes, que forman equipo con otras unidades sociales para atrapar calamares con mayor eficacia que cualquier unidad que actúe sola. [1]

Las sociedades humanas pueden obtener mayores beneficios trabajando juntas que enfrentándose, pues así mitigan cualquier competición por los recursos (una hazaña que otros animales rara vez logran). Las sociedades de nuestra especie son capaces, por ejemplo, de transformar la escasez en abundancia extrayendo más materiales del medio ambiente con ayuda

externa (al igual que dos unidades de cachalotes cuando cazan calamares). Ante los riesgos muy reales que supone el trato con extranjeros, vale la pena preguntarse cómo y por qué los humanos pusieron en práctica estas iniciativas. Y, una vez que lo hicieron, ¿cómo pudieron armonizar las exigencias que conlleva formar parte de una alianza si consideramos las presiones recibidas para que sus sociedades permanecieran separadas y diferenciadas? Los cazadores-recolectores nos guiarán para dilucidar esta cuestión.

VARIEDAD DE ALIANZAS

Una de las colaboraciones más notables entre los cazadores-recolectores de cualquier lugar fue la que hubo entre los aborígenes recolectores de anguilas de la región australiana del monte Eccles. Al menos cinco grupos que hablaban diferentes dialectos del idioma gunditjmara, y es muy probable que también otros pueblos de la región, llevaron a cabo las vastas obras hidráulicas que les permitieron a todos ellos capturar las anguilas. Sus relaciones no se desarrollaron sin derramamiento de sangre. En ocasiones estallaron guerras. Aun así, en comparación con las tribus indias del noroeste del Pacífico, más propensas a las batallas e igualmente dependientes de la pesca, las tribus australianas actuaban de forma casi colegiada y con un claro beneficio mutuo; el éxito de todos dependía de su trabajo para mantener las vías fluviales. La recogida de anguilas era una operación internacional. [2]

Algunas alianzas de cazadores-recolectores movilizaban a gentes para alcanzar un objetivo común, generalmente de defensa. Aunque el comportamiento es desconocido en otros animales, combinar fuerzas contra un enemigo común ha sido una justificación para unir a sociedades humanas tanto como puede serlo para unir a los miembros de una sola sociedad cuando los extraños son una amenaza. Los indios norteamericanos llamados en conjunto iroqueses, cazadores con una agricultura rudimentaria que ocupaban lo que hoy es la parte occidental del estado de Nueva York, forjaron una confederación entre 1450 y 1600, antes de la llegada de los europeos. [3] Las tribus que la integraban eran autosuficientes e independientes; sin embargo, se reunía un gran consejo cuando era necesario encauzar sus relaciones y coordinar la defensa contra extranjeros, entre los cuales se contaron también los europeos. [4] Aparte de esto, las

tribus colaboraban de una manera siempre cambiante para satisfacer sus intereses, como los pueblos tribales y de cazadores-recolectores llegaron a hacer en otros lugares de Norteamérica y en todo el mundo. [5]

En los humanos, la creación de riqueza por medio de las relaciones intergrupales se logra a menudo a través del comercio. [6] La posibilidad de estas relaciones es universal. Los arahuacos suponían que Colón, aunque fuera de una sociedad muy alejada de su experiencia, estaba dispuesto a intercambiar bienes. Por desgracia, al buscar el beneficio mutuo encontraron su fin definitivo, pues fueron víctimas de los trabajos forzados, el fuego de mosquetes y las enfermedades hasta que desaparecieron como entidad independiente. Lewis y Clark pasaron por los territorios de los nativos americanos que solían ser hostiles a los extraños y no habrían tenido reparos en matarlos, excepto en el momento en que los europeos se presentaron como posibles socios comerciales. Para mantener estas asociaciones a largo plazo se requiere una interacción delicada entre las partes. Lo ideal es que se vean unos a otros como grupos independientes, a la par que fuertes e importantes. O esto es así, o el grupo más fuerte puede dictar los términos de los acuerdos con desventajas para los demás.

El destino de los arahuacos nos recuerda que el contacto con extranjeros siempre está cargado de tiranteces. Los humanos cada vez han recurrido primero a los de su propia sociedad, cuya identidad compartida hace que los intercambios sociales y económicos sean más fáciles. Existe mayor riesgo de duplicidad o malentendidos al negociar con aquellos cuyas formas de vida, valores y, por supuesto, idiomas son extranjeros. A juzgar por los resultados de las investigaciones sobre las interacciones entre razas en las sociedades modernas, dejar atrás las diferencias puede precisar un nivel de atención mental que lleve a cometer errores. [7] A la inquietud se añade la posibilidad del rechazo o de represalias si las cosas se tuercen. [8] La autosuficiencia es deseable. Todo, así pues, desde encontrar pareja hasta procurarse alimentos para poder mantener a raya a los enemigos, tiende a estructurarse internamente siempre que sea posible. [9]

Tampoco necesitan las sociedades estar abiertas a intercambios comerciales y culturales. Algunos bosquimanos cooperaban fácilmente con los vecinos, y otros no. [10] Imaginemos la línea divisoria entre sociedades como un cuello de botella que regula el movimiento de personas, información, materias primas y bienes manufacturados. Todos estos recursos se mueven sin excesivos impedimentos dentro de una sociedad,

pero en un flujo regulado, y a menudo fuertemente restringido, entre sociedades. Una vez establecido, el cuello de botella puede ensancharse o estrecharse dependiendo, respectivamente, de los beneficios o las pérdidas resultantes del contacto. Cuando una sociedad extranjera era mal vista y su influencia se sentía como una plaga en la cultura local, el cuello de botella podía estrecharse. Aun así, la aceptación de los bienes y las innovaciones deseables, cualquiera que fuera su fuente, era imparable, y esto explicaría la amplia difusión de herramientas de piedra inventadas poco antes en el registro arqueológico más antiguo.

CAMBIO DE MANOS

Es difícil decir cuándo tuvieron lugar las primeras colaboraciones entre sociedades humanas. Se sabe que hubo cazadores-recolectores que no solo comerciaron con agricultores durante siglos, sino que además buscaron durante mucho tiempo bienes producidos por otras sociedades. Desgraciadamente, las alianzas, e incluso el comercio, no dejaron pruebas claras. Encontrar una herramienta de piedra astillada que solo pudo haber llegado de un lugar situado a muchos kilómetros de distancia puede valer como prueba de que hubo un comercio entre sociedades. [11] Sin embargo, el útil quizá acabase allí por otras vías. En vez de adquirirlo en una transacción con forasteros, la misma persona intrépida pudo transportarlo desde la zona originaria, o fue intercambiado entre miembros de una sociedad cuyo territorio se extendía por aquella región.

O tal vez la migración se produjo a lo largo de una serie de pasos desde una sociedad a la siguiente en lo que suele llamarse «cadena de transferencia». A este respecto son ilustrativas las antiguas piezas de cerámica china que cambiaron de manos hasta que llegaron a poblados muy lejanos en el interior de Borneo. [12] Con todo, ni siquiera entonces el comercio explica siempre los movimientos. *Coenobita compressus*, un tipo de cangrejo ermitaño, reemplaza su caracola por otra más grande cada vez que se le queda pequeña. A menudo, la caracola que elige había sido previamente desechada por otro cangrejo, del mismo modo que una persona pueda llevar un adorno que otra ha perdido. Las caracolas se mueven por la acción de estos cangrejos 2.410 metros al año de promedio, pasando de un cangrejo incómodo a otro. A escala humana, es como si cada caracola viajase un kilómetro por día. [13]

Los frutos secos enterrados por roedores son un ejemplo de cadena de transferencia, en este caso propagada por el hurto. Las ardillas se apropian de bellotas que otras han enterrado para comerlas más tarde. De esta manera, una bellota va de un lugar a otro situado a kilómetros de distancia hasta que germina o se la come una de las ladronas. [14] Algunas hormigas y abejas roban a otras colonias; se apoderan de alimento producido por las obreras y huyen apresuradamente. [15] Estos ejemplos nos recuerdan que robar es una alternativa tradicional al comercio como medio para mover objetos por territorios, un medio anterior a la humanidad.

Aunque no sabemos si las primeras sociedades humanas dependieron más del comercio o del saqueo, la fuerza bruta rara vez atraería a gente que ansiara basar su existencia en la confianza. Esto indica que las necesidades humanas son más complejas y diversas que las de las ardillas o las abejas. Una vez que los humanos empezaron a depender de bienes como las puntas de flecha y la pintura corporal, localizar alimentos y agua ya no era su única preocupación. No era probable que todas las mercancías que una sociedad apetecía estuvieran disponibles en el territorio que controlaban. Aunque sus miembros satisficieran en las proximidades todas las necesidades materiales que pudieran, establecer relaciones con extranjeros abiertos al comercio a largo plazo no era en muchos casos un lujo o un gesto simbólico de amistad, como el del bonobo que hace regalos a un extraño, sino una necesidad. [16]

Aun así, el comercio pudo haber comenzado con algo muy parecido a los contactos espontáneos y amistosos de los bonobos con extraños de su especie. E, incluso antes, tal vez la mera tolerancia mutua fuese suficiente para permitir el flujo de bienes en ambas direcciones. Las sociedades de bandas aceptaban a menudo a los extraños que entraban en sus tierras para recolectar algo que ellos deseaban. No es que siempre fuese posible detener a todos los intrusos. Mientras que un mirlo capaz de abarcar con la vista cada palmo de su pequeño dominio desde una posición central puede advertir y tratar de impedir toda invasión de su espacio privado, los dominios de las sociedades humanas y de muchos otros animales son demasiado extensos para vigilarlos. Un suricato llegará al extremo de dormir descaradamente en una de las madrigueras de otro clan cuando sus dueños estén ausentes. En el mejor de los casos, los residentes pueden enfrentarse a los intrusos que descubren, repeliéndolos con energía del

interior del territorio, el centro geográfico que en muchas otras especies contiene la madriguera o la guarida.

Sin embargo, los cazadores-recolectores eran sagaces vigilando su entorno. Los indios americanos y los bosquimanos no solo detectaban huellas de días atrás, sino que además eran capaces de identificar el sexo, la edad y, a menudo, la persona exacta que las había dejado. [17] Es probable que solo se enterasen de la presencia de intrusos después de que hubiera acontecido. Esto hacía que fuera prudente evitar represalias solicitando permiso para entrar en tierras de grupos foráneos. En cualquier caso, los extraños rara vez podían simplemente entrar a hurtadillas y encontrar lo que querían; en todo momento necesitaban el consejo de los lugareños respecto a cuándo y adónde ir. De ese modo, vigilar las tierras era por lo general innecesario y poco práctico. [18] Podía solicitarse permiso de acceso a determinados recursos en casos de necesidad apremiante. En la documentación sobre cazadores-recolectores abundan las historias de pozos de agua que se secaban y de migraciones de un territorio a otro de animales que cazaban. En cualquier caso, la tolerancia a las visitas tenía sus condiciones. Se esperaba que las dos partes devolvieran el favor de forma continuada, y la confianza en dicha reciprocidad favorecía el buen comportamiento.

Dependiendo de los costes y beneficios de defender los recursos o permitir el acceso a ellos, los cazadores-recolectores diferían en cuanto al sentido de propiedad de sus territorios. [19] Unos adoptaron la norma de los chimpancés de no tomar prisioneros y otros protegían sus recursos selectivamente, como hacen los babuinos, mientras que unos terceros estaban tan abiertos a los extraños como los bonobos, con la posibilidad de negociar entremedias toda clase de concesiones. Pero rara vez había ambigüedad sobre quién era el propietario de algo. Los bienes preciosos, entre ellos materiales venerados por su importancia simbólica (tal vez un pigmento utilizado en una ceremonia), podían intensificar las rivalidades, pero, en general, el bajo coste de negociar una cesión o un derecho de paso se añadía a las razones para no apoderarse de territorios de otros. Esto siempre ha fomentado el contacto y la familiaridad entre sociedades humanas.

Quienes gozaban de la sobreabundancia de un recurso valioso podían permitirse ser generosos. Las polillas bogong vuelan todos los años hacia las montañas Snowy de Australia en tales cantidades que a los habitantes de

otras tierras que acudían allí temporalmente se les asignaban zonas de las laderas donde podían atraparlas y donde consumían alrededor de un kilo de insectos por persona y día. Esta costumbre duró mil años. Un kilogramo de estas polillas tiene el mismo contenido de grasa que treinta Big Macs. Al final de la temporada, individuos antes escuálidos regresaban a sus territorios de origen saciados y contentos... y, cabe imaginar, con la idea de que les debían a los lugareños algo a cambio. [20]

LOS PRIMEROS MERCADOS

Fuese o no la tolerancia hacia los extraños que se internaban en el territorio propio para abastecerse de recursos la precursora del comercio, este en el sentido más corriente comenzó cuando las partes intercambiaron bienes en persona. Los primeros mercados simples pudieron haberse organizado en las fronteras entre territorios para respetar los espacios exclusivos de cada lado y, al mismo tiempo, permitir inspecciones que garantizaran unos intercambios equitativos.

Pero ¿qué era justo? Los tratos entre personas de la misma sociedad de bandas tomaban habitualmente la forma de intercambios casuales. [21] Se daba por sentado que no cabía esperar una paridad exacta, como cuando los cristianos intercambian regalos navideños. Si una parte se quedaba corta, podía compensar la diferencia la siguiente vez. El comercio entre sociedades era diferente, menos predecible, con más regateo, descuidos y riesgo de que las relaciones se deteriorasen.

La tranquilidad con que se realizaban los intercambios dentro de las sociedades se desvaneció cuando los asentamientos crecieron. Como los comerciantes solían ya ofrecer bienes y servicios muy diferentes, y eran individuos extraños o apenas conocidos, había que especificar el valor de lo que ofrecían. De resultas de ello, las interacciones dentro de las sociedades se asemejaron al comercio entre sociedades. Los asentamientos de los cazadores-recolectores chumash de California usaban cuentas como una especie de moneda que establecía el valor de los bienes en el sentido moderno.

Para los cazadores-recolectores recientes, las cadenas de transferencia funcionaban principalmente en un comercio que tenía en cuenta los vínculos, más amplios, entre sociedades de bandas. [22] Productos como las plantas medicinales, las piedras de molienda y el ocre se movían de un

grupo australiano a otro, y a veces a lo largo y ancho del continente. Su valor aumentaba con la distancia, como también ocurría con las mercancías de los indios americanos. [23] Las perlas de nácar debían de parecer objetos mágicos cuando las recibían tierra adentro para su uso en adornos. Algunos objetos no se utilizaban con su finalidad originaria. Hace siglos que dejaron de fabricarse bumeranes en el norte Australia. Los aborígenes del sur, que continuaron tallándolos, pudieron finalmente cambiar los bumeranes por otros bienes cuando por el norte se extendió la moda de emplearlos no como armas arrojadizas, sino como instrumentos de percusión para celebraciones acompañadas de música. [24]

Además de materias primas y productos elaborados, las sociedades de bandas intercambiaban ideas. Cualquier cosa, desde una palabra recién inventada hasta una técnica mejorada para fabricar una herramienta, podía copiarse a grandes distancias. La circuncisión, practicada durante las ceremonias de iniciación a los niños aborígenes, pudo haber sido adoptada de los comerciantes indonesios en la década de 1700. Esta práctica fue extendiéndose por gran parte de Australia, y en algunos casos se llevaba al extremo de cortar el prepucio en toda su longitud. [25] Los aborígenes también copiaban los cantos y danzas de otros. El ejemplo mejor documentado se dio a conocer por vez primera en 1897. El ritual molonga del pueblo workaia incluía varias noches largas de representaciones fantásticas, con los personajes clave ataviados con una elaborada vestimenta. Durante los siguientes veinticinco años, la molonga se extendió a lo largo de mil quinientos kilómetros desde el centro Australia, aunque solo los workaia entendían sus palabras. [26]

Un incentivo para que las sociedades interactuaran sin trabas era poseer cierta conciencia de un nexo social. Los cazadores-recolectores solían organizar matrimonios entre sus sociedades con el fin de buscarse aliados; los cónyuges solían tener la oportunidad de visitar su lugar de origen, y se les concedía el equivalente a la doble ciudadanía, algo inaudito en otros animales. [27] Entenderse era clave. A esto ayudó una consecuencia de la historia de las relaciones intergrupales: que muchos cazadores-recolectores hablaran las lenguas de sus vecinos. Tanto los australianos como los indios de las Grandes Llanuras también compartían ampliamente lenguajes de signos utilizados en la diplomacia. Algunos de los gestos eran visibles desde lejos para que los negociadores pudieran comunicarse más allá de la distancia que recorría una lanza. [28] Los mismos gestos tenían una función

adicional: los guerreros que participaban en una incursión podían hacerse señas sin que se los oyera para coordinar un ataque.

COMERCIO Y DIFERENCIAS CULTURALES

Los individuos interactúan con tanta mayor comodidad cuanto más tienen en común, y lo mismo ocurre con las sociedades; las similitudes allanan el camino hacia la amistad. [29] Las lenguas similares y las culturas compatibles, por ejemplo, simplificaron la asociación de los iroqueses. En alusión a estas conexiones entre sociedades, los arqueólogos hablan de una «esfera de interacción» en la cual valores comparables y otros aspectos de la identidad facilitan el tráfico de bienes. [30] El acto mismo de comerciar aumenta aún más la semejanza entre sociedades. Esto es indudablemente cierto cuando los bienes transferidos son más que simples materias primas, como cuando los grupos intercambian nuevas maneras de fabricar cosas o los propios objetos manufacturados.

Sin embargo, las sociedades deben seguir siendo lo suficientemente distintas para preservar el sentimiento del valor y la importancia de sus miembros... o esas son las conclusiones de los psicólogos. En esto radican los malabarismos políticos que tantas veces han determinado el curso de la historia. Lo que se tiene en común es una ventaja, pero solo hasta cierto punto. Demasiado intercambio puede verse como una amenaza a la identidad singular de los pueblos. Y, para agravar el problema, el que las sociedades sean similares en muchos aspectos puede resultar contraproducente en el caso de que deseen idénticos bienes escasos y entren en conflicto por conseguirlos.

Capítulos atrás he mencionado la teoría de la distintividad óptima, según la cual los individuos se esfuerzan por parecerse bastante a otros miembros de su sociedad con el fin de ganarse su respeto, pero al mismo tiempo tratan de ser lo suficientemente diferentes para sentirse especiales. Una hipótesis razonable es que, cuando entablan relaciones con sus vecinos, las sociedades gravitan de manera similar hacia este punto medio: un firme lazo fruto del consuelo que proporcionan las similitudes y del orgullo de la distintividad. Ser una sociedad sólida, o una persona bien adaptada, es ser igual y diferente. Hasta las sociedades más parecidas deben conservar las disimilitudes en el corazón de sus miembros.

La reducción de las coincidencias entre las sociedades podría disminuir la competición; en esta dirección va una teoría que se ha propuesto explicar, por ejemplo, las diferencias en la dieta entre tribus del Amazonas que viven muy próximas. [31] Y un deseo de diferencias valoradas pudo cumplirse en el plano productivo con la aparición de distintos roles económicos entre sociedades. Después de todo, las partes que ofrecen mercancías idénticas tienen pocas razones para comerciar. Una sociedad podía intercambiar un excedente de herramientas fabricadas por sus miembros por artículos que a ellos les resultaba demasiado arduo producir. Dada la versatilidad necesaria en una banda de cazadores-recolectores, cuyos integrantes perfeccionaban destrezas, generalizadas entre ellos, que diferían solo por el sexo y la edad, la especialización pudo originarse entre miembros de cierto nivel social antes de pasar a los individuos comunes de las sociedades.

Aunque tales diferencias de aptitud no estaban extendidas entre las sociedades de cazadores-recolectores, hay pruebas de que se daban con frecuencia. «Cada localidad tendía a hacer ciertos objetos con una habilidad o un estilo que eran admirados en otras localidades», escribió Geoffrey Blainey, un historiador australiano, sobre los aborígenes. Grupos diferentes producían lanzas, escudos, cuencos, piedras de molienda, alhajas, etcétera. Y añadía Blainey: «Gran parte de la especialización había existido durante generaciones, y su origen era incluso objeto de mitos tribales». [32] En el noroeste del Pacífico, las mantas tejidas por los chilkat tlingit y las azuelas de otras tribus eran intercambiadas (o robadas) a lo largo de la costa. Se han documentado muchos otros ejemplos de relaciones recíprocas entre pequeñas sociedades tribales dependientes de la domesticación. Por ejemplo, los agricultores fur de Sudán suministraban mijo a varias tribus de pastores a cambio de leche y carne de res. [33]

Al alcanzar un nivel óptimo de distintividad, las sociedades se volvían en primer lugar interdependientes durante largos periodos de tiempo, y sus miembros encontraban más razones para evitar la acritud y frecuentaban a otras en busca del beneficio mutuo. Aunque, a mi parecer, cada sociedad preservaba sus límites con independencia de cuántos de sus miembros estuvieran en contacto con extraños, cuántas cosas intercambiaran con ellos o, por lo demás, hasta qué punto confiaran en ellos. Esto era así lo mismo si, por citar dos ejemplos de Australia, apenas subsistían en el desierto del Oeste o eran pescadores bien alimentados gracias a las vías fluviales pletóricas de anguilas alrededor del monte Eccles. Ninguna nación se ha

arruinado jamás con el comercio, dijo Benjamin Franklin, y esto desde el punto de vista no solo económico sino también social. [34] Los mandan y los hidatsa de las Grandes Llanuras norteamericanas mantuvieron bien claras sus identidades incluso cuando sus centros culturales se transformaron en centros comerciales, algo que obligó a otras tribus a aprender sus idiomas. [35] En cuanto a los iroqueses, la confederación tuvo que ser lo suficientemente laxa para que sus tribus no cedieran autonomía o tierras. De hecho, había poco contacto entre la gente común de diferentes tribus iroquesas, y su separación persistió, y a buen seguro se reafirmó, a pesar de su interdependencia.

Pueblos disímiles también encuentran maneras de beneficiarse unos de otros. De hecho, el camino se acorta cuanto más radicales son sus diferencias. Los aborígenes australianos dieron la bienvenida a los pescadores indonesios que visitaron la costa norte en el siglo XVIII , mientras que los bosquimanos comerciaban con los pastores bantúes que habían vivido entre ellos durante dos milenios. [36] Los pigmeos y sus vecinos agricultores dieron un paso adelante al codificar una relación que reforzó la supervivencia de ambos en un hábitat forestal donde llenar el estómago podía requerir un gran esfuerzo, ya fuera labrando un suelo pobre o cazando las escasas presas de la selva. Subsistiendo como cazadores-recolectores la mayor parte del tiempo, todos los grupos pigmeos se asociaron con algún poblado. Allí, cada pigmeo mantenía una relación de por vida con uno de sus agricultores, trabajando sus campos durante parte del año y proporcionándole carne y miel del monte a cambio de productos vegetales y otros bienes. Los vínculos entre pigmeo y agricultor están tan arraigados y son tan antiguos que algunos agricultores creen que los pigmeos les enseñaron por primera vez lo que había en el bosque. [37]

Se ha argumentado que una función de los marcadores es evitar que los pueblos imiten a extraños cuando sus hábitos pueden resultar perjudiciales. [38] Dudo mucho de que esto sea sí. Por supuesto, una influencia exterior puede ser negativa, como cuando drogas nocivas cruzan una frontera. Pero, aun siendo más que notables las diferencias entre vecinos, ambas partes tienden a adoptar de los otros lo que les conviene sin que el intercambio provoque una calamidad. De hecho, es posible hacer de la disparidad una bendición. Ciertamente es que el problema de la comunicación con los que son diferentes puede suponer al principio una desventaja enorme. Sin embargo, es posible que los dos pueblos tengan necesidades materiales muy

diferentes; incluso si uno considera que el otro es inferior, acaso no rivalicen en las mismas cosas. Sus formas de vida y sus destrezas, como las de los pigmeos y los agricultores, pueden ser complementarias.

Las similitudes y las diferencias entre sociedades, grandes o pequeñas, deben contar en las opiniones de las personas sobre los extraños; por ejemplo, su calidez y su competencia. Esto influiría en la medida en que los extraños son vistos como pueblos formidables, entidades potencialmente hostiles o gentes con las que es posible negociar de buena fe. Una vez que los primeros humanos mejoraron sus opciones de estar en buenas relaciones con otros, las interacciones resultantes entre sociedades fueron con el tiempo tan variadas, depuradas y regulables como lo son hoy.

Las tribus confederadas de los iroqueses habían sido hostiles y violentas entre ellas antes de su unión; de hecho, la paz solo se alcanzó a través de la guerra. Como observó con pesimismo un conocedor de aquellas tribus, «a veces, la mejor manera de conseguir que alguien deje de pelear es luchar contra él hasta que pare». [39] Sin embargo, tras negociar los iroqueses un armisticio, las tribus más lejanas se pusieron nerviosas. Irónicamente, la armonía entre sociedades puede desencadenar la violencia en una región al crear un adversario más peligroso para las que quedan fuera de la entente. [40] Un enemigo reemplaza a otro.

El cableado neuronal de la amígdala siempre está preparado para disparar sus atávicos reflejos de lucha o huida. Superar esta base para establecer una confianza mutua entre sociedades con prejuicios sobre las demás es un asunto espinoso, un problema central de la diplomacia. Incluso en grupos con relaciones excelentes, los prejuicios sublimados hacen que el terreno de juego nunca está perfectamente nivelado, pues cada parte busca un acuerdo más favorable. Nuestras identidades colectivas nos animan a ser egoístas y despiadados, socavando las buenas relaciones y extendiendo un terreno abonado para el rebrote de enemigos cuando los tiempos se vuelven difíciles. [41] Las rivalidades entre grupos no crean etnocentrismo, pero la competición muestra sus facetas más repulsivas. [42]

¿Cómo evitamos el conflicto cuando los recursos y las oportunidades se agotan? En los últimos siglos, aun teniendo presentes sus atrocidades masivas, la probabilidad de morir por un acto de agresión entre sociedades ha disminuido en todo el planeta. Podría decirse que el aumento de los contactos entre países fomenta la paz. Las naciones recurren cada vez más a talentos y recursos fuera de sus fronteras. [43] Lo ideal sería que esta

interconexión e interdependencia se mantuviera entre las naciones en periodos de escasez, en momentos en que la calma existente entre las sociedades de otros animales tiende a desvanecerse. Pero evitar la violencia cuando el potencial social y los beneficios materiales de la guerra son altos requiere más que buenas intenciones; requiere cultivar y reconocer el beneficio mayor que a largo plazo aporta la paz frente al conflicto, incluso entre adversarios que se aborrecen. Siempre que no se pueda alcanzar ese mínimo, cada nación debe comprometerse a actuar contra aquellos que se niegan a cumplir las reglas que salvaguardan el orden internacional. Se trata de un objetivo noble. Ojalá sea uno alcanzable después de conocer los peligros de la guerra moderna. En ninguna otra especie se coordinan las sociedades para preservar la paz.

La volatilidad de las relaciones entre sociedades tiene su paralelo en el seno de una sociedad, donde los lazos entre las personas nunca son estáticos. Las identidades de los miembros siguen, en el transcurso de un tiempo muy dilatado, trayectorias cambiantes que pueden predecirse en líneas generales, una inconstancia que determina el ascenso y la caída de las sociedades.

SÉPTIMA PARTE

Vida y muerte de las sociedades

El ciclo vital de las sociedades

«Ni siquiera sabemos cómo determinar de un modo aproximado los momentos en que una sociedad nace y muere», se lamentaba hace un siglo el eminente sociólogo francés Émile Durkheim. [1] A pesar de la importancia, obviamente práctica y académica, de las principales preguntas sobre las sociedades —cómo se fundan, cómo se desarrollan y cómo las reemplazan otras nuevas—, no se ha dado ninguna respuesta definitiva desde que Durkheim escribiera esas palabras en 1895. Durkheim señaló que ni los biólogos de su tiempo habían encontrado verdaderas soluciones al problema de la vida y la muerte de las sociedades. A pesar de que los ciclos de vida han sido ya bien estudiados en ciertos grupos de organismos, hasta nuestros días el tema ha sido ignorado en gran medida por las ciencias naturales como objeto de investigación general. Y los sociólogos e historiadores tienden por reflejo a tratar el nacimiento o la disolución de cualquier sociedad —ya sea el antiguo Egipto o la antigua Checoslovaquia— como un hecho exclusivo de su tiempo y lugar.

A menudo los detalles son los que dan pistas para resolver un enigma. De todos modos, el ascenso y la caída de sociedades en todo el mundo natural indica que nuestros grupos sociales han sido diseñados por la evolución para nacer y morir, igual que los organismos individuales. Este flujo y reflujo de las sociedades está ligado al modo en que sus miembros perciben las identidades de los demás. El comportamiento de los animales y las formas en que los seres humanos formulamos nuestras identidades en entornos sociales cambiantes están estrechamente relacionados con el fracaso y la reconstrucción social. Esta profunda cuestión de la identidad guarda relación con el tema crítico del trauma y la cuestión de si este último es una triste necesidad en los ciclos vitales de las sociedades.

La dinámica de la génesis y transformación de una sociedad acontece de una manera única en cada especie, y constituye su crónica histórica básica. Esta narrativa depende de las reglas conforme a las cuales los miembros de

la especie interactúan y se identifican entre ellos, así como de los recursos de que disponen en un periodo determinado. Pero aquí se plantea la siguiente cuestión: la vida requiere la satisfacción constante de necesidades: comida, refugio y compañeros. Cuando esas necesidades no se satisfacen, la multiplicación de estresores físicos y sociales espolea la decadencia de las sociedades. La mayoría de las veces, los problemas se agravarán cuando una sociedad haya crecido más de lo que su entorno es capaz de soportar. Aunque una sociedad grande puede invadir a otros vecinos menores, la población creciente exacerba la competencia entre sus miembros, con la carga adicional de que cada individuo tiene que averiguar quién es quién (si las sociedades de una especie tienen oportunidades de crecer hasta un tamaño en el que eso sea un problema). Entonces disminuye la aptitud de los miembros para administrar las relaciones y coordinar las actividades. [2] Esto provoca un cambio de lealtad a favor de un subconjunto de los miembros de la sociedad, grupos escindidos en los que a todos les va mejor.

La separación de subgrupos en sociedades independientes es de rigor en los vertebrados. Varias leonas, por ejemplo, dejarán una manada que ha crecido demasiado para alimentar a todos sus miembros. Y si un macho agresivo se uniese a la manada, las hembras que crían cachorros engendrados por otro macho pueden abandonarla. Dividen la manada para evitar que el recién llegado mate a los cachorros. Los leones de una manada demasiado grande se ven forzados a comenzar de cero con aquellos que conocen y con los que mejor se llevan, como es típico de las especies de reconocimiento individual. [3] Dicha ruptura de las relaciones difiere radicalmente del fenómeno que he estado llamando «fisión», que es la separación casual y temporal de los miembros de una sociedad, algo que ocurre regularmente en animales de fisión-fusión (especies como el león, el chimpancé y el humano, en las que los individuos son libres de separarse y reincorporarse). Cuando una sociedad se divide, hay pocas posibilidades de recomponerla. [4]

EL NUEVO COMIENZO EN LOS CHIMPANCÉS Y LOS BONOBOS

Cómo nacen las nuevas sociedades sigue siendo la principal laguna en nuestro conocimiento de dos grandes primates que son parientes nuestros, el chimpancé y el bonobo. Este acontecimiento originario es inusual: las sociedades de vertebrados acostumbran surgir una vez en décadas, si no en

siglos. Esta infrecuencia presenta un problema. Para empezar, los datos son escasos; peor aún: su escasez nos hace ignorar fácilmente acontecimientos críticos en la creación o destrucción de sociedades, considerarlos anomalías simplemente porque son poco comunes. Eventos de este tipo podrían ser la alteración causada por unos recién llegados de fuera de la sociedad o la muerte de un animal clave en ella. Cualquiera de estos cambios puede amenazar la estabilidad del grupo.

Un ejemplo excelente son los brutales conflictos entre los chimpancés de Gombe que Jane Goodall documentó a comienzos de la década de 1970, desconcertantes en aquel momento, pero que arrojaron luz sobre el modo en que las sociedades se dividen. Los primatólogos saben ahora qué desencadenó aquella avalancha de crueldad tan despiadada: lo que había sido una sociedad se había dividido, ante los ojos atentos de Goodall y sus ayudantes, en dos partes. Aquella escisión fue el punto final de un proceso prolongado. Un primer indicio de que algo iba mal se detectó en 1970, cuando unos chimpancés se asociaban claramente entre ellos más que con el resto de la comunidad para crear dos subgrupos, que llamaré «facciones». No hay pruebas de que las facciones existieran ya, ni siquiera de forma difusa, cuando diez años antes Goodall llegó por primera vez a Gombe. En cualquier caso, se habían formado en 1971; una de ellas ocupaba habitualmente la zona norte del territorio y la otra, la zona sur. [5]

Al principio, los miembros de aquellos grupos escindidos se mezclaban amigablemente cuando se juntaban. Los machos dominantes en las facciones se enfrentaron con furia cuando se conocieron, pero aquello no era nada inusual; los aspirantes a la posición de macho alfa dentro de una comunidad a menudo desafían a sus rivales. Sin embargo, en 1972 las facciones se separaron, estableciéndose sociedades independientes que ya no se mezclaban. Al advertir que los chimpancés se habían separado en dos sociedades con miembros distintos, Goodall llamó a estas comunidades Kasakela y Kahama. La violencia se desató después de aquella separación: los chimpancés de Kasakela atacaron a los de Kahama, la comunidad más débil, en el sur, hasta que finalmente la aniquilaron y se adueñaron de gran parte de su territorio. [6]

El proceso en dos etapas que tuvo lugar en Gombe —la aparición de facciones internas seguida de la división— parece ser omnipresente entre los primates que viven en sociedades, y ahora ha sido documentado en tropas de al menos dos docenas de especies de monos. [7] Sobre las causas

solo puedo ofrecer una conjetura. Al igual que los humanos, otros vertebrados buscan aliados y compañeros, esquivan a enemigos o luchan contra ellos e ignoran a otros. Entre los chimpancés o los bonobos que se desplazan de un lugar a otro a la manera de las especies de fisión-fusión, cada individuo puede elegir cualquiera de las partes cambiantes que satisfaga sus principales intereses en ese momento. Normalmente un mono cultiva mucho las relaciones, creando oportunidades sociales en cualquier zona del territorio que recorre. Este comportamiento ayuda a mantener interconectada a toda la comunidad. Pero con el estrés en aumento, tal vez porque haya demasiados chimpancés, las facciones cobran forma a medida que los miembros centran su atención en un conjunto más manejable de individuos generalmente aceptables para ellas. Al principio, esos monos seguirán formando parte de la comunidad original y las facciones se mezclarán sin obstáculos, dados los muchos vínculos sociales que conservan entre ellos. Sin embargo, debido al mayor tiempo que han permanecido separados, y cualesquiera que fuesen los aliados que cada animal tuviera en el «otro lado», se los apartará gradualmente de la comunidad con la determinación que esperaríamos de una persona que abandona a un amigo que se une a un culto. Meses o años después de que las facciones empezaran a formarse, cortaron relaciones. (En los chimpancés se rompen todos los lazos que quedan entre ellos, con la rara excepción, mencionada en el capítulo 4, de las amistades entre hembras de diferentes comunidades, que mantienen en secreto.) [8] Una sola comunidad ha generado entidades independientes, un par de sociedades tan incompatibles como dos colonias de hormigas.

Los primatólogos ciertamente conocen pocos aspectos de esta deriva en los chimpancés. La única división que alguien ha presenciado es la de Gombe. Y solo una vez se ha registrado una división comunitaria entre bonobos. El curso de los acontecimientos fue en este último caso bastante similar al de Gombe, pero, a diferencia de lo que pudo observarse allí, las facciones de bonobos ya existían cuando comenzó el estudio, por lo que no podemos decir cómo o por qué se formaron. Los dos subgrupos se mantuvieron estables durante los nueve años que duró el estudio antes de la ruptura, aparte de dos hembras que cambiaron de lado y un macho que lo hizo temporalmente. Conforme pasaba el tiempo, las facciones tuvieron ruidosas disputas. Y, tras dividirse, las comunidades se mantuvieron separadas durante un año, durante el cual pudo comprobarse que se

volvieron amigables, como es común en las sociedades separadas de esta especie. [9]

Las divisiones acaban produciéndose cuando las sociedades se aproximan a sus niveles de población más altos. Las comunidades de chimpancés rara vez cuentan con mucho más de ciento veinte individuos, y las de bonobos son un poco más pequeñas. Con poblaciones de estas magnitudes, una comunidad puede considerarse madura, ya que es lo bastante grande para dominar a comunidades vecinas, pero estas cifras conllevan sus propios problemas internos. Las relaciones dentro de una sociedad se vuelven tensas, como las de los leones en una manada de gran tamaño, donde los integrantes ya no se conocen tan bien. Parecería así que la madurez es el punto en el que las sociedades se dividen, y a menudo es cierto. Sin embargo, al menos en Gombe no fue ese el caso; allí, la comunidad se rompió cuando solo contaba con unos treinta adultos. Está claro que las presiones que escinden una sociedad pueden aparecer en cualquier momento. Es probable que en Gombe los investigadores provocaran la división cuando repartieron plátanos para atraer a los simios que iban a estudiar, una idea aparentemente buena con consecuencias imprevistas. La mayoría de los chimpancés evitan competir con otros de la comunidad dispersándose. La táctica funciona, porque la mayor parte de sus alimentos tienen una distribución irregular. Pero, una vez que todos los animales de Gombe se pelearon por la misma fuente de alimento concentrada, los conflictos se intensificaron cuando los chimpancés que luego formarían la comunidad de Kasakela y acabarían con la de Kahama tomaron el control de los repartos de plátanos. El antagonismo entre aquellas facciones fue de mal en peor cuando se les retiró la fruta y todos los chimpancés afrontaron una situación de escasez.

También pudo haber favorecido la división una lucha por el dominio. Las facciones de Gombe cuajaron en los meses posteriores a la muerte de Leakey, el macho dominante, que dejó un vacío de poder que había que llenar. El segundo en la jerarquía, Humphrey, se negó a reconocer la ascendencia de Charlie y del hermano de este, Hugh. Cabe imaginar la disputa entre los machos obligados a tomar partido, siendo la opción preferida el subgrupo que ofrecía mayor estabilidad social, capacidad de defensa, alimentos y parejas. Otra explicación podría ser que cada uno de los animales simplemente eligiera la porción de territorio que uno de los dos machos alfa prefería. Humphrey se decantó por la mitad norte, donde

finalmente se estableció la comunidad de Kasakela. Las peleas por la posición alfa han fragmentado sociedades de diversas especies, desde los gorilas de montaña hasta los caballos y los lobos. Una tropa de babuinos puede dividirse si las hembras eligen distintos machos favoritos o se rebelan contra una hembra tiránica. [10]

El antagonismo social no siempre es un factor cuando una sociedad se divide. Entre los insectos sociales, como ocurre en la mayoría de las hormigas, las reinas abandonan los nidos donde nacieron para buscar por su cuenta otros nuevos sin disputárselos entre ellas. Las sociedades de las abejas y las hormigas guerreras no pueden funcionar sin grandes poblaciones, y en su caso forman colonias por división, pero el mecanismo es diferente del procedimiento de otros animales, y no requiere agresión. Las obreras se separan en dos grupos; la mitad permanecen junto a la reina original y la otra mitad siguen a una nueva reina, hija de la primera. La armonía es perfecta a pesar de esta diferencia de lealtad. [11] También existen divisiones cordiales entre los vertebrados. Es frecuente que un núcleo de elefantes demasiado grande crezca de forma desorganizada con la muerte de la matriarca, y entonces la inestabilidad hará que los miembros se agrupen alrededor de diferentes hembras cercanas a ella en antigüedad; estas facciones se separarán cada vez más hasta volverse independientes (a veces, no siempre, en condiciones amistosas). Los cachalotes forman asimismo nuevas sociedades sin muchas tensiones, como cuando una unidad muy grande, de más de quince adultos, tiene problemas para llevar a cabo las actividades más comunes. La unidad se fragmenta en subgrupos que vagan cada vez más lejos los unos de los otros hasta que se separan, también sin tensiones sociales. Aun así, entre los vertebrados cierto grado de acritud está casi siempre garantizado.

Todavía tenemos mucho que aprender, y crucemos los dedos para que asistamos a otra división de una tropa de chimpancés que pueda ser objeto de una documentación más detallada. En Uganda hay una comunidad que ha llegado a contar con doscientos miembros, la más grande jamás registrada. En ella se habían formado facciones hacía al menos dieciocho años. El hecho de que la comunidad haya persistido sugiere que los primates son capaces de poner orden en sus preferencias sociales durante mucho tiempo antes de llegar a la independencia. [12] Me imagino cada facción como un caldo de olla cocinado a fuego lento, con sus miembros

debidamente entremezclados antes de convertirse en una sociedad funcional capaz de arreglárselas sola.

OTRAS MANERAS DE FUNDAR UNA SOCIEDAD

La división no es el único medio para generar sociedades, y probablemente no lo sea incluso en nuestra propia especie. En algunos otros mamíferos, un individuo o una pareja solitaria pueden fundar una sociedad de manera parecida a la de la mayoría de las hormigas y las termitas, con sus reinas y sus machos desperdigados. Comparado con una división, este proceso supone un riesgo para el individuo. La seguridad de permanecer dentro de una sociedad es un beneficio al que los miembros rara vez renuncian excepto en situaciones que constituyen una gran oportunidad (cuando queda espacio libre al que puede acomodarse un animal solitario) o un gran peligro (como cuando un animal o un grupo de ellos son expulsados agresivamente por competidores). Entre los mamíferos, solo las ratas topo sin pelo andan solas como parte de un ciclo regular de formación de sociedades. Estarán desnudas e indefensas, pero las ratas topo de ambos sexos, engordadas para la prueba que les espera, pasan una peligrosa temporada deambulando fuera de su nido natal para cavar una primera cámara destinada a una nueva colonia. Allí, el animal solitario espera que uno o varios compañeros lo descubran. [13] De vez en cuando, una pareja de perritos de la pradera, y posiblemente de hienas moteadas, se instala en un lugar no ocupado por otros de su especie, aunque la división es el estado habitual en ambos animales. Como último ejemplo, una loba gris preñada puede salir sola, pero le resultará difícil cazar y protegerse de los enemigos sin contar con ayuda. Esta loba solitaria rara vez está sola por mucho tiempo, aunque la vida no es para ella menos peligrosa cuando un macho se le une, habida cuenta de que un par de lobos no es comparable a toda una manada.

Un chimpancé puede subsistir en soledad si no tiene más remedio. En un lugar de Guinea, los machos abandonan a veces su comunidad natal, un comportamiento típico de las hembras. Un desertor macho no tiene la opción de la hembra de unirse a otra comunidad, seguramente porque los machos en ella residentes lo matarían. Pero los monos no disponen de poco espacio en Guinea. Si el macho encuentra un refugio seguro entre territorios habitados por comunidades, se quedará en él y tratará de aparearse con

cualquier hembra que esté de paso y haya decidido inmigrar. No se sabe si tal hembra permanecería con él para crear una comunidad desde cero, aunque las posibilidades de conseguirlo serían escasas. [14]

Dejando a un lado por ahora el tema de la importancia que tiene para los humanos vivir mucho tiempo en una sociedad, la «interdependencia obligatoria» que algunos suponen en nuestra especie es un tanto exagerada. [15] Aparte de la confianza en nuestros mayores durante la infancia, vivir solos, en pareja o en familia es de vez en cuando ventajoso. He mencionado a los shoshones occidentales y su separación estacional en familias, pero que sus bandas volvían a juntarse todos los años. Pocas personas han sobrevivido en un aislamiento ininterrumpido como el que quiso experimentar en Alaska el excursionista de veinticuatro años Chris McCandless en 1992, con los trágicos resultados relatados en el libro de Jon Krakauer *Hacia rutas salvajes*. La peligrosidad de vivir en soledad prácticamente imposibilita que una pareja ermitaña engendre toda una sociedad empezando desde cero. [16] La obra de William Peasley *The Last of the Nomads* (1983) cuenta la conmovedora historia de Yatungka y Warri, cazadores-recolectores de la tribu mandildjara que se aventuraron solos por el territorio australiano porque su relación no fue reconocida por la ley tribal. La pareja fue rescatada varios años después, cuando estaban a punto de morir a causa de una sequía. [17] Con buen tiempo habrían tenido nietos. Aun así, como germen de una sociedad, su descendencia habría sido peligrosamente endogámica. La soledad es en general el último recurso. Esta opción depende de los números: las colonias de hormigas se deshacen por centenares de las potenciales reinas y de los machos dispuestos a aparearse con ellas, y las colonias se reproducen incluso cuando casi todas las reinas mueren. Ningún vertebrado se reproduce de forma tan prolífica.

En los humanos y otras especies, allí donde una pareja fracasa un pequeño grupo puede tener una oportunidad. Para el éxodo de unos pocos animales de una sociedad se usa el término *budding* [«grupo incipiente», «brote»] si logran formar un grupo independiente. [18] En el mejor de los casos no necesitan ir lejos. Varios lobos o leones pueden hacerse con un rincón del territorio de su antigua sociedad aprovechando su acceso a una zona que ya conocen a la perfección. Si un pequeño grupo se traslada a lugares más lejanos, su recompensa puede ser extraordinaria en el caso de que el viaje lo acabe llevando a tierras no ocupadas de las que manan leche y miel, o los equivalentes propios de su especie. El ejemplo insuperable de

semejante golpe de suerte es una invasión de hormigas argentinas allí donde lo que al principio había sido un puñado de colonas se multiplica hasta formar supercolonias de miles de millones. Algunas migraciones prehistóricas de humanos debieron de ser de esta índole. Como ocurre con todas las especies invasoras, los pueblos primitivos cosecharon su mayor éxito cuando localizaron un lugar con pocos competidores o ninguno. Algunas tribus norteamericanas se formaron de esta manera; fue el caso de los atabascanos del subártico, que se mudaron a lo que ahora son México y el sudoeste de Estados Unidos y que hace más de medio milenio fueron los antepasados de los apaches y los navajos. Aún más dramática fue la reubicación de pueblos muy resistentes en tierras muy lejanas. Los que navegaron en la primera balsa desde Asia hasta Australia son un buen ejemplo. Para aquellos humanos, separados por completo de sus antiguos compañeros de sociedad, todos los terrenos fueron al instante suyos. Por cada barcada afortunada que sobrevivió al viaje, fueron numerosísimos los que debieron de perecer.

Existen aun otros modos de formar una sociedad en la naturaleza, pero parecen estar en gran parte vetados a nuestra especie. A menudo se crea un clan de suricatos o una manada de licaones cuando unos pocos machos de un clan o una manada se unen a varias hembras de otro. Esta modalidad de unión para formar grupos proporciona la relativa seguridad en una sociedad incipiente que cuenta con una población considerable desde su mismo origen. [19] Es frecuente que una manada de caballos se origine cuando individuos dispersos de diferente procedencia se juntan en lo que podría considerarse una versión en miniatura del *melting pot*. Lo más aproximado a esto en los humanos acontece cuando individuos de grupos diezmados se unen para formar una comunidad, como sucedió con algunos indios americanos y con esclavos africanos escapados, conocidos como «cimarrones», que crearon sociedades desperdigadas por todo el Nuevo Mundo. [20]

CÓMO SE ROMPEN LAS SOCIEDADES HUMANAS

La división parece ser el camino habitual hacia el nacimiento de sociedades en los humanos y en la mayoría de los demás vertebrados. La división tiene claras ventajas en las especies; después de todo, ambas partes suelen ser desde el principio populosas. [21] Sin embargo, no es probable que la

división de una sociedad humana se parezca al proceso automático, sin tensiones, típico de las abejas. En las sociedades de insectos no hay grupos de descontentos que se amotinen, pero los humanos son, al fin y al cabo, vertebrados típicamente combativos. Existe suficiente información para que podamos identificar factores que habrían causado que sociedades constituidas por bandas de cazadores-recolectores se rompieran, y evaluar cómo esos factores pueden influir en la disolución de sociedades establecidas, incluidas las naciones de nuestra época.

En los cazadores-recolectores nómadas, las divisiones no las habrían provocado problemas sociales locales, como las disputas familiares o la sobreestimulación social en personas que tenían escasa privacidad. [22] Dada la fluidez con que los humanos pueden mudarse a bandas ubicadas en otros lugares de un territorio, estos conflictos podían resolverse sin el trauma de una división social. [23] Es muy revelador que una banda disfuncional que se escinde no afecte al sentimiento de lo que sus miembros eran, es decir, su identidad. La vida seguía después de que sus integrantes dejaran claro con quiénes de su sociedad se sentían más cómodos. Una división social debía de ser habitualmente el resultado de las desavenencias, existentes en muchas bandas, entre grupos más amplios. Es aquí donde debía de tener lugar en nuestra especie el proceso en dos pasos observado en nuestros primos los primates y en otros mamíferos: debían de surgir facciones, a las que se iban sumando más miembros, que, a menudo años después, rompían relaciones con el resto.

La pregunta clave es qué hizo que surgieran dichas facciones, pues muchos de los factores que provocan su aparición en otros vertebrados parecen importar poco en las sociedades humanas. Aun así, vale la pena considerarlos. La escasez de alimentos, agua, parejas o refugios seguros, tan determinantes en las divisiones que se producen en otras especies, coadyuvaron a precipitar la caída de muchas sociedades humanas. Con todo, el déficit de recursos no es necesario para el proceso. Como las sociedades de bandas no tenían líderes, su destino probablemente no dependiera de las acciones de individuos especiales, como en el caso de los chimpancés de Gombe, que favorecieron la ascensión de diferentes aspirantes a la posición dominante. De cualquier forma, una división no podía producirse mediante la coerción; los miembros de las bandas se habrían opuesto enérgicamente a la idea de dividirse. [24] Las dificultades para coordinar actividades podrían haber generado problemas ocasionales,

pero en general apenas era necesario que, en una sociedad de bandas, los que vivían lejos cooperasen. Además, como los individuos que vivían en bandas a duras penas se acordaban de los parientes que no fueran sus familiares más cercanos, no habría importado mucho el debilitamiento de los lazos de parentesco biológico entre poblaciones en expansión. Después de todo, los parientes ficticios, personas a las que uno podía llamar «padre», «tía», etcétera, aún debían de hallarse por doquier en la sociedad. Sin embargo, mantener el contacto con aliados quizá se volviera más difícil cuando la población de las sociedades sobrepasaba el millar de personas, aunque probablemente no mucho. Y debido al uso de marcadores compartidos, grandes (rituales, lenguas) y pequeños (usos, gestos), la presencia de extraños —o, al menos, de individuos cada vez menos familiares— no habría sido un problema como el que les supone a los chimpancés o los bonobos en una comunidad en crecimiento.

De hecho, al compartir marcadores con el resto de la sociedad, sus integrantes dan un giro a la pauta de formación de facciones previa a la división que encontramos en los mamíferos, y esta transición de sociedades de reconocimiento individual a sociedades anónimas habría introducido una diferencia en los medios por los cuales las sociedades se deshacían. El papel crucial de los marcadores en la descomposición social quizá no sea de entrada tan obvio. Después de todo, los marcadores compartidos tienen el poder de mitigar las tensiones entre individuos que llevan a otros primates a cortar sus vínculos. Un tema recurrente de la historia es que, cuando los humanos se identifican fuertemente con otros, no solo resisten, sino que también se unen y salen adelante en unas condiciones prácticamente brutales. [25] Ya pasen hambre o sean perseguidos, ya se hallen unidos o dispersos, estarán seguros; los lazos que unen con mayor firmeza a los humanos, aparte de los que mantienen con su núcleo familiar, son los de su identificación con una sociedad. En situaciones en que una tropa de monos, o un grupo de perritos de la pradera, vería sus relaciones erosionadas para siempre, los humanos resisten y se mantienen fieles a los demás miembros gracias a los marcadores. Dada la ventaja de una gran población en su pugna con otras sociedades, cabe afirmar que, una vez que nuestros antepasados usaron marcadores para distinguir a los de dentro de los de fuera, las sociedades humanas pudieron crecer sin límites. Después de todo, cuando los marcadores de un insecto social son plenamente de fiar, no hace falta realizar un esfuerzo mayor para unirse a una sociedad de enormes

proporciones que a una pequeña. (Las hormigas argentinas siguen compartiendo una identidad con las demás hormigas de su supercolonia incluso después de extenderse por continentes y eliminar del territorio a todas las competidoras.)

Sin embargo, hay que hacer una distinción entre la fórmula molecular fija que define a una sociedad de hormigas y los marcadores indescriptiblemente diversos que unen a una sociedad humana. A pesar de la solidez social de los marcadores en las sociedades humanas, con el paso del tiempo no se puede confiar en la estabilidad que confieren. Nuestros marcadores no están grabados en piedra, sino sujetos a alteraciones; dan lugar a distinciones de clase social, variaciones regionales y otras características. Aunque el tamaño de la población no es para el *Homo sapiens* un problema como el que representa para los chimpancés, es innegable que, en nuestra especie, las diferencias disruptivas entre los marcadores se materializan cuando son muchas las personas que rara vez interactúan, lo cual era la situación habitual cuando los humanos primitivos se dispersaban en bandas. Cuantos más cambios se acumulen en los marcadores de una sociedad sin que los miembros se ajusten a ellos, tanto más probables serán las disensiones. Finalmente, como a continuación ilustraré invocando el caso de las bandas, más pronto que tarde llegará una situación en que la sociedad se quiebre.

El dinámico «nosotros»

En la década de 1950, los antropólogos documentaron que los walbiri, residentes en los desiertos del norte y el oeste de Alice Springs, en Australia, y famosos por sus danzas tribales y su arte, creían que habían existido teniendo siempre los mismos lazos religiosos con la tierra. [1] Sin embargo, la estabilidad social es para ellos, como lo es para todos nosotros, una ilusión. Padecemos una amnesia cultural, una memoria selectiva que nos hace imaginar la esencia subyacente de nuestra gente como una sólida base que lleva grabadas sus valiosas marcas de identidad. Pero la verdad es que los marcadores cambian sin cesar. El número de estrellas de la bandera de Estados Unidos aumentó de trece a cincuenta sin alterar el vínculo de los ciudadanos con su nación; de hecho, dicha multiplicación ha sido un motivo de orgullo. Hasta usos que parecen esenciales para la vida de una sociedad, como tener esclavos, cambian o desaparecen. Lo que a la larga importa no son los marcadores específicos que valoramos en un momento dado, sino que cualquier marcador que esté en vigor asegure la diferenciación respecto de los extraños (y esto significa que las sociedades estén abiertas a la transformación). [2] Desde que el motor de las culturas humanas se aceleró en la prehistoria, las sociedades han sido objeto de una mejora constante, una reinterpretación y una completa reconstrucción. La forma de hacer correctamente las cosas cambia con las épocas sin desestabilizar una sociedad o erosionar las discontinuidades entre esa sociedad y otras. Pero, cuando esa elasticidad social falla, nos hallamos en un terreno inestable.

MEJORAS E INNOVACIONES

Los límites entre las sociedades triunfan a la larga sobre los marcadores que las definen. Aun así, los miembros actúan para minimizar los cambios que afectan a lo que ellos consideran las cualidades prominentes de su sociedad. Para los pueblos sin escritura, muchos ingredientes de su identidad, desde

las creencias espirituales hasta las danzas, se conservaron a lo largo de las épocas con sorprendente exactitud. La repetición y la ritualización servían para «elaborar “códigos” casi inquebrantables para los no iniciados», según unos antropólogos de la Universidad de Connecticut, que garantizaban la inalterabilidad de detalles minuciosos. [3] No necesitamos recurrir a las ceremonias de los cazadores-recolectores ni a narrar ninguna historia para convencernos de esta realidad; los primeros griegos transmitieron oralmente la *Iliada* y la *Odisea* antes de inventar un alfabeto. A los aspectos de la cultura que requieren este tipo de perseverancia, los humanos generalmente responden bien, o digamos que demuestran su madurez, ya que los ritos de iniciación, fundamentales en la mayoría de las sociedades, suponen la adopción de los comportamientos y responsabilidades de la edad adulta. Con todo, a pesar de esta continuidad de la tradición, los cazadores-recolectores no tenían normas inmutables sobre el modo de actuar, ni desde luego formas de imponer sus marcadores a lo largo de los siglos. Los primeros humanos no vivían en un vacío, estáticos e incapaces de reaccionar, aunque la evidencia arqueológica indique que experimentaron cambios a un ritmo casi imperceptible.

Las destrezas imprescindibles para la supervivencia se mantuvieron inmutables, y la prueba más clara de ello es la uniformidad de ciertos tipos de herramientas de piedra durante largos periodos. Esto no impidió que los humanos llegaran al extremo de reconfigurar sus medios de subsistencia cuando les fue necesario hacerlo, a pesar de que algunos se aferraran obstinadamente a sus usos sin pensar en las funestas consecuencias. Al parecer, los vikingos de Groenlandia, por ejemplo, estaban atados a su patria por el comercio esporádico y eran presionados por la Iglesia para mantener sus costumbres agrícolas. Es probable que algunas de sus comunidades murieran de inanición después de los fracasados intentos de criar ganado importado en lugar de adoptar las prácticas esquimales de la caza de ballenas y focas. [4]

Sin embargo, la disposición a buscar oportunidades es una característica distintiva del ser humano. Los pumé son un magnífico ejemplo de tal adaptabilidad. En las sabanas de Venezuela, donde la agricultura sería difícil, las bandas de cazadores-recolectores pumé se dan auténticos festines con lagartos, armadillos y plantas silvestres, mientras que, a orillas de los ríos, los poblados pumé cultivan mandioca y bananos en huertos. Estas diferencias poco significan para los pumé. Unos y otros ejecutan todas las

noches el mismo ritual toja, comparten una misma lengua y se consideran todos pumé. [5]

La flexibilidad de las identidades humanas significa que las diferencias en el modo de subsistencia no son la piedra angular para distinguir nuestras sociedades de las que forman las especies animales, con sus nichos y sus roles ecológicos. Sí, las sociedades pueden optar por distintas maneras de alimentarse, lo cual puede reducir la competición. Las sociedades costeras podían muy bien basar su alimentación en la pesca, por ejemplo, y sus vecinas en la caza, y podían ver estas opciones como parte de lo que las definía. Pero las sociedades que ocupan el mismo hábitat pueden comer lo mismo y fabricar las mismas herramientas al tiempo que las únicas diferencias externas entre ellas sean variaciones arbitrarias en cuanto a los mitos o la vestimenta.

No todos los cambios de identidad se producen deliberadamente. Los humanos representan lo mejor que saben las formas tradicionales, pero su recuerdo defectuoso a lo largo de las generaciones puede alterar su comportamiento sin que sean conscientes de ello, y a veces de manera perjudicial, como cuando los tasmanos —ya lo he mencionado—, que eran buenos conocedores del océano, se olvidaron de cómo pescar. La fijación por medio de la escritura reduce las pérdidas, pero no las frena del todo, incluso de aquello que la gente más aprecia. Los recuerdos vagos y las nuevas disposiciones del ánimo a veces afectan a nuestras percepciones de acontecimientos bien documentados cuando imaginamos el pasado en términos alegóricos. Entre los miembros de las sociedades ágrafas, dependientes de los recuerdos de cada uno de ellos, las transmisiones eran como un juego telefónico en el que las frases dichas de persona a persona se volvían cada vez más confusas e irreconocibles, y en algunos casos esa confusión llegaba a extenderse a todo cuanto hacían.

Los cambios que experimenta el habla evidencian de forma más diáfana esta deriva. Incluso en nuestra era de intercambio globalizado, persiste una rica diversidad de lenguas y dialectos. Al habla de los estados del Medio Oeste se la suele considerar el inglés americano estándar. Después de haber oído generación tras generación ese acento en la radio y la televisión y haber adoptado partes de él, las poblaciones de habla inglesa de todo el mundo han mantenido, sin embargo, sus patrones distintivos y sus trayectorias de cambio idiomático. Los propios habitantes del Medio Oeste siguen desviándose de «su» estándar. En la década de 1960 empezó a

notarse alrededor de los Grandes Lagos un cambio en los sonidos vocálicos caracterizado por el alargamiento del sonido «a» en ciertas palabras, como, por ejemplo, en *trap*, que llegó a sonar como «tryep». [6] Los lingüistas se deleitan con tales variaciones y las documentan en todas las sociedades, desde las bandas de bosquimanos !kung hasta la familia real británica.

Cualquier cosa que pueda servir como marcador de identidad, ya sea la lengua, la cocina o los gestos, se remodela constantemente de esta forma. Podría decirse que algunos cambios son consecuencia del aburrimiento que produce el estar haciendo siempre las cosas de la misma manera. [7] Se pueden introducir novedades de abajo arriba, por ejemplo, con la llegada de bienes e ideas a través del comercio o el robo, o como resultado de la difusión de tendencias entre la población. El ensayista Louis Menand resumió así esta evidencia: «Nos atraen las cosas que vemos que atraen a otras personas, y nos gustan las cosas que más gustan». [8] Los cazadores-recolectores no adoptaban modas con la regularidad con que lo hacemos hoy —desde los cambios en la longitud de las faldas hasta las aplicaciones más populares para teléfonos móviles—, ni sus culturas presumían de subculturas cambiantes como las de la vida moderna. Sin embargo, se pintaban la piel y tocaban su música de maneras que variaban, aunque solo fuera sutilmente. Sin duda admitían las novedades sociales, aunque al principio fuera de forma vacilante, y con el paso del tiempo iban gustándoles cada vez más.

Las novedades absolutas también tenían cabida. Imaginemos a un cazador-recolector proponiendo algo radical. Si la innovación era muy valiosa, debía de difundirse sin importar su origen. Por lo demás, la reacción de un individuo ante ello dependía del innovador. La gente prefiere seguir a aquellos cuyos valores coinciden con los suyos, pero es capaz de una excepción con alguien poco convencional próximo a ella. Como las bandas de cazadores-recolectores no tenían líderes claros, cualquiera con un mínimo de influencia podía introducir novedades de arriba abajo. Su ejemplo tal vez orientara las preferencias de todos en nuevas direcciones, probablemente al despertar el impulso subconsciente de imitar el comportamiento de otros que son admirados. [9] Por ejemplo, la gente podía seguir el consejo de alguien con capacidades espirituales, como revela la historia que cuenta un antropólogo que observó a los isleños de Andamán:

Costumbres establecidas desde tiempos inmemoriales a veces se modifican de la noche a la mañana como resultado de una «revelación» que haya tenido algún vidente, y las nuevas

costumbres pueden ser desechadas con el paso del tiempo por la siguiente «revelación». Experimenté esto con los onges cuando Enagaghe, un conocido vidente, anunció un día que había recibido una orden de los espíritus sobre la forma en que se exhibían los trofeos de caza. Ya no había que ensartar una tras otra quijadas de cerdo en palos colgados horizontalmente en el techo inclinado de la cabaña, un poco por encima del lecho del cazador. [10]

En la actualidad, mucha de la variación cultural emana de los adolescentes, que son los que lideran la forma de desafiar el comportamiento «apropiado». Aunque sus preferencias no pueden propagarse fuera del margen de libertad permitido en una sociedad sin una respuesta negativa, con el paso del tiempo todos, desde el hippy hasta el cabeza rapada, se adentran en el terreno de lo convencional; las generaciones mayores contrarrestan el fenómeno oponiéndose a los cambios generacionales hasta que su influencia disminuye. Estas batallas entre jóvenes y mayores parecen intemporales, pero no está claro que se libran en las sociedades de cazadores-recolectores; la mayoría de los estudios sobre la gente que vivía en bandas se detiene en el modo en que los niños aprendían las tradiciones en vez de rechazarlas o inventarlas. Pero los niños son niños, y la rebeldía parece ser parte integral de la manera en que un niño humano acaba convirtiéndose en un ser independiente. Como es común en los niños y las niñas, los hijos de los cazadores-recolectores debían de estar abiertos a nuevas experiencias, desde jugar con peñones hasta explorar terrenos desconocidos. [11] Cuando en el pasado lejano aparecían ideas, métodos o productos interesantes, es muy probable que los pensara la juventud.

EL NACIMIENTO DE UN GRUPO

Cabe esperar que los detalles sobre la división de las sociedades de bandas sean incompletos, dado que asistir a alguno de ellos en el momento de una división es casi imposible; de hecho, nunca se ha logrado. La frecuencia con que nacen las lenguas podría tomarse como una guía aproximada para saber cuánto perduran las sociedades. Con el paso del tiempo, las lenguas se separan en igual medida que las secuencias genéticas se desplazan entre especies en lo que se conoce como «reloj molecular», y las mediciones de esta deriva lingüística indican que se dividen por término medio cada quinientos años. [12] Pero no todas las sociedades desarrollan lo que los lingüistas juzgan que es su idioma propio; en algunas se da solo una

divergencia dialectal. El medio milenio podría constituir entonces una sobreestimación de la vida media de las sociedades. Pero las escasas estimaciones sobre la duración de las sociedades de bandas sugieren que las cifras no andan muy lejos. [13] Además, esta duración no es algo único; las comunidades de chimpancés alcanzan una edad similar. [14]

No obstante, hay que tener en cuenta que, mientras que la escisión final podría ocurrir una vez cada aproximadamente cinco siglos, el periodo previo a ese momento dura lo suficiente para dejar atrás muchas pruebas de lo que sucedió. Si combino esta información fragmentaria con lo que sabemos acerca del modo en que los grupos humanos se suelen separar, puedo formarme una idea general de cómo ha sido el ciclo vital de las sociedades durante la mayor parte de la existencia de la humanidad.

Entre las bandas, el efecto de la transmisión análoga al juego del teléfono se vio agravado por un conocimiento inexacto de lo que sucedía en otros lugares. Las variaciones se producían más a menudo cuando los miembros de la sociedad de bandas rara vez estaban en contacto. En una sociedad anónima, los individuos que vivían lejos unos de otros quizá no precisaran conocerse, pero, si sus marcadores debían ser los mismos, necesitaban estar al tanto de lo que los miembros distantes estaban haciendo. En una sociedad de bandas, ciertos factores podían aumentar la variación espacial entre individuos muy separados. En una frontera territorial la exposición a ideas y bienes del exterior era obviamente mayor. Las bandas periféricas con un mayor contacto con sociedades foráneas y menor trato con otras partes de su propia sociedad llegaban a diferir de sus compatriotas en varias zonas. [15] Para complicar aún más las cosas, diferentes tramos de su frontera colindaban con distintos vecinos. De ahí que las bandas se enfrentaran a problemas y encontraran oportunidades muy dispares de un lugar a otro, lo que agudizaba sus diferencias de identidad respecto de otros miembros de su sociedad. [16] Como resultado de todo ello, las gentes que vivían en los márgenes territoriales eran cada vez más marginadas. [17] Entre ellas se creaban facciones.

Un atributo humano que contribuye a mantener unida a la sociedad frente a una diversidad potencialmente disruptiva es que los individuos pueden ser ciegos a las diferencias incluso cuando las tienen delante. El filósofo Ross Poole lo expresó de forma lapidaria: «Lo importante no es tanto que todos imaginen la misma nación cuanto que imaginen que imaginan la misma nación». [18] Incluso cuando se percibían discrepancias —en los cazadores-

recolectores, tal vez durante una reunión de bandas para celebrar una fiesta —, la gente a buen seguro trataba de evitar, como hacemos hoy, la expresión franca de desacuerdos en materia de identidad si era probable que llevara a una confrontación. [19] Sin embargo, en cierto momento, incluso las diferencias que antaño quizá parecieran accidentales e intrascendentes, pudieron considerarse importantes y demasiado incómodas para ignorarlas. Las reuniones daban pie a animados chismorreos. Entre los comentarios podía haber algunos relativos a comportamientos extraños, sobre todo cuando miembros poco o nada conocidos hacían algo inesperado. Los humanos tienden a proyectar las motivaciones más negativas sobre los extraños, y, obviamente, cuanto más grande es una sociedad, incluso una de cazadores-recolectores, tantos más son los individuos poco conocidos. [20] Con las mentes oscilando de una forma u otra, y sin un líder que obligara a nadie a ajustarse a norma alguna, se daban las condiciones más idóneas para que surgieran facciones cada vez más distintas e independientes. Las llamaremos «grupos marginales en proceso de formación».

Del mismo modo que el destino de un chimpancé puede depender de la facción emergente a la que se una y, por tanto, de dónde y con quién acabe viviendo, el destino de una persona puede depender de la facción que elija, posiblemente más que de la persona que haya escogido como cónyuge. Sin embargo, entre los cazadores-recolectores tal decisión habría tenido escasas consecuencias, más que nada porque era poco probable que tuvieran alguna idea del porvenir. Los primeros humanos, como los animales que experimentan la ruptura de su sociedad, rara vez debían de haber pasado por una división anterior. No podían comprender del todo sus circunstancias cambiantes o imaginar con detalle una situación futura ideal. Para complicar más las cosas, los estudios sobre la toma de decisiones nos indican que las personas pueden estar muy inseguras respecto a sus principales intereses incluso cuando es mucho lo que depende de su decisión; por ejemplo, a menudo se adhieren a una idea que piensan que es popular, pero en la que pocas personas creen realmente. [21] En cuanto a las cuestiones de identidad, el carro puede ir delante de los bueyes. Que una elección sea mala o buena solo podemos saberlo después de habernos visto obligados a adoptar una posición sobre el asunto. [22]

A pesar de todo, es más que probable que la elección de una facción fuese predecible en la mayoría de los cazadores-recolectores. Los humanos se sienten satisfechos permaneciendo junto a otros que les son familiares;

en una sociedad de bandas con los de su banda, y probablemente con los de otras bandas próximas. El vínculo de los humanos con cierta zona general dentro del territorio —su «terruño»— podría ser en sí un aglutinante. Incluso las facciones de Gombe se formaron alrededor de chimpancés con apego al mismo pedazo de tierra. Lo que hacía tan probable que las facciones humanas permanecieran unidas al lugar donde los individuos pasaban la mayor parte del tiempo era que los marcadores novedosos se difundían desde su punto de origen; debido a esta difusión, las facciones de cazadores-recolectores, como muchas diferencias culturales en la actualidad, serían regionales.

Las distintas facciones no tenían por qué ser enemigas, y desde luego no lo eran inmediatamente. Como los chimpancés de Gombe, que al principio todavía eran sociables, la gente seguía identificada con la sociedad interconectada original. En tiempos recientes, los walbiri estaban divididos en cuatro subgrupos con buenas relaciones entre ellos, cada uno con su cuota de sueños y rituales, mientras que los comanches se dividieron en tres facciones con sus propios dialectos menores, bailes y asociaciones de guerreros. [23] Dado que las mentes humanas ven a las sociedades como especies, me imagino que percibimos esta variedad dentro de una sociedad del mismo modo que las diferencias dentro de una especie animal, por ejemplo, las razas de perros que nosotros (y, por consiguiente, también los perros) vemos como variaciones de un único tema; asimismo, vemos a los miembros de otras facciones dentro de nuestra sociedad como versiones de nuestro propio «tipo». [24]

Los problemas aumentaron cuando las facciones llegaron a causar irritación. «La defensa maestra contra la clara percepción del cambio social es siempre, en cada sociedad, la poderosa convicción sobre la corrección de cualquier forma de comportamiento existente», sostenía el psicólogo John Dollard. [25] Una vez más, es importante reconocer que fueron los propios miembros los que decidieron qué comportamiento era apropiado u ofensivo. Casi cualquier diferencia podía desencadenar esa respuesta relativa a lo «correcto» y poner en marcha el proceso de reafirmación de las facciones.

Es plausible pensar que la división la precipitara una acumulación de peculiaridades o alguna diferencia especialmente molesta; en el cuento infantil del doctor Seuss «The Sneetches», se describe un mundo donde aquellos que tenían una marca con forma de estrella en la barriga se negaban a asociarse con los que no la tenían. Entre los pequeños cambios

que podían convertirse en algo de tanta importancia como la estrella en la barriga, el lenguaje sería el principal aspirante, una verdad puesta de manifiesto por la historia de la torre de Babel. [26] Las sociedades de cazadores-recolectores quizá desarrollaran varios dialectos regionales a medida que crecían. [27] En la década de 1970, un lingüista dio a conocer que los dyirbalnan de Australia que viven en la parte norte de su territorio no solo tienen su propio dialecto, sino que se dan un nombre diferente, lo que indicaría que no andaban lejos de la división. [28]

Sin duda, el efecto oveja negra podía ser un factor. En este caso, los miembros de una sociedad se muestran cada vez más hostiles hacia cualquier individuo cuyas acciones escandalosas se toman como una afrenta al concepto que tienen de su sociedad. Los psicólogos estudian las ovejas negras como casos aislados de una o pocas personas; el adolescente rebelde convertido en criminal, por ejemplo. Pero ¿y si, como dijo el sociólogo estadounidense Charles Cooley, «un tambor que parece sonar discordante en el desfile está en realidad marcando el compás de otra música»? [29] Tan atípico personaje no puede ser tratado como una oveja negra en la banda a la que pertenece. La gente elimina algunas variantes sociales y asimila otras como una diversidad permitida. Sin embargo, lo que permite tal vez no sea aceptado en toda la sociedad. Entre personas de la misma mentalidad, un individuo que otros pueden considerar desviado quizá sea admitido y sus opciones, emuladas por aquellos que siguen el compás que marca un tambor diferente. La costumbre que tienen los ypety aché de comerse a los muertos, un acto pleno de significado espiritual y aún incomprendido y temido por otros grupos aché, pudo ser un factor decisivo en la ruptura social que dio origen a la separación de estos grupos. [30]

Las barreras geográficas podían ser motivo suficiente de discrepancias capaces de escindir una sociedad sin que hubiera respuesta alguna a un comportamiento desviado. Los humanos que se vieron completamente aislados, como los primeros aborígenes llegados a Australia, fueron libres de transformarse en cualquier forma de sociedad que se adaptara al lugar. [31] En otros enclaves, las características topográficas condujeron a la separación en ciertos pueblos a pesar de mantener algún contacto con sus antiguos compañeros de sociedad. Otro grupo aché se separó en la década de 1930 a causa de la construcción de una carretera en medio de su territorio. Temerosos de los extranjeros que tomaban aquella ruta, los cazadores-recolectores se mantuvieron muy alejados de la carretera. Con

los lazos entre ellos casi reducidos a cero, los yvytyruzu aché se distanciaron de los aché del norte hasta que ambos grupos se consideraron a sí mismos pueblos independientes. [32]

LA SEPARACIÓN DEFINITIVAS

Al describir la caída del Imperio romano, el senador estadounidense del siglo XIX Edward Everett escribió que la sociedad se había roto «en átomos hostiles, cuyo único movimiento era el de una repulsión mutua». [33] Podemos suponer que, en el caso de los cazadores-recolectores, la división también iniciaba su camino en el momento en que cada facción llegaba a ver a la otra como un átomo hostil, a percibir su identidad como algo intolerable y a considerar que sus acciones rebasaban los límites del comportamiento aceptable en la sociedad, aunque esto solo se debiera a los desacuerdos sobre la ubicación de esos límites. Si una sociedad da un sentido al mundo transmitiendo una historia sobre el modo adecuado de vivir, lo que hubiera sido una sola historia se habría dividido en dos.

Nadie ha propuesto un modelo para el modo en que una sociedad se divide, pero las investigaciones del psicólogo social Fabio Sani, realizadas en gran parte con su colega Steve Reicher, sobre los cismas en el seno de diferentes tipos de grupos apuntan a factores que también podrían desempeñar un papel en sociedades enteras. [34] La Iglesia de Inglaterra se dividió a partir de 1994, cuando los miembros que veían la ordenación de las mujeres como algo contrario a la verdadera naturaleza de la Iglesia siguieron su propio camino e idearon otras denominaciones. Un segundo ejemplo de la misma época es el del Partido Comunista Italiano, que se adhirió a la corriente por entonces en boga y cambió de nombre, lo cual hizo que una facción minoritaria se desgajara de él formando un nuevo partido que se aferró a sus principios y mantuvo los símbolos del PCI original. En ambas situaciones, los miembros que pensaban que esos ajustes mejoraban su identidad consideraban que los cambios eran ineludibles; para ellos, tales cambios fortalecían al grupo. Pero los otros miembros consideraban que esos ajustes eran desviaciones nocivas de la esencia intocable que los definía, las cuales amenazaban su solidaridad. La creencia de que su identidad sería subvertida abrió una brecha entre ellos y los partidarios del cambio.

Cabría esperar que la mayoría de las divisiones las hubieran provocado, ahora y en el pasado, alteraciones de la identidad en ambos bandos. Los estudios de Sani demuestran, sin embargo, que puede haber desequilibrios. La facción más conservadora, que solo tolera una transformación mínima —en tiempos de los cazadores-recolectores, tal vez la gente que habitaba el núcleo del territorio y que, por hallarse más a salvo de influencias exteriores, conservaba la mayoría de los atributos más antiguos de la sociedad y el nombre original—, quizá atrajo a individuos del tipo que hoy calificamos de nacionalistas, que aborrecían los cambios. Dicha gente veía cómo se propagaba una conducta peligrosa que podía haber originado una sola «oveja negra», un individuo rebelde que merecía un castigo, o, peor aún, que se había difundido hasta cuajar en una facción que actuaba de manera inapropiada, incluso maliciosa, cual si fuera una unidad. Semejante facción podía obtener un sólido compromiso de sus miembros gracias a su afinidad con ella. Las facciones exhibían una serie de comportamientos más acotados que los presentes en toda la sociedad, facilitando así su solidaridad interna. Pero el lado más radical —el que ocupaba los márgenes del territorio— habría visto las cosas de la misma manera, y se habría sentido igual de unificado en su punto de vista. Como los radicales veían los cambios que promovían como esenciales para fortalecer la misma sociedad, para ellos los disidentes habrían sido esos conservadores que rechazaban la mejora.

Cuando las facciones surgen en torno a diferencias que encuentran detestables, podemos esperar poco esfuerzo por ambos lados para ver las cosas desde la perspectiva del lado contrario. Los estudios psicológicos demuestran que esta escasa atención al lado contrario se manifiesta incluso en facciones que solo están comenzando a formarse y son aún apenas diferentes. [35] La consecuencia es que la comunicación se rompe y las facciones se fortalecen. Individualizar a los otros se torna no solo difícil, sino también destructivo. Ello podría hacernos cuestionar nuestras creencias cuando confiamos en que nuestros motivos son buenos y los otros están equivocados (o son malvados). Desde el punto de vista de ambas partes, la amenaza que desgarró a la sociedad no fue una escasez de alimento o de refugio, aunque las situaciones provocadas por tales desgracias pudieron influir en su final. Más bien fueron defectos en la identidad colectiva que en el pasado las había mantenido unidas. [36]

Hemos visto que los humanos conciben las sociedades como si fuesen especies distintas. De hecho, la metamorfosis de las sociedades cuando se fragmentan ha sido etiquetada con el término «pseudoespeciación», esto es, la división de lo que había sido una única especie humana en dos. [37] En esta división, los marcadores desempeñan un papel similar al de los genes. [38] Y, como les ocurre a los biólogos que intentan analizar el origen de determinadas especies, la omnipresencia del cambio hace que averiguar qué grupo se separó de cuál otro constituya un desafío. Las dificultades de los antropólogos son aún mayores por la presteza con que las sociedades comercian, se endeudan y roban. [39] Las últimas palabras de Darwin sobre los seres vivos en *El origen de las especies* valen igualmente para las sociedades: «Desde un comienzo tan sencillo han evolucionado, y siguen haciéndolo, las formas más bellas y maravillosas». [40] Una consideración más detallada de la psicología subyacente a la separación de las sociedades humanas confirmará que alcanzar semejante belleza no ha sido fácil.

La invención de los extranjeros y la muerte de las sociedades

La disolución de una sociedad es un momento de reinención. Cualquier lectura de la historia deja la impresión de que las rupturas en las sociedades remedan las rupturas matrimoniales. Cuando uno no puede revertir una separación, vierte opiniones reprimidas durante años que afirman lo contrario de lo que había manifestado hacía un mes, si no el día anterior. Cuando las presiones para amoldarse a las normas sociales cambian, disminuyen o desaparecen por completo, en ambos lados se goza de libertad para explorar formas de interacción que se habían considerado inadmisibles o heréticas. Los actos antes inaceptables pueden entonces crear un frente, ayudando a cada grupo a distanciarse de los que ahora son otros. Reinventados como extraños, esos otros acabarán siendo extranjeros.

Los hechos indican que muchas de las modificaciones de las sociedades resultantes —su desplazamiento de caracteres, por emplear de nuevo una expresión de la biología— se producen en los primeros años posteriores a su separación. Su recién adquirida libertad de expresión puede ser una razón, pues entonces el lenguaje —y sin duda muchos otros aspectos de la identidad menos estudiados— es lo que más rápidamente cambia para luego entrar en una etapa de relativa estabilidad. [1] De hecho, las distinciones entre sociedades son con bastante frecuencia un resultado no de su ignorancia mutua debida a la separación geográfica, sino de su conciencia de una interacción entre ellas. Esto es al parecer especialmente patente después de que las sociedades se hayan separado. Las oportunidades para el pensamiento y la invención independientes que ofrece una sociedad de reciente creación, las cuales generan una convergencia de percepciones en asuntos que los miembros celebran como propios, pueden hacer de sus años de aprendizaje una edad de oro. La Declaración de Independencia y la Constitución de Estados Unidos, por ejemplo, siguen siendo los puntos de referencia a los que los estadounidenses acuden en busca de orientación

cuando se plantean cuestiones sobre la gobernanza de la nación. Basándome en lo que se sabe sobre las modificaciones de la identidad, creo que esto fue lo que ocurrió en el curso de nuestra evolución tal como ha sido hasta ahora.

Sin embargo, podría haber un impulso psicológico más profundo hacia una reelaboración de la identidad para que florezca justo después de una división. La sensación de ir a la deriva, el destino separado del significado y los designios que la sociedad mayor antes proporcionaba volvería más urgente la búsqueda de una identidad y una esencia claras y distintivas. [2] Además, la identificación de unos con otros debe ser realmente importante. Ciertos grupos, como las personas sin hogar o las que son obesas, tal vez sean marginados, pero no crean sociedades con identidades propias. Tampoco los chimpancés o los elefantes enfermos o discapacitados, incluso cuando otros los tratan como marginados. Estos individuos atípicos no se unen porque no ven de manera positiva a otros que son de su misma condición. Les falta lo que los psicólogos denominan «distintividad positiva». [3]

De ahí que los psicólogos piensen que los miembros de una sociedad de nueva creación se esforzarán cuanto puedan por distinguirse favorablemente. Para lograrlo, improvisarán atributos apreciados o tratarán de expresar los antiguos de una manera especial. El proceso es análogo al desarrollo de rasgos que los biólogos que estudian la divergencia de especies llaman «mecanismos de aislamiento». Cualquier aspecto que todavía tengan en común con la otra sociedad podrá ser negado o ignorado. Como los divorciados que no se hablan, las sociedades pueden evitar el contacto, lo que significa que cualquier historia compartida será evitada u olvidada. [4] Y, por parecidas que a los extranjeros les parezcan las sociedades recién creadas, la reunificación será ya totalmente imposible.

LAS DIVISIONES Y LA PERCEPCIÓN DE «NOSOTROS» Y «SELLOS»

Un aspecto notable de la división de una sociedad es que las relaciones entre antiguos camaradas deberán recomponerlas una a una ellos mismos.

Una escisión debe crear las condiciones para una percepción inequívoca de quién pertenece a qué sociedad si solo así puede cada rama mantener desde el comienzo el orden y la independencia. La naturaleza traumática de este cambio de identidad en los chimpancés fue lo que hizo que todos los

asaltos de la comunidad de Kasakela a la de Kahama fuesen tan horribles. Los animales muertos no solo eran conocidos de los asaltantes; muchos eran amigos suyos. Los amigos íntimos Hugo y Goliath se encontraban en lados opuestos cuando se produjo el cisma, pero siguieron acicalándose mientras las facciones se separaban (con Goliath en el lado perdedor). Hugo no estuvo entre los que lo mataron, pero otro macho, Figan, lo hizo a pesar de que Goliath había sido «uno de sus héroes de la infancia», según cuenta Jane Goodall. [5]

Lo que condenó a Goliath fue el cambio en la forma en que los chimpancés discernían a sus antiguos compatriotas (un cambio en el modo de categorizarse unos a otros). La capacidad de los primates para la división en categorías nos recuerda que, como dijo un primatólogo, «los chimpancés, como los humanos, dividen el mundo en el de “nosotros” y el de “ellos”». [6] Goodall analizó así el caso:

El sentido de identidad grupal [de los chimpancés] es fuerte, y ellos saben muy bien quién «pertenece» y quién no [...]. Y no se trata simplemente de «miedo a los extraños»; los miembros de la comunidad Kahama estaban familiarizados con los agresores de la de Kasakela, pero fueron atacados brutalmente. Al separarse ambas comunidades, fue como si hubieran perdido su «derecho» a ser tratados como miembros del grupo. Además, algunas prácticas del ataque contra individuos que no eran del grupo no se habían visto nunca durante las peleas entre miembros de la misma comunidad, como retorcer extremidades, arrancar a tiras la piel y beber la sangre.

«Las víctimas —concluye Goodall— fueron a todos los efectos “deschimpancerizadas”.» [7] Es probable que, como sucede en la deshumanización entre humanos, la capacidad de desactivar la conciencia de pertenecer a «nuestro género» sea un mecanismo por el cual los miembros de una nueva sociedad reafirman la separación irrevocable de sus antiguos compañeros de sociedad. [8] Este cambio de percepción puede ser un proceso gradual que precede a la división misma. En la división de una tropa de macacos, por ejemplo, estos pasaron de los conflictos entre individuos de las distintas facciones en las primeras etapas a los enfrentamientos entre facciones, que actuaban en masa cuando la ruptura estaba cerca. Era como si los monos ya no trataran a los otros como seres diferenciados, sino como un colectivo. [9]

¿Qué sucedió en Gombe para que un grupo se apartara finalmente del otro? ¿Cuál fue el punto crítico al que se llegó después de todos aquellos años de facciones que se toleraban, el momento en que los chimpancés al final cortaron todos los lazos que aún existían? De alguna manera, todos

redefinieron a sus antiguos compañeros cuando «deschimpancerizaron» a otros. ¿Se perdieron los científicos la bronca que hizo que todos y cada uno de los chimpancés cambiaran su percepción de los miembros de la otra facción?

Es posible que algún tipo de incidente decisivo desempeñara un papel crucial en la división entre unos monos que permanecían en constante contacto con todos los de la tropa y que, por tanto, rara vez perdían algo de su relevancia. Es imposible tener un conocimiento tan profundo de los chimpancés habida cuenta de que viven diseminados. No todos ellos habrían sido testigos de algún acontecimiento crucial, y, además, es poco lo que los chimpancés pueden discernir en el comportamiento de otros que tenga relación directa con algún suceso. Esto llama nuestra atención sobre una diferencia clave entre las divisiones de los chimpancés y los bonobos, por un lado, y las de los humanos, por el otro: en la tesitura de tener que decidir sobre cuestiones como «¿con quién estoy?» o «¿son ahora estos otros los extranjeros?», nuestros parientes los primates, en el mejor de los casos, actúan únicamente con la escasa información que logren recabar de miembros de la comunidad que acaso estén cerca. Aunque el modo en que la dinámica de las divisiones se desarrolla puede haber evolucionado antes del habla, los humanos son capaces de comprobar lo que ha sucedido en otros lugares y de expresar y respaldar las opiniones sobre quién debe ser expulsado de la sociedad y quién pertenece a ella.

Cualquiera que sea la causa de la escisión final en la comunidad de Gombe, una cosa parece cierta: la deschimpancerización no pudo haberse producido con cada animal negociando individualmente un cambio en su relación con cada uno de los demás. Quizá en el momento de la división los monos estaban preparados para cambiar de golpe su manera de tratar a los de la otra facción. *Voilà!* Antiguos compañeros pasaron a ser extranjeros tras una sola transferencia de identidad y nació una sociedad. En animales agresivos como los chimpancés y los lobos grises, este cambio de frontera que discierne quién está dentro y quién no quizá haga que las relaciones anteriores tengan poca importancia. De golpe, el antes querido Goliath se convirtió en un extranjero, peligroso incluso.

Por supuesto, los chimpancés, los lobos y la mayoría de los demás mamíferos no tienen marcadores con los que fijar su identidad. Nuestra especie evolucionó (si damos alguna credibilidad a esta tosca hipótesis) para vincular esta transferencia masiva de identidad a los atributos únicos

que los miembros asocian a su facción. Este cambio de perspectiva crea líneas de fuerza a lo largo de las cuales los individuos chocan mientras todavía forman parte de la misma sociedad. Cabe esperar que, una vez que los humanos vean a un grupo de compatriotas que se unen en torno a comportamientos que se consideran imperdonables, incluso atroces, los integrantes de ese grupo se conviertan irremediabilmente en otros. Los prejuicios adquieren entonces un gran relieve, ya que sus marcadores, vistos desfavorablemente, se convierten en el aspecto más destacable de ellos.

Otras especies con sociedades anónimas se comportan de idéntico modo, aunque algunas usan una estrategia organizada de manera mucho más formal e inocua que los humanos. En una colonia de abejas que se divide, las dos colmenas resultantes compartirán al principio el mismo marcador de identificación, esto es, el mismo olor. Hasta donde se sabe, la única razón por la que las dos ramas no se recombinan es que una de ellas vuela hacia un lugar alejado del nido original. Aunque este tema no ha sido estudiado, una suposición razonable es que, una vez que las dos colonias se establecen por cuenta propia, diferencias en la dieta, o más probablemente en la genética de la descendencia de cada reina, generen sus olores «nacionales» distintivos. Como resultado, cada colonia logra adquirir con cierto retraso una identidad propia.

Un repaso a los conflictos civiles nos muestra que las modificaciones de la forma en que los humanos responden a otros miembros de su sociedad pueden convertirse súbitamente, y de una manera desconcertante, en algo que se sitúa entre la deshumanización escandalosa y la brutalidad extrema. Los ejemplos mejor documentados conciernen a etnias modernas más que a facciones emergentes, y muestran el problema en un grado extremo. La investigación que llevó a cabo el historiador estadounidense de origen polaco Jan Gross confirma que los ciudadanos comunes pueden cortar relaciones de una manera tan radical y horripilante como los chimpancés. Gross reconstruyó la historia de Jedwabne, una ciudad polaca que, un día de 1941, asesinó a más de mil quinientos judíos que vivían en ella. [10] Aunque dudo de que una violencia de tal calibre fuese común en las sociedades de cazadores-recolectores, una facción separada podía muy bien ser considerada inferior. Dependiendo de la respuesta de un pueblo a ciertas formas de sus miembros recién adoptadas, esto podría incluso manifestarse con aversión desde su mismo inicio. Creada en medio de una desintegración

social, esta perspectiva resultaría difícil de cambiar. Los grupos no tardarían en separarse resueltamente.

La sensación misma de ser rechazado puede suponer un golpe psicológico. El rechazo, incluso de aquellos a quienes nosotros hemos rechazado, causa dolor o depresión. Duele ser excluido por un grupo que no nos gusta; entre los estudios que lo atestiguan se encuentra uno titulado «The KKK won't let me play» («El KKK no me dejará jugar»). [11] Un resultado previsible es que las personas que se identifican plenamente con una facción se unen a ella con tanta más fuerza cuanto peor son tratadas. [12] Las que se adhieren a los movimientos separatistas de Quebec, Gales, Escocia y Cataluña tienden a la cohesión al sentir una profunda indignación ante todo lo que creen que es injusto, como los impuestos excesivos y la represión de los derechos civiles, ensanchando así las líneas divisorias a lo largo de las cuales sus sociedades podrían descomponerse. [13]

En su mayor parte, los lazos cercanos tienden a capear una división social. Al haber crecido juntos, los miembros de una familia a menudo piensan de manera similar, y es probable que elijan la misma facción. Esto puede explicar por qué los cazadores-recolectores estaban por término medio algo más relacionados con otros integrantes de su sociedad después de que esta se dividiera (una pauta también presente tras las divisiones en otros primates). [14] La tendencia es aún más pronunciada en los asentamientos tribales. En ellos, los individuos dependen de familias extensas para compartir bienes y legar propiedades, por lo que la mayoría de las divisiones sorteán cuidadosamente las líneas familiares. [15] Por supuesto, en un cisma social se ponen a prueba las relaciones entre los parientes y aliados que adoptan posiciones contrarias. Cualquiera que transfiera su lealtad a otra facción corre el riesgo de ser repudiado y reemplazado por amigos que mantengan la suya. [16] La historia está plagada de historias de un hermano que mata a otro. Eso nunca fue documentado tan conmovedoramente como durante la guerra civil estadounidense, considerada una conflagración fratricida por el modo en que se desgarraron las lealtades en las familias y ciudades, dañando las relaciones en las generaciones posteriores. [17]

No sé cuál pudo ser la situación crítica que provocó la división entre los primeros cazadores-recolectores, pero los registros sobre la historia humana y los hechos conocidos de otros primates indican que una completa falta de enemistad debía de ser algo inusual. Esto siguió siendo cierto incluso

después del advenimiento del lenguaje, cuando nuestros antepasados en teoría podían anular la relación por medio de alguna negociación juiciosa. Entre los sucesos que condujeron a la división de la comunidad de Gombe hubo peleas, pero estos altercados eran bastante normales entre los chimpancés. Y un pequeño consuelo: las matanzas comenzaron después de que la comunidad se dividiera.

Con todo, en el caso de los humanos, establecer una comparación con el divorcio, en el que las dos partes dan por hecho que son irreconciliables, quizá no sea la mejor analogía para ilustrar las consecuencias de una división. Como ocurre con otros mamíferos, la violencia directa no tiene por qué darse necesariamente en la división, ni deteriorar después la relación entre las sociedades. En los elefantes de la sabana (y parece que también en los bonobos), puede haber agitación e incertidumbre cuando se producen divisiones, y también se da una similar redefinición general de la pertenencia social. Sin embargo, a menudo (no siempre) los lazos se restablecen más tarde. En estas especies, como en la nuestra, una división podría compararse más acertadamente con los conflictos de los adolescentes con los padres: una tensa etapa de desarrollo por la que ambas partes deben pasar para alcanzar la independencia. En todos los casos, excepto los más tumultuosos, puede haber una buena perspectiva de hacer las paces con posterioridad, incluso si las dos partes están ya definitivamente separadas.

EL NÚMERO MÁGICO

Durante cientos de milenios, la volatilidad de las identidades humanas hizo que la ruptura de las sociedades fuese una realidad a pequeña escala. De hecho, esa escala era tan predecible que algunos antropólogos han establecido un «número mágico», quinientos. Esa era la cantidad de individuos que, por término medio, componían en todo el planeta una sociedad de bandas. [18] Si ciento veinte parece ser el número de individuos por encima del cual es probable que una comunidad de chimpancés se vuelva inestable, es razonable pensar que la cifra de quinientos representó el límite superior aproximado de la población de una sociedad estable durante la mayor parte de la prehistoria del *Homo sapiens*. [19]

Cabe inferir una razón práctica para que una sociedad incluya por lo menos quinientos individuos: según algunos cálculos, una población de esta magnitud da a los humanos la oportunidad de seleccionar un cónyuge que

no sea un pariente cercano. [20] Esto explicaría por qué los humanos, a diferencia de las numerosas especies de mamíferos que viven en sociedades de unas pocas decenas de individuos, rara vez sienten el fuerte y arriesgado impulso de unirse a una sociedad distinta. Gracias a la abundante compañía, la mayoría de los humanos han tenido a lo largo de la historia la opción de permanecer de por vida en la sociedad donde nacieron. Pero ¿qué originó las divisiones a partir de ese tamaño en lugar de otro mayor, lo cual habría ofrecido a nuestros antepasados la posibilidad de escoger entre un abanico más amplio de posibles cónyuges, así como las ventajas defensivas de un grupo más imponente? La cifra no parece reflejar los controles y equilibrios de las sociedades que viven en plena naturaleza, dado que factores ecológicos como los depredadores y la disponibilidad de alimentos difieren notablemente entre las selvas y las tundras que habitaban los cazadores-recolectores. Los ecosistemas de los territorios que los cazadores-recolectores ocupaban diferían en todo, y aún más los de aquellos que vivían en el Ártico, pero las poblaciones de las sociedades eran muy parecidas en todas partes.

Que las sociedades de bandas tuvieran un techo demográfico bajo puede deberse a una función psicológica que rige la expresión de la individualidad humana. Mantener un equilibrio era esencial; los miembros de la sociedad tenían que sentirse lo suficientemente semejantes para compartir un sentido de comunidad, pero lo suficientemente diferentes para considerarse únicos. En el capítulo 10 he afirmado que los humanos tenían escasa motivación para diferenciarse de los demás cuando todos vivían en una sociedad compuesta por unas pocas bandas, y de ahí la proverbial escasez de camarillas entre esos cazadores-recolectores. Pero, una vez que la población aumentó, esos mismos individuos debieron de sentirse atraídos por las diferencias que ofrecían los vínculos con grupos más pequeños. Este nuevo impulso hacia la diversificación de la identidad debió de promover la formación de facciones que terminarían sembrando la discordia entre las bandas y rompiendo sus relaciones. La situación debió de ser diferente en las sociedades que se establecieron, que en algunos casos llegaron a tener poblaciones enormes. A diferencia de los integrantes de las bandas, la mayoría de la gente sedentarizada encontraba oportunidades de establecer vínculos con grupos sociales que no constituían facciones, pero que eran en buena medida aceptados y necesarios para que la sociedad funcionara

(oficios, asociaciones profesionales, clubes sociales y nichos en la jerarquía social o entre parientes de familias extensas).

He dejado en el aire la pregunta de qué tiene de especial el número mágico de quinientos miembros que los antropólogos aducen. Sospecho que es en torno a este número cuando los medios humanos para poseer aun el conocimiento más superficial de todos los miembros de la sociedad comienzan a hallarse lo suficientemente debilitados para que los individuos usen los marcadores como una muleta en sus interacciones. En grupos mayores de quinientos, todo parece indicar que los humanos empiezan a sentirse verdaderamente anónimos, algo que no les sucede a las hormigas, pero que en las personas mina el deseo de ser importantes como individuos. Esta pérdida de autoestima debe de hacer que los individuos deseen aumentar su distintividad aceptando cualquier novedad que se les ponga por delante. Sin la estricta organización y supervisión de una comunidad establecida, cada vez más extensa, estas novedades propiciarían una división. Lo que no puedo afirmar es si el atributo de la identidad social se desarrolló en el Paleolítico para mantener a las sociedades de bandas en un tamaño que (por motivos que aún no acaban de entenderse) era el ideal para la vida en aquel entonces. Una alternativa es que podría haber sido una adaptación para mejorar las interacciones sociales de los individuos, en cuyo caso la cifra de quinientos tal vez fuese un resultado accidental de esta característica psicológica. Lo más probable es que ambas cosas fueran importantes.

CÓMO MUEREN LAS SOCIEDADES

Las sociedades se forman y desaparecen. Las colonias de hormigas y termitas suelen morir con su reina. Cada generación de una colonia comienza con una nueva fundadora. Algunas sociedades de mamíferos tienen un final casi igual de rotundo. Si las parejas reproductoras de una manada de lobos grises o de licaones, o de un clan de suricatos, mueren sin una descendencia viable, su sociedad está condenada. Pero, a diferencia de los insectos, los demás miembros siguen vivos, se dispersan y, con suerte, logran unirse a una manada o clan en otro lugar.

Las divisiones aseguran que la mayoría de las sociedades de vertebrados no acaben en una vía muerta. En condiciones ideales, una sociedad puede extenderse como una ameba que se divide sin cesar. El biólogo Craig

Packer ha observado cómo varias manadas de leones se dividieron a lo largo de una docena de generaciones durante cinco décadas de investigación en África.

Más cerca de una sociedad inmortal están las supercolonias de hormigas argentinas y algunas otras especies de hormigas cuyos miembros mantienen la identificación de la colonia mientras se propagan por el mundo. Pero incluso ellas formarán seguramente en algún momento nuevas supercolonias. Para que esto suceda, la identidad de las hormigas de la misma supercolonia debe cambiar a fin de volverse incompatible. Como las hormigas nunca experimentan con opciones conductuales que inciten a los miembros a separarse, su diferencia de identidad debe basarse en la genética. Quizá una reina con una mutación que altere el olor «nacional» evite que la mate la colonia donde nació por tener la suerte de encontrarse en un lugar aislado. Allí funda un nido con su singular olor identitario, pido que, por improbable que sea, puede crecer hasta alcanzar las dimensiones de una supercolonia.

Entre los vertebrados, las comunidades de delfines de nariz de botella que hay a lo largo de la costa de Florida pueden emular en permanencia a las supercolonias, aunque ciertamente no en escala (al tratarse de sociedades de reconocimiento individual). Una comunidad que ocupa el mismo espacio en la bahía de Sarasota ha permanecido estable en alrededor de ciento veinte miembros durante más de cuatro décadas de estudio, con su «territorio» transmitido de generación en generación (la herencia de territorios es en muchas especies una ventaja crucial de los miembros de una sociedad). Hay evidencia genética de que esta comunidad ha permanecido allí durante siglos. [21]

Sin embargo, a pesar de la repetición potencialmente interminable de divisiones, la desaparición de las sociedades será inevitable en algún momento, si no para el delfín de nariz de botella, sí para cualquier otro. Hasta una ameba, que se divide una y otra vez, se enfrenta a una situación crítica cuando su dieta se reduce. Cuando llega al borde de la inanición, después de cada división una de las dos amebas muere, dejando que su hermana se divida de nuevo. Esta respuesta genéticamente programada mantiene el número total de amebas cerca de la capacidad de carga (la máxima población que el medio puede sostener). [22] Esta elevada tasa de mortalidad me recuerda a la tragedia que se desencadenó entre los chimpancés de Gombe cuando una comunidad eliminó a la otra, y por una

buena razón. En ambas comunidades podemos advertir ciertas realidades malthusianas; incluso las poblaciones de las especies de crecimiento más lento alcanzan el límite de su capacidad en unas pocas generaciones. Así, salvo que se produzca un cambio ambiental, en cualquier hábitat adecuado para su especie habrá existido a lo largo de milenios el mismo número de comunidades de chimpancés. Antes de que los chimpancés (o los leones, o los humanos) alcancen esta cima poblacional, los productos de cada división pueden encontrar espacio para establecerse sin muchas disputas. Sin embargo, una vez que las sociedades están demasiado cercanas unas a otras, es probable que acechen los conflictos no solo entre sociedades vecinas, sino también internamente, pues los miembros se pelean por los recursos y se produce el consiguiente deterioro de las relaciones hasta arruinarlas. Cuando una gran sociedad se agrieta a causa de esta sobrepoblación, sus miembros no estarán mejor. Los animales continuarán luchando por unos recursos que habían sido accesibles para todos cuando formaban parte de una sociedad. La división en sí misma no rebaja el estrés dentro de la población.

Con todo, la división de una sociedad puede proporcionar una forma salvajemente práctica de desbloquear la situación. Cuando una comunidad de chimpancés en la que todos compiten con todos se escinde en dos mitades, la sociedad resultante que elimina a la otra —como Kasakela hizo con Kahama— se apodera de todo y, sin proponérselo, reduce el nivel de conflicto entre sus propios miembros. Es el mismo plan de la ameba hambrienta llevado a la práctica por la fuerza bruta. Cuando las sociedades están en el límite de la capacidad de carga o cerca de él, como lo estarán por lo general, lo que les espera a sus miembros será sin duda cruel. Si sus antiguos compañeros no han acabado ya con ellos, otras sociedades podrían hacerlo. No es necesario ser matemático para entender que, con el paso del tiempo, la mayoría de las sociedades se extinguen.

El frío cálculo de la supervivencia nos indica que la competición se encuentra en la raíz de la división de las sociedades en el sentido de las causas evolutivas últimas. Sin embargo, dada la frecuencia con que sus marcadores cambiaban de un lugar a otro, en algún momento la división de las sociedades de bandas tuvo que ser inevitable independientemente de la presión de la población. La pregunta es, pues, qué ocurrió cuando los humanos agotaron los recursos de su territorio, con la consecuencia de que las sociedades de nueva creación, que chocaban con vecinos hostiles, no

tenían lugar adonde ir o espacio para crecer. Los humanos tienden a unirse frente a una amenaza cuando la competición con extraños es su principal preocupación. El frente unido de una sociedad cercada impediría la aparición de puntos de vista contrapuestos, presumiblemente incluidas las facciones cuyos conflictos son un prerrequisito de la división. Es posible que una sociedad que estuviera cambiando lentamente, unida de ese modo, pudiera mantener una única identidad coherente incluso sometida a un bombardeo de influencias externas. [23] Aun así, sospecho que esta situación retrasaría la división de la sociedad, pero no la detendría. De hecho, si la fricción social impulsa una división cuando las sociedades de nuevo cuño están a rebosar, la pérdida de las más vulnerables está casi garantizada. Podría decirse que eso fue lo que ocurrió en la espesura de Gombe cuando los chimpancés de Kahama tenían poco espacio para retirarse. Aquel fin fue quizá el de muchas sociedades humanas en la prehistoria, a menudo debido al desgaste provocado por los ataques, con escasos supervivientes, la mayoría mujeres, que se unieron al grupo vencedor.

«El pasado es un país extranjero», o algo así dijo el escritor L. P. Hartley. [24] Las reglas arquetípicas conforme a las cuales los humanos alteran su identidad reafirman esa obsolescencia intrínseca. Incluso las sociedades que prevalecen se transmutan con el paso del tiempo en formas cuyos fundadores originales habrían rechazado como insoportablemente extrañas. A la larga, una sociedad cambia tan inevitablemente como una especie biológica que evoluciona hasta el punto de que las generaciones vivas no reconocerían a sus predecesoras si las vieran y los paleontólogos juzgan pertinente dar un nombre distinto a la nueva especie.

Y así ocurrió en innumerables repeticiones antes de los albores de la historia: unas sociedades se desgajaron de otras y algunas acabaron barridas, e incluso las ganadoras cambiaron con el paso del tiempo hasta ser irreconocibles y dividirse nuevamente. Cada separación debió de ser una fuente de conmociones y padecimientos, y los motivos de aquella, cruciales cuando se produjo, cayeron al final en el olvido. Estas divisiones han formado parte del ritmo de la vida tan primordial como el amor o la muerte personal, aunque tuvieran lugar durante una sucesión de generaciones tan larga que supera nuestra capacidad de comprensión. Gane o pierda, una sociedad, como sus miembros, es efímera.

¿En cuántas sociedades se ha dado este ciclo? Si podemos hacer estimaciones aproximadas a partir del número total de lenguas que alguna

vez existieron, el número de sociedades humanas ascendería a cientos de miles. [25] Dado que no todas ellas tienen un idioma distinto, cabe suponer —es un cálculo conservador— que ha habido más de un millón de sociedades, cada una formada por hombres y mujeres seguros de la importancia de su sociedad, de su existencia por siempre jamás y del éxito sobre sus predecesores, de las cuales la nuestra es una más.

La división y la muerte de las sociedades son inexorables. Recordemos que, en la mayoría de las especies de vertebrados, el proceso no tiene nada que ver con los marcadores que hacen que los individuos confíen unos en otros. Los chimpancés tienen tradiciones socialmente aprendidas, pero no discriminan a los que actúan de forma extraña. Además, no hay razón para pensar que puedan establecerse costumbres que unos miembros admitan y otros repudien, las cuales ocasionarían la ruptura de una comunidad. Mas, para los humanos, formar parte de una sociedad implica la obligación de actuar de manera apropiada y observar las reglas y expectativas sociales. Estas, con todo, pueden cambiar. Desde que los humanos empezaron a usar marcadores para sus sociedades, estas se dividieron en facciones formadas por miembros que tenían opiniones alternativas sobre su identidad. Nuestra psicología orquesta el cambio convirtiendo en extraño lo que antes era familiar.

Al describir el nacimiento de las sociedades de nuestros antepasados cazadores-recolectores, poco he dicho sobre lo específico del ascenso y la caída de las naciones, que será uno de los temas de la siguiente parte. Antes de abordar esta cuestión, debo hablar de los fenómenos sociales que hicieron posibles sociedades tan inmensas. Y es que lo que impulsó la creación de civilizaciones no fue precisamente una actitud pacífica. Ahora son objeto de nuestra consideración las sociedades que recurrieron a la conquista de otras, incorporando etnias y razas con el paso del tiempo. Los efectos residuales de sus luchas, unos antiguos y otros actuales, se aprecian hoy en cada rincón de la Tierra.

OCTAVA PARTE

De las tribus a las naciones

De aldea a sociedad conquistadora

Hace diez mil años —un simple latido en la interminable prehistoria de nuestra especie— tocaba a su fin la última glaciación. A medida que el clima se volvía más cálido, algunos cazadores-recolectores comenzaron a practicar la agricultura; un cambio conocido entre los arqueólogos como «revolución neolítica». Esta metamorfosis tuvo lugar de forma independiente en seis partes del mundo: primero, y de modo más destacado, en Mesopotamia, una región de Oriente Próximo, hace once mil años; luego, en la zona que ahora ocupa China hace nueve mil años; a continuación, en las tierras altas de Nueva Guinea hace siete mil años, si no antes; después en el centro de México y, aproximadamente al mismo tiempo, en los Andes, en torno al actual Perú, hace entre cinco mil y cuatro mil años, y por último en el este de Estados Unidos hace entre cuatro mil y tres mil años. [1]

De estos modestos comienzos surgieron enormes reinos en cuatro de las áreas mencionadas: China, Oriente Próximo (incluyo aquí a India, que se alimentó con cultivos traídos de esta región), México (primero con los mayas y luego con los aztecas) y los Andes (con los incas). Nada parece más grandioso y merecedor de un análisis pormenorizado que la forja de una civilización, con sus ciudades, su arquitectura monumental y su cultura. Después de que las sociedades crecieran hasta rebasar el límite demográfico de los cazadores-recolectores, que vivían en bandas, y comenzara la formación de tribus, nuestra historia se aceleró por la sencilla razón de que los prerequisites para que esas tribus dieran lugar a civilizaciones eran más simples de lo que podría parecer.

No vemos entre otros mamíferos nada que se aproxime en escala o complejidad a una nación contemporánea; en la naturaleza solo ciertos insectos sociales desarrollan lo que de hecho son civilizaciones. La evolución de las sociedades anónimas fue sin duda fundamental para que las civilizaciones nacieran y se extendieran. Pero el anonimato no basta

para explicar por qué los humanos somos capaces de formar grandes sociedades y de mantenerlas. Tuvo que haber una serie de factores adicionales. Algunos de ellos, como un suministro de alimentos adecuado, son bastante obvios. Otros, como contar con los medios para resolver los problemas sociales y dotar a los miembros de suficientes formas de distinguirse, lo son mucho menos. Llegar a algo parecido a lo que llamamos «civilización» requirió algo más: violencia y maquinaciones de poder.

Los libros de historia barnizan con el esplendor de las naciones los enfrentamientos y las colaboraciones entre ellas, los hechos de sus personajes más singulares y de los regímenes que perduraron o se quedaron a mitad de camino. Solemos tomarnos los detalles como algo personal porque son parte de la historia de nuestros países y nos importan. A pesar de ello, las diferencias entre las naciones y la mayoría de las sociedades que las precedieron son cuestiones de grado más que de índole.

Digo «la mayoría» de las sociedades que las precedieron porque hubo una transición que introdujo un cambio fundamental cuando las sociedades aumentaron de tamaño y se volvieron más complejas. Las sociedades comenzaron a absorberse unas a otras. A partir de entonces, el camino hacia las naciones tal como hoy las conocemos, que empezó con la revolución neolítica, fue bien corto. Para que estas sociedades conquistadoras arraigaran, el primero de los varios elementos que necesitaban era el de los recursos más básicos.

ALIMENTOS Y ESPACIO

Tener más gente requiere más alimentos. Esta verdad evidente nos lleva fácilmente a suponer que un suministro de alimentos apropiado basta para estimular el crecimiento de las sociedades. No es así. Consideremos a los monos que pululan alrededor de los mercados de Nueva Delhi. Los macacos urbanos viven de los productos de la agricultura (frutas, verduras y carne) que roban a los vendedores ambulantes. Aunque la abundancia relativa es compatible con una mayor población general de monos, las tropas urbanas de estos animales siguen teniendo el mismo tamaño que las de sus hermanos de provincias y de las profundidades del bosque. [2] Simplemente hay más tropas, todas hacinadas porque no dejan espacio sin ocupar. Lo mismo ocurre con las hormigas argentinas que aún viven en Argentina, donde sus colonias, cercadas por numerosas colonias hostiles, no

pueden crecer mucho a pesar de la abundancia de alimento. Las de California, desde luego, se han librado de esa restricción.

Obviamente, la humanidad no ha terminado como los monos urbanos. El valle del Nilo no era la tierra de miles de miniegiptos, sino del gran Egipto que creó Ramsés II. Aclarado este punto, hay que decir que en grandes extensiones del planeta los humanos respondieron a la necesidad de disponer de alimentos, ya fueran productos agrícolas, ya fueran abundantes recursos silvestres, propagando muchas sociedades pequeñas en lugar de crear una gran sociedad. En la década de 1930, por ejemplo, cuando gente foránea se encaminó por primera vez hacia las tierras altas de Nueva Guinea, había ya otras personas que las ocupaban por cientos de miles. Una caminata de solo unos pocos kilómetros era suficiente para llegar al territorio de otra tribu allí establecida. Cada tribu se ocupaba del suministro de los alimentos producidos en su zona, que solía incluir plantas y animales domesticados en aquella isla.

Los exploradores encontraron el mismo patrón en la cuenca del Amazonas y en otros lugares. Aunque la mayoría de estas tribus hortícolas tenían culturas menos extravagantes que los cazadores-recolectores del noroeste del Pacífico, también vivían en aldeas, o al menos poseían un alojamiento central al que retirarse (si bien algunas tribus, especialmente en partes de África y Asia, eran nómadas que criaban animales domesticados). En el pasado, una exigua minoría de estos grupos tribales demostrarían ser puntos de transición a las grandes sociedades de hoy. Comprender cómo se organizaban las tribus y cuáles fueron las características especiales que permitieron a estas pocas aumentar en cuanto a tamaño y complejidad, es la siguiente parada de nuestro itinerario.

SOCIEDADES ALDEANAS

La vida en una tribu podría ser objeto de una gran serie televisiva. Entre los cazadores-recolectores establecidos no eran escasas las ocasiones para pequeñas riñas y actos de violencia. Los conflictos podían consistir en disputas sobre determinados asuntos que tal vez arruinaban una reunión familiar, como una cena, pero también en acusaciones de prácticas hechiceras, peleas matrimoniales y discusiones sobre el reparto de tareas. [3] Estos desacuerdos en ocasiones precipitaban la ruptura de una aldea, pues algunos habitantes se sentían a veces tan disgustados que se mudaban lejos

de ella para evitarse en la medida de lo posible. Muchos aldeanos experimentaban tal cataclismo social una o más veces a lo largo de sus vidas. Las aldeas prehistóricas del sudoeste americano, por ejemplo, acostumbraban durar entre quince y setenta años. [4] Un ejemplo de fisión en aldeas es la practicada por los huteritas. Esta secta comunal, que fue fundada en el siglo XVI en lo que hoy es Alemania y que aún existe, es de aparición relativamente reciente entre los grupos a los que normalmente nos referimos como tribus. Tras varios siglos de emigración, los huteritas se trasladaron en el año 1874 desde Rusia hasta el oeste de Estados Unidos, donde viven en colonias de hasta 175 individuos, cada una de las cuales lleva una granja. Las tensiones sociales aumentan a medida que crece una colonia, hasta que finalmente los miembros planean dividirla, un ajuste realizado por término medio cada catorce años. Aunque estas transiciones se producen de manera más ordenada que la fisión de las aldeas sin escritura, la dinámica es muy similar. [5]

Para que las tribus permanecieran juntas eran necesarias medidas para suavizar, o al menos encauzar, los conflictos. Con este fin, la mayoría de las tribus que dependían de la horticultura idearon estrategias similares a las de los cazadores-recolectores asentados. Una medida repetidamente empleada era reducir la competitividad entre los individuos añadiendo dimensiones a las distinciones sociales aceptadas en su sociedad. [6] Entre ellas había diferencias en las labores y en la posición social. Así pues, aun cuando algunas tribus empezaron siendo tan igualitarias como los cazadores-recolectores en las bandas, esa característica rara vez duraba. También contribuyeron a las diferencias entre los miembros las oportunidades de formar parte de grupos sociales. De entre todas las tribus del mundo, la diferenciación posiblemente alcanzara su apogeo en Nueva Guinea. Las más intrincadas eran (y siguen siendo) las de los enga, una población regional cuya existencia social era de una complejidad digna de Rube Goldberg. Los más de mil individuos de cada tribu enga celebran su historia como pueblo. Sin embargo, cada miembro tribal ha nacido en un clan o subclan que reclama su propio espacio hortícola, y a veces puede haber disputas o peleas directas entre clanes. Aun así, cada tribu ha permanecido intacta a largo plazo. [7]

En los asentamientos humanos está asegurada alguna forma de gestión centralizada, aunque rudimentaria en los más simples, para tratar los problemas sociales. Como he explicado antes en relación con los cazadores-

recolectores establecidos, los individuos bien instalados en un lugar tenían más paciencia con las muestras de autoridad que los cazadores-recolectores en las bandas (aunque a menudo solo un poco más de paciencia); cada aldea tendía a contar con un jefe, pero la importancia de ese personaje se hacía patente durante los conflictos, y aun entonces pasaba la mayor parte del tiempo convenciendo a su gente más que liderándola.

Aun así, incluso a tribus como los montañeses del Sudeste Asiático que retrató el antropólogo James Scott en su libro *The Art of Not Being Governed* no les faltaba gobernanza. El título alude a los esfuerzos de las tribus por evitar ser devoradas por las poderosas civilizaciones que proliferan y se propagan como amebas desde las tierras bajas. Los habitantes de las montañas tenían jefes que llegaban a ser tiránicos. [8] En otros lugares, la cuestión de quién debería ostentar el poder podía ser objeto de disputa. Ocuparse de los asuntos sociales no siempre requiere alguna persona al mando. Los nyangatom del sur de Sudán y Etiopía son pastores repartidos por muchos poblados, cada uno de los cuales trashuma varias veces al año a lugares aptos para los rebaños. (Casi pueden ser descritos como cazadores-recolectores que no practican la caza, ya que pastorean reses domesticadas en lugar de acechar a los animales salvajes.) Los nyangatom tienen algunos especialistas, como los hombres expertos en castrar ganado o llenar de cicatrices simbólicas los torsos de los guerreros, y, sin embargo, mantienen la paz sin un gobernante permanente; en vez de ello, cada hombre intenta ejercer en la tribu un liderazgo compartido con otros de su misma edad. [9]

En cuanto a los pueblos tribales que viven en asentamientos —ya sobrevivan cazando y recolectando, cultivando huertos o practicando una agricultura mecanizada—, la fricción social ha limitado las poblaciones de sus asentamientos a uno o varios centenares de individuos, y a unos pocos miles entre los montañeses de Nueva Guinea, que separaron sus poblados de una manera que, en mi opinión, pretendía reducir los conflictos. Un poblado yanomami de la selva Sudamericana, donde, por el contrario, todos dormían en hamacas casi superpuestas en una estancia ovalada, era a menudo más pequeño, con unos treinta miembros, pero podía tener hasta trescientos. [10]

En ciertas situaciones, una de esas aldeas era todo lo que había de sociedad, pero a menudo existía una agrupación por encima de la aldea. Los huteritas, los yanomami y los korowai de Nueva Guinea, famosos por sus

casas en los árboles, son todos ellos ejemplos de tribus compuestas por más de una aldea. El equivalente estructural y funcional de una sociedad nómada de cazadores-recolectores era semejante grupo regional de gente asentada, una sociedad que podríamos llamar «tribal» o «aldeana». [11]

Como los antropólogos a menudo han desestimado las sociedades de bandas y se han centrado en el estudio de las bandas, la aldea particular ha sido el principal objeto de la investigación antropológica, en lugar de todas las aldeas tomadas en su conjunto. Este sesgo se debe, en primer lugar, a la autonomía de estas aldeas. Ningún extraño, ni siquiera de otra aldea de la tribu, les decía a los aldeanos lo que tenían que hacer, al igual que una banda de cazadores-recolectores no se lo decía a otra.

No obstante, otra razón por la cual los investigadores se han centrado en la aldea como objeto básico de estudio es que las relaciones entre aldeas pueden ser dramáticas; a menudo eran famosas por los conflictos que tenían lugar entre ellas, en los que llegaban a producirse, por ejemplo entre los yanomami, venganzas sangrientas.

De todas maneras, las tribus eran importantes para sus integrantes. Entre las aldeas yanomami había contiendas mortales, que recuerdan a las luchas de los Hatfield contra los McCoy, aunque en el caso de los yanomami estaban involucradas múltiples familias. Aun así, las aldeas renegociaban continuamente sus relaciones. Las luchas se alternaban con reconciliaciones que propiciaban los matrimonios, las celebraciones o el comercio. Todos tenían amigos en otras aldeas yanomami y, como sucedía con los miembros de bandas de cazadores-recolectores, podían mudarse a aquellas; con todo, los aldeanos, que solían cuidar de un huerto (y en Nueva Guinea de cerdos domesticados), llevaban a cabo esos desplazamientos con mayores dificultades que los nómadas que se alimentaban libremente de productos silvestres. Además, en la medida en que un aldeano podía cambiar de aldea, todas ellas podían fusionarse. Estas dinámicas operaban como lo hacían entre las bandas de cazadores-recolectores, con la fisión y fusión de aldeas impulsada por relaciones sociales. [12] La mayor diferencia entre los lazos sociales de la aldea y los de las sociedades de bandas consiste simplemente en que las aldeas cambiaban de ubicación (por regla general a lugares con terrenos recién despejados para cultivar sus huertos) y se dividían y se combinaban con menor frecuencia. [13]

Visto de esta manera, una aldea y una banda no eran muy diferentes. Como los integrantes de una banda, los residentes de una aldea rara vez

tenían que pensar en la sociedad más amplia de la que formaban parte, pero para ellos existía en las infrecuentes ocasiones en que necesitaban hacerlo. Su identidad compartida se ponía de manifiesto cuando surgía una dificultad o una oportunidad a una escala social. Las aldeas de los jíbaros en el actual Ecuador, famosos por sus cabezas reducidas, aunaban fuerzas para atacar a tribus foráneas. En 1599, año en que se produjo el mayor de estos ataques, veinte mil jíbaros de muchos poblados liberaron su territorio del dominio extranjero en una matanza coordinada de treinta mil españoles. [14] Tales sociedades de aldeas también tenían, como los cazadores-recolectores, palabras para nombrar a toda su sociedad. «Yanomami», por ejemplo, es el nombre que se da la tribu, mientras que «yanomami tapa» es su forma de referirse a todas sus aldeas. Como hemos visto en el caso de muchos nombres que se dan a sí mismas las sociedades de bandas, los nombres «yanomami» y «jíbaro» significan «humano».

En todo el planeta, los marcadores de identidad colectivos definían a estos conjuntos tribales de aldeas como sociedades cuando mantenían vínculos con otras sociedades. Los yanomami son un buen ejemplo. La vestimenta común, la vivienda, los rituales y otros rasgos compartidos de los miembros —similitudes que estos reconocían— permitían la fisión y la fusión de aldeas. Cuando los pobladores de una aldea estaban en un atolladero y tomaban sus propias decisiones, la división era similar a la de una banda de cazadores-recolectores. Aunque podían sentir una animosidad mutua, a la postre compartían la misma lengua y forma de vida, y seguían formando parte de la misma sociedad. [15] Sin embargo, las diferencias entre las aldeas de una tribu se acumulaban, y eso era lo que, tanto para las tribus asentadas como para las bandas de cazadores-recolectores, hacía que las cosas empeorasen sin cesar. Los yanomami de hoy parecen estar dividiéndose en varias tribus, cada una con una población de unos pocos miles, debido a sus identidades cambiantes. De hecho, algunos lingüistas distinguen cinco lenguas yanomami, todavía muy similares. Los yanomami son conscientes de estas divergencias, y se burlan de los de aldeas distantes.

[16]

Tribus como la nómada nyangatom y las asentadas enga y yanomami trataron de mantener constantes sus poblaciones, que a menudo integraban muchos miles de personas (más de lo normal en una sociedad de bandas). Al mismo tiempo, la constatación de la intolerancia de los yanomami hacia las diferencias entre su propia gente indica también una razón por la que

muy pocas tribus tomaron el camino de la construcción de un imperio. Hallarse cercadas por tribus vecinas no fue el único obstáculo. Una tribu se topaba con el mismo problema que los cazadores-recolectores: las identidades de su propio pueblo comenzaban a chocar.

Sin embargo, una tribu que hubiera logrado mantener una identidad coherente nunca podría dar origen a una civilización en expansión tan solo con el crecimiento de su población. Esto habría sido así incluso en condiciones ideales para ello: una alta tasa de natalidad propiciada por una buena alimentación y espacio suficiente, un liderazgo capaz y una abundante diferenciación social. Que estas condiciones eran insuficientes lo demuestra el hecho de que todas las grandes sociedades humanas, analizadas de manera meticulosa, no las componen descendientes de una población homogénea, sino poblaciones de diversa procedencia e identidad. La incapacidad de los cazadores-recolectores y las sociedades tribales para adaptarse a la variación en los marcadores contrasta fuertemente con el rotundo éxito de las naciones a este respecto. Y es indiscutible que, para entender el nacimiento de las civilizaciones, debemos comprender cómo llegaron a estar formadas por una mezcla de ciudadanos, que a la postre habría podido integrar a las etnias y razas de hoy.

LAS SOCIEDADES NO SE FUSIONAN LIBREMENTE

Una posible explicación de la heterogeneidad de las civilizaciones es que el crecimiento de una sociedad implica sociedades que se fusionen voluntariamente. Existen pruebas de que eso no es así. En los animales, la fusión de sociedades es tan inusual que podríamos declararla casi inexistente incluso en especies cuyas sociedades compiten poco. [17] Los bonobos y los chimpancés son un buen ejemplo: las únicas «fusiones» de sus comunidades fuerzan el significado de la palabra. El primatólogo Frans de Waal me explica que bonobos que no se conocen pueden forjar una comunidad desde cero y con poco alboroto. La capacidad de los bonobos para hacer amistad con extraños tal vez simplifique su mutua adaptación, pero tales sociedades arregladas son fruto del confinamiento en zoológicos. En la naturaleza las comunidades de bonobos, incluso si se llevan bien, aíslan a sus miembros. La integración de chimpancés cautivos en una comunidad es, en comparación, una pesadilla; requiere meses de presentaciones cuidadosas, con muchas refriegas sangrientas por el camino.

La única razón de que los xenófobos chimpancés se adapten a otros es que, tras perder a sus comunidades originales, sean, como los bonobos cautivos, refugiados que no tienen elección. Y los pocos casos de fusiones permanentes documentadas en monos salvajes se produjeron después de que tropas de estos animales fueran diezmadas y reducidas a unos pocos. Los supervivientes, como los monos en un zoológico, eran una especie de refugiados, animales arrancados de sus sociedades de origen para los que unirse a otros era una cuestión de supervivencia. Sus vínculos no se parecen ni por asomo a las uniones masivas que vemos entre grupos humanos enteros. [18]

En condiciones normales, lo mismo ocurre con los insectos sociales; combinar colonias maduras es algo ajeno a su comportamiento, y no cabe en su microcerebro. [19] Que yo sepa, fusiones permanentes de sociedades con buena salud solo se producen entre los elefantes africanos de la sabana, y ello muy de vez en cuando, solamente entre dos núcleos que alguna vez pertenecieron a uno que se dividió en el pasado. Al reconstituir su sociedad original, a veces años después de separarse, los paquidermos parecen afirmar que nunca olvidan nada. [20] Eso sí, en el caso de que una sociedad se haya consolidado de tal manera que sus miembros se identifiquen unos con otros y se mantengan por encima de un número de individuos suficiente para salir adelante, esa sociedad será distinta de todas las demás.

Lo mismo cabe decir de los humanos; una vez que los miembros de la sociedad tienen su identidad establecida, una fusión voluntaria con otra sociedad es muy improbable. No conozco ningún caso en el que, por ejemplo, una buena cantidad de gente foránea fuese absorbida por bandas de cazadores-recolectores. Esto es así incluso cuando se da una estrecha similitud cultural entre esas personas y la sociedad a la que podrían unirse. Así, aunque bandas de la misma sociedad de cazadores-recolectores se fusionaran, y lo mismo aldeas de una tribu, las sociedades permanecían firmemente separadas. En los humanos, la fusión precipitada de sociedades tiene el serio inconveniente de la improbabilidad de que una pueda adaptarse a la identidad de la otra. Los únicos ejemplos de fusiones vuelven a recordarnos una situación efímera: las sociedades fusionadas surgen cuando sus miembros son demasiado pocos para subsistir solos. La fusión fue el destino de los indios americanos desarraigados desde la década de 1540 hasta el siglo XVIII, especialmente en el sudeste, tras años de morir luchando contra los europeos y sus enfermedades; ejemplos famosos son

los seminolas y los muscogui. Una vez combinadas, estas poblaciones de refugiados a menudo adoptaron el nombre y gran parte del estilo de vida de la tribu dominante en la mezcla, con algunas concesiones a los marcadores sociales de todas las demás. [21]

Ni siquiera adoptar un estilo de vida extranjero conduce a una fusión. Los fur de Darfur, por ejemplo, viven en tierras áridas que no suelen admitir reses pequeñas. Una familia afortunada con un excedente de ganado solo puede mantenerlo si abandona su tierra para unirse a los que se conocen como baggara. Pero esto no es un cambio de identidad. Los baggara no son una tribu; este nombre es una palabra árabe que se aplica al estilo de vida propio del pastoreo, al que muchas tribus de Darfur aspiran. Entonces, aunque una familia fur pueda dedicarse al pastoreo entre esas otras tribus, e incluso ser lo suficientemente respetada por los otros pastores para ser aceptada como aliada, sigue siendo diferente. Hasta un fur que se casara en el seno de otra tribu entre los baggara carecería de la crianza que pudiera confundirlo con un miembro nativo de esa tribu. [22]

A pesar de la capacidad humana para establecer vínculos con extranjeros, las fusiones completas de sociedades nunca son resultado de alianzas. De hecho, los psicólogos han descubierto que las sociedades que dependen en gran medida unas de otras tienden a afirmar sus diferencias. [23] La confederación iroquesa fue crucial en la lucha contra enemigos comunes — al principio otros indios, y después europeos—, cuyas tribus se encargaban de defender las diferentes fronteras de su reino compartido. Sin embargo, nunca se cuestionó la independencia de sus seis tribus. [24] Coaliciones como la suya podían ser un motivo de orgullo, pero eso no disminuía la importancia de sus sociedades originales.

Podemos por tanto estar razonablemente seguros de que las sociedades, desde las bandas unidas de cazadores-recolectores hasta los grandes imperios, nunca renuncian libremente a su soberanía para construir una sociedad mayor. [25] Lo que juntaba a sociedades diferentes en un único territorio eran las apropiaciones agresivas de sus habitantes y sus tierras, y las fusiones no voluntarias. El filósofo griego Heráclito tenía razón cuando sostenía que la guerra era la madre de todas las cosas. Desde Oriente Próximo hasta Japón y desde China hasta Perú, la única forma que tuvo una sociedad de crear una civilización fue combinar un estallido demográfico con la expansión de su reino por la fuerza o la dominación. [26]

ACEPTAR A UN EXTRAÑO

La absorción de extraños en las sociedades humanas no debió de comenzar con una agresión. Empezó —de manera bastante inofensiva, habida cuenta de que ambas partes podían beneficiarse— con la aceptación del extraño ocasional como miembro, algo que necesitan hacer muchas especies para encontrar parejas sexuales. Aunque las sociedades de bandas solían ser lo suficientemente populosas para que sus miembros pudieran elegir pareja en su seno, debían de tener lugar algunas transferencias para sellar una asociación entre grupos y minimizar la endogamia durante largos periodos.

[27]

Traer a un extranjero no debió de ser un planteamiento fácil ni siquiera para los primeros humanos. El compañero (a menudo una mujer) o el refugiado o marginado adoptado habría tenido que afrontar el esfuerzo de la adaptación. Algunos de los comportamientos llamativos del recién llegado podían ser alentados, y así sucedía cuando una sociedad se beneficiaba de sus destrezas. (Una opción mejor que la de comerciar con una herramienta que no se sabía fabricar era ponerse en contacto con un fabricante de esa herramienta.) Sin embargo, dada la forma en que los humanos promueven y protegen sus identidades en el contacto con extraños, un recién llegado habría tenido escasa repercusión en la conducta de la sociedad. [28] Cualquier recién llegado incapaz de cambiar de hábitos o reacio a ello se enfrentaba a una vida difícil y a un posible rechazo. Pero el individuo de origen extranjero también podía cambiar en cierta medida su identidad para adaptarse a la nueva sociedad. La conversión en miembro nunca sería absoluta. Por más que se intentara encajar en la nueva sociedad, sus esencias interiores seguían siendo ajenas a esta e inalterables. [29] Tras convivir durante años con los yanomami, el antropólogo Napoleon Chagnon escribió:

Cada vez mayor número de ellos comenzaron a considerarme menos extranjero, o una persona subhumana, y me convertí cada vez más en una verdadera persona para ellos, en parte integrante de su sociedad. Finalmente empezaron a decirme, casi como si fuera un reconocimiento por su parte: «Eres casi un ser humano, eres casi un yanomamö». [30]

Si damos crédito a cómo veían los yanomami a Chagnon, es innegable que ningún recién llegado a una sociedad humana podía asimilar todos los marcadores de un pueblo extranjero. Señales reveladoras pondrían de manifiesto sus orígenes incluso si consiguiese cambiar lo suficiente los

aspectos considerados más importantes por los miembros de la sociedad a fin de hallar un lugar entre ellos.

Aun así, admitir de esta manera a uno o dos extraños no era suficiente para que se materializase algo ni remotamente parecido a un *grupo* étnico entero. Una verdad incómoda es que las etnias hicieron su aparición gracias a una industria que no avanzó mucho, excepto entre pueblos que se habían establecido: la esclavitud.

CAPTURA DE ESCLAVOS

La esclavitud es una práctica casi exclusivamente humana. Sabemos que existen hormigas esclavizadoras —ya me he referido a ellas—, y en los vertebrados la única práctica parecida a la esclavitud la hallamos entre los monos langures. Una hembra que nunca ha dado a luz puede robar una cría de otra tropa para criarla (aunque las probabilidades de que sobreviva son muy bajas). [31] En África occidental, los chimpancés machos que atacan a otros incitan a veces a una hembra foránea a entrar en su territorio para aparearse con ella en lugar de matarla, pero esta regresa al suyo a la primera oportunidad que se le presente el mismo día. [32]

Capturar a un extranjero y mantenerlo permanentemente en el propio grupo rara vez era una opción lógica para las bandas, y era demasiado fácil escapar. Aun así, en las incursiones, algunas mujeres supervivientes no tenían otra alternativa que casarse con los vencedores. La esclavitud era practicada regularmente por algunas bandas y pequeñas sociedades tribales, como los indios de las Grandes Llanuras, que no solo tomaban cautivos, sino que también comerciaban con ellos como si fuesen mercancías. [33] Aunque los cautivos podían escapar, también se daba el caso de que encontrasen tan contaminada su antigua identidad que nunca regresaran a su sociedad. Tenemos el ejemplo de una niña española de once años capturada por los yanomami en 1932. Veinticuatro años después Helena Valero huyó, pero se encontró con que sus hijos medio indígenas eran rechazados por la comunidad española; como le contó amargamente al antropólogo Ettore Biocca, «era una india, y mis hijos eran indios». [34] Una mujer capturada por los comanches en 1785 rechazó el rescate a pesar de ser la hija del gobernador de Chihuahua. Respondió que sería triste regresar a casa con la cara llena de tatuajes tribales del tipo de los marcadores indelebles que testimonian un compromiso de por vida con una sociedad, y que convertían

a aquella mujer mexicana en una extranjera en la sociedad donde había nacido. [35] En ambos casos la cautiva era europea, pero los pueblos tribales capturados por otra tribu se enfrentaban al mismo problema.

El cautiverio cobró importancia a medida que los asentamientos se organizaban para mantener cautivos, aunque no todos los individuos establecidos tenían esclavos. Incluso los indios del noroeste vivieron en asentamientos durante siglos antes de practicar la esclavitud como venganza. A menudo aquellas tribus se aseguraban de que los esclavos tuvieran escasas oportunidades de escapar secuestrándolos en expediciones a aldeas tan remotas que regresar a ellas les resultase casi imposible. [36]

La esclavitud llevó a las máximas cotas la desigualdad del recién traído en las relaciones con la sociedad, otorgando a esta el dominio total sobre un prisionero. Los cautivos conservaban su condición de extranjeros, y los disuadían de identificarse con la sociedad (o directamente se lo prohibían). Dada la importancia de los marcadores en la vida humana, no es sorprendente que se impusiera a los capturados determinadas marcas para asegurar su identificación como esclavos. Los tatuajes y las marcas con hierro candente fueron comunes en las Américas y en la Europa medieval. Afeitarse la cabeza también estaba muy extendido; al ser el arreglo del cabello en un determinado estilo una cuestión de orgullo por tratarse de un indicador de identidad, perderlo era un golpe psicológico intencionado. Para colmo de injurias, muchas sociedades sometían al esclavo a iniciaciones atroces y les prohibían usar sus nombres, unas medidas que anulaban en él cualquier esperanza que pudiera haber abrigado de restablecer sus vínculos anteriores y le dejaban bien claras la ínfima posición que ocupaba y la pérdida de su identidad. [37]

Una vez convertidos los esclavos en bienes dañados, sin que les fuera posible regresar a su tierra, sus amos podían aprovechar las informaciones de los esclavos sobre sus sociedades natales y llevarlos consigo a capturar más esclavos. [38] También eran valiosos por sus capacidades lingüísticas para negociar treguas o acuerdos comerciales. Uno de los cautivos más conocidos de la historia fue Sacagawea, que fue secuestrado entre los shoshones por los hidatsa a principios del siglo XIX y que luego sirvió de guía a Lewis y Clark. [39]

La ventaja de poseer esclavos era enorme. Un individuo capturado durante una breve incursión podía trabajar toda una vida a un coste que para su captor no era diferente del de las bestias de carga —comida y

alojamiento—, sin tener que invertir tiempo ni dinero en criarlo desde el nacimiento. Los indios norteamericanos carecían de animales de trabajo, por lo que los esclavos de las tribus del noroeste del Pacífico eran tan fundamentales desde el punto de vista económico como los caballos o los bueyes para muchas sociedades del Viejo Mundo. De hecho, la historia abunda en comparaciones explícitas del esclavo con la bestia. Más que otra cosa, tales equiparaciones revelan claramente la antigüedad de la inclinación humana a considerar seres humanos solo a los individuos de su sociedad y a atribuir a los extraños esta condición solamente en grados menores y variables. Hasta los igualitarios cazadores-recolectores podían pensar que los extranjeros eran menos que humanos. La esclavitud trasladaba el concepto a la práctica diaria y daba a esos no humanos el valor de bienes. Un estudioso que ha escrito sobre el modo en que los indios del noroeste del Pacífico veían a otras tribus nos dice que «las poblaciones libres de la costa pueden ser vistas como análogas a los salmones no capturados y los árboles sin cortar. Y así como el pescador convierte el salmón en alimento y el carpintero, los árboles en cabañas, el guerrero depredador convierte a hombres libres en riqueza». [40]

Considerar al esclavo un animal, por desmedido que sea, no era sino una manifestación más de los desequilibrios en cuanto a reputación que a menudo se daban entre personas en las sociedades establecidas. Despojados de su identidad, los esclavos, los inferiores por antonomasia, estaban en la base de la pirámide social creada por la mente humana. Esta jerarquía, al parecer preestablecida, permitió considerar su nivel abismalmente bajo como algo natural y justo desde antes de los tiempos de Aristóteles y que así fuera durante milenios. De hecho, una razón para capturar a esclavos de tierras lejanas era que la novedad que suponía el aspecto de los cautivos hacía más fácil verlos como individuos diferentes y, por ende, inferiores.

Aunque los miembros de la élite poseían la mayoría de los esclavos, su existencia era también beneficiosa para las gentes de las capas sociales inferiores, que quedaban liberadas de tener que ocupar el escalón más bajo de la sociedad y llevar a cabo el correspondiente trabajo degradante. Esta puede ser otra razón de que las bandas de cazadores-recolectores rara vez tomaran cautivos, pues la esclavitud apenas tenía sentido cuando todos los miembros realizaban tareas equivalentes y disponían de suficiente tiempo libre. Vigilar a los esclavos simplemente habría sido para ellos una carga añadida a su trabajo.

Sin embargo, no todos los esclavos eran maltratados o hacían trabajos serviles o peligrosos, como transportar escombros o picar piedra. [41] Los esclavos trabajaban mejor en condiciones óptimas, y los de un líder tenían que ser dignos de su posición. Con independencia de sus roles, los esclavos eran puntos de referencia que afirmaban la identidad. Por ejemplo, la historiadora Theda Perdue explica que, entre los cheroqui, los esclavos «funcionaban como desviadores», un servicio inestimable, pues «es frecuente que determinados miembros de una sociedad no establezcan su identidad proclamando lo que son (la norma), sino definiendo cuidadosamente lo que no son (la desviación)». [42]

Una vez que una sociedad dependía de los esclavos, era habitual el compromiso de capturar más, porque rara vez se reproducían en número suficiente. Era habitual castrar a los hombres para volverlos más dóciles, y el estrés podía desalentar la procreación en ambos sexos. Del mismo modo que las hormigas esclavistas deben hacer repetidas incursiones, a veces en los mismos nidos, para reponer esclavas que no tienen reinas propias para reproducirse, la esclavitud en los humanos requería llevar a cabo más asaltos, a menudo en las mismas sociedades «inferiores», para mantener el número de esclavos.

SOCIEDADES CONQUISTADORAS

La existencia misma de esclavos requería de la expansión de los límites sociales para conservar su número y diversidad, una acción drástica. Sin embargo, la forma inicial de esta medida entre los cazadores-recolectores, y la mayoría de las sociedades tribales que practicaban la esclavitud, se limitaba a añadir unas pocas almas de vez en cuando. A pesar de que a estos esclavizados los superaban en número los libres y de que podían ser tratados como simples animales, fueron los precursores de la diversidad en el seno de las sociedades futuras. De hecho, la mera presencia de los esclavos hacía de la inclusión de extraños en un número sustancial una idea comprensible. Sin embargo, sigue en pie la pregunta de cómo las sociedades llegaron a engullir a poblaciones enteras y considerarlas miembros suyos.

Lo que inició este proceso fue un cambio en la motivación belicista. Cuando los humanos echaban raíces cerca de una rica fuente de alimentos, silvestres o domesticados, a menudo tenían que defenderse de vecinos

codiciosos. Las tribus del noroeste del Pacífico habitaban terrenos fértiles, aprovechaban las migraciones de los salmones y poseían reservas de estos últimos que podían arrebatarles; también tenían recursos humanos para proteger sus bienes o para hacerse ellos mismos con los de otros. [43] Los vestigios de fortificaciones son una prueba convincente de que las antiguas aldeas necesitaban en todo el mundo defenderse de posibles amenazas de extraños. [44] La mera existencia de un asentamiento probablemente amplificara el temor y la desconfianza, ya que la concentración de individuos en un lugar determinado podía dar una apariencia de unidad potencialmente peligrosa (una reacción lógica en los extraños, ya que los individuos que se mantienen muy cerca pueden actuar rápidamente de común acuerdo). [45]

La densidad de bienes, que hacía necesaria una postura defensiva, condujo a la expansión tanto espacial como demográfica de las sociedades. A pesar de que tomar la tierra de alguien, por no hablar de la gente que la habitaba, rara vez se les habría ocurrido a los cazadores-recolectores nómadas, las sociedades tribales descubrieron que el botín de una incursión podía multiplicarse por mucho cuando un grupo belicoso se anexionaba un territorio productivo y dejaba vivir en él a sus habitantes. De hecho, una vez que estos comenzaron a vivir en un dominio más extenso que el de las sociedades de bandas, pero que podía desintegrarse tras repetidas incursiones, la destrucción completa de un grupo foráneo rara vez fue el objetivo o el resultado de los enfrentamientos en el pasado. [46] Desde este punto de vista, gran parte de la historia del siglo pasado, como la visión nazi de un mundo sin judíos o la determinación del ISIS de borrar del mapa a los musulmanes chiíes, parece aún más aberrante. [47] La Biblia asegura que la totalidad de los hombres, las mujeres y los niños de los cananeos de Sodoma y Gomorra fueron eliminados, pero, como los estudios genéticos han demostrado, son los antepasados de los libaneses modernos. [48]

Los exterminios no tienen sentido, dados los incentivos de obtener provecho de una población conquistada. Como la esclavitud podía demostrar que era económicamente más lucrativa que el exterminio, la subyugación aplicó este cálculo para tomar sociedades enteras, de las cuales podían obtenerse continuamente tributos o mano de obra. Ningún otro animal muestra nada parecido a esta conquista de colonias. No la encontramos en las hormigas, pues una rendición seguida de una subyugación es imposible. En todas las especies de hormigas, el reparto del

botín de guerra solo deja dos opciones: tomar esclavas o acabar con las perdedoras, en cuyo caso es común el canibalismo, como lo ha sido en los humanos. [49]

Los cazadores-recolectores agrupados en bandas no podían llevar a cabo conquistas, pero sí las aldeas. No es que todas las sociedades tribales se apropiaran de territorios. Los indios de todo el noroeste del Pacífico se extendieron considerablemente para capturar esclavos, pero raramente lo hacían si alguna vez tomaban el control de un pueblo extranjero y su tierra. Por el contrario, una tribu con una cultura empecinada en la expansión y el dominio luchaba más a menudo con los ocupantes de territorios adyacentes a los suyos, y ello porque un vecino hostil constituía una amenaza mayor que otro lejano y porque la gente de sus propiedades cercanas era más fácil de controlar. Los vencedores que usaban esta táctica constituían un cacicazgo, cuyo jefe era el cacique.

Los cacicazgos nunca pasaron de ser una minoría entre las sociedades. Aun así, los exploradores europeos encontraron centenares de ellos, algunos con muchos miles de sometidos. Gran parte del este de Norteamérica, por ejemplo, fue reclamado por cacicazgos célebres debido a sus cultivos de maíz y su construcción de túmulos. Sin embargo, no todos los caciques dependían de la agricultura. Los calusa de Florida, por ejemplo, eran un cacicazgo de cazadores-recolectores sedentarizados.

Los cacicazgos fueron un punto de inflexión tan fundamental para el avance de las sociedades como lo fue la evolución de los marcadores de identidad. No existiría ninguna civilización sin la pauta que marcaron los cacicazgos después de la revolución neolítica: subyugar sociedades foráneas en lugar de desplazarlas, arruinarlas, esclavizarlas o aniquilarlas.

Para conquistar a otros, una aldea requería de un cabecilla eficaz. Aunque el liderazgo tribal era, como ya hemos indicado, generalmente débil, alguna persona podía en ocasiones adquirir protagonismo. Esta figura, que los antropólogos han dado en llamar *big man* (como en el caso de los jefes, la mayoría eran hombres), lograba que la siguieran, por regla general tras revelarse como un guerrero excelente. En Nueva Guinea, donde las tribus se hallaban enzarzadas en constantes disputas, había (y aún hay) muchos *big men*. Dependiendo de las amenazas a su pueblo, estos jefes podían ejercer mayor o menor influencia... y luego desaparecer, como he explicado de los bosquimanos =au//ei, que efectuaron casi directamente la transición de las bandas a las sociedades de *big men* para retornar a su estado histórico.

Cuando se temía que los vecinos golpearan primero, los *big men* podían recurrir a las técnicas de fuerza bruta empleadas por los machos alfa entre los chimpancés, pero con un efecto de mucho mayor alcance. [50] En esa situación, un *big man* a veces parecía indispensable para coordinar a numerosos individuos que hubieran aceptado ser una colmena unida con el fin de fortalecer al «grupo íntimo» para la guerra, por utilizar la expresión del sociólogo William Sumner.

Un *big man* podía erigirse en jefe tomando el control de otras aldeas. Esto no siempre sucedía mediante la captura de enemigos. A veces, con puño de hierro, convertía en una unión permanente lo que originalmente había sido una alianza ecuaníme entre amistosas aldeas autónomas que se unían para atender las necesidades transitorias de combatir a un adversario común. Este aguerrido individuo podía mandar en toda la región como condición preliminar para continuar expandiendo su dominio. [51] Los cacicazgos vigorosos llegaron a absorber muchas aldeas que habían sido independientes y a la postre otros cacicazgos, hasta sumar poblaciones de decenas de miles de personas o más.

Pocos cacicazgos duraban mucho. Para que persistiera, su jefe tenía que poner freno a las insurrecciones que estallaban a la larga. Al igual que un *big man*, un jefe débil tenía que continuar ganándose el respeto de su pueblo, cuya fe en él pocas veces perduraba y casi nunca recaía automáticamente en sus hijos. La mejor apuesta de un jefe era organizar batallas ante el temor de la gente a ser atacada. No obstante, en última instancia un cacicazgo tenía que persistir en tiempos de paz, lo cual requería que la posición de un jefe, y la de los herederos elegidos para sucederle, quedase firmemente establecida. La posición heredada existe en ciertos animales: una hembra de hiena moteada o de babuino adopta la posición social de su madre. En cuanto a los humanos, los líderes pueden a la larga contar con la ayuda de una disposición psicológica a ver legitimado el *statu quo*. Las demostraciones de poder eran una parte fundamental de su acción, y el ropaje extravagante de la realeza se remonta a los tocados de los antiguos jefes. En la actualidad, los más oprimidos son propensos a creer que la posición elevada de otros está justificada y a suponer que los individuos importantes son inteligentes y competentes. [52] Esta creencia, tal vez innata, pudo haber evolucionado para proteger a los pueblos del impulso a intentar derrocar a los poderosos y ponerse así en peligro, lo que explicaría que los individuos concentrados en los asentamientos siempre

hayan sido propensos a erigirse en dictadores o autócratas y a ampararse en la idea de un derecho divino. La creencia de que solo una deidad tiene poder sobre un líder asegura su predominio.

Mantener el control sobre muchas personas, sobre todo cuando pertenecen a múltiples grupos, siempre ha sido una tarea laboriosa. [53] Para que un cacicazgo en expansión siguiera funcionando, los derrotados, aunque quizá acabaran hasta cierto punto deshumanizados, no podían ser tan denigrados como los esclavos. No perdían por completo su identidad anterior, y muchos permanecían en sus tierras junto con su familia y su comunidad, una situación que permitía que su población, a diferencia de la mayoría de los esclavos, aumentara. Sin embargo, la vida en un cacicazgo podía ser dura. Los residentes de aldeas independientes, como los miembros de una banda, tenían pocas razones para esforzarse más de lo necesario para vivir. Una vez conquistados, los vencidos quizá estuvieran por encima de los esclavos, pero a menudo pasaban a ser algo así como recursos que podían ser explotados. La consolidación de una sociedad más grande implicaba que las relaciones de mercado se extendieran más allá de las fogatas de la aldea y que, en teoría, los bienes arrebatados a los subyugados levantarán la economía en beneficio de todos. Sin embargo, el botín beneficiaba de una manera desproporcionada al pueblo del jefe, o se reservaba para ulteriores conquistas. La rapacidad de los cacicazgos se exacerbaba con la demanda de recursos por parte de un sector en expansión de la sociedad, desde los sacerdotes hasta los artistas, totalmente desconectado de la producción de alimentos.

En una sociedad de bandas y aldeas, las aldeas y bandas que la constituían eran capaces de actuar por su cuenta, y así lo hacían la mayor parte del tiempo. Con los cacicazgos, esas vinculaciones laxas y flexibles entre las poblaciones de una sociedad se quedaron en meras costumbres del pasado. Los cacicazgos dieron así un paso hacia la formación y consolidación de sociedades unificadas, una clara muestra de lo que hoy entendemos por una nación fuerte. Para que durasen generaciones, las sociedades que comenzaron siendo cacicazgos debían lograr algo imposible en otras especies: que grupos que antes habían sido distintos se tolerasen de manera sostenida en el tiempo e incluso se unieran. Quizá esta formación integral no fuese, paradójicamente, más sólida en sociedades cuyos miembros eran más parecidos, sino en aquellas donde gentes de diversos orígenes llegaban a convivir y depender unas de otras. Esto es

particularmente cierto en el caso de las sociedades estatales surgidas de los cacicazgos más rutilantes, cuya organización y estabilidad políticas, e influencia en la fusión de gentes de distintos orígenes, trataremos a continuación.

Construcción y ruptura de una nación

Hace cinco milenios y medio, Uruk, un puñado de poblados interconectados situados al este del río Éufrates, en lo que hoy es Irak, creció en población y complejidad. El mayor de ellos albergaba a miles de personas que contaban con una variedad sin precedentes de bienes y servicios. Había calles, templos y talleres. Las numerosas tablillas con escritura cuneiforme descubiertas en la zona indican que se registraban cuidadosamente muchos aspectos de la vida. [1] Uruk es uno de los primeros ejemplos de una sociedad que se transformó tan radicalmente que lo que había empezado como un cacicazgo adquirió un nuevo medio de organización: lo que los especialistas llaman una «sociedad estatal» (o «nación», como a veces me referiré a los estados modernos, conforme al uso informal corriente). Aunque algunos de los primeros estados no fueron más grandes de lo que hoy consideraríamos un villorrio, eran el tipo de sociedad a la que hoy juramos lealtad.

Los estados compartían una serie de atributos importantes desde su misma aparición. En una sociedad estatal, el líder se libraba de muchas de las cargas que agobiaban a los caciques, y esto era crucial. Un cacique tenía una base de poder limitada y podía ser derrocado con relativa facilidad. El fallo capital de un cacicazgo era la incapacidad del cacique para delegar su autoridad. Cuando el cacicazgo crecía, se podía permitir que los antiguos jefes de los pueblos subyugados conservaran su posición, pero el jefe supremo tenía que controlar personalmente a cada uno de ellos. Este leve control, basado casi por entero en el dominio del líder o en sus poderes de persuasión, resultaba poco práctico cuando se necesitaba más de un día para atravesar el conjunto del territorio. [2]

Todo eso cambió con la aparición de los estados. Los jefes de Estado no solo afirmaban el derecho exclusivo de imponer su voluntad, sino que además podían respaldarla en una infraestructura formal. En un Estado, la división del trabajo y las jerarquías de control dieron paso a instituciones

consagradas a funciones de gobierno. Fue entonces, con el orgulloso nacimiento de la burocracia, cuando las sociedades consiguieron aumentar su cohesión y gobernar grandes extensiones territoriales. Cuando un Estado conquistaba a otro, cada uno de los territorios de este último solía acabar convertido en una provincia y su capital era transformada en un centro administrativo. [3] Los agentes de gobierno, encargados cada uno de una función particular, eran distribuidos a conveniencia. Este sistema de supervisión significaba que las sociedades podían gobernarse de manera más coercitiva que antes, aunque los tiempos de espera en la comunicación de la capital con los territorios limítrofes eran una desventaja para los primeros estados. De hecho, con una infraestructura lo bastante fuerte, un Estado podía sobrevivir al derrocamiento de sus líderes o dominar sus peores impulsos.

Los estados también difieren de los cacicazgos en algunos otros detalles. Por un lado, las leyes están firmemente asentadas; mientras que, en las sociedades con líderes débiles, sus miembros podían actuar como justicieros, en un Estado los miembros revestidos de autoridad podían imponer penas. Los estados también materializaron el concepto de propiedad privada, que incluía los bienes de lujo que acumulaba la clase alta. Mientras que, en los cacicazgos, los individuos podían adquirir prestigio y a veces hacían gala de diferencias de clase, en los estados las desigualdades podían llegar al extremo. El acceso al poder y a los recursos se obtenía o heredaba de maneras diferentes, y unos individuos trabajaban para otros. Por último, los estados extraían de los ciudadanos tributos, impuestos o productos de su trabajo de una manera más formal que los cacicazgos; a cambio, ofrecían infraestructuras y servicios con los que la sociedad conseguía que los miembros dependieran de ella más que nunca antes.

ORGANIZACIÓN E IDENTIDAD EN LAS SOCIEDADES ESTATALES

Los estados de todo el mundo tienen similitudes no solo en características tan definitorias como su administración del poder, sino también en la organización de esas infraestructuras y servicios. Igual que cualquier sociedad, un Estado es una organización que resuelve problemas, y sus grandes problemas a menudo requieren soluciones complejas. [4] En este punto discernimos en los estados muchos de los patrones que ya hemos

encontrado entre los insectos sociales. Cuando una sociedad, humana o de hormigas, adquiere un tamaño considerable, las demandas de aprovisionamiento y protección de sus miembros se tornan complejas y diversas, y, lógicamente, también los medios para responder a ellas. Es preciso encontrar métodos de transporte de suministros, tropas y demás personal cuando y donde se requieren bienes y servicios. La incapacidad para satisfacer las necesidades básicas origina cataclismos.

Por tanto, si bien hay más de una forma de conformar un Estado digno del término «civilización», con sus impresionantes centros urbanos, el abanico de posibilidades es bastante limitado. [5] Cuando los estados y sus ciudades se expanden, el uso de la tierra se torna más estructurado, instituciones como escuelas, universidades y fuerzas de seguridad del Estado adquieren mayor complejidad y la gama de oportunidades laborales se dispara.

También hay mejoras en la economización. Por ejemplo, puede ser más fácil alimentar y alojar a la población, y estos costes más bajos a veces conducen a un excedente de recursos que las hormigas invierten en la guerra y los humanos, en las fuerzas armadas, aunque nuestra especie también puede destinarlo a las ciencias, las artes y proyectos que no son indispensables, como el Taj Mahal, las pirámides y el telescopio Hubble, que requieren niveles de coordinación e industriosisidad dignos de las hormigas. [6]

De hecho, las similitudes entre las civilizaciones mundiales, incluso aquellas con historias completamente divergentes, son notables, si no francamente sobrecogedoras. El historiador y novelista Ronald Wright lo expresó así:

Lo que sucedió a principios del siglo XVI fue verdaderamente excepcional, algo que jamás había ocurrido antes y que nunca volverá a ocurrir. Dos experimentos culturales desarrollados de forma aislada durante quince mil años o más se vieron al fin cara a cara [...]. Cuando Cortés llegó a México, encontró carreteras, canales, ciudades, palacios, escuelas, tribunales de justicia, mercados, sistemas de irrigación, reyes, sacerdotes, templos, campesinos, artesanos, ejércitos, astrónomos, comerciantes, deportes, teatro, arte, música y libros. Dos civilizaciones, diferentes en los detalles, pero iguales en lo esencial, habían evolucionado independientemente en dos partes de la Tierra. [7]

Muchas de estas innovaciones no solo permitieron alimentar y alojar a grandes poblaciones; también contribuyeron a mantener intactas a las sociedades al influir en la idea que sus miembros tenían de las demás.

Preservar una afiliación entre algunas bandas de cazadores-recolectores era bastante improbable; conservar una identidad común era más que factible a medida que las sociedades se expandían —adquiriendo a veces dimensiones continentales— y las tribus se convertían en naciones con todas sus peculiaridades. Gran parte del problema era, y es, una cuestión de conectividad. Para frenar los cambios disruptivos en la identidad, la población debía estar interconectada; cuanto mayor y más actualizado fuese el conocimiento que los ciudadanos tuvieran unos de otros, tanto mejor. La población puede frenar un cambio o asimilarlo, pero solo si hay un intercambio eficiente de información dentro de su sociedad. [8]

Un factor que disparó las interacciones humanas fue la flexibilidad que desarrolló nuestra especie respecto al espacio personal. Como he expuesto antes, esto era importante incluso para los primeros asentamientos humanos. Pero esta flexibilidad ha alcanzado su cenit en la actualidad. La densidad de la población de Manila y Dacca es de aproximadamente una persona por cada veinte metros cuadrados, un millón de veces superior a la de algunos cazadores-recolectores. El que nos sintamos cómodos estando cerca de otros depende de la educación. Y, salvo que padezcan una incapacidad como la agorafobia o la monofobia (el temor a las multitudes y a la soledad, respectivamente), las personas que viven tan próximas unas de otras muestran pocas patologías. [9]

La proximidad es solo una forma, muy poco tecnológica, de que los humanos se mantengan en sintonía con la identidad de los demás. Sin embargo, no es esencial. Después de todo, parte de la población de cualquier Estado tiene que vivir en zonas rurales para ocuparse de la agricultura. Las sociedades desarrollaron otros métodos para mantener en todo momento el contacto dentro de sus dominios. La domesticación del caballo en Eurasia, la invención de la escritura por los mesopotámicos y de los barcos oceánicos por los fenicios, las carreteras de larga distancia de los incas y los romanos, y la imprenta en Europa: todas estas innovaciones promovieron la estabilidad y la expansión de las sociedades. Además de facilitar el transporte de mercancías y extender el control de la autoridad central, dichas innovaciones mejoraron la difusión de información (en particular, de información sobre la identidad). Todo esto no era exclusivo de los estados. Una vez que tuvieron caballos, nómadas tribales como los tártaros y cazadores-recolectores como los shoshones mantuvieron intactas sus identidades en territorios mucho más vastos de lo que hubiera sido

posible hacerlo cuando sus antepasados se desplazaban solo a pie, aunque la complejidad se volvió mucho mayor a medida que los estados asimilaban más y más grupos diferentes.

Vayamos a la antigua Roma. En su apogeo, todas las partes del imperio salvo las más remotas estaban firmemente vinculadas por una identidad que abarcaba el vocabulario; la moda en la indumentaria, los accesorios y peinados; los productos de artesanía, como la cerámica, los mosaicos de los suelos y las paredes de estuco; las costumbres informales, las tradiciones formales y las prácticas religiosas; la cocina, así como los diseños de las casas y avances como la fontanería y la calefacción central. La identificación con Roma incluía también las obras públicas, como el diseño de ciudades, carreteras y acueductos. Esto no quiere decir que las provincias se ajustaran a un modelo de romanización uniforme. Roma, como todas las sociedades, hizo concesiones a la diversidad, y en todas las clases sociales la gente expresaba su identificación con el imperio mediante insignias geográficamente autóctonas que reflejaban su linaje, y también su clase social (los más opulentos elegían los emblemas más costosos de la identidad romana). [10] Tan arrolladora acomodación de los marcadores requiere una comunicación eficiente que va mucho más allá de lo que es posible en una sociedad tribal.

Cualquiera que fuese la forma de establecer un liderazgo —la jefatura rotativa, el liderazgo compartido o el gobierno de uno solo—, un líder coadyuvaba a la conformación del tejido social, y parte de esta misión era afianzar la identidad de los individuos. A veces, los líderes influyentes simplemente exhibían lo que se consideraba por amplio consenso un comportamiento aceptable, y a veces sus excentricidades se hacían populares, pero, en ocasiones, los líderes podían obligar a seguir un comportamiento de su elección, estableciendo normas para cualquier cosa, desde el habla hasta la vestimenta. Dada la vulnerabilidad de su posición, el principal y más inocuo de estos roles, el de ser la voz del pueblo, era primordial para los líderes de las sociedades tribales y los cacicazgos. Al dar claro ejemplo, un líder eficaz podía afianzar su posición contribuyendo al sentimiento de identidad y destino compartido de los ciudadanos, reforzando los lazos entre ellos aunque fueran numerosos. Sin embargo, una vez que una población estaba toda ella bajo la égida de un líder, la autoridad de este último tendía a ampliarse; los reyes rara vez se sentían obligados a mostrar la generosidad de un jefe en un potlatch. En muchos casos

históricos, la influencia de los líderes se reflejaba en un firme control de las calzadas, las imprentas y otros medios por los cuales fluía la información a través de sus sociedades.

Para cuando una sociedad exhibía la organización propia de un Estado, el papel de la religión había cambiado de una forma que reforzaba aún más la identificación de sus miembros. Los cazadores-recolectores admiraban a los individuos dotados de capacidades sanadoras o espirituales, pero sus filosofías animistas exigían poco a sus seguidores. [11] Las tribus y los cacicazgos no eran en su mayoría muy diferentes en este aspecto, pero la invisibilidad que la nutrida población de un Estado permitía a sus miembros requería que fuesen vigilados de forma más estricta. El concepto de los dioses omnipotentes proporcionaba un mecanismo para influir en el comportamiento de los individuos, incluso a puerta cerrada, por temor al castigo divino. [12]

Mientras su gobierno no fuera excesivamente despótico, las ventajas que los estados ofrecían podían ser considerables. El nivel de interacción dentro de ellos, similar al de una colmena, no solo fortalecía la identidad colectiva de la población; el rápido intercambio de información produce lo contrario del efecto Tasmania, por el cual poblaciones dispersas y débilmente conectadas olvidaban las innovaciones de sus antepasados. Una vez que las multitudes interactúan, no solo prosperan nuevas perspectivas, sino que entran en el molino del constante cambio social. El trinquete cultural, que dio inicio hace cincuenta mil años, se ha acelerado hasta el punto de que nadie envejece en una sociedad que no haya cambiado notablemente desde que nació. Tales avances hacen que identificarse con una sociedad sea un objetivo de índole más emotiva de lo que lo era antes. [13] Es más, los vínculos a gran escala que proliferan en los estados son igualados por una ignorancia a gran escala. A diferencia de la inteligencia cultural casi generalizada de los cazadores-recolectores que viven en bandas, ni siquiera el líder de un Estado conoce más que una fracción de lo que se requiere para que la sociedad funcione. Las personas de hoy a menudo encuentran necesario estar al día de las tendencias sociales, en rápido cambio, para decidir qué deben hacer.

La salvaguarda y el control de grandes poblaciones requieren un mayor nivel de organización, y esta es una necesidad que se remonta a las primeras sociedades estatales. Los estados reunían ejércitos para sofocar rebeliones y llevar a cabo más invasiones territoriales utilizando estrategias ofensivas

que cambiaban a medida que las sociedades crecían. Las incursiones cautelosas tenían sentido para los cazadores-recolectores y los pueblos tribales, ya que podían permitirse la pérdida de unos pocos combatientes y su objetivo era infligir daños o matar en vez de subyugar. Los *big men* y los jefes necesitaban con frecuencia liderar personalmente a los guerreros para motivar y contentar a sus partidarios. Incluso entonces, cada combatiente era propenso a actuar en solitario, trastocando los planes, en el ardor del momento, sin que tuviera que rendir cuentas por ello.

Por el contrario, el gobernante de un Estado permanecía a salvo en la capital, donde podía dirigir los ataques y, si se ganaba la batalla, supervisar la captura del territorio y de sus supervivientes. Las tareas militares podían delegarse en especialistas. Para que un Estado fuera capaz de sostener a una gran población y permitirse estos esfuerzos bélicos, la agricultura, generalmente de cereales ricos en energía, como el trigo, el arroz y el maíz, debía practicarse a una escala masiva. Un Estado podía invadir a sus rivales gracias no solo a su mayor número de combatientes, sino también a sus tácticas, armas y comunicaciones superiores. Asimismo era notable el estricto control de un Estado sobre sus regimientos, compuestos por ciudadanos reclutados para la guerra. La fuerte identidad colectiva del ejército, inculcada a través de la instrucción y una inmersión en símbolos patrióticos, afianzaba la disposición de los soldados a «endurecer los tendones, invocar la sangre», en palabras de Shakespeare. Una instrucción disciplinada aseguraba una mayor eficacia y homogeneidad de las tropas. Esta uniformidad y la magnitud de las guerras subrayaban la naturaleza impersonal de la empresa. Todo rastro de individualidad era borrado. El combate entre grandes estados adquiría cualidades propias de las hormigas en sus gigantescas sociedades anónimas. La sustituibilidad social —la idea de que cualquier persona perteneciente a un grupo considerado culpable de alguna mala acción puede ser castigada— se acentuó desde el momento en que los cazadores-recolectores empezaron a matar en sus incursiones a cualquier extranjero con que se toparan, y que a menudo era alguien al que conocían; los ejércitos se enfrentaban a unos soldados extranjeros que eran intercambiables e indistinguibles. Los estereotipos negativos sobre el enemigo nublaron cualquier percepción de ellos como individuos, como suele suceder con los forasteros, y el hecho de que el enemigo atacara por medio de un gran número de individuos vestidos con uniformes haría en lo sucesivo imposible —y completamente innecesario— distinguirlos.

LA MARCHA DE LAS CIVILIZACIONES

«La guerra hizo al Estado y el Estado hizo la guerra», observó con acierto el sociólogo Charles Tilly. [14] No ha habido estados verdaderamente pacifistas. Ya hablemos de un cacicazgo o de nuestro país, la paz enmascara una sucesión intergeneracional de maquinaciones, y casi siempre de ofensivas militares, por la supremacía. Cualquier sociedad más grande que un puñado de aldeas está compuesta por grupos que una vez fueron independientes. La minoica, una civilización de la Edad del Bronce asentada en la isla de Creta, era famosa por su pacífica cultura de comerciantes y artesanos. [15] Sin embargo, hasta la población minoica, tranquila en su apogeo, debió de haberse unido, en este caso con anterioridad a los registros históricos, por la fuerza. Lo mismo es cierto en el caso de estados modernos durante mucho tiempo tan pacíficos como Luxemburgo e Islandia si retrocedemos lo suficiente en su historia. Así como los cacicazgos engullían tribus y luego se engullían entre ellos, el patrón de expansión de las naciones y los imperios que siguieron a estas se mantuvo idéntico. A lo largo de la historia documentada, a la conquista le siguió la consolidación y el control, un fenómeno repetido *ad infinitum*.

El nacimiento de estados en conflicto y su inclusión obligatoria de gente de variados orígenes tiene una explicación sencilla: en los tiempos en que aparecieron los estados, había territorios habitables apenas ocupados. Algún grupo —ya fuera una sociedad de cazadores-recolectores itinerantes, una tribu, un cacicazgo o un Estado— existía ya allí dispuesto a hacer todo lo posible para conservar su independencia. Cualquier sociedad en expansión tuvo que empujar, conquistar o destruir a otros pueblos cuyos territorios habían sido parte de una zona intacta en un mapa. No es que cada batalla tuviera por objetivo el control de un territorio, pues la mayoría de las veces su finalidad era regresar con un botín y capturar esclavos, pero los estados más codiciosos y eficaces en las conquistas no cesaban de ampliar sus fronteras. Solo unos pocos cazadores-recolectores habrían subsistido a duras penas en lugares soslayados por ser la tierra demasiado árida para la agricultura.

Con todo, la superioridad en la batalla no era suficiente para que una sociedad diera el salto del cacicazgo al gran Estado. Las pocas civilizaciones titánicas que surgieron lo hicieron por regla general en entornos donde las sociedades que conquistaron se hallaban confinadas en

un espacio reducido. En este ámbito —circunscrito, según lo definió el antropólogo Robert Carneiro—, la conquista triunfaba por todo lo alto. «La guerra aparece cuando la movilidad no es una opción»: así lo ha formulado el antropólogo Robert Kelly. [16] Las tribus que cultivaban tierras fértiles rodeadas de regiones inhóspitas se hallaban así de circunscritas, lo cual las enfrentaba en una pelea de la que con el paso del tiempo solo sobreviviría una. [17] Piénsese en el valle del Nilo rodeado de desiertos, donde arraigó el antiguo Egipto, o en las cadenas de islas hawaianas y polinesias, apenas unas manchas de tierra en un océano abrumador, donde cacicazgos gigantescos, algunos de cien mil personas, aspiraban a su dominio. [18]

Aunque estaban lejos de tener asegurada la supervivencia por un entorno circunscrito, las civilizaciones contaban con más probabilidades de nacer en estos lugares que en cualesquiera otros. [19] Allí donde un sitio no se hallaba circunscrito, un cacicazgo o un Estado podía alcanzar un tamaño modesto y verse luego incapaz de intentar expandirse más debido a que las sociedades que lo rodeaban cambiaban de ubicación para escapar de la absorción. Tal fue la situación en Nueva Guinea, donde una tribu entera, por ejemplo la de los enga, podía moverse como una unidad para evitar que la arrinconasen, lo que recuerda al vuelo que emprende una pequeña colonia de hormigas con el fin de evitar conflictos. Para establecerse en un nuevo lugar, la tribu que huía tenía que negociar cada desplazamiento mediante alianzas con sus nuevos vecinos. [20] Dado que los seres humanos establecen vínculos emocionales con los territorios, estas migraciones suponían coacciones extremas. Sin embargo, la isla de Nueva Guinea nunca llegó a conformar, al parecer como resultado de esta tendencia al nomadismo, ni siquiera una pequeña sociedad estatal hasta que, en 1975, se fundó el país llamado Papúa Nueva Guinea en el extremo oriental de la isla. Y, aun entonces, a muchos de sus ciudadanos les llevó años entender que existía algo así como un «país». Para la mayoría de ellos, sus tribus siguen siendo lo más importante.

Cuando no había manera de escapar de una sociedad agresiva en expansión, era frecuente que esta lograra la victoria sin derramamiento de sangre. Los vecinos podían ser intimidados con exhibiciones de destreza realizadas mediante uniformes y banderas que daban a las tropas reunidas el aspecto de un «monstruo erizado», como una vez se contó de una batalla. [21] «Fue una política explícita de los incas, cuando expandían su imperio, tratar de persuadir antes de recurrir a la fuerza de las armas», comentó Garcilaso de la Vega, cronista de la historia sudamericana de principios del

siglo XVII . [22] Pero el espectáculo marcaba sin duda el tono de las negociaciones, y quizá fuera más seguro aceptar la subyugación que vivir bajo la constante amenaza de hordas de forasteros bien armados.

FRAGMENTACIÓN, SIMPLIFICACIÓN Y CICLOS

Es preciso reiterar que en la transición a los estados nada estaba predeterminado. Sin embargo, el surgimiento de estados grandes y complejos —civilizaciones— puede tener una apariencia de inevitabilidad, aunque solo sea porque su expansión reducía drásticamente el número de sociedades pequeñas. No es de extrañar que los estados hayan sido con mucho la forma más rara de sociedad, pese a ser hoy omnipresentes.

Cacicazgos y estados conquistadores brotaron en todo el mundo tras el advenimiento de la agricultura. La mayoría fueron flor de un día, y esta fugacidad es un recordatorio de que ningún nivel de complejidad garantiza la continuidad de una sociedad. En el epígrafe de este libro se cita a Platón, que dejó escrito que a un Estado solo se le puede permitir que crezca hasta tener un tamaño que se ajuste a la unidad. No obstante, aunque los sabios gobernantes de ese Estado hicieran caso del consejo de Platón, su unidad seguiría siendo pasajera. Los estados experimentan un ciclo, nunca una estabilidad duradera o un ascenso inexorable. [23]

En *Colapso* , Jared Diamond analiza de qué manera factores como la degradación del entorno natural y la competición pueden acelerar la desaparición de una sociedad. [24] Pero lo que Diamond llama «colapsos» no son sino algunos ejemplos extremos de lo que en realidad es la naturaleza siempre cambiante de las sociedades. Tales colapsos son más exactamente —cuando la palabra se usa para indicar la finalización abrupta de una sociedad en lugar de un sombrío decrecimiento económico— una fractura. Aunque las sociedades de bandas y las tribus se dividen, la manera en que cacicazgos y estados han colapsado ha consistido en sufrir los efectos de un tipo de desintegración complejo, pero a menudo predecible. Estas desintegraciones se produjeron al final con independencia de la abundancia de recursos. Más en concreto, la forma en que los cacicazgos y los estados absorbían a los extraños hacía probable que se escindieran a lo largo de las demarcaciones territoriales que se ajustaran de un modo aproximado a sus anteriores ocupaciones militares, incluso en el caso de que factores políticos y topográficos, y los avatares de la guerra, pudieran

haber dejado alguna impronta allí donde finalmente fueron establecidas las líneas divisorias. [25] Por ejemplo, cuando una civilización como la maya quedó hecha añicos, sus familias no se desplazaron a la selva ni, desde luego, a una vasta zona o durante el tiempo prolongado que la palabra «colapso» podría sugerir. Generalmente, un rey perdía el control. El escalón superior de la sociedad desaparecía. A menudo se profanaban antiguos objetos sagrados y simbólicos y obras públicas. [26] Los distritos periféricos subyugados en una época lejana se desintegraban bajo líderes que ya no tenían a nadie a quien dictar lo que se debía hacer. La fracturación del último reino maya, Mayapán, décadas antes de la llegada de los españoles, dejó dieciséis pequeñas sociedades estatales a merced de los conquistadores. [27]

La conquista y el fraccionamiento se alternaban con el paso del tiempo. Si los españoles hubieran llegado a México un siglo más tarde, en un punto diferente de este ciclo, podrían haberse encontrado con otro Imperio maya, como un Mayapán renacido, o tal vez —si una desintegración reciente hubiera sido especialmente severa— con aldeas agrícolas aisladas. En el primer caso, los palacios, los templos y el arte los habrían asombrado mucho más que todo lo que realmente vieron. Estas obras públicas acaban en ruinas cada vez que se pierde el control de la mano de obra y los suministros esenciales se agotan. Como resultado, las sociedades más pequeñas que quedan tras una desintegración experimentan una simplificación cultural. Aunque a menudo están todavía en posesión de sus palacios, las poblaciones, más rurales, ya no tienen los recursos y la mano de obra necesarios para mantenerlos con su anterior esplendor; en situaciones extremas, esas poblaciones podían oscilar entre la agricultura y la caza y recolección. [28]

El Imperio romano también acabó desintegrado en estados más pequeños. Estos permanecieron intactos delegando responsabilidades de liderazgo en determinados señores, lo que dio origen a un sistema feudal, una forma de organización social en muchos sentidos funcionalmente equivalente a un cacicazgo. [29] En este punto, las sociedades —en el sentido de la identificación de sus miembros con un grupo mayor— parecían haber perdido su influencia en gran parte de Europa. Pero un estudio concienzudo demuestra que los señores locales atajaron, aunque no lograron borrar, el sentimiento de pertenencia de los campesinos a una región por encima de los feudos. Que las naciones surgieran rápidamente

durante la Edad Media y después de esta, revela como las poblaciones pueden reconectarse a través de sentimientos de solidaridad que se remontan muy atrás en el tiempo. [30]

Los ciclos de conquista y disolución son evidentes en todas partes. Los registros históricos están repletos de cacicazgos y estados que incorporaron, y luego perdieron, habitantes y dominios después de expandirse demasiado para conservar su territorio. Este último fenómeno, que el historiador de Yale Paul Kennedy llama «sobrecarga imperial» —aunque no es en absoluto específico de los imperios—, lo precipita la forma en que las sociedades excesivamente ambiciosas pueden desgastarse en invasiones y guerras civiles. [31] En semejantes situaciones, la economía importaba. Controlar pueblos distantes podía ser una tarea logística costosa. Existía una delgada línea entre percibir a una población periférica como un beneficio o un incordio, ya fuera porque competiera con sus conquistadores por los recursos, ya fuera porque sus aportaciones no bastasen para justificar la inversión del conquistador, o por ambas cosas. Mientras tanto, la provincia rara vez obtenía favores suficientes para compensar los recursos tomados de ella, y el desequilibrio avivaba el descontento. Familias agobiadas podían desplazarse al interior, viviendo como refugiadas fuera del alcance del Gobierno. Sin embargo, innumerables veces a lo largo de la historia ha ocurrido que las gentes que eligieron permanecer en su tierra obtuvieron al final la independencia, ya por la retirada voluntaria del conquistador, ya tras una lucha.

Un motivo de la expansión imperial podía ser que los bienes más exóticos y deseables a menudo provenían de sociedades que eran radicalmente diferentes e inmensamente lejanas. En algún momento, la opción práctica pasó de la conquista al comercio, un cálculo que condujo a la apertura de la Ruta de la Seda y a las redes comerciales de la modernidad. [32]

Hay otros patrones que emergen a gran escala. Mesopotamia y Mesoamérica eran como Europa, conjuntos de estados dentro de una región geográfica que, debido tanto al comercio como a sus vínculos históricos derivados de conquistas anteriores, compartían muchos elementos. Las diferentes sociedades y las expresiones regionales de estas podían extinguirse. Sumeria, Acad, Babilonia, Asiria y otros estados en torno al sistema fluvial Tigris-Éufrates nacieron y desaparecieron. Aun así, todos exhibieron rasgos comunes que hoy llamamos mesopotámicos, como estilos

artísticos y religiones politeístas afines. Más tarde, en el siglo I d. C., después de tres milenios de esplendor, las tradiciones culturales, las organizaciones políticas y las lenguas de Mesopotamia desaparecieron casi por completo. Fueron arrasadas por la invasión de nómadas que llegaron del sur y del oeste, dejando solo vestigios de influencias en las poblaciones modernas de Oriente Próximo. [33]

Todo esto fue una sucesión incontrolable de acontecimientos a cámara superlenta. Cada ascenso y caída dejó su huella en la población de una región y produjo una nueva mezcla de ingredientes culturales. Un pueblo conquistado y luego liberado podía retornar a las formas de sus antepasados, aunque no enteramente. La sociedad más amplia de la cual había formado parte dejaba su impronta por haber aprendido la lengua o adoptado las creencias de aquellos que una vez ostentaron el poder. A lo largo y ancho de cierta extensión geográfica (por ejemplo, en toda Mesoamérica, ocupada por las muchas y sucesivas civilizaciones mayas), los pueblos conservaban el testimonio de sus uniones anteriores en las similitudes cada vez mayores de sus identidades. Tal coincidencia debía de facilitar la conquista y el control de unos por otros la vez siguiente.

La huella de las sociedades del pasado explicaría ciertas curiosidades de la geografía mundial. Pueblos distantes, pero relacionados, de la selva sudamericana, por ejemplo, tienen artesanías, tradiciones y lenguas similares, que el comercio no acaba de explicar. Sus culturas híbridas quizá ostenten la impronta de poderosos cacicazgos, ahora desaparecidos, que dominaron y remodelaron las identidades de muchos de ellos. La arqueóloga Anna Roosevelt, bisnieta de Theodore, ha sostenido que la cuenca del Amazonas tuvo una vez centros urbanos. La prueba de la existencia de estas ciudades, como unos canales prehistóricos que he visto en Surinam, yace sepultada bajo una alfombra verde. [34]

AVANCE Y REITIRADA DE LAS NACIONES

Durante el siglo pasado la mayoría de las guerras fueron civiles y a menudo brutales intentos de romper sociedades en lugar de ampliar su alcance. [35] Los factores ya considerados en las divisiones de las primeras sociedades humanas continúan desempeñando un papel relevante. La identidad sigue siendo fundamental tanto en la construcción como en la fragmentación de naciones, con una diferencia clave. Los cismas que se producían en el

territorio de una sociedad de bandas se debían a diferencias fruto de una comunicación vacilante entre gentes que habían sido prácticamente indistinguibles cuando la sociedad se formó. Brotaron entonces facciones entre los miembros de la sociedad de una manera que habría resultado difícil de prever cuando la tribu era joven. Sin embargo, en las naciones de hoy, muchas facciones son sintomáticas de la existencia de grupos cuyas disimilitudes se extienden a un pasado remoto y que, de hecho, son anteriores al Estado. Pueblos que luchan por la independencia, como los escoceses o los catalanes, no se mueven solo por intereses políticos y económicos, sino que los impulsa un motor psicológico sustancial: se imaginan diferentes al retroceder a las brumas del tiempo.

Es fascinante considerar lo que esto significa en términos psicológicos. La respuesta de los primeros humanos a un cisma en sus filas probablemente debió de producirse muy lentamente, hasta que se llegó a un punto crítico entre miembros cuyos antepasados se habrían visto como iguales en la época del nacimiento de la sociedad. En cambio, los ciudadanos de un Estado pueden reaccionar a muchas revueltas centrando enseguida su atención en las diferencias sociales, desgastadas por el paso del tiempo, del sector recalcitrante, una opción que a veces puede dar nueva relevancia a conflictos centenarios. Con toda probabilidad aflorarán creencias despectivas estereotipadas, ideas cuyo origen tal vez se remonte, al menos de forma aproximada, a una época en que los individuos de dicho sector pertenecían a sociedades separadas.

Los grupos separatistas de hoy emplean, y de hecho manipulan con el fin de provocar un intenso efecto emocional, símbolos que conservan un vínculo significativo con su pasado para mantener unida a su gente frente a las adversidades o para catalizar su secesión. [36] De la desintegración de Yugoslavia surgieron media docena de repúblicas que rehicieron himnos, banderas y días festivos antaño valorados por sus poblaciones; también se añadieron otros nuevos. Este tipo de revoluciones se inició cuando, después del trauma de una división, los cazadores-recolectores manifestaban divergencias que terminaban estableciendo diferencias. [37] Con todo, proclamar la posesión de marcadores de larga tradición es una forma rápida y perversa de revitalizar la independencia recién planteada por un pueblo.

Igual que sucedió al desmembrarse las primeras sociedades estatales, como la maya, las poblaciones de los países resultantes a menudo debían arreglárselas con menos de lo que tenían como parte de la nación, más

inclusiva. A no ser que el régimen original hubiera sido extremadamente represivo, esto hacía que la partición comportara un retroceso económico. Hoy, las naciones independizadas que reciben escasa ayuda exterior se recuperan poco a poco (entre los productos de la desintegración de la antigua Yugoslavia, Bosnia y Kosovo permanecen estancadas). Pero tengo la impresión de que los intensos sentimientos de identificación con la nueva sociedad pueden compensar cualquier pérdida en la calidad de vida. Después de todo, la docilidad forzada a un Gobierno distante conlleva a menudo un drenaje social. Por fortuna, los elementos básicos de la existencia social, como el apoyo social que las comunidades locales brindan a individuos y familias, parecen resistentes al ascenso y la caída de las sociedades. Así, mientras la división de una sociedad de bandas podría afectar a todos los miembros de la misma manera, la ruptura de un Estado es un golpe para los poderosos, pero podría suponer una diferencia mucho menor para todos los demás.

En todas estas cuestiones, la geografía es realmente el destino. Es típico que, para que una secesión tenga éxito, el grupo en conflicto tenga que poblar una porción específica del territorio del país que a menudo reclama como su antigua patria. Esto significa que la fractura termina produciéndose en zonas territoriales muy pobladas por etnias que en el pasado tuvieron allí sociedades propias. Sin embargo, los desplazamientos de identidad de un lugar a otro surten un efecto similar al que tuvieron entre las bandas de cazadores-recolectores. Estos cambios contribuyen a generar las culturas regionales que encontramos en todas las naciones, e influyen en toda clase de aspectos, desde la cocina hasta la política.

Sin embargo, la probabilidad de que dicha variación geográfica pueda por sí sola fragmentar un país parece relativamente pequeña, incluso cuando se resaltan las diferencias. Por ejemplo, la economía de la esclavitud, no la identidad, fue lo que condujo de un modo abrumador a la guerra civil estadounidense. En aquella época, la mayoría de los sureños se consideraban por encima de todo norteamericanos. Lo que ahora entendemos por «cultura sureña» llegó a ser un motivo de orgullo solo después de terminada la guerra. Durante los combates, la intelectualidad del Sur promovió la superioridad de las formas sureñas para fomentar una lealtad regional, incluidas las afirmaciones de que los blancos del Sur constituían un grupo étnico diferenciado, descendientes de un linaje británico refinado que se adhirió más resueltamente que los nortños a los

principios fundacionales de Estados Unidos. [38] Sin embargo, sus apelaciones a lo que de común tenían los habitantes del Sur no surtieron mucho efecto. La mayoría de los sureños, no muy convencidos de la sensatez de la secesión, estaban menos comprometidos con la Confederación que con la obligación de defender a sus familias. La inexistencia de una identidad intensamente compartida y separada del Norte fue el factor clave de los esfuerzos de la Confederación por mantenerse unificada, y a la postre de su derrota. [39]

Aunque muchas secesiones han creado problemas de identidad que incluyen reafirmaciones de antiguos derechos territoriales —un buen ejemplo es la tensa pero finalmente pacífica separación de Noruega, que se desgajó de Suecia en 1905—, hay, por supuesto, excepciones. Problemas políticos pueden tener un papel decisivo en la creación de naciones que no poseen vínculo alguno con un grupo antes autónomo. [40] Cuando Venezuela y Panamá se separaron de Colombia (originalmente la Gran Colombia) en 1830 y 1903, respectivamente, las dificultades para desplazarse entre sus territorios debieron de acentuar la desconexión política. Estos países se separaron sin que hubiera división alguna histórico-cultural entre sus habitantes. En otros casos pueden actuar fuerzas exteriores, como en la división entre Corea del Norte y Corea del Sur en 1945, que fue en gran parte resultado de la rivalidad entre los soviéticos, los chinos y los estadounidenses, o en la fijación de las líneas fronterizas, en su mayor parte artificiales, que separan Pakistán y Bangladesh de India, y que los británicos negociaron con los gobernantes de los principados creados durante el control que Gran Bretaña ejerció en la región hasta 1947. Otras veces, el factor desencadenante fueron las novedades introducidas por el colonialismo. Puede decirse que esto es lo que sucedió cuando Eritrea se separó de la culturalmente más tradicional Etiopía; los eritreos, por lo demás indistinguibles de los etíopes, habían sido moldeados por años de cultura y dominio italianos en el momento en que su país fue anexionado a Etiopía tras la Segunda Guerra Mundial. Ganaron la guerra de independencia en 1991.

Ninguna sociedad puede perdurar a menos que la pertenencia a ella sea importante para sus habitantes. Los déspotas mantienen intactas naciones disfuncionales durante un tiempo, pero los individuos escasamente afectos a un grupo son menos leales y laboriosos. [41] La URSS es un ejemplo de una nacionalidad que se deterioró después de haber sido impuesta a sus

ciudadanos durante bastante menos de un siglo. Al igual que Yugoslavia, se «balcanizó» en estados con los que los ciudadanos se sentían más comprometidos. (En el caso soviético, Letonia, Estonia, Lituania, Armenia y Georgia eran regiones en las que existían continuidades históricas particularmente profundas.) [42]

La arqueóloga Joyce Marcus ha comprobado que las sociedades estatales de la Antigüedad tenían una vida limitada, normalmente de dos a cinco siglos. [43] Esta duración indica que los estados no son más duraderos que las sociedades de bandas de cazadores-recolectores, acerca de las que hay pruebas de que también perduraban durante algunos siglos. Debemos preguntarnos por qué las naciones no son más estables, dados los controles que ejercen, los servicios que brindan y las mejoras que introducen en el flujo de información, que exponen a cada ciudadano al juicio de los demás sobre el comportamiento apropiado. A pesar de los beneficios de vivir en una sociedad estatal, un defecto recurrente es que, como sostuvo un arqueólogo, los estados son «armatostes destartados que, en el mejor de los casos, las personas que los crearon entienden a medias». [44] Que los tribunales de justicia, los mercados, los sistemas de riego, etcétera, tuvieran que existir de alguna forma no significaba que la población siempre los gestionara bien.

Gran parte de la ordenada estructura de un Estado se basa en un flaco entendimiento de los orígenes del apego de las personas a su país y entre ellas y del modo adecuado de gestionarlo. Las naciones pueden ser administradas sin ejercer una fuerza indebida mientras las personas sientan que comparten una identidad y unas metas comunes. Sin embargo, cuando las conquistas empujaban la historia humana, conseguir que en una sociedad se establecieran lazos satisfactorios se volvió cada vez más problemático. Los marcadores de identidad llegaron a variar de manera radical y los miembros de la sociedad iban formándose un concepto de esta guiados por objetivos contrapuestos. [45]

He demostrado que acomodar a extraños en una escala masiva es algo inaudito en otros animales. Lo máximo que hacen las demás sociedades de vertebrados es aceptar a algún compañero solitario o refugiado. La admisión de extranjeros como una clase social comenzó en nuestra especie con la toma de cautivos y esclavos, pero aumentó con la incorporación de grandes poblaciones mediante fusiones no realizadas de buen grado, sino por la fuerza. Con el paso del tiempo surgieron sociedades estatales que

estaban en mejores condiciones para administrar y controlar sus variadas poblaciones, incluidas las que ahora consideramos etnias y razas. Cómo se llevaban entre ellas estas poblaciones así conjuntadas es el tema de estudio de la siguiente parte.

Las sociedades estatales, como hemos visto, son efímeras, y para seguir existiendo tienen que funcionar con su destalada estructura y su población dispar. El éxito requiere que conserven su prestigio como el grupo que los individuos puedan valorar por encima de las demás formas de pertenencia. Esto significa que un Estado tiene que inculcar a sus ciudadanos la conciencia de estar cortados por el mismo patrón, aunque — con la incorporación de extraños— esos ciudadanos sean a menudo claramente diferentes. En esto, la aceptación de la dominación y el control han desempeñado un papel crítico.

NOVENA PARTE

De cautivo a vecino. ¿Y de vecino a ciudadano global?

El ascenso de los grupos étnicos

Al salir de mi edificio de apartamentos en Brooklyn, me cruzo con hombres y mujeres jóvenes paseando a sus perros o corriendo hacia el metro de Manhattan. Doblo la esquina con Atlantic Avenue para dirigirme a Sahadi's, una centenaria tienda de ultramarinos que huele a especias frescas y cocina mediterránea. En los alrededores todo son restaurantes y mercados de productos de Oriente Próximo, donde ciudadanos estadounidenses de origen árabe pasan sin esfuerzo de los idiomas de sus antepasados al inglés americano. Me siento en mi cafetería favorita junto a una pareja afroamericana, una familia árabe estadounidense y un mexicano estadounidense que conversa con una de las varias personas blancas sentadas a las pequeñas mesas redondas que tengo cerca.

Para un neoyorquino, esta es una experiencia cotidiana, pero, desde el punto de vista de un cazador-recolector de hace diez mil años, mi espléndido día de primavera habría quedado lejos de su comprensión. La incorporación de un gran número de personas diferentes ha sido la innovación más radical de la historia de las sociedades humanas. Dio a estas la opción de crecer absorbiendo grupos antes separados, y a menudo rivales, para crear grupos étnicos; es decir, grupos que en el pasado tuvieron sus propias sociedades, pero que han llegado a ocupar una misma sociedad (y que, con el paso del tiempo, suelen verse a sí mismos, a menudo con toda naturalidad, como parte de esa sociedad). Aunque no todos viven entre las muy dispares etnias de mi vecindario, todas las sociedades de hoy, incluso las de población aparentemente homogénea, desde las de naciones pequeñas como Liechtenstein y Mónaco hasta las expansivas, como las de Japón y China, son mezclas de diversas gentes, y las diferencias entre sus ciudadanos simplemente se atenuaron con el paso de los siglos. Los demás cambios radicales que acontecieron durante milenios, desde innovaciones en política hasta nuevas creencias religiosas y logros científicos, han

requerido ajustes menores en comparación con esta aceptación de tipos humanos entremezclados.

En los cacicazgos y los primeros estados pequeños, las poblaciones mezcladas no debían de ser lo que hoy consideramos etnias y razas. Las diferencias de identidad entre los conquistadores y los subyugados habían de ser mínimas, y eso en caso de que hubiera alguna. Es más que probable que fueran simplemente aldeas adyacentes de la misma tribu, que en el pasado fueron autónomas pero acabaron políticamente fusionadas. No obstante, si se expandía lo suficiente, un cacicazgo o una sociedad estatal aceptaba no solo a gentes de sociedades distintas, sino también a grupos definidos por sus lenguas y tradiciones distintas. Las grandes diferencias constituían un desafío a la comunicación y el control, pero tenían sus ventajas: los subyugados eran inequívocamente otros y podían ser tratados como tales. El imperativo moral de preocuparse por el bienestar de los recién llegados era menor. De hecho, según algunas definiciones, un imperio es un Estado que se extiende lo suficiente para controlar pueblos de culturas marcadamente diferentes, una estrategia que se convertiría en colonialismo una vez que las conquistas saltaran a territorios distantes. [1]

A medida que se sumaban más personas, los encuentros con desconocidos dentro de la propia sociedad eran algo normal. Las sociedades se llenaban de individuos en su mayoría extraños. Y lo más sorprendente era que, por diferentes que fueran, esos extraños podían ser reconocidos y tratados como miembros de la sociedad. ¿Cómo reconciliaron las sociedades toda esta diversidad hasta hacer del «ellos» parte del «nosotros»?

CONTROL

«Cuando se conquistaba a pueblos, estos eran incorporados como provincias y, a su debido tiempo, se convertían en parte de un imperio integrado», nos dicen ciertos estudios a propósito de la aparición del racismo en el Imperio romano, y «esto implicaba un proceso de desintegración y descomposición étnicas». [2] Mientras engullían a extranjeros, las poblaciones podían acabar compuestas de grupos étnicos que interactuaban sin problemas. Pero esto no sucedía en todas las sociedades. Consideremos el siguiente pasaje de un estudio sobre el Imperio inca:

Una de las razones del éxito de los incas fue su uso de las estructuras políticas y sociales existentes en los pueblos conquistados para gobernarlos. En lugar de intentar cambiar la forma de vida de esos pueblos, decidieron darle continuidad para que las vidas de los sometidos cambiaran lo menos posible. [...] Asignaron a los líderes conquistados posiciones de autoridad en el gobierno, les hicieron regalos acordes con su elevando nivel y respetaron sus creencias y prácticas religiosas. A cambio, los incas esperaban de los pueblos conquistados que trabajasen duro para producir alimentos, tejidos y utensilios de cerámica, construir edificios y trabajar en otras obras mayores y menores, además de ser obedientes y leales. [3]

Los pueblos subyugados por los incas conservaron en lo esencial las identidades que tenían como sociedades independientes. De esto se podría colegir que los incas dominaban a los derrotados menos que los romanos, pero creo que esto interpreta mal lo que fue una forma indirecta, pero rigurosa, de gobierno. Aunque los pueblos conquistados recibían de los incas cierta cantidad de alimento y algunos bienes, los habitantes de la mayoría de las provincias incas no poseían un verdadero estatus social dentro del imperio. Apenas tenían contacto con la población inca común y se les prohibía mostrarse exteriormente como sus señores. La constante condición de extraños llevó a aquellos desafortunados a la exclusión social, y fueron para siempre completa e indiscutiblemente *otros*.

Si los incas hubieran optado por permitir a sus pueblos subyugados que se incorporasen a una sociedad más amplia, como Roma y las dinastías chinas con el tiempo hicieron con las poblaciones de muchas provincias conquistadas, aquellos pueblos habrían llegado a identificarse no solo con los incas, sino como propiamente incas, incluso orgullosos del imperio, aunque su condición en él hubiera continuado siendo de algún modo inferior. Sin embargo, los habitantes de las provincias periféricas habían sido derrotados y sometidos, toda agitación había sido sofocada y los poblados rebeldes, trasplantados a tierras diferentes a las suyas para asegurar su subordinación. El único bien que pudo reportarles este abuso fue la protección, ya que los incas luchaban contra las tribus que habitaban allende sus territorios. Cabe suponer que las poblaciones fronterizas quizá prefirieran arrodillarse ante el enemigo que ya conocían. Nada como un enemigo común para unir a los pueblos, y esto es así se trate de sociedades separadas que dependen unas de otras para su seguridad, de grupos plenamente aceptados de la misma sociedad o —como en gran parte del Imperio inca— de habitantes de distritos intimidados por sus superiores.

Sin duda el sistema funcionó. Cuando los españoles llegaron a Perú en el siglo XVI, se encontraron con un imperio de alrededor de 14 millones de

habitantes. Algo muy notable, pues, poco más de un siglo antes, los incas eran una tribu dedicada al pastoreo (aunque fuera una tribu que tenía la ventaja de poder construir sobre los cimientos de reinos existentes anteriormente en la región). Pero una cosa es que un país margine a pequeños grupos dentro de él, como más tarde haría Estados Unidos con las tribus nativas, y otra muy distinta dominar una civilización con el grueso de su población predispuesta contra sus gobernantes por no identificarse con ellos. Me pregunto cuánto tiempo habría durado íntegro el Imperio incaico sin consolidar sus provincias dando a los que las habitaban motivos para respaldar a la población gobernante.

Una comparación entre los métodos de administración incaicos y romanos de una sociedad pone de relieve la diferencia entre controlar a las personas mediante la dominación absoluta e incorporarlas a la sociedad. En el primer caso, era frecuente que los líderes locales obedientes mantuvieran su posición después de que su sociedad fuese subyugada. Eran retribuidos con generosidad para que supervisaran la extracción de bienes y servicios de su pueblo, que recibía escasos beneficios a cambio. Una alternativa era que el Gobierno se ganase a la población con la expectativa de que, aun desamparada como vivía, podía verse a sí misma como parte de la sociedad. En este caso, el Gobierno central solía encargarse de administrar sus necesidades a cambio de bienes y servicios. Cuanto más se integraban las personas en la sociedad, más frecuente era que cambiaran su lealtad e identidad, con la consiguiente disolución de su antiguo Gobierno, y tanto menos capaces eran de intentar liberarse de sus conquistadores.

Las sociedades estatales han ensayado múltiples formas de inclusión, desde la dominación más cruel hasta la incorporación generosa, dependiendo de la docilidad del pueblo en cuestión y del beneficio que pueda reportarles la concesión de un mayor estatus con menos restricciones. Los romanos toleraron las diferencias culturales y religiosas de los ciudadanos libres que habitaban en todas las regiones del imperio. [4] Sin embargo, tenían que ejercer un férreo control sobre territorios rebeldes, como ciertos distritos africanos, mientras absorbían pueblos aquiescentes, como los británicos. [5] La estrategia de un Estado también podía cambiar con el paso del tiempo. En el transcurso de los siglos, los japoneses mantuvieron una relación ambivalente con los cazadores-recolectores ainu de la isla de Hokkaido; unas veces trataban de intimidarlos para que

renunciaban a sus costumbres y se adaptaban a la población general, y otras los mantenían bien separados de todos los demás. [6]

El subcontinente chino es fascinante al respecto. Allí, las conquistas comenzaron muy pronto y con gran éxito. Acabaron creando una uniformidad prácticamente absoluta en lo que ahora se considera la raza china, o han, que actualmente constituye el 90 por ciento de la población de China. La escala de este resultado puede atribuirse a la política de las primeras dinastías, consistente en aceptar a cualquiera que adoptase su cultura, su escritura y, a veces, su idioma. Esta tradición se remonta a Confucio, que promovió la idea de que una persona podía convertirse en han simplemente adoptando un modo de vida han. [7]

Basándose en textos antiguos, así como en cambios de identidad revelados en todos los órdenes, desde la arquitectura hasta objetos lacados, los arqueólogos han averiguado cómo las dinastías Qin (221-207 a. C.) y Han (202 a. C.-220 d. C.) reunieron a gran parte de la población que finalmente poblaría la China moderna. [8] A diferencia de los romanos, que a sus sometidos les exportaban una serie de mejoras en materia de canalización, iluminación y otros elementos básicos, las dinastías chinas pocas aportaciones hicieron al bienestar de las masas periféricas; dependían más de la presencia militar para aplastar repetidos levantamientos. Algunas de las tácticas utilizadas por las dinastías Qin y Han eran similares a las empleadas en muchas expansiones territoriales de todo el mundo. Ambas dinastías se concentraron en unificar los distritos más cercanos a sus centros imperiales, que, según se cree, se hallaban alrededor del supuesto lugar de nacimiento del primer han en el norte. Se alentaba a los sometidos de confianza a colonizar dichos distritos para asegurar el dominio de la cultura han. Entre la gente de provincias, debieron de ser los más ricos quienes primero se dieron cuenta de la conveniencia de enseñar a sus hijos las costumbres han. Durante siglos, esta educación penetró en los estratos sociales para lograr una identificación han generalizada en tiempos de la dinastía Ming (siglo XIV). El énfasis que pusieron las dinastías en los territorios accesibles explicaría por qué perdieron repetidamente el control de sus departamentos más remotos, incluidos los que se convertirían en Corea y Vietnam.

Dentro de las fronteras había bolsas de sociedades indígenas que las dinastías no lograron integrar en la cultura dominante. A menudo, esos grupos habitaban regiones montañosas no aptas para el cultivo, y era poco

lo que ofrecían para compensar el esfuerzo de someterlos. Algunas zonas étnicas, en particular las de los tibetanos y los uigures al oeste, y la de los wa cerca de la frontera birmana, quedarían finalmente bajo el control dinástico, pero, incluso entonces, las autoridades mantuvieron alejados a estos pueblos por sus singularidades (un reflejo de la actitud de los primeros japoneses, que consideraban a los ainu como perros). [9] Una política tácita consistía en dejar intactas las lenguas y las prácticas de esos bárbaros. En el siglo XVI, la dinastía Ming incluso aisló a los rebeldes miao en sus bastiones montañoses, reprimiendo a estos y otros pueblos como lo haría cualquier potencia colonial. [10] Al conservar sus identidades, los marginados de la sociedad tenían el mismo papel que acaso desempeñaran las provincias del interior del Imperio inca y los esclavos en sociedades como la cheroqui. El colosal poeta griego Constantino Cavafis tenía razón cuando preguntaba: «¿Y qué va a ser ahora de nosotros sin bárbaros? Esta gente era, después de todo, una solución». [11] Simplemente existiendo, los bárbaros arrojan luz sobre lo que era correcto y justo.

ASIMILACIÓN

Nos queda por esclarecer cómo las interacciones entre tales sociedades conjuntadas fueron transformándose, partiendo de la esclavitud o la subyugación, en relaciones mutuamente beneficiosas que ya no requerían la fuerza. De tales transformaciones surgieron sociedades que, pese a cualquier abismo social, propiciaron las lealtades que en el pasado mostraron los miembros de pequeñas sociedades. De alguna manera había que aceptar a los que habían sido extraños con identidades incompatibles, aunque, como hemos visto, las sociedades rechazan la combinación tan enérgicamente como un cuerpo rechaza un injerto de piel que no coincide con la identidad inmunológica del huésped. Veo el éxito de estas fusiones como la consecuencia de un atributo humano adquirido para un nuevo propósito: como los humanos no podían abandonar sin más una identidad por otra, sus marcadores —y el modo de utilizarlos— siempre necesitaron ser maleables para poder adaptarse a los perennes cambios sociales *dentro* de sus sociedades.

Al describir en capítulos anteriores la psicología humana, he supuesto que los resultados de las investigaciones sobre diferentes etnias y razas dentro de una sociedad podrían extrapolarse a actitudes hacia los miembros

de sociedades extranjeras. Pero este razonamiento implica lo contrario: que el juego de herramientas psicológicas que nuestros antepasados desarrollaron para interactuar con sociedades extranjeras fue readaptado y reconfigurado para permitir la coexistencia de etnias y razas en una sociedad. Reflexionemos sobre cómo pudo haber ocurrido esto. Los humanos se muestran orgullosos de su sociedad, y tienen conocimiento de su particularidad y de la diferencia entre su identidad y la de los extranjeros. Cuando las tribus conquistadoras comenzaron a introducir a esos mismos extraños en sus sociedades, los mismos circuitos mentales ya empleados para distinguir grupos extranjeros y responder a ellos quizá se vieran presionados para dar sentido a las relaciones entre las etnias dentro de una sociedad. Si esta descripción es correcta, el hecho de pertenecer a una sociedad y el de pertenecer a una etnia o raza pueden ser equiparados de muchas maneras. Sin embargo, hay una diferencia importante. Los grupos étnicos han venido a infundir parte de su identidad y sus obligaciones sociales en la sociedad más amplia de la que entran a formar parte. Estos grupos actúan, en cierta medida, como sociedades *dentro* de una sociedad.

En esta etapa final de nuestro relato, los humanos han tomado un camino que tiene pocos paralelismos en la naturaleza. Esta complejidad de «sociedades dentro de la sociedad» encuentra su mayor aproximación en los clanes de los cachalotes en todo el océano, cada uno de los cuales contiene cientos de unidades sociales de unas pocas hembras adultas y sus crías. Aun así, la semejanza es superficial. Las unidades no difieren en su comportamiento y en sus relaciones de poder, como ocurre entre las etnias. Lo que la pertenencia al mismo clan ofrece a las unidades es la oportunidad de formar un equipo para atrapar presas de manera más efectiva mediante el uso de una táctica compartida de caza, eso es todo. Por el contrario, las distinciones étnicas permean cada uno de los aspectos de la vida humana.

Si los grupos étnicos se encuentran a gusto dentro de la sociedad más amplia, el camino que siguen es alinear sus identidades de manera lo bastante acertada para anular la preeminencia de cualquier diferencia que permanezca entre ellos. Puesto que las diferencias entre etnias, como las que hay entre sociedades, están escritas en forma de marcadores que afectan a las acciones y a la apariencia, injertar extraños en una sociedad requiere que estos se adapten a la «escritura» local. Es decir, asimilarse. [12]

La asimilación se torna un desafío cuando es necesario tender un puente entre grandes disparidades culturales y los pueblos tienen poblaciones y

recursos suficientes para defenderse, un obstáculo que puede poner freno a la expansión de los imperios. Esto tiende a ocurrir de una manera singular, como luego describiré, porque el modo en que los extraños se incorporan a una sociedad garantiza que cada sociedad se solidifique en gran parte en torno a una sola etnia. Casi siempre, esta población dominante fundó la sociedad, ocupó al comienzo su núcleo territorial y vino a coronar la gran cadena del ser, con otros grupos que tuvieron que soportar prejuicios negativos derivados de su comparación con aquella. [13]

Gran parte del poder está en manos de este grupo nuclear y sobre todo de los líderes y la nobleza, que pertenecen en su mayoría al grupo dominante y que tienden a velar por sus intereses. La asimilación es por tanto asimétrica. La responsabilidad de cumplir con la cultura dominante recae en otras etnias. A partir de ahora usaré la palabra «etnia», como tiende a utilizarse en la práctica diaria, para describir no a las poblaciones dominantes, sino a estos grupos de estatus inferior. El grupo dominante puede compeler a esas etnias a adaptarse, o, si un grupo étnico piensa que los cambios son beneficiosos para él, mostrar su conformidad. A menudo, es viable un poco de ambas cosas, así como algunas adaptaciones a algunas otras etnias. Ya sean los cambios forzados, ya sean libremente asumidos, se da cierta tolerancia por parte de la población dominante —ciertamente más que la que los incas solían mostrar—, mientras los recién llegados van conociendo lo que de ellos se espera. [14]

Esto no tiene nada de sorprendente. Los mismos cambios habría tenido que asumir un miembro de una banda de cazadores-recolectores que se hubiera casado en otra sociedad; se esperaba que él o ella también actuara dentro de los límites sociales permitidos por la sociedad adoptada. Hasta entonces, los lugareños tuvieron que hacer algunas concesiones a las costumbres extranjeras del recién llegado. La posibilidad misma de asimilar a una población entera debió de tener sus orígenes en semejantes movimientos electivos de individuos solitarios que buscaban convertirse en miembros de otra sociedad (el tipo de transferencia a menudo observada en animales, que se habría producido en todo nuestro pasado evolutivo).

La aceptación de una etnia requiere que esta refrene cuanto pueda hacer que sus miembros sean señalados como ovejas negras, como todo lo que las tradiciones de la cultura dominante consideran inmoral o reprehensible. La prohibición de los potlatches que practicaban los indios del noroeste del Pacífico dictada en 1884 por el Gobierno canadiense, que los declaró

derrochadores e incivilizados, es uno de los incontables ejemplos. Las poblaciones dominantes asumieron a perpetuidad la responsabilidad de «civilizar» a los pueblos imponiendo sus normas acerca del comportamiento aceptable, además de la sumisión al lugar que esa sociedad asignaba a aquellos «salvajes» (un término de los colonos estadounidenses frecuentemente aplicado a los indios americanos, aunque el prejuicio existía antes de la historia documentada). Colón vio esclavos el mismo día en que la *Santa María* arribó al Nuevo Mundo, donde la toma de cautivos entre los nativos se justificaba con el propósito de «domarlos». [15]

Aunque esta labor de «civilización» se extendió a costumbres menos llamativas que los potlatchs, la eliminación de las fronteras entre unos y otros grupos étnicos nunca fue el objetivo de un pueblo dominante. El resultado final de la asimilación es una especie de fusión, pero no una que conlleve una pérdida de la identidad diferenciada. Más bien, la identidad de la que una vez había sido una sociedad independiente es, hasta cierto grado, remodelada a imagen del grupo dominante.

Digo «hasta cierto grado» porque, si el comportamiento extraño de un grupo subordinado incomodaba a las sociedades dominantes, también podía hacerlo una conformidad excesiva. De hecho, demasiadas similitudes entre las etnias pueden contrariar el deseo de los individuos de preservar diferencias valiosas y a la postre agravar los prejuicios. Por la misma razón, también una asimilación excesiva a veces socava la autoestima de una población étnica. [16] Así, aunque los grupos dominantes controlan gran parte de lo que acontece, las actitudes de las etnias también desempeñan un papel importante. Adaptarse a las expectativas del pueblo en el poder mejora el estatus, o al menos la legitimidad, de una etnia siempre y cuando su población se mantenga lo suficientemente distinta como para no inmiscuirse en la identidad única del grupo dominante. De ahí que los nazis atacaran a los judíos no por su incapacidad para encajar en la cultura alemana, sino, al menos en parte, porque eran considerados diferentes a pesar de que con frecuencia no podían distinguirse de los demás alemanes. Las menorás y la comida kosher eran invisibles tras las puertas cerradas. Esta incertidumbre fue aprovechada para avivar los temores de que los judíos estaban utilizando su asimilación para ocultar su riqueza e influencia, además de sus intenciones malévolas. [17] Su inmersión en la cultura dominante puso en peligro a los judíos en igual medida que sus diferencias.

Naturalmente, cada etnia ejerce cierta influencia en la cultura dominante, ampliando los límites de lo que una sociedad permite cuando adopta su cocina, su música y otros aspectos culturales destacables (al igual que la misma sociedad puede importar estos elementos de otras sociedades). [18] En el proceso de romanización de sus distritos periféricos, Roma también tomó lo mejor que otros pueblos podían ofrecerle (perfumes, tintes, especias y vino). [19] Aun con este fabuloso surtido de peculiaridades étnicas, podríamos, sin embargo, escoger un conjunto de características compartidas que retratan a la sociedad *in toto* (como en la cultura canadiense). Con todo, la mayoría de las sociedades ya no se definen por una cultura en el sentido en que suele emplearse este término. Frente a este concepto, sus miembros se concentran en los puntos en común y hacen más concesiones a la diversidad que las que se hacían en el pasado; la riqueza étnica es en sí misma una base del carácter nacional en algunos países, como Estados Unidos y Singapur. Para describir esta tolerancia y, con ella, las actitudes positivas entre grupos, los psicólogos hablan de una identidad superordinada cultivada a través de elementos comunes de toda la sociedad. Esta identificación disminuye las diferencias entre «nosotros» y «ellos» y fomenta una mentalidad inclusiva. [20] Es un punto de vista necesario para que las «sociedades dentro de la sociedad» funcionen.

No obstante, es indudable que converger en un encaje perfecto entre etnias sería imposible incluso si la pérdida de autoestima no fuese un problema. Muchas personas que se distancian de su origen étnico no solo no pierden su acento y otras peculiaridades étnicas, sino que se aferran, por lo general de modo inconsciente, a los códigos de conducta subyacentes de sus antepasados y los inculcan a sus hijos. [21] Las diferencias persistirán durante generaciones incluso si tiene lugar una fusión íntima de grupos a lo largo de la historia (en el caso de los han, dos milenios). Así como la romanización de los distintos pueblos variaba en las provincias remotas, los miembros de cualquier sociedad imprimen, deliberadamente o no, un sello particular a su identidad, y otros miembros lo notan. Aunque los han que vivieron bajo las primeras dinastías chinas quizá vieran a la gente de provincias que adoptaba sus costumbres han como auténticos han, debían de apreciar diferencias. Existen evidencias de que pensaban que aquellos han eran inferiores, aunque no tanto como los grupos étnicos de China que no eran han. [22]

Antes he sostenido que se debería decir que los cazadores-recolectores tuvieron naciones a pesar de la falta de infraestructura gubernamental que asociamos a los estados modernos. Pero lo cierto es que las naciones —en el sentido en que muchos estudiosos las entienden, esto es, como grupos independientes de personas que comparten la misma identidad cultural y la misma historia— solo han existido en verdad en la época de los cazadores-recolectores, cuando las sociedades eran mucho más uniformes. [23] Examinada cuidadosamente, toda sociedad estatal es una mezcolanza étnica. Aun así, continuaré empleando el lenguaje común y refiriéndome a las sociedades de hoy como naciones.

DOMINACIÓN

El control sobre el poder y la identidad de una sociedad por parte del grupo dominante puede razonablemente denominarse la «ventaja del fundador». Sin embargo, lo que más les importa a la mayoría de los miembros del grupo dominante es compartir el origen étnico de los fundadores en lugar de buscar el rastro de los antepasados reales hasta el nacimiento de la nación. De ahí que los caucásicos hayan dominado en Estados Unidos a pesar de que los antepasados de muchos euroamericanos llegaron al país después de 1840. Por otra parte, prácticamente todos los afroamericanos descienden de los esclavos que llegaron antes de la independencia de dicho país, lo que significa que la familia negra media ha sido estadounidense más tiempo que la familia blanca media. [24] Se dice que Winston Churchill afirmó que la historia la escriben los vencedores. Y, de hecho, los sesudos libros de historia que las naciones publican ponen a los pueblos dominantes bajo la luz más brillante y afirman sus ambiciones de poder y estatus. Esa sería otra explicación de que las bandas de cazadores-recolectores, al ser igualitarias, tuvieran tan poco interés en las historias.

¿Qué mantiene al grupo dominante en el poder? A menudo se dice que su gente constituye la mayoría. Como ese término indica, suele representar la mayoría de la población, sobre todo en el territorio original del grupo dominante. Pero el hecho de que otras etnias, o minorías, constituyan a veces el grueso de la población, indica que estar en la cima puede ser algo circunstancial más que numérico. Ese fue el caso de los afrikáners blancos que gobernaron a los pueblos africanos nativos durante el *apartheid* sudafricano y, de una forma aún más abiertamente represiva, el de las

«sociedades esclavistas», como la de los antiguos griegos, donde los cautivos superaban en número a los hombres libres. Y ocurría asimismo en sociedades creadas por pastores nómadas, como los mongoles, que explotaron sus destrezas como jinetes para imponerse a sociedades agrícolas mucho más grandes.

Generalmente, el grupo dominante es menos capaz de mantener el control en lugares donde la población lo supera en número, ya que esta tiende a vivir en provincias periféricas. Este era un problema en la capital romana, donde los esclavos se volvían más numerosos que los ciudadanos. Los esclavos romanos provenían de muchos lugares y no se los podía distinguir con claridad de la población libre, que era igualmente diversa. El Gobierno prefirió ignorar esta complicación tras darse cuenta de que marcar a sus siervos pondría de relieve su ventaja numérica y fomentaría la rebelión. [25] También los grupos minoritarios con escasa población pero relativo éxito económico pueden verse como una amenaza. Los chinos en países como Malasia se han enfrentado a este inconveniente, igual que los judíos en diversas épocas históricas.

Aunque las poblaciones de los distritos periféricos, que probablemente fueran las más distintas de las dominantes, conseguían liberarse con mayor frecuencia de las cadenas, era raro que tomaran el control de todo el país y derrocaran al grupo dominante. «Encontramos aquí algo así como el equivalente político de una ley newtoniana —han sostenido dos politólogos—: los cuerpos que ostentan el poder tienden a permanecer en él a menos que fuerzas externas actúen sobre ellos.» [26] Esto indica cuán eficaces son las poblaciones dominantes a la hora de proteger su posición y controlar a la policía y los ejércitos; mas también da testimonio de lo difícil que puede ser para las minorías, a menudo geográfica y culturalmente dispares aunque numéricamente poderosas, unir fuerzas. Ha habido derrocamientos célebres. Uno de ellos ocurrió en Rodesia cuando, en 1980, la población blanca perdió su posición privilegiada y el país pasó a llamarse Zimbabue, poniendo fin a años de guerra de guerrillas. Se trató de una excepción que confirmó la regla: la «mayoría» blanca, compuesta por colonos que se habían separado del Reino Unido apenas quince años antes, se hallaba ampliamente superada en número por los grupos tribales, y la desigualdad numérica hizo que su control del poder fuese frágil.

El control del grupo dominante se extiende desde los aspectos cotidianos relativos a la identidad hasta los símbolos más caros a una sociedad.

Semejante control de los marcadores sociales por parte de la mayoría hace que la posición de los grupos minoritarios sea endeble. Las personas de ascendencia asiática nacidas en Estados Unidos pueden honrar la bandera de este país, pero los estudios experimentales muestran que asocian más fácilmente esa bandera a los blancos que a sus conciudadanos de origen asiático. [27] Incluso cuando un miembro de un grupo minoritario forma parte de una familia de ciudadanos orgullosos que se remonta a generaciones, tiene en cierto modo la sensación de ser «un perpetuo extranjero en la tierra que habita», según un estudio. [28] En cambio, «el estadounidense blanco y protestante rara vez es consciente del hecho de que pertenece a un grupo. *Él* habita Estados Unidos. Los *otros* viven en grupos», señala el sociólogo Milton Gordon. [29] Esto indica la que quizá sea la característica definitoria más significativa de los grupos dominantes, y explica por qué rara vez se habla de ellos como una etnia. Los integrantes de la mayoría disfrutan del lujo de expresarse como individuos únicos más que los pertenecientes a las minorías, que acaban dedicando más tiempo y esfuerzo a identificarse con su propio grupo étnico. [30]

Que una mayoría asocie «su» país principalmente con su gente y menos con otras etnias tiene serias consecuencias. Estudios de laboratorio indican que las poblaciones dominantes a menudo manifiestan incertidumbre respecto a la lealtad de las minorías. [31] Dado que la población suele acabar aceptando las opiniones sesgadas que otros expresan una y otra vez sobre las minorías, esta desconfianza puede provocar justamente el comportamiento que la mayoría teme cuando margina a las minorías. Las personas de grupos especialmente denigrados pueden llegar a comportarse del modo que se les reprocha, e incluso a pensar en la delincuencia como una elección razonable cuando son pocas las opciones que les quedan. [32] Esta alienación es otro motivo, aparte de su desconexión de los símbolos y la riqueza de la nación, para que las minorías manifiesten menos apego a la sociedad en que viven. [33]

Hay un aspecto en el que las minorías de hoy desempeñan un papel apenas diferente del de las tribus indígenas en las dinastías chinas, como los miao que habitaban en las montañas: actúan como términos de comparación para las poblaciones dominantes, que siguen siendo los representantes «puros» de la sociedad. De ahí la incomodidad de los estadounidenses de origen asiático cuando se les pregunta de dónde son, cuando, a diferencia de la gente de ascendencia europea, no se espera que digan que de un lugar

como Peoria, Illinois. (Una reacción común a esta respuesta es: «No, dígame de dónde es usted en realidad».) [34] Las minorías más denigradas se mantienen a la mayor distancia social posible, como ocurre con los afroamericanos. Aunque todavía estigmatizados, a los hijos birraciales de padres asiáticos y caucásicos, por ejemplo, les resulta más fácil encajar en la sociedad que los que tienen «sangre negra». [35]

El vínculo entre la sociedad y su población dominante es profundo. Pídale a alguien que imagine a un ciudadano de su país. Si esa persona es de Estados Unidos, la imagen que casi siempre se le vendrá a la cabeza, sea cual sea el sexo o la raza de dicha persona, será la de un varón blanco. [36] El pensador político británico T. H. Marshall describió la ciudadanía como «una patente para ser aceptado como miembro pleno de la sociedad». [37] Con lo que sabemos sobre las ventajas que la población mayoritaria comparte y sobre las reacciones psicológicas humanas a las etnias y las razas, la trampa es aquí la palabra «pleno».

ESTATUS

En cuanto al estatus, las relaciones entre etnias y razas son más complejas que la mera aceptación del dominio de la mayoría; la posición social de los grupos minoritarios en la gran cadena del ser parece haber sido fluida durante décadas y siglos. [38] Los cambios de estatus no son comunes entre las redes sociales y los pocos grupos presentes en las sociedades de otras especies animales. Es infrecuente que una matrilinea de una tropa de babuinos gane una pelea con una matrilinea de estatus más elevado y sus hembras terminen teniendo acceso a un mejor lugar para dormir y a más alimento. [39] En los humanos, los grupos étnicos y raciales rara vez cambian por completo de rango tras semejante agresión. En cambio, su posición mejora o empeora con los cambios en las percepciones que la sociedad tiene de ellos. [40] Tampoco todas las personas de una etnia única en su tipo permanecen siempre en la misma posición. Una familia que haya cambiado de estatus —en parte por asumir, como a menudo ocurre, más características de su país de adopción— quizá no se junte con los más pobres, o los llegados más recientemente, de su etnia. [41]

Una razón por la que el cambio se produce poco a poco tiene que ver con la manera de aceptar las posiciones sociales establecidas, y no solo por parte de quienes ostentan el poder. Los seres humanos a menudo ven la

posición de su etnia y raza como algo natural, inalterable y justificado, de la misma manera que perciben su estatus social como el que se merecen. Una opinión mantenida por defecto es en este caso que el mundo es fundamentalmente justo, de modo que los problemas de los individuos y los de su grupo están justificados. [42] En palabras de un equipo de destacados psicólogos: «En lugar del resentimiento hacia los privilegiados y la simpatía por los desvalidos, la gente aprueba la meritocracia aparente e infiere que (para los grupos) el estatus elevado es invariablemente una señal de competencia». [43] Como resultado, según otro grupo de investigadores, «las personas que más padecen los efectos de una situación son paradójicamente las menos propensas a cuestionarlo, desafiarlo, rechazarlo o cambiarlo». [44]

No se puede negar la fuerza de esta convicción. Hoy en día esa es la realidad de los miembros de la casta más baja de India, los intocables, y sin duda lo fue también para cualquier esclavo que se resignó a su destino a lo largo de la historia. [45] Esta aceptación de la posición social tuvo que ser fundamental para el éxito de sociedades que se remontaban a los primeros cacicazgos y estados. Lo que entre los cazadores-recolectores tal vez se manifestara como precaución, aversión o repulsión hacia los extranjeros, dentro de la sociedad se redirigió hacia ciertas clases de individuos, en un efecto tan generalizado que hasta los oprimidos mantenían una pobre opinión de sí mismos. El resultado es que las etnias, como revelan nuestras incursiones en la psicología, coexisten a pesar de los estigmas sociales que soportan.

De hecho, siempre han existido distinciones de poder similares a las de las etnias también entre sociedades, como pone de relieve la pugna de Estados Unidos con economías emergentes como las de India y China, que compiten por el estatus en la escena mundial. Los pigmeos brindan un buen ejemplo de lo que supone poseer un estatus bajo como etnia o como sociedad. Estos africanos ocupaban, y muchos todavía ocupan, una posición más o menos intermedia entre una sociedad de cazadores-recolectores independiente y un grupo minoritario en una comunidad agrícola. Durante la temporada en que se mudan a las aldeas para servir como trabajadores del campo, realizan las labores más duras, que los agricultores evitan. Este tradicional acuerdo los convierte en los trabajadores inmigrantes originales. Su relación con los agricultores denota que las interacciones étnicas dentro de una sociedad tienen algo del carácter de las alianzas entre sociedades. A pesar de que los pigmeos se tratan unos a otros como iguales, según

acostumbraban hacer las bandas de cazadores-recolectores, y aunque los agricultores muestran un gran respeto por los pigmeos como músicos y chamanes, su estatus social es claro. Los agricultores dicen a veces que los pigmeos les «pertenece», y los pigmeos saben cuál es su posición y lo aceptan. «En el bosque, los aka [pigmeos] cantan, bailan, juegan y se muestran muy activos y locuaces. En la aldea, su conducta cambia radicalmente; caminan despacio, hablan poco, rara vez sonríen y tratan de evitar el contacto visual con otros», cuenta el antropólogo Barry Hewlett, que describe aquí una actitud sumisa que los primatólogos reconocerán al instante entre los babuinos conscientes de su rango, y que nosotros asociamos a las minorías subyugadas. [46]

Los pigmeos asumen voluntariamente el papel de sirvientes a cambio de bienes que no pueden obtener de otra manera. Las minorías existentes dentro de una sociedad parecen estar igual de motivadas para aceptar su posición social. De hecho, al preservar su independencia y la libertad de volver a sus territorios boscosos cuando lo deseen, los pigmeos evitaban las implacables desigualdades soportadas por etnias encerradas en una sociedad controlada por una mayoría. Se ha descubierto que algunas bandas pigmeas cortan sus lazos con una aldea agrícola para entablar una relación con otra distinta. [47] Y, en efecto, esos pigmeos pasan de un grupo dominante a otro que acaso les ofrezca una mejor relación.

Que todo un grupo de antiguos foráneos —un grupo étnico— pueda ser aceptado en una sociedad y ascender de posición dentro de ella es algo que quizá tenga su origen en las respuestas humanas para sobrevivir a la esclavitud. Ningún esclavo podía mejorar una mala situación cambiando de comunidad como hacen los pigmeos, pero su capacidad de adaptarse al cautiverio le ayudó a analizarlo y a veces le permitió mejorar su vida. Entre los comanches, los esclavos podían ser hasta cierto punto aceptados en la tribu cuando se juzgaba que habían adquirido una *condición personal* adecuada al adoptar los marcadores clave de su sociedad. Ello significaba dominar las costumbres y la lengua comanches. En esto tenían más éxito los extraños capturados en la infancia y criados por familias comanches. Los niños siempre han sido el botín de guerra ideal, en primer lugar, por ser fáciles de controlar y, en segundo lugar, porque, gracias a sus identidades plásticas, su asimilación (la consecución de la mencionada condición personal) es más completa que la de los adultos. [48] De hecho, los niños pasan, según un estudio, por un periodo crítico antes de los quince años,

que es cuando están más predispuestos a absorber una cultura y son más aptos para ello. [49] Pero una cosa era ser adoptado por una familia y otra distinta ser plenamente acogido por la sociedad (esto último es un obstáculo al que aún se enfrentan los niños adoptados transculturalmente). Con todo, por regla general, si un esclavo tenía la oportunidad de ser asimilado, sus hijos o nietos eran admitidos tan favorablemente como muchos ciudadanos de segunda o tercera generación en la actualidad. [50] Los comanches ofrecían a los esclavos un atajo, pero el listón estaba alto. Para ser un verdadero comanche y casarse con un comanche, un esclavo tenía que realizar un acto de heroísmo en el campo de batalla.

Las perspectivas que un esclavo pudiera tener de ascender y, posiblemente, convertirse en miembro de la sociedad dependían de las reglas de esta última. Algunos mejoraron su estatus, aunque solo para convertirse en esclavos poderosos, como sucedía en el Imperio otomano, o bien conseguían la libertad individualmente, como los esclavos comanches, o, a veces, como clase. Los griegos eran democráticos, pero rara vez concedían la libertad a los esclavos, y los romanos esclavizaban a muchas personas, pero no ponían muchas cortapisas a su manumisión. De hecho, los esclavos romanos podían obtener la ciudadanía más fácilmente que algunos extranjeros que habían vivido en Roma durante generaciones. [51] Sin embargo, los primeros esclavos podían ver obstaculizados sus esfuerzos por elevar su estatus. El mero indicio de haber llevado grilletes en el pasado, al igual que hoy en día es habitual asociar la piel oscura a la esclavitud de antaño, quizá fuera un impedimento. La consecuencia fue que un cambio formal en la posición no siempre se traducía en una mejora social. Los obstáculos al progreso social aumentaron después de la guerra civil estadounidense, cuando pocas personas contrataban a esclavos emancipados, muchos de los cuales experimentaban unas condiciones más deplorables que las que habían sufrido cuando eran esclavos. [52] Las trabas que las sociedades ponen a la aceptación y la posición social de los grupos étnicos son menos imponentes, pero todavía existen.

INTEGRACIÓN

Una piedra angular del proceso por el cual las etnias se imbrican en una sociedad como miembros valiosos es la integración, una palabra que uso para describir cómo un grupo étnico que al principio había vivido

espacialmente separado llega a mezclarse con el grupo dominante. Ni siquiera los simples cacicazgos, compuestos por algunas aldeas, permitían siempre esta fácil mezcla, sino que, en cambio, mantenían a los grupos apartados dentro de los límites de sus aldeas. Permitir que los miembros de una provincia periférica abandonaran su tierra, y además como esclavos privados de su identidad, habría sido una concesión en la que el pueblo dominante habría visto un riesgo. Este control estricto de los viajes dentro de una sociedad es inusual. En los animales es normal la libertad de movimientos de todos los miembros en todo el territorio. En unas pocas especies, los miembros se reparten el territorio, como hacen los perritos de las praderas a título individual, las hembras de chimpancé y los delfines de nariz de botella, a menudo eligiendo ciertas zonas. El uso del espacio por parte de las sociedades de bandas solía hallarse un poco más compartimentado: las bandas vivían apegadas a su «hogar», esto es, a la parcela de territorio que los residentes en ella conocían mejor. Sin embargo, en todos estos ejemplos los individuos podían optar por ir a cualquier otro lugar dentro del territorio.

La territorialidad humana se tornó mucho más compleja a medida que las sociedades se expandían para incluir a grupos extranjeros y convertirlos en etnias. Los incas obligaban a la mayoría de sus pueblos subyugados a mantenerse separados tanto social como geográficamente. Por lo general, solo se les permitía transitar por las célebres calzadas a unos pocos individuos étnicos a los que se había asignado un estatus elevado con el fin de recaudar tributos de su gente para los incas. Ni siquiera las sociedades más benévolas estaban siempre dispuestas a permitir que los grupos étnicos tuvieran acceso a la capital. La mayor parte de las minorías, si no todas ellas, en particular las más humildes, no se movían de su región natal. Para ganarse el derecho a desplazarse, tenían que demostrar lealtad y sumisión hasta que el grupo dominante quedaba convencido de que ya no era necesaria la coacción. La separación impuesta continuaba hasta que el grupo se había asimilado lo suficiente para que su gente fuese digna de confianza. Introducir estos cambios requería que el grupo dominante consintiera que el grupo étnico asimilara y aceptara la cultura del país, si bien a cierta distancia de seguridad. Las dinastías chinas mantenían a la gente de provincias alejada del centro imperial hasta que su comportamiento hubiera sido objeto de una inspección. Aquellas gentes acaso hubieran conseguido ya «sentirse cercanas» a la forma de ser y vivir

de los han. Este proceso las preparaba para entremezclarse con el resto de la población al cultivar una lealtad que concedía más valor a las preocupaciones de su sociedad que a sus intereses étnicos. Para los romanos, tolerantes y seguros de sí mismos, la integración a menudo precedía a la asimilación, con muchos grupos distintos instalados en la capital.

Sin embargo, permitir que un grupo étnico se dispersara desde su lugar de origen servía para reafirmar el poder de la mayoría sobre él. Era probable que un pueblo desperdigado terminase menos identificado con su grupo y con una voz más débil que otro concentrado. Al mismo tiempo, el pueblo dominante podía controlar más fácilmente el territorio original de un grupo étnico si este se había dispersado fuera de él. La discordia en las sociedades es menor cuando los grupos étnicos están muy desperdigados o bien mezclados con la población general. [53] En este último caso, con la integración alentada se abre el camino a interacciones positivas y asimilaciones rápidas. Los ciudadanos del grupo mayoritario aprenden a conocer, y hasta se adaptan, a los extranjeros en su propio medio; estos se vuelven más familiares y su presencia no es vista como una amenaza. Las minorías que ponen en práctica el proverbio «donde fueres, haz lo que vieres» afinan una y otra vez lo que se espera de ellas, y de ese modo se ganan su posición social. Amoldarse adecuadamente a los demás es imposible sin esta exposición directa. No obstante, la absorción de una minoría en una sociedad se ralentiza si los recién llegados, que ingenuamente conservan sus viejas costumbres, siguen afluyendo desde su país de origen. [54]

La diferencia entre quedarse en una provincia entre aquellos con los que se comparte un mismo origen y moverse dentro del grupo dominante como una persona libre es enorme. Es difícil decir en qué momento histórico dio inicio semejante integración. Mientras que el Imperio romano es visto como un temprano experimento de multiculturalismo, las civilizaciones griegas que lo precedieron solamente estaban abiertas a los de origen griego y otros grupos étnicos tenían prohibido viajar fuera de los puertos de las ciudades. [55] De estados anteriores, como Babilonia, simplemente no hay pruebas de que hombres libres de provincias periféricas vivieran sin problemas entre la población dominante.

Naturalmente, la integración nunca ha significado una mezcla aleatoria. La antigua ciudad de Teotihuacán, fundada alrededor del año 100 d. C.

cerca de lo que hoy es Ciudad de México, tenía un barrio aparte ocupado por los zapotecas de más al sur. [56] Hay pruebas de que en Roma los judíos y los inmigrantes orientales se concentraban en ciertos barrios exteriores, y los templos étnicos de la ciudad debían de ser abigarrados centros de reunión. [57] Es casi seguro que había barrios étnicos en otras ciudades tempranas, aunque existen pocas pruebas, a buen seguro porque los distritos ocupados por diferentes grupos cambian a lo largo de la vida de las ciudades, distorsionando las evidencias arqueológicas. [58] De hecho, los estudios han demostrado que, con el paso del tiempo, las poblaciones étnicas modernas se expanden y se contraen tanto local como regionalmente, contribuyendo al dinámico abanico de «sabores» en que la identidad nacional puede expresarse a través de los territorios del mismo país. [59]

Aunque determinados grupos abandonen sus tierras de origen, en ocasiones por la fuerza, quedan vestigios de segregación espacial. Las reservas indias norteamericanas son una especie de remanente de una separación territorial; cuando grupos que habían sido denigrados quedaban separados de la población general, sus tribus eran apartadas de cualquier tierra valiosa, y encima se imponían con frecuencia restricciones a sus movimientos. [60] Algunas barriadas de las ciudades funcionan prácticamente de la misma manera.

No es que toda segregación espacial sea mala, sobre todo entre grupos de una prosperidad y un estatus similares, como sucede cuando un vecindario de italianos de clase trabajadora colinda con otro de hispanos de la misma clase; los vecindarios étnicos pueden simplemente reflejar el deseo de buscar gentes similares. Esta autoordenación es una consecuencia no buscada de selecciones personales que se remontan a la forma, más sutil, en que los cazadores-recolectores clasificaban a las bandas de una sociedad. [61] Aunque el escaso contacto fruto de esta ordenación contribuye a la ignorancia de quienes viven en otros vecindarios, los datos de las comunidades modernas demuestran que los prejuicios que tal vez ocasione son pocos siempre que las interacciones entre enclaves sean positivas. [62] Sin embargo, puede producirse una reacción negativa si un vecindario es demasiado autónomo y los residentes tienen trato solamente con otros como ellos. En este caso, la insularidad de los habitantes quizá contribuya a dar la impresión de que siguen siendo *extranjeros*, propiciando la animadversión de otros miembros de la sociedad. [63] Con todo, las comunidades étnicas

pueden constituir un punto de partida que permita a los recién llegados evitar el choque cultural y ser asimilados, a menudo en el transcurso de generaciones. [64]

La mezcla absoluta de diferentes etnias y razas es un paso más en la integración, pero tiene sus riesgos. Estudios realizados al respecto indican que poner fin a las separaciones étnicas, tanto sociales como geográficas, es algo que requiere tacto. Las poblaciones dominantes deben estar abiertas a tener familias poco ortodoxas en la puerta contigua. Su confianza en la identidad propia y su sensación de seguridad deben ser lo suficientemente fuertes para anular la actitud del «ahí van esos» hacia las familias minoritarias que cruzan las fronteras urbanas. [65] Para las familias de las minorías, abandonar un vecindario étnico para integrarse en la comunidad general puede constituir un estímulo social, pero también tiene sus riesgos. La distancia social entre grupos todavía ha de ser respetada. Cualquiera que presione demasiado para encajar en la mayoría corre el peligro de convertirse en un «hombre marginal», como escribió con perspicacia el sociólogo Robert Park, y ser evitado como «alguien que vive en dos mundos y que en cada uno de ellos es más o menos un extraño». [66]

Cualesquiera que sean la distribución espacial y el grado de interacción de etnias y razas, estas deben cooperar para permitir que las sociedades estatales funcionen generación tras generación. En las páginas que siguen examinaremos más detenidamente estas interacciones, dedicando especial atención a la inmigración y las relaciones entre grupos en el seno de las naciones de hoy.

Divididos estamos

«Dadme a vuestros rendidos, vuestros pobres, vuestras masas hacinadas anhelando respirar en libertad»: así rezan dos versos del soneto de Emma Lazarus grabado sobre una placa colocada en el interior del pedestal sobre el que se alza la estatua de la Libertad. Pero, en vista de sus grandes diferencias, lo que siempre define mejor a las masas emigrantes que arriban a costas desconocidas para ellas en busca de refugio no es tanto su huida de la fatiga, la pobreza y la opresión sufridas cuanto su admisión como completos extraños. Ellos no son «nosotros».

La mezcla de etnias en mi barrio de Brooklyn no se produjo de otra manera que la diversidad que hoy encontramos en muchas comunidades de todo el mundo. Aparte de la mayoría de los estadounidenses negros, no llegaron porque ellos, o sus padres o familiares de generaciones anteriores, hubieran sido esclavizados o subyugados. La inmigración, entendida como la llegada de una población sustancial procedente de suelo extranjero, se ha convertido en el principal medio por el cual los pueblos foráneos entran en una sociedad y se incorporan a ella. Esta práctica, más benevolente, y el modo en que ha contribuido a que las personas convivan y actúen juntas como miembros de una sociedad, es el tema de este capítulo.

La inmigración difiere de la subyugación en que una parte decide recibir a otra. La sociedad de destino incluso alienta a veces la entrada de inmigrantes conforme al espíritu del poema de Lazarus, anticipándoles que se quedarán si ese es su deseo. Tal aceptación voluntaria de poblaciones enteras a lo largo del tiempo fue casi inexistente en los comienzos de la historia humana. Por supuesto, la absorción de inmigrantes rara vez es indiscriminada; cada persona suele someterse a un proceso de evaluación. Y, a veces, la actitud discordante que adopte la población de la sociedad de acogida hacia las nuevas oleadas puede desencadenar una reacción negativa; una reacción que hoy refleja la preocupación por la inmigración en muchos países. Con todo, encuentro extraordinario que la sociedad

receptora a menudo permita desde el principio la inmersión de los recién llegados en su población general. Incluso cuando muchas de las personas que entran se establecen en barrios étnicos, tienen la oportunidad de una rápida asimilación.

¿Cómo se abrieron las naciones a una afluencia generalmente tan cordial de tantos miembros nuevos? Las bandas de cazadores-recolectores podían admitir a un refugiado ocasional que había escapado de alguna tragedia ocurrida en su sociedad de nacimiento. La inmigración es, en esencia, este tipo de aceptación de pueblos desfavorecidos multiplicada a gran escala. Sospecho que, históricamente, esta aceptación se produjo de manera paulatina. En su forma más temprana, los desfavorecidos no procedían de sociedades extranjeras, sino de dentro del Estado mismo. Después de todo, cuando un pueblo era subyugado, debía de haber un periodo posterior en el que su estatus de extranjero o nativo era confuso. Esta es una razón por la cual los primeros estados a menudo regulaban el movimiento de sus pueblos periféricos. Hasta que los habitantes de la periferia estuvieran lo bastante asimilados para confiar en ellos, el éxodo de su tierra natal al resto del territorio de la sociedad, si estaba permitido, era como una forma embrionaria de inmigración. Tal vez fuese este el origen de los movimientos que hoy vemos entre sociedades extranjeras.

Aunque el proceso de añadir miembros a una sociedad por medio de la inmigración no sea manifiestamente hostil, la inmigración no equivale a una mezcla de iguales. Poco es lo que cambia en lo fundamental con ella. Los problemas de la dominación y el estatus descritos en el capítulo anterior también se plantean con los inmigrantes. La psicología de los grupos internos/externos, esencial para subyugar a otros, permanece. Esto revela que la mayor parte de las masas hacinadas a lo largo de la historia las han integrado personas rendidas de razas vencidas a las que alude el poema de Lazarus. A menudo, los recién llegados carecen de riqueza material y de posición social, y es poco probable que su condición cambie en un futuro predecible. Así, los chinos que emigraron a California y los indios que lo hicieron a África en el siglo XIX eran mano de obra barata, pagada pero detestada. La mayor esperanza que pueden tener los recién llegados es arribar a la nueva tierra en una época en que se combata la intolerancia en todos los frentes.

No son pocas las trabas que encuentran los inmigrantes. Su pasión por la nueva sociedad y sus símbolos más apreciados, su conocimiento de cómo

deben actuar y sus vínculos personales con otros ciudadanos necesitan tiempo para asentarse, lo que genera, entre los demás miembros de la sociedad, un profundo escepticismo sobre su perseverancia. [1] Para colmo de males, los nuevos inmigrantes pueden ser estigmatizados, como los divorciados por el fracaso de su matrimonio, por su incapacidad para seguir viviendo en la sociedad donde nacieron. De alguna manera, los apuros de los inmigrantes recuerdan a las dificultades que entre algunos animales encuentra la transferencia entre sociedades. También en este caso los recién llegados, que generalmente se presentan de uno en uno, lo pasan mal hasta que, con tiempo y suerte, son aceptados.

Los recién llegados son, pues, extraños en tierra extraña, y, sin importar lo baja que sea su posición social o cómo intenten integrarse, la población nativa puede preguntarse si su condición de extraños será perjudicial. Del mismo modo que la gente se opone a la llegada de demasiados bienes importados por considerarla una amenaza a su cultura, puede considerar que la inmigración está erosionando su predominio en la sociedad. Esto es así, irónicamente, incluso en Estados Unidos, una tierra de inmigrantes. A Thomas Jefferson le preocupaba que la marea de inmigrantes llegados en su época «torciera o alterara la dirección [de América] y dejara una masa heterogénea, incoherente, trastornada». [2]

La frecuente asociación de quienes buscan asilo y otros inmigrantes extranjeros con enfermedades y aspectos desagradables adquiere ahora diversos significados. Hay quien cree que los inmigrantes pueden traer consigo no solo males biológicos, sino también males culturales que acaben corrompiendo nuestra identidad (comportamientos amorales, sobre todo entre ellos). [3] Quizá existan tales temores entre los nativos porque hay pocos medios para constreñir el comportamiento de los inmigrantes. En comparación, las personas subyugadas del pasado podían permanecer en cuarentena en su territorio de origen hasta que la asimilación eliminara cualquier impureza social de «oveja negra». A pesar de estas inquietudes, las sociedades parecen, como hemos visto, sorprendentemente resistentes a la llegada de estas gentes y sus prácticas, tal como lo son a cualquier producto traído por medio del comercio con el país de origen de los inmigrantes. (Pensemos en la popularidad a escala mundial de la cocina china, italiana y francesa, que no ha reducido a Estados Unidos ni a cualquier otra sociedad a la masa incoherente que Jefferson predijo.) Esta robustez la evidencian los idiomas, que toman palabras de otras lenguas sin

desdibujar la frontera con ellas incluso después de un contacto prolongado. Aparte de las simplificaciones lingüísticas improvisadas para promover la comunicación entre grupos (formalizadas en las lenguas criollas si se convierten en la lengua franca de los hablantes), los idiomas nunca descienden de más de una lengua madre. [4]

ROL

La heterogeneidad de las sociedades, que tanto preocupaba a Jefferson, puede contribuir a su éxito. Esto debió de ser así en los estados formados mediante la conquista, pero la inmigración lo ha acentuado mucho. La fuerza de la heterogeneidad puede entenderse desde el modelo de la distintividad óptima descrito antes: la tendencia de los individuos, los grupos étnicos y las sociedades a gravitar hacia un término medio entre ser igual y ser diferente. Según este modelo, los grupos étnicos buscan y favorecen los puntos en común, incluso mientras luchan contra la pérdida cultural, y al final se entremezclan con la mayor facilidad cuando todos perciben semejanzas, aunque no una equivalencia. El efecto de este aspecto dinámico sobre la identidad superordinada de las gentes es una acción equilibradora en la que estas muestran fidelidad a su grupo étnico y a la sociedad como un todo. Y, en consecuencia, se mitiga la reacción negativa de la mayoría hacia aquellos que alguna vez fueron vistos como extranjeros mientras la sociedad se mantiene al frente y se centra en la vida de sus ciudadanos. [5]

Para los grupos percibidos como contribuyentes a algo positivo, las ventajas sociales pueden ser impresionantes. [6] Agregar ingredientes a la cultura de una sociedad es importante. Además, un pueblo logra fortalecer su orgullo étnico deslizándose hacia el sistema de diferencias de roles. Esta opción ha estado abierta a los grupos étnicos durante mucho tiempo; por ejemplo, a los trabajadores del mármol de Bitinia, una antigua provincia en lo que hoy es Turquía, famosos en todo el Imperio romano, o a los rucanas del Imperio inca, encargados de llevar la litera del emperador. [7] Estas distinciones ofrecen una ventaja psicológica cuando un pequeño número de individuos con determinadas aptitudes influyen en la percepción general de su grupo étnico. Pero la fricción se reduce si muchos individuos de un grupo étnico se dedican a ocupaciones que pocos otros aceptan. Por el contrario, las minorías pueden sufrir represalias cuando eligen una carrera

apreciada por el grupo dominante. Por esta razón, alguien que ocupa un empleo codiciado es valorado más negativamente, como un rival, si es miembro de una minoría. [8] Esta reacción a la elección de una profesión por parte de determinada gente se modera en años en que se da una escasa competición social, o cuando una sociedad necesita una inyección de fuerza laboral. En tiempos de prosperidad económica o de guerra, los extraños pueden ser activamente atraídos hacia una sociedad, y algunos grupos étnicos logran prosperar. Hasta los cazadores-recolectores comanches daban a los prisioneros de guerra una posición social como guerreros cuando su fuerza de combate necesitaba reposición. En el extremo opuesto, las minorías pueden verse rechazadas cuando la competencia se agudiza. Así, los romanos, de ordinario tolerantes, se volvían xenófobos en años de hambruna, cuando algunos grupos étnicos fueron expulsados de Roma. [9]

A los inmigrantes sin una capacidad notable aún les quedaba una vía posible. La expectativa de partida era que los grupos étnicos —como los esclavos y los subyugados de épocas pasadas— podían asumir responsabilidades poco atractivas para la población dominante, como realizar trabajos serviles que no requerían destrezas especiales, o bien un grupo podía dedicarse a un empleo que requería capacitación, pero cuyo estatus era bajo. Un ejemplo son los estadounidenses negros que se hicieron barberos para clientes blancos en el siglo XIX. Sin embargo, ofrecer una especialización con una base sólida podía darle un impulso a cualquiera. En el caso de los barberos, los italianos que tenían antecedentes familiares en ese oficio se volvieron populares, y en 1910 llegaron a desplazar a la mayoría de los barberos negros. [10]

En el capítulo 18, que describe las alianzas, hemos visto los precedentes de este tipo de especialización en formas de comercio entre sociedades. Aquellas que poseían algo único que aportar —bumeranes o mantas entre cazadores-recolectores; vinos, quesos y perfumes los franceses de hoy— se convertían en socios comerciales favorecidos. [11] Traer forasteros con ciertas aptitudes a la sociedad e integrarlos en ella era una manera de sortear la necesidad de negociaciones en un comercio vacilante. En una sociedad pequeña, como se ha mencionado antes, casarse con un extranjero podía ser una buena táctica. Las comunidades africanas que empleaban estacionalmente a pigmeos también dependían de ellos para conseguir alimentos del bosque. Unos pocos agricultores se casaban con pigmeas cuya habilidad para obtener carne y miel era una bendición para las aldeas,

reduciendo así su dependencia de los pigmeos forasteros. [12] Una alternativa era tomar por la fuerza mano de obra cualificada. Los cautivos más valorados por las tribus del noroeste del Pacífico eran los artesanos, y hubo esclavos que llevaron la artesanía en metal, la carpintería, la pintura y otras aptitudes prácticas y artísticas a las regiones islámicas. [13]

Aun así, con los alicientes adecuados, no es necesaria la fuerza para atraer a individuos con destrezas especiales. Un pequeño porcentaje de los inmigrantes siempre ha estado compuesto de individuos altamente cualificados cuya llegada es una señal de fuga de cerebros en sus países de origen. [14] Cuando, en 529 d. C., se clausuró la academia que Platón había fundado en Atenas, sus miembros fueron al Imperio sasánida, en el actual Irán, donde se llevaron todos sus pergaminos. [15] Julio César otorgó la ciudadanía a médicos y maestros, vocaciones escasas incluso hoy en algunas partes del mundo. [16] Pero, históricamente, el oficio que más a menudo ejercían extranjeros cualificados era a buen seguro el de comerciante. Las leyes promulgadas por el rey Hammurabi, de la primera dinastía babilónica, en 1780 a. C. incluían el derecho de los comerciantes extranjeros a abrir un establecimiento, y, con el paso del tiempo, muchos de ellos se naturalizaron. [17]

Sin embargo, aun para las personas más solicitadas, cualquier estado próximo a la igualdad era difícil de alcanzar. «Vemos las feas cabezas del racismo y el nativismo coexistiendo con nuestra retórica de bienvenida y tolerancia», han escrito dos autoridades en inmigración. [18] Esto no quiere decir que el inmigrante y el país adoptivo no pueden prosperar conjuntamente. De hecho, lo que hace tolerable para el inmigrante cualquier maltrato es la perspectiva de una mejor calidad de vida a pesar de los abusos que llegue a sufrir. Los inmigrantes cualificados, a menudo procedentes de sociedades demasiado pobres para apoyarlos, logran acceder a buenos empleos que estén vacantes, en la misma medida que los no cualificados se dedican a trabajos humildes sin pisar a nadie. En ambos casos, los recién llegados pueden depender de otros residentes étnicos que los ayuden a emprender su camino. [19]

Por supuesto, las sociedades también pueden optar por emplear temporalmente a extranjeros cuando tienen que cubrir necesidades laborales a corto plazo sin aceptarlos como ciudadanos; de hecho, los importan hasta que culminan su tarea, como atestigua la llegada estacional a Estados Unidos de mano de obra agrícola procedente de México. Incluso cuando se

permite a los inmigrantes permanecer en el país receptor, es posible que no se les otorguen derechos legales o que solo consigan adquirirlos al cabo de mucho tiempo, lo que hace que, por su condición de extranjeros, sea mucho más fácil despedirlos. [20]

En todos estos asuntos, parece que las creencias estereotipadas sobre las capacidades o las deficiencias han sido significativas para la coexistencia de grupos étnicos, tanto como creencias similares fueron clave para la coexistencia de clases sociales ya entre los primeros cazadores-recolectores establecidos.

RAZA

Las personas asimiladas en una sociedad se enfrentan a un dilema, la discrepancia entre la idea que tienen de sí mismas y lo que los demás perciben en ellas. La mayoría de las veces, los inmigrantes descubren que la identidad que habían valorado toda su vida no tiene sentido alguno en el nuevo país. Así, al inmigrante llegado a Europa o América que creció siendo un orgulloso miembro de una de las tribus tsonga de Mozambique se lo identifica en el mejor de los casos como mozambiqueño, y más a menudo simplemente como negro (una designación que no tiene relevancia social en la mayor parte de África). [21]

En virtud de este proceso de amalgamación, razas vagamente definidas derivan de grupos que eran en origen importantes para los inmigrados. Esta simplificación de las identidades refleja que las lealtades originales de los inmigrados tienden a ser demasiado complejas para que su país de adopción pueda comprenderlas y apreciarlas. Por esta razón, los inmigrantes se ven obligados a padecer la desintegración y descomposición étnicas antes mencionadas. [22] Y así fue como los shoshones, los mohawk, los hopi, los crow y otras tribus «pasamos a ser indios, todos más o menos idénticos en la práctica —según se lamenta el comanche Paul Chaat Smith—, aunque hasta ese momento habíamos sido durante miles de años tan diferentes unos de otros como los griegos de los suecos». La redefinición no fue tarea fácil. «La verdad es que no teníamos ni idea de lo que era ser indio. Esta información faltaba en nuestras instrucciones originales. Tuvimos que asimilarla a medida que nos amoldábamos.» [23]

Estas amplias categorías de identidad racial recuerdan a los europeos que pusieron un nombre a los bosquimanos considerándolos una clase sin

apreciar la diversidad de estos cazadores-recolectores, que no se veían a sí mismos como bosquimanos, sino como miembros de muchas sociedades distintas. De manera similar, hace veinte siglos, en lo que se convertiría en la China moderna, los han dominantes se referían a los habitantes del sur como los yue, y describían sus tatuajes y su cabello suelto en una simplificación excesiva de lo que debió de ser una diversidad inmensa, hoy en gran parte olvidada. [24]

Efectuar una tosca división en grupos, como la que encasilla a «los negros», supone reincidir en la actitud de los conquistadores de tiempos pasados hacia las sociedades extranjeras. Mientras que, hasta donde hoy sabemos, los chimpancés tratan a todos los forasteros con la misma inquina y los «deschimpancerizan», los humanos realizan su deshumanización de forma selectiva, pero los que se lleven la peor parte de esta lacra no siempre se verán a sí mismos como miembros de los grupos en los que son encasillados. Los antiguos chinos, los griegos y los romanos concentraron toda la inteligencia de que fueron capaces contra sus enemigos más amenazadores, pero no estaban interesados en diferenciar a los extranjeros. La ignorancia puede ser una bendición. Si el poder militar había asegurado su victoria, ¿para qué hacer ese esfuerzo? «Ahora gobernamos pueblos cuyos nombres no conocíamos con precisión en otros tiempos», escribió el historiador romano Dion Casio en el siglo II d. C. [25] Los seres humanos no necesitan compararse de manera precisa con extraños, ni siquiera tener una vaga noción de ellos, para poder confiar en su particular posición en el mundo y en la corrección de su forma de vida. Incluso hoy mismo, muchos estadounidenses y europeos conciben África, primitivo lugar de origen de la mayor diversidad humana que ha existido en la Tierra, como el continente negro, un monolítico bloque social.

En cuanto a lo que acontece dentro de una sociedad, la dilatación de las identidades no supone una completa pérdida para las minorías (pueden en parte sobrellevarlo). Su transformación se asemeja a lo que sucedió durante la formación de sociedades coalescentes, en las cuales refugiados de diferentes tribus se unían para sobrevivir. Al desprenderse de su identidad principal con el fin de conseguir una definición más amplia de quiénes son, las minorías se procuran una base de sustentación esencial para su supervivencia social y política dentro de la población general de una nación. Esto es así tanto si deciden trabajar codo con codo con el grupo dominante o rebelarse contra él. El levantamiento haitiano de finales del

siglo XVIII , por ejemplo, no habría tenido éxito si los esclavos se hubieran aferrado a sus lealtades a las tribus africanas de las que eran originarios (algunas de las cuales debían de haber sido enemigas). Y, por supuesto, los grupos ampliados no están exactamente homogeneizados; si su comunidad tiene una presencia lo bastante fuerte, hay aspectos identitarios que pueden permanecer ligados a una etnia, que en este caso es un subconjunto de una raza, como las subculturas japonesa o coreana de los estadounidenses de origen asiático.

Además, aunque las etnias y razas actuales hayan sido irrelevantes para los antepasados de un pueblo, cada grupo creó en su nuevo entorno su propia forma de vida. Las identidades de los antiguos inmigrantes sufren alteraciones revolucionarias que los vinculan con otros inmigrantes y, al mismo tiempo, los distinguen de las poblaciones de sus antepasados. Cuando hace unos años viajé a Israel, me sorprendió lo poco comunes que eran allí los *bagels* . Muchos judíos aprenden a hacer *bagels* , muchos italianos, a preparar espaguetis y albóndigas, y muchos chinos, a cocinar *chop suey* solo después de emigrar a Norteamérica o Europa, según los casos. [26] Los inmigrantes y sus descendientes son un pueblo reinventado, y volver atrás es difícil o imposible. «Solía preocuparme viajar a China y que la gente me mirara y no me dejara volver por ser muy china», me contó una vez la escritora Amy Tan. En China le decían lo contrario: «Su forma de caminar, de mirar y de actuar no tiene nada de china». Aunque el término chino para «nacionalismo» deriva del empleado para referirse a la raza china, no está tan claro que los antepasados de Tan fuesen verdaderamente *chinos* .

Esto nos trae a la memoria el ideal estadounidense, a menudo expreso, de que una mezcla produce un tipo superior de persona. [27] «Aquí, individuos de todas las naciones se fusionan en una nueva raza de hombres», escribió el agricultor neoyorquino nacido en Francia J. Hector St. John de Crèvecoeur en un ensayo de 1782. [28] Pero, en sociedades compuestas por diferentes grupos humanos, la fusión a la que parece aludir el lema *e pluribus unum* nunca se ha alcanzado. Sin duda, la afirmación de que «todos los hombres fueron creados iguales» es aplicable a las igualitarias y étnicamente uniformes bandas de cazadores-recolectores más que a cualquier sociedad habida desde entonces. Incluso cuando las relaciones étnicas son positivas, ninguna nación tiene del *melting pot* de los idealistas más que el hecho de que sus miembros son completamente iguales. Esto

refleja en parte el hecho de que las personas renuncian a cierto grado de libertad, y hasta cierto punto a su igualdad, para gozar de la seguridad y los beneficios sociales y económicos de pertenecer a una nación, en la que unos grupos étnicos renuncian más que otros.

Muchos sociólogos hablan de los grupos étnicos como si estos pudieran ser completamente digeridos en el todo social. En la medida en que esto pueda ocurrir, se necesitaría un tiempo considerable, como sucedió de manera notoria con la antigua y casi monolítica mayoría han en China. La necesidad de ser el mismo, pero a la vez diferente, garantiza que la fusión no llegue a completarse en una sociedad ni que categorías difusas como las de los blancos y los negros se fusionen tanto como el *melting pot* presupone.

La mayoría de las personas también pueden ampliar su identidad para absorber otros grupos, como antaño hicieron los han, aunque solo después de que los recién llegados pierdan algunos de los rasgos distintivos de sus vidas pasadas. Los italoamericanos pasaron a ser blancos hace un siglo, tras volverse un poco menos italianos y más estadounidenses. En el norte de Estados Unidos, esta transformación parece haber obedecido a la necesidad psicológica de que los blancos formasen un grupo exclusivo. Lo digo porque el estatus de los italianos cambió al mismo tiempo que las comunidades negras crecían a tal ritmo que las diferencias entre blancos e italianos se volvían menos relevantes que antes. [29] El caso es que, ante el aumento de las poblaciones minoritarias, el grupo dominante puede verse obligado a ampliar sus filas para retener su poder, en el ejemplo anterior, cambiando un grupo externo (italiano) por otro (negro). Hoy en día, solo uno de cada cuatro estadounidenses es descendiente de los protestantes británicos, que en el pasado conformaron la mayoría y el núcleo étnico del país. Sin embargo, la aceptación gradual de otros habitantes como blancos —los italianos entre ellos— ha asegurado que los caucásicos sigan constituyendo la mayoría (aproximadamente dos tercios) de los estadounidenses. [30]

Al tiempo que una sociedad amplía sus límites para aceptar a foráneos, las etnias y razas dentro de ella siguen divididas. Las diferencias percibidas pueden extenderse a la propia *condición de humanos* de los grupos. [31] No hay razón para esperar que esto cambie, ni siquiera, por ejemplo, con la aceptación creciente de los matrimonios interraciales. Ojos hipersensibles identificarán diferentes etnias y razas, sobre todo si un grupo se halla

marcado por un estatus innoble, durante los siglos venideros (incluso si la identificación es inexacta). De ahí que un indigente estadounidense de raza poco clara sea susceptible de ser clasificado como negro, al igual que un no africano con un peinado afro. [32]

CIUDADANÍA

Dada la magnitud de la inmigración en los últimos siglos, determinar quién pertenece a una sociedad, una tarea generalmente fácil para los cazadores-recolectores, ha llegado a ser un desafío. La dificultad se ha exacerbado en Estados Unidos debido a que su población está compuesta casi en su totalidad de inmigrantes de muchas procedencias. En este sentido, Thomas Jefferson llevaba razón respecto a la posible influencia deformadora de los inmigrantes; una sociedad debe mantener firme una filigrana de cultura común y pertenencia colectiva para perdurar. Jefferson tenía en mente una identidad nuclear cuando formuló los ideales estadounidenses sobre los derechos, los compromisos religiosos y la ética del trabajo. [33] Como al principio había poca historia que compartir entre sus ciudadanos, la conciencia de ser una nación por necesidad dependía no tanto del origen étnico de las personas y la historia comunitaria como de los símbolos que iban a implantarse casi *ex novo*. A partir de entonces, las banderas y los alardes ocuparían un puesto destacado en la vida norteamericana. Con símbolos robustos como puntos de confluencia, el credo nacional de Jefferson sirvió para generar un espíritu de determinación y solidaridad. [34]

Con todo, la apertura de Estados Unidos a la inmigración tuvo un comienzo lento. Los autores y firmantes de la Declaración de Independencia y de la Constitución no eran tan diversos; aparte de dos de ascendencia holandesa, unos eran de Gran Bretaña —Inglaterra, Irlanda, Escocia, y Gales— y los demás, descendientes de ciudadanos británicos nacidos en América. Tampoco se concedió generosamente la ciudadanía al principio, y el racismo campaba a sus anchas. Como manifestaron a la sazón los Padres Fundadores, la nacionalidad fue ofrecida en gran parte a europeos, mientras que la inmigración era alentada desde zonas del norte y el oeste del continente. Y eso se consideraba tener una mente abierta en aquella época.

En su significado actual, ampliamente reconocido, la ciudadanía es una forma de socialización que, además de la condición de ser natural de un

país, incluye derechos básicos, un estatus jurídico y un papel en la política. [35] En Estados Unidos, la aplicación de la ciudadanía definida en estos términos constituyó un lento proceso. [36] En 1920 se concedió el derecho al voto a las mujeres, pero en la práctica solo las blancas disfrutaban de él. Los nativos americanos obtuvieron la ciudadanía en 1924, pero su derecho al voto se dejó en manos de los estados hasta 1956. Las personas de ascendencia china, incluidas las nacidas en Estados Unidos, tuvieron bloqueado su derecho a la ciudadanía hasta 1943. Las de ascendencia hindú debieron esperar tres años más, hasta 1946, para poder votar, mientras que otros estadounidenses de ascendencia asiática no obtuvieron ese derecho hasta 1952. Para los afroamericanos el camino fue difícil. La Decimoquinta Enmienda, ratificada en 1870, otorgó el derecho al voto a los hombres negros, pero la adhesión de los estados fue desigual hasta la aprobación en 1965 de la Ley de Derechos Electorales.

La definición moderna de ciudadanía implica que los requisitos previos para ser legalmente ciudadano de países de todo el mundo se han reducido en la práctica a unas pocas condiciones, entre ellas los requisitos mínimos, en la medida en que puedan cuantificarse, de que los inmigrantes se identifiquen con la población general y sigan sus costumbres sociales básicas. De todos modos, la idea que los inmigrantes se forman de la tierra de adopción puede ser bastante detallada, aunque solo sea como consecuencia del requisito de que superen una prueba de educación cívica para poder naturalizarse. Es posible que los inmigrantes aprendan más sobre los principios y símbolos de la nación que sus ciudadanos de toda la vida, que puede que nunca hayan considerado profundamente su significado a pesar de profesar —y esperar que se profese— una devoción por ellos. De hecho, la mayoría de los estadounidenses no superarían el examen de naturalización de su propio país. [37]

Los juramentos de lealtad, como los votos matrimoniales, no tienen otro fin que sellar un trato. Aun así, la complejidad de las identidades humanas hace que la integración, por no hablar de la aceptación, resulte engorrosa incluso cuando la estima de los inmigrantes por el nuevo país haya sido inequívoca desde el principio. [38] Conocer las realidades no será suficiente. Ser miembro de una sociedad no es, en el nivel más íntimo de las interacciones, un ejercicio intelectual, sino una forma de *ser*. Es imposible describir en una ley de inmigración las esencias más íntimas de la identidad nacional, detalles innumerables como aprender a caminar o hablar «como

un estadounidense» (o un francés). Tales minucias no son cosas que se noten fácilmente, casi tan poco como que en la manera de montar en bicicleta se note cómo se aprendió a hacerlo. Es frecuente que pasen una generación o dos antes de que una familia de inmigrantes adopte esos detalles. [39] Que dichos marcadores no sean obligatorios asegura un aspecto básico de esa integración: la demanda de un margen para las diferencias. [40]

Al margen de la probabilidad razonable de que los miembros se elijan unos a otros por los andares, el acento o la sonrisa, el hecho de que a los individuos minoritarios se les pregunte de dónde son nos indica que los días en que se podía tener una certeza casi absoluta a la hora de distinguir al ciudadano del extranjero han terminado. Hemos cedido la tarea a los organismos estatales. Lo que esto significa es que, aunque nuestro compromiso con las sociedades no ha disminuido, si es que no ha aumentado con la retórica de los gobiernos, poseer un pasaporte ha quedado en gran medida desligado del modo en que nuestros cerebros registran quién *pertenece* a nuestra sociedad; la ciudadanía y nuestras estimaciones psicológicas de la pertenencia a ella no siempre concuerdan.

Esto quedó de manifiesto, y de modo extraordinario, en el Imperio romano cuando, en 212 d. C., a casi todos los residentes extranjeros se los declaró por decreto ciudadanos. Sin embargo, esto se hizo principalmente con el propósito práctico de recaudar tributos; como podría sospechar un psicólogo y nos dicen los datos históricos, los prejuicios de la mayoría romana se mantuvieron incólumes. Las fuentes están llenas de declaraciones despectivas sobre las etnias hechas por quienes sentían que Roma estaba «repleta de la escoria de la humanidad», o eso lamentaba el poeta Lucano. [41]

Las reacciones reflejas respecto a quién pertenece verdaderamente a una sociedad pueden desencadenarse a la velocidad del rayo, en especial cuando alguien de una etnia marginada comete un delito. Así, cuando en 2016 un ciudadano estadounidense de padres afganos disparó en un club nocturno de Florida y mató a cuarenta y nueve personas, aquel horror desató una indignación diferente y más fuerte que si una persona de la mayoría hubiera apretado el gatillo; una indignación dirigida contra un grupo de personas a las que muchos atribuyeron una responsabilidad compartida por el crimen. En cambio, a un blanco que cometió una atrocidad similar, Timothy McVeigh, quien en 1995 mató a 168 personas en un atentado con

explosivos en Oklahoma City, se lo percibe más a menudo como un individuo anormal, responsable solo a título individual de lo que hizo. [42]

A lo largo de la historia de las naciones, un grupo detestado ha reemplazado a otro en una sucesión interminable, con su credibilidad, y hasta sus méritos y su ciudadanía, cuestionados en una montaña rusa de valoraciones. El hambre de chivos expiatorios puede llevar a la gente a percibir determinadas etnias bajo una luz siniestra. [43] La tolerancia cambia de la noche a la mañana y, en general, sigue al auge y la caída de las economías. En el Estados Unidos de finales del siglo XIX, los italianos e irlandeses eran menos deseables que los noruegos, alemanes e ingleses. Considerados inasimilables y un veneno cultural, estos inmigrantes quedaron marcados con la palabra «irlandesismo», utilizada para describir la depravación percibida en la gente oriunda de ese país. [44]

La discriminación de los ciudadanos étnicos a menudo llega a un punto crítico cuando hay disputas con potencias extranjeras. Aquellos a los que se asocia aun vagamente con el Estado enemigo del momento pueden enfrentarse a reacciones violentas, si no a una deshumanización desenfrenada. Estados Unidos ha tenido varios adversarios soberanos: pueblos nativos americanos, Gran Bretaña, Francia, Marruecos, Trípoli, Argel, México, España, Japón, Alemania, la URSS, Cuba, China, Corea del Norte, Irán y otros países de Oriente Próximo. Los estadounidenses con antepasados de esos lugares han sufrido cada vez el mismo desprecio que los estadounidenses de origen japonés durante la Segunda Guerra Mundial, algo particularmente difícil de comprender hoy en día.

Los neoyorquinos con los que he hablado dan fe de que, tras los ataques del 11-S, obra de extremistas musulmanes, los comercios de musulmanes, o de aquellos fácilmente confundibles con musulmanes, se apresuraron a mostrar banderas estadounidenses debido a que consideraban inestable su posición como ciudadanos del país. Mediante esta demostración pública de un identificador claro, los comerciantes se aseguraban de que nadie los confundiera con el enemigo durante un tiempo en el que el coste de ser identificado erróneamente era alto (el llamado «efecto de sobreexclusión de un grupo interno»). Cuando los grupos se sienten amenazados por su propia sociedad, es normal que den muestras de patriotismo al tiempo que atenúan sus orígenes étnicos.

Algunos países solo cuentan con la más tenue de las adhesiones a su ciudadanía. Sin una fuerte identidad nuclear que sus habitantes puedan

celebrar, corren el peligro de fragmentarse en las unidades «naturales» de las que sus miembros infieren una identidad primaria y unos lazos primitivos (los diminutos subgrupos que se formaron entre las bandas de nuestros antepasados cazadores-recolectores, pero magnificados). La razón por la que gran parte del mundo se compone hoy de naciones artificiales con las que sus habitantes están poco comprometidos es que sus fronteras nacionales fueron creadas después de la Primera Guerra Mundial para buscar no la homogeneidad o solidaridad de su gente, sino los intereses económicos de Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos. [45] El resultado de esas decisiones ha sido que las poblaciones de estas regiones a menudo permanecen más apegadas a sus tribus y grupos étnicos originales que a su país. Ello es especialmente cierto cuando estos grupos conservan viejos vínculos con un territorio y pueden ser hostiles a otras tribus que en la actualidad habitan en el mismo país. Cuando las pasiones se orientan más a los pueblos autóctonos que al Gobierno, actuar juntos, y no digamos ya como una parte funcional de un mundo interconectado, es todo un desafío. Un país formado por una población regionalmente tan fragmentada puede ser más una discreta confederación al servicio de su economía que una nación. [46]

Esta sensación de pertenecer a una alianza frágil se mantiene en cierto grado entre todos los grupos étnicos, en la medida en que los pueblos dominantes son los principales poseedores de los símbolos, el poder y la riqueza de la nación. Tales desigualdades garantizan que, cuando una sociedad está bajo presión, el sentimiento de unidad arraigue con mayor convicción entre la mayoría, que tiene más que perder, y más débilmente entre las etnias tratadas como ciudadanos de segunda clase. [47]

Esta disparidad entre la mayoría y las minorías en su percepción del derecho de propiedad de la sociedad es el talón de Aquiles de las naciones. Incluso en el cosmopolita Estados Unidos, donde se ha decretado que todas las personas son iguales, el respeto a la ciudadanía es una cosa y la diversidad de esos ciudadanos, otra. Aunque pueda haber entre las minorías intereses en conflicto y prejuicios mutuos, el apoyo a políticas en pro de la diversidad, como la discriminación positiva, es mayor entre ellas, reforzando así la diversidad de maneras que traen consigo la discordia con la mayoría monolítica. [48] En tales asuntos, tanto las minorías como la mayoría pueden ser igualmente egoístas.

NACIONALISTAS Y PATRIOTAS

Las sociedades paleolíticas no solo carecían de grupos étnicos, sino que, además, sus miembros no habrían tolerado la aparición de grupos radicales como los de los movimientos American Tea Party y Occupy Wall Street. Si entre los cazadores-recolectores se hubiesen producido enfrentamientos partidistas tan fervientes como los de la última década, la sociedad, con los conflictos identitarios de su población llevados a un punto crítico, se habría dividido en dos; sin embargo, incluso con las diferencias regionales existentes en Estados Unidos y otras naciones, las personas con inclinaciones sociales y políticas variadas están demasiado entremezcladas para que sus sociedades puedan fracturarse fácilmente. Están atrapadas unas en otras.

La predisposición a dominar a otros grupos dentro de una sociedad, ya sean otras sociedades, ya sean grupos étnicos, influye en las opiniones sobre si el papel principal de las sociedades en relación con sus miembros debe ser la protección antes que la provisión. [49] Sabemos que las sociedades de la mayoría de los animales cumplen ambas funciones. La protección se focaliza en los factores exteriores hostiles, sobre todo otras sociedades, y la provisión se extiende al cuidado de sus miembros.

Las opiniones sobre los problemas sociales apremiantes revelan que estos roles se valoran de manera diferente en función de si los individuos se decantan por el patriotismo o por el nacionalismo. Tal como la mayoría de los psicólogos usan hoy estas palabras, significan hábitos de pensamiento representativos de las distintas formas en que las personas se identifican con su sociedad. Aunque a veces van juntos, el patriotismo y el nacionalismo se distinguen con nitidez y chocan entre sí en tiempos difíciles. Dependiendo de qué persona se trate, los puntos de vista se tornan más nacionalistas o más patrióticos en periodos de gran inquietud. [50] Sin embargo, cada individuo suele permanecer dentro de un estrecho abanico de actitudes a lo largo de su vida; estos sentimientos emergen en la infancia bajo la doble influencia de la herencia cultural y la educación. [51]

La distinción fundamental entre nacionalismo y patriotismo radica en que, si bien las personas con estas disposiciones se preocupan por su sociedad, se relacionan con ella de manera diferente. [52] Los patriotas manifiestan orgullo por su pueblo y un sentido de identidad y, particularmente, *pertenencia* compartidas; dicho sentimiento es algo natural

entre los nacidos en un país, pero lo pueden adquirir los inmigrantes. Con la mayor parte de su pasión orientada al grupo al que pertenecen, los patriotas priorizan las necesidades de sus miembros; quieren asegurarse de que tengan alimentos, vivienda, educación, etcétera. Los nacionalistas albergan emociones similares, pero proceden a glorificar su identidad. Su orgullo está asociado al prejuicio. Si los patriotas pueden estar obsesionados con el cuidado de los miembros, los nacionalistas se centran en la preservación de lo que perciben como una forma de vida superior, en mantener segura y sana a la sociedad y en procurarle un puesto descollante en la escena mundial.

Lo interesante de esta diferencia es que los patriotas y los nacionalistas divergen en sus ideas sobre quiénes constituyen «su pueblo». De hecho, los aspectos de su identidad que los nacionalistas valoran más son los que distinguen a la mayoría en la que confían. Esta es la posición que protegen.

[53] El nacionalista extremista protege con fervor cada detalle de esa identidad para mantener a la nación firmemente asociada con los ángeles. Las prioridades de los nacionalistas incluyen las demostraciones de lealtad inquebrantable, la aceptación de las reglas de orden tradicionales, la obediencia a los líderes a los que consideran responsables y la conservación de las relaciones sociales establecidas, más claramente entre etnias y razas.

[54] Todos estos valores salieron a la luz cuando los humanos se asentaron y comenzaron a dominar a otros. Los nacionalistas ligados a la tradición creen en su país pase lo que pase. Se comprometen con el *statu quo*, a veces en contra de los ideales democráticos que permiten la transformación; están menos abiertos a nuevas experiencias y al cambio social. [55] Compárese esta postura de «mi país para bien o para mal» con la actitud de los patriotas, que también lo enaltecen, pero creen que su prestigio debe ganárselo, más que defenderlo, permitiendo que haya posibilidades de mejora.

Con su atención a las diferencias entre grupos, los nacionalistas tratan como foráneos tanto a las personas de otras naciones como a los ciudadanos pertenecientes a minorías, lo que supone una visión estrecha respecto a quién, en el fondo, forma en verdad parte de la sociedad. [56] Se sienten más cómodos con la idea mayoritaria de democracia, en la que la población dominante debe llevar la voz cantante en los asuntos de gobierno. Sus perspectivas sobre cuestiones morales y jurídicas lo ponen de relieve. Es

justo decir que, para un nacionalista, una persona de otra etnia, ciudadano o no de su país, es relativamente más *extranjero* .

Anteriormente he calificado a las hormigas de nacionalistas extremas porque se aferran al marcador de su colonia —su olor— como sello de identidad. Aunque, en nuestra especie, un patriota, como cualquier nacionalista, puede emocionarse hasta las lágrimas cuando demuestra su lealtad a una bandera o un himno, los nacionalistas son hipersensibles a esos símbolos. [57] La visión pasajera de una bandera o un líder idolatrado provoca en ellos una reacción intensa (al igual que la ausencia de dicho emblema cuando se esperaba su presencia). Así, el revuelo que en los Juegos Olímpicos de 2016 provocó el fallo de la gimnasta Gabby Douglas, que no se llevó la mano al pecho mientras sonaba el himno nacional estadounidense, significaba que, para un nacionalista, su medalla de oro la había ganado para sí misma y no para Estados Unidos. La reacción era un indicio del sentimiento de que las sociedades son entidades; no son las personas las que compiten en los juegos, sino los países.

Tanto la perspectiva nacionalista como la patriótica pueden tener una lógica subyacente, con los nacionalistas más atentos, y reacios, al riesgo de que cualquier aspecto pueda contaminar su cultura. Prefieren optar erróneamente por la separación, erigiendo límites que podrían apartar a aquellos cuyos intereses puedan diferir de los suyos, mientras que los patriotas son más comprensivos y están más dispuestos a aprovechar las oportunidades del comercio y la cooperación con el exterior. [58]

En suma, el nacionalista recela de la diversidad, mientras que los patriotas a menudo le dan la bienvenida. [59] O al menos la toleran, porque ni siquiera un patriota, no importa cuán equitativo sea, es inmune a los prejuicios; el ardor que los patriotas se reservan para los miembros de la sociedad de su propia raza o etnia todavía conduce a la discriminación, ya que sutilmente, y sin advertirlo, dan un trato más justo a los que son como ellos. [60]

¿Cómo se llegó a estas diferencias en las actitudes patrióticas y nacionalistas? El hecho es que un choque de perspectivas dentro de las sociedades, que a veces podía ser tan desmedido que rayaba en lo disfuncional, quizá haya sido siempre esencial para la supervivencia humana. Es probable que nuestra diversidad de puntos de vista sociales guarde relación con nuestras «preocupaciones sociales atemporales», como señaló un equipo de investigación. [61] Cada actitud es beneficiosa en

determinados contextos. Esta dimensión de nuestra identidad social puede ser una adaptación destinada a equilibrar las necesidades de protección y aprovisionamiento de la sociedad. Aunque personas con actitudes opuestas acaso no estén de acuerdo en todo, una sociedad con muy pocos o con demasiados individuos en cada extremo del espectro puede hallarse expuesta a catástrofes. Los paralelismos en especies animales de esta promoción de la diversidad de comportamientos son poco probables. Las arañas sociales tienen más éxito cuando sus colonias contienen dos clases de individuos, los que retroceden ante el peligro, pero cuidan meticulosamente el nido, y los audaces, que ponen más empeño en la defensa contra los parásitos sociales que roban la comida de la colonia. Asimismo, las colonias de ciertas especies de hormiga funcionan con mayor eficacia cuando contienen una mezcla igual de efectiva de tipos de personalidad. [62]

En los humanos, los peligros de una población demasiado comprometida con los extremos nacionalista o patriota son palmarios. Los nacionalistas ven en la preferencia del patriota por las fronteras débiles y el intercambio entre etnias una promoción de la dependencia social y el engaño, temores que reflejan la naturaleza competitiva de los grupos presente en todas las especies. Entretanto, el predominio de los nacionalistas en las sociedades, convencidos de que sus actitudes son las correctas y preparados para luchar por ellas, supone que los peligros que temen pueden ser reales. Aun así, al optar de buena gana por la opresión y la agresión, los nacionalistas extremistas nos traen a la memoria la caracterización que el historiador Henry Adams hace de la política como organización sistemática de los odios. La actitud de aquellos se nutre de ciertas facetas de la psicología. [63] Es embriagador alinearse contra un enemigo, a veces ante la menor fricción. Para los instalados en una perspectiva nacionalista, la oleada de emociones grupales y la conciencia del propósito común dan a la vida un mayor significado. No solo la moral, sino también la salud mental, mejoran entre los civiles cuando las naciones se enfrentan a conflictos. [64] Es un hecho que las sociedades de gatillo fácil han tenido durante mucho tiempo una ventaja, con la disposición a la guerra y el temor al ataque como condiciones críticas para la promoción de muchas innovaciones sociales y técnicas y la expansión de los estados. [65] Además, los nacionalistas, que se adhieren a una interpretación estrecha de los comportamientos apropiados, tienen sobre los patriotas la ventaja de la unidad, la homogeneidad y una

mayor capacidad de actuar juntos. [66] Y esto significa que la posición del patriota es y será siempre más onerosa.

La parcialidad de la que, de manera dispar, adolecen los grupos de patriotas y nacionalistas hace que los problemas de nuestras sociedades sean difíciles de solucionar. Ya es malo que el acto criminal de una persona perteneciente a una minoría —el ataque con arma de fuego a un club nocturno de Florida, por ejemplo— sea capaz de levantar una oleada de indignación contra toda una población minoritaria, pero es que, además, el modo humillante de tratar a los grupos étnicos puede hacer que estos se desentiendan de la tragedia. [67] Se trata de una consecuencia de los estereotipos que impiden todo conocimiento preciso y detallado, lo cual facilita la confusión de los grupos hasta el punto de crear categorías tan difusas y absurdas como la de «gente oscura». [68] Incluso cuando no existe semejante confusión, los prejuicios pueden ir encadenados y la denigración de una población ir acompañada de la infravaloración de otras. [69] Las personas que temen por su seguridad, su puesto de trabajo o su forma de vida las agrupan a *todas* indiscriminadamente, como las sociedades de la Antigüedad hacían con los «bárbaros» allende sus fronteras. El impulso es tan fuerte que, cuando se les preguntó a una serie de estadounidenses qué pensaban de los wisianos, casi el 40 por ciento no tenían una buena opinión de ellos y no los querían como vecinos, a pesar de que no podían saber quiénes eran, pues el investigador se había inventado ese nombre. [70]

Las sociedades contienen etnias y razas que permanecen unidas a pesar de los prejuicios de los miembros de cada una de ellas. La opinión habitual, expresada por William Sumner hace más de un siglo, es que las fricciones con los extraños unen a una sociedad. Obviamente, esto no siempre es cierto. Las fuerzas externas que promueven la paz civil estimulan ante todo a la población dominante, aunque a menudo tensan los lazos de esta con otros grupos étnicos de una sociedad cuando se considera que estos últimos son parte del problema. Esta tensión entre los miembros puede causar una suerte de enfermedad social autoinmune que vuelve a una sociedad contra sí misma. En vista de todas estas tribulaciones, podemos razonablemente preguntarnos si las sociedades son en verdad necesarias.

La inevitabilidad de las sociedades

¿Podemos deshacernos de nuestras sociedades, combinarlas en una sola o, al menos, hacer de ellas algo secundario en una unión más universal de la humanidad? A este respecto hay un fragmento de historia que encierra una parábola. Durante siglos, la isla de Futuna, un pedazo de roca volcánica en el Pacífico de cuarenta y seis kilómetros cuadrados, ofrecía espacio y recursos para solamente dos cacicazgos, el de Sigave y el de Alo. Estas sociedades, que reclamaban extremos opuestos de la isla, estaban en conflicto casi permanente, con breves pausas ocasionales para celebrar en toda la isla ceremonias en las que se tomaba una bebida psicoactiva procedente de un arbusto nativo del Pacífico occidental. Uno se pregunta si esto permitía que ambas sociedades se tolerasen por un día. [1] Solo puedo imaginar que sus enfrentamientos, en los que se arrojaban lanzas, eran la principal motivación de su vida, algo así como el conflicto árabe-israelí en un microcosmos. Cabría esperar que, en un espacio tan reducido y en el transcurso de tanto tiempo, un cacicazgo hubiera conquistado al otro. Que esto nunca sucediera quizá tenga que ver con el deseo humano de un grupo externo, si no de un adversario. ¿Podría Alo haber continuado sin Sigave, esto es, como una sociedad dentro de un vacío? ¿Habría sido siquiera, sola en el mundo, lo que llamamos una sociedad?

«Fíjate en la hormiga, perezoso, mira sus caminos y sé sabio», dijo el rey Salomón, gran observador de la naturaleza. Las hormigas argentinas que luchan por el control del sur de California me evocan una segunda hipótesis sobre lo que podría pasar si una sola sociedad extinguiera a todas las demás. Para las hormigas argentinas, el emblema nacional de la colonia final (su olor) ya no sería un marcador; su olor simplemente significaría que son hormigas argentinas. Así pues, la especie alcanzaría la paz universal que los expertos creían que había logrado antes de descubrir las guerras fronterizas entre las supercolonias.

De esto podemos extraer la lección de que, si bien es posible aprender algunas cosas reflexionando sobre lo que hacen las hormigas, como las vías de tránsito y el saneamiento, sería desaconsejable emularlas. La paz habría dependido de su capacidad inigualable para las matanzas, unas carnicerías que, en números absolutos, excederían los peores episodios de la historia humana.

Pero hay una segunda lección que también podemos extraer aquí, y es la de que llamar a un grupo «sociedad» —y reconocer cualquier marcador que identifique a los miembros de tal sociedad— solo tiene sentido cuando existe más de una. Esto implica que la obligación de formar parte de una sociedad debe combinarse con el imperativo de identificar a un grupo externo —Sigave para Alo, y viceversa, o, al menos, «otros» vagamente representados, como los bárbaros para el Imperio romano y las dinastías chinas—, aunque solo sirva como punto de comparación, con los consiguientes comentarios negativos, algunos quizá denigrantes. En este sentido, los cacicazgos de Futuna, por simples y similares que puedan parecernos a tenor de nuestros criterios, ejemplifican la naturaleza humana al desnudo.

¿O no es así? En un estudio titulado «Us without them» («Nosotros sin ellos»), el psicólogo Lowell Gaertner y sus colegas descubrieron que, cuando las personas se necesitan, pueden crear una identidad comunitaria sin compararse con otras de fuera. [2] Tales personas mutuamente dependientes pueden sentir que funcionan como una unidad. Estas sensaciones logran fomentar la convivencia y los vínculos, algo que esperaríamos de los miembros de la tripulación de un barco que luchan juntos contra un temporal. Pero sería difícil llamar «sociedad» a un grupo así, no importa la interdependencia de sus miembros o su nivel de cooperación. Para empezar, los tripulantes ya se identificarían con una sociedad, que sería la de la nación o las naciones de donde proceden.

Demos un paso más e imaginemos que la tripulación naufraga y pierde todo contacto con el mundo exterior. No hace falta decir que sus identidades desaparecerían de la noche a la mañana. Veinticinco años después del motín que en 1789 se declaró a bordo del HMS *Bounty*, se descubrió que la tripulación había huido a la isla de Pitcairn. Descubiertos dieciocho años más tarde por un barco estadounidense, los amotinados, así como los polinesios y tahitianos que los acompañaban, todavía eran reconociblemente ingleses, polinesios y tahitianos. Pero supongamos que

hubieran vivido y permanecido allí sin ser descubiertos. ¿Se habrían convertido con el paso del tiempo, ellos o sus descendientes, en lo que nosotros reconoceríamos como una sociedad claramente definida y unificada? [3]

No es fácil encontrar ejemplos de una colectividad completamente separada del resto del mundo durante generaciones. Algunos de los vikingos que llegaron a Islandia y América del Norte quizá sobrevivieran aislados, pero habrían conservado lo suficiente su modo de vida característico para volver a enlazar sin dificultad con los vikingos de Europa, y aunque su separación hubiese durado décadas, sus orígenes nunca se habrían borrado de su memoria. [4] Los pueblos prehistóricos también llegaron a islas remotas, pero en la mayoría de los lugares estaban en contacto con tribus de esas islas o tuvieron espacio para dividirse en más de una sociedad. Futuna tenía dos, y la Isla de Pascua albergaba diecisiete tribus rivales que erigieron sus estatuas gigantes, mientras que, en Australia, los cientos de sociedades aborígenes que prosperaron en tiempos precoloniales descendían de un grupo que arribó al continente tras pasar por Asia.

Un posible ejemplo histórico de sociedad solitaria se puede encontrar en Henderson. Se cree que esta isla polinesia de treinta y siete kilómetros cuadrados ofrecía muy poco espacio y muy pocos recursos para permitir que sus decenas de habitantes se dividieran para formar dos sociedades como Alo y Sigave. Como no disponían de madera suficiente para construir botes, los hendersonitas del siglo XVI quedaron separados de sus socios comerciales de Pitcairn y Mangareva, islas que se hallaban a 90 y 690 kilómetros de distancia, respectivamente. Cuando unos exploradores españoles arribaron a la isla en 1606, sus habitantes se habían extinguido. Desconocemos qué pensaban esas pocas almas de sí mismas; si, por ejemplo, todavía se consideraban una tribu y se dieron un nombre. [5] Imagino que, al aferrarse a oscuros recuerdos de otros que vivían *allí fuera*, transmitidos de generación en generación, los últimos isleños, unos pocos desesperados, conservaron alguna identidad social compartida con un sentido de «nosotros» frente a «ellos» que nunca se borró de sus mentes.

La existencia de extranjeros debió de desaparecer incluso de los mitos y las leyendas a lo largo de muchas generaciones, hasta que los hendersonitas se vieran completamente solos en el mundo. ¿Habrían estas gentes durado tanto tiempo de haber podido expresar la necesidad de sentirse miembros de

una sociedad, algún anhelo de identidad, algún sentimiento del «nosotros»? ¿O se habría ido extinguiendo cualquier sentido que hubieran podido tener de una identidad común? En este caso, en Henderson se habría podido encontrar a individuos que seguían siendo sociables con amigos y familiares, pero no se habría podido hablar de una sociedad. Esta parece ser la opinión de la antropóloga Anya Peterson Royce: «El hipotético grupo que habita una isla sin conocimiento de otros no es un grupo étnico; no tiene una identidad étnica; no tiene estrategias basadas en la etnicidad». [6]

Alguien podría estar en desacuerdo con Royce y argüir el deseo humano de buscar las características comunes, algo demostrado por la facilidad con que tomamos como modelo las peculiaridades de aquellos a quienes admiramos. Los creadores de tendencias vuelven populares muchas prácticas, mientras que los hábitos de personas que no agradan a nadie pueden ser rechazados. [7] Imitar a un líder o a un individuo admirado puede dar origen a convenciones que constituyan un tipo de identidad, incluso para los sufridos hendersonitas. La vida de estos isleños debió de haber quedado reducida a un mínimo por el efecto Tasmania, ya descrito, por el cual las personas de grupos dispersos olvidan aspectos de su cultura. Aun así, tuvieron sin duda mucho en común por crecer juntos y aprender unos de otros. Sin embargo, sin un «otro», su semejanza debió de volverse tan irrelevante que Royce lleva razón cuando afirma que es difícil hablar de una sociedad (y, desde luego, de un grupo étnico).

Es posible que sus similitudes ya no contaran en la forma, más profunda, en que las características compartidas lo hacen cuando sirven de marcadores sociales, pero puede que el mero conocimiento interpersonal fuese suficiente para hacer de ese colectivo una sociedad. ¿Se perciben a sí mismas las especies con sociedades de reconocimiento individual —que carecen de marcadores— como un colectivo independiente de la existencia de extraños, o sus sociedades se disuelven sin un «otro»? El biólogo de campo Craig Packer me dice que esa disolución es el destino de las manadas de leones aisladas: sus miembros se dispersan en grupos cada vez más pequeños, algo que no tiene nada de sorprendente dado que una de las funciones capitales de las sociedades es tener éxito contra los competidores. Esta presión desaparece cuando no hay otros. Con todo, el destino de los leones quizá no sea un indicador fidedigno para los humanos. Esos felinos, que pueden cazar solos, se las arreglan mejor solos que los humanos, que anhelan estar cerca de alguien más aparte de los cónyuges para evitar la

soledad y dar sentido a sus vidas, cuando no para sentirse seguros y estar alimentados. Esa es una razón por la cual las sociedades humanas no se disuelven por completo o rara vez lo hacen, sino que se dividen en sociedades más pequeñas en las que los individuos siguen teniendo sus redes de apoyo, incluso en un escenario más simple. Escapar de una sociedad rota no significa renunciar por completo a las sociedades.

Sobre esa base podemos esperar que, merezcan o no sus relaciones el nombre de «sociedad», los humanos aislados se mantendrán más unidos que los leones, incluso si se trata simplemente del compañerismo del «nosotros sin ellos» que vemos en los tripulantes de un barco. Y esto es, ni más ni menos, lo que sucede entre los chimpancés. Una comunidad solitaria de estos últimos permanece interconectada de la misma manera en cualquier lugar, o esto es lo que asegura una investigación sobre un grupo solitario que habitaba un desfiladero en Kyambura, Uganda. [8]

Sin embargo, estos grupos aislados se adaptarían rápidamente a condiciones cambiantes. Para los chimpancés aislados, la supercolonia de hormigas argentinas, que extermina a todas sus enemigas, o para los isleños tribales que olvidan la existencia de los otros, su identidad como sociedad volvería a ser importante en el momento en que se encontrasen con extraños. Los isleños acentuarían las menguadas características sociales que los distinguen y reforzarían un límite entre ellos y los recién llegados (eso si los invasores no hubieran invadido y eliminado, o asimilado, primero a su pequeño colectivo). [9]

Un experimento realizado en 1954 se aproximó un tanto a esta situación, y demostró cuán rápidamente pueden aparecer algunas características propias de las sociedades cuando las condiciones son las adecuadas. En el Parque Estatal Robbers Cave de Oklahoma se dividieron aleatoriamente a veintidós niños de doce años en dos grupos que al principio estuvieron solos. Una vez que los grupos se vieron, al principio a distancia, y luego entraron en contacto, de inmediato crearon identidades separadas (canciones favoritas, tacos preferidos, etcétera). Los niños dieron un nombre a cada grupo, dibujaron su animal totémico en sus camisas y ondearon banderas estampadas con el mismo símbolo cuando competían en pruebas deportivas. La violencia que los Rattlers y los Eagles pronto desplegaron se mitigó cuando los investigadores los hicieron trabajar juntos, pero sus diferencias permanecieron. [10]

Incluso si no pudiesen llegar extranjeros de fuera a perturbar una comunidad solitaria —si, por ejemplo, una sociedad hiperagresiva conquistara todo el planeta de modo que ya no hubiera extranjeros—, su Estado no duraría mucho. Una vez que el número de humanos en aislamiento aumenta en algo más que unos pocos, parecen privilegiar a algunos individuos sobre otros, creando así las condiciones bajo las cuales nacieron muchas sociedades. Entonces, los extranjeros requeridos nacerían dentro y la unión se fragmentaría, como ocurrió en todas las naciones y todas las sociedades habidas con anterioridad. [11]

EL SUEÑO DE UNA SOCIEDAD UNIVERSAL

Lo que sabemos sobre la cognición humana no es, pues, un buen augurio para quienes piensan que la humanidad podrá algún día cubrir la Tierra con una población sin fronteras en la que nadie será un extraño. No obstante, aunque las sociedades nunca se disolverán, quizá pueda crearse otro escenario que las eliminara de manera eficaz. Dado el número de sociedades que han experimentado un declive general siglo tras siglo, cabría imaginar que todas las demás naciones del mundo algún día relajaran sus fronteras lo suficiente para crear una comunidad cosmopolita que fuese más importante para los humanos que las sociedades mismas.

Hay quienes sostienen que la internacionalización de la cultura (piénsese en McDonald's, Mercedes-Benz, *Star Wars*) y los nexos (con Facebook conectando gente de todo el mundo, desde Aa, en Estonia, hasta Zu, en Afganistán) auguran una desaparición de las fronteras estatales al estilo de la caída del muro de Berlín. Esto es falso. Las sociedades jamás se han fusionado libremente, y eso no va a cambiar. La población del mundo entero podrá devorar Kentucky Fried Chicken y tomar café de Starbucks o Coca-Cola durante la proyección de los éxitos de taquilla de Hollywood; podrá disfrutar del sushi, el flamenco, la alta costura francesa, las alfombras persas y los automóviles italianos; podrá adoptar, y en ocasiones acabar inundada de ellas, las tendencias cosmopolitas. Pero no importa cuántas influencias exóticas absorban las naciones o cuántos vínculos establezcan con países extranjeros, porque las naciones no se desorganizarán, sino que conservarán la rendida devoción que por ellas sienten sus habitantes. [12] Después de todo, las sociedades han tomado desde tiempos inmemoriales lo que quisieron del mundo exterior para reclamarlo como propio, y se han

vuelto así más fuertes. Hasta la estatua de la Libertad, el símbolo por excelencia de Estados Unidos, fue diseñada y erigida primero en suelo francés por el mismo monsieur Eiffel que dio a París su torre.

A pesar de la persistencia invariable de las fronteras, la humanidad puede fundar organizaciones marco compuestas de muchas naciones. Sin embargo, un grupo universal de este tipo no logrará sustituir por completo los lazos con nuestras sociedades, como demuestra la asociación de sociedades más vinculante que consta en el registro antropológico. En el noroeste de la Amazonia existen unas veinte tribus o grupos lingüísticos conocidos en conjunto como tucanos. Cada tribu tiene su propio idioma o dialecto, unos similares y otros ininteligibles para el resto. Las tribus están lo bastante interconectadas para ser económicamente interdependientes, y cada una está especializada en determinados bienes que intercambian con las demás. Entre ellas existe algo equivalente a relaciones comerciales obligatorias de un tipo inusual; los matrimonios dentro de una tribu son impropios. «Los que hablan la misma lengua que nosotros son nuestros hermanos, y no nos casamos con nuestras hermanas», dicen. [13] Así, una novia se casa en otra tribu, donde aprende la lengua local. Quien vea en esta usanza una aberración debe saber que en toda Nueva Guinea se han documentado intercambios matrimoniales similares.

Una explicación de esta práctica es que reduce la endogamia en sociedades muy pequeñas. También observamos esto en muchos no humanos, como en los chimpancés, donde las hembras evitan aparearse con parientes mediante una transferencia similar entre comunidades. Cuando las poblaciones son minúsculas, como ocasionalmente lo han sido en el pasado las de los tucanos, las únicas opciones matrimoniales podían ser las consanguíneas entre hermanos, una relación incestuosa por la que nuestra especie siente un horror innato. [14] Este es un problema mucho más probable en los tucanos que en los países de hoy. La aversión psicológica a casarse entre hermanos parece ser más fuerte que cualquier temor que los tucanos puedan sentir por la solidez de los vínculos entre sus sociedades. Sus intercambios conyugales obligatorios han creado las que, en mi opinión, son las alianzas más sólidas jamás registradas, que actualmente vinculan a alrededor de treinta mil almas amazónicas. Mas, por esta misma razón, las tribus tucanas permanecen separadas con claridad, y cada una se halla confinada en zonas específicas. [15]

Si no tenemos en cuenta el caso inusual de los tucanos, la incapacidad de las alianzas para reemplazar el apego de las personas a una sociedad, incluidas Naciones Unidas y la Unión Europea, es universal. Estas organizaciones intergubernamentales no se ganan el compromiso emocional de pueblo alguno porque carecen de los ingredientes que las hagan *reales* para sus miembros. La Unión Europea podrá ser el intento más ambicioso de integración económica jamás concebido, pero nunca suplantarán a las naciones integradas en ella. Estas no ven a la Unión Europea a modo de una entidad digna de su lealtad, como lo son sus países, y ello por varias razones. Para empezar, sus límites no son fijos; de hecho, están sujetos a revisión conforme los estados se incorporan a ella o la abandonan. Además, sus miembros tienen una historia de conflictos que se remonta a la Edad Media, y ya existe una división entre el este y el oeste entre culturas comunistas y capitalistas. Para colmo, la Unión Europea no ofrece una gran historia fundacional, ni símbolos o tradiciones venerables, y tiene poco sentido que alguien pelee y muera por Europa como lo haría por su nación. [16] Eso hace de la Unión Europea una coalición política muy parecida a la confederación de los iroqueses, aunque con menos poder. Cada país miembro se centra en asuntos relacionados con la identidad de sus ciudadanos, que sigue siendo el foco de su autoestima, una actitud que hace de la condición de miembro de la Unión Europea algo secundario y desechable. Un análisis del referéndum acerca del Brexit celebrado en 2016 demuestra que quienes pensaban más en sí mismos como ingleses estaban en contra de permanecer en la Unión Europea. Estos votantes veían una amenaza a su identidad nacional en lo que constituye una herramienta económica y para preservar la paz. [17]

Los asuntos financieros y de seguridad mantienen unida a la Unión Europea. Lo mismo puede decirse de Suiza, un país sujeto a un escrutinio perenne porque, como atestiguan los cuatro idiomas y la compleja territorialidad de su gente, la nacionalidad se basa en una minuciosa alianza social y política entre veintiséis comunidades locales o cantones. Estas entidades autónomas actúan en muchos ámbitos como naciones en miniatura enclavadas en un paisaje montañoso que favorece la autonomía de cada una de ellas. «Cada cantón tiene una historia, una Constitución y una bandera propias, y algunos incluso tienen un himno», y la «ciudadanía suiza alude a “alguien que puede votar” y nada más», nos informa el politólogo Antoine Chollet. [18] La formación de la confederación suiza

requirió reescribir el pasado para mantener un sentido de igualdad entre los cantones. Fue necesario dar este paso, que es todo un desafío, para que los cantones sobrevivieran durante siglos cuando se vieron obligados a negociar sus intereses con países vecinos mucho más grandes y poderosos.

La Unión Europea y Suiza son entidades territoriales unidas por la necesidad percibida de hacer frente a peligros de origen exterior, lo que da a ambas una posibilidad razonable de éxito. Una unión humana global no tendría semejante motivación, y, por tanto, sería mucho más precaria. Uno de los posibles medios para lograr la unidad global podría ser cambiar la percepción de los extraños, algo a lo que Ronald Reagan se refirió a menudo. «En ocasiones pienso cuán rápidamente desaparecerían nuestras diferencias en todo el mundo —comentó en un discurso ante Naciones Unidas— siuviésemos que enfrentarnos a una amenaza alienígena de fuera de este planeta.» [19] Relatos populares de ciencia ficción como *La guerra de los mundos* muestran a toda la humanidad unida contra un enemigo común. Pero, aun así, nuestras sociedades perdurarán. Los extraterrestres no volverían irrelevantes a las naciones más allá de lo que los europeos que llegaron a Australia hicieron que los aborígenes prescindieran de sus tribus. Esto sería así independientemente de hasta qué punto los extraterrestres destruyeran las creencias que las personas tuvieran sobre sus propias sociedades, cuyas amadas diferencias parecerían en comparación triviales. Además, cuando las sociedades de nuestra especie recurren unas a otras, ya sea para obtener ventajas comerciales, ya sea para defenderse de posibles extraterrestres, esta dependencia no disminuye el peso que otorgan a sus diferencias. La noción de «cosmopolitismo», la idea de que los pueblos del mundo llegarán a sentirse identificados ante todo con la especie humana, es un sueño imposible.

LAS SOCIEDADES Y EL SER HUMANO

Permítaseme formular una última pregunta. ¿Qué sucedería si los humanos pudiesen renunciar a sus marcadores o, de algún modo, dejar de lado el impulso a etiquetarse? En un mundo así, las únicas diferencias que percibirían serían las existentes entre individuos, no entre grupos. Cabría suponer que, en tales circunstancias, nuestras naciones se desintegrarían por completo, pero es difícil predecir qué habría en su lugar. Quizá nuestras afiliaciones confluirían en torno a vecindarios cercanos o las personas que

mejor conocemos, con la población mundial fragmentada en millones de micronaciones. Podríamos entonces prever un regreso a las sociedades de reconocimiento individual de nuestros antepasados, donde todos los individuos se conocían.

O, en caso de deshacernos de nuestras diferencias, o de nuestra inclinación a emitir juicios sobre las diferencias, ¿llegaríamos al resultado opuesto, acabar por completo con las sociedades? ¿Nos conectaría la colmena de redes construida por medio de los viajes internacionales y las amistades de Facebook tan indiscriminadamente que se haría realidad esa evasiva unidad panhumana que comprendiera a todos los hombres, las mujeres y los niños?

Nuestra dependencia de los marcadores se remonta a un pasado remoto, pero lo que nos acontece de forma natural no siempre es deseable, y por fortuna nuestra inteligencia nos permite en cierta medida liberarnos de nuestra biología y nuestra historia. Sin embargo, cuando los cambios afectasen a la cuestión de cómo marcamos nuestras identidades, cualquier alteración sería extremadamente difícil y requeriría más que educación. Aunque desprenderse de los marcadores étnicos y sociales parezca bueno a primera vista, este movimiento indudablemente significaría la pérdida de gran parte de lo que los humanos apreciamos. Ya sean nacionalistas o patriotas, las personas cuidan su identidad nacional y pocas lo harían de buena gana. Y tampoco podrían, porque las respuestas humanas a los grupos son involuntarias. Los marcadores son armas de doble filo, lo cual nos hace descartar a quienes difieren de nosotros pero, al mismo tiempo, transmiten una camaradería a completos extraños que responden a nuestras expectativas. Abandonar los marcadores humanos iría contra necesidades psicológicas intemporales. Si un hipnotizador de masas nos hiciera olvidar nuestras diferencias, sin duda alguna nos esforzaríamos por descubrir otras nuevas en las que volcar nuestras preferencias. Para un cirujano que tuviera un conocimiento casi prodigioso del sistema nervioso, la única forma de reorganizar este atributo humano sería extirpar partes del cerebro. El resultado de este ajuste de ciencia ficción sería una criatura en la que no nos reconoceríamos. No estoy seguro de cómo se podría saber si tales seres serían más felices que nosotros, pero con toda seguridad «ellos» no serían «nosotros».

Para los humanos de nuestra condición actual, la pregunta de si las sociedades necesitan realmente existir se reduce a la de si las personas

necesitan estar unidas por su salud y viabilidad emocionales. Así lo veo yo. «Un hombre precisa tener una nacionalidad al igual que precisa tener una nariz y dos orejas», escribió Ernest Gellner, un destacado pensador sobre el nacionalismo. Gellner —que argumentaba asimismo, erróneamente, que la necesidad humana de formar parte de una nación no es más que una invención de los tiempos modernos— nunca advirtió hasta qué punto era correcta su afirmación. [20] La mente evolucionó en un universo de «nosotros frente a ellos» que nosotros mismos creamos. Las sociedades surgidas de este firmamento psicológico siempre han sido puntos de referencia que dan a los pueblos un firme sentido de su importancia y valor.

Decir que una persona no tiene país es invocar una disfunción mental, un trauma o una tragedia. Sin esta identidad, los humanos se sienten marginados, desarraigados, a la deriva; es una situación peligrosa. Un buen ejemplo es el desamparo que sienten los inmigrantes que han perdido los vínculos con su tierra natal y se han encontrado con la punzada del rechazo por parte del país de adopción. [21] La marginación social ha sido un acicate más poderoso que el fanatismo religioso, y explica por qué muchos terroristas han llegado al extremismo solo después de ser excluidos de la cultura dominante. Para los socialmente desfavorecidos, los radicalismos llenan un vacío. [22] Ciertos grupos del crimen organizado se apropian de algunos de los bienes que dan a una sociedad su vitalidad por el procedimiento de brindar a los parias de la sociedad unos objetivos comunes que despiertan en ellos un sentimiento de orgullo y de pertenencia a un grupo fuerte. Esto lo vimos de una forma muy embrionaria en los socialmente bien situados jóvenes de Robbers Cave.

En este libro se ha puesto de relieve que las sociedades son una constante humana universal. Los ancestros humanos vivían en grupos de fisión-fusión que evolucionaron paso a paso de sociedades de reconocimiento individual a sociedades separadas por marcadores. Los límites entre grupos internos y grupos externos de miembros de la sociedad debieron de experimentar incólumes esta transición. Eso significa que los humanos siempre han tenido sociedades. No hubo una sociedad humana original, «auténtica», ni periodo alguno en que individuos y familias vivieran en una red social abierta antes de decidir establecerse aparte en grupos bien definidos. Formar parte de una sociedad —de hecho, de múltiples sociedades diferenciadas— es más fundamental y antiguo que la fe o el matrimonio, y así han sido las cosas desde antes de que fuéramos humanos.

Los últimos isleños de Henderson debieron de fallecer de hambre no solo física, sino también socialmente, apáticos, o eso me imagino, respecto al sentido de sus vidas. Podemos asegurar que pocas facetas de la vida despiertan tanta pasión en el corazón humano como la sociedad, siempre y cuando existan otras para compararlas con la nuestra. Siempre y cuando no nos rediseñemos y queramos seguir siendo plenamente humanos, las sociedades, y los marcadores que nos unen y nos separan, están para quedarse, lo que significa que en nuestras mentes siempre habrá límites entre pueblos, que además estableceremos físicamente como fronteras entre ellos en toda la superficie de la Tierra.

Conclusión

Las identidades cambian y las sociedades se rompen

El hombre que prefiriese que su patria no fuera ni más grande, ni más pequeña, ni más rica, ni más pobre sería un ciudadano del mundo.

VOLTAIRE

Nuestros antepasados se abrieron camino a través de la sabana africana, la costa australiana y las llanuras americanas en pequeñas bandas de compañeros de viaje de toda la vida que estaban unidos como una piña. Mes tras mes levantaban sus campamentos en busca de comida y agua. Raramente se encontraban con otras almas. Me cuesta imaginar que, durante toda su vida, día tras día vieran a tan pocos extraños. En el transcurso de las eras, las sociedades han crecido hasta el punto de que ahora nos movemos como hormigas en un enjambre anónimo. Ciertamente, muchas de las personas a las que vemos en esta multitud se parecen a nosotros menos de lo que la gente que, durante cientos de generaciones, se encontraba con cazadores-recolectores se parecían a ellos.

Tan raro era que nuestros antepasados se cruzaran con gente de otros pueblos que los extraños parecían pertenecer a un reino situado entre la realidad y el mito. Los aborígenes creían que los primeros europeos con los que se encontraron eran espectros. [1] Con el paso del tiempo, nuestra percepción de los miembros de otras sociedades ha cambiado radicalmente; hoy, los extranjeros no nos parecen seres extraños ni de otro mundo, como solía ocurrir en el pasado. A consecuencia de la exploración del mundo iniciada en el siglo XV, y aún más en la actualidad gracias al turismo y las redes sociales, el contacto con gentes de lugares remotos es algo común. El completo desconocimiento de los extraños ya no es la excusa que tan a menudo fue en la prehistoria. En aquellos tiempos se sabía tan poco de los extranjeros que se hablaba de las hordas bárbaras como si fueran monstruos agazapados bajo las camas de los niños. [2]

Aun así, la humanidad continúa exteriorizando sus relaciones con las sociedades de formas rara vez reconocidas o confesadas. Pero es que nuestras mentes, configuradas para interactuar con menos individuos y grupos, están sobrecargadas. Por eso, este libro ha tomado datos de muchos campos de estudio para comprender la naturaleza de las sociedades y entender cómo sobrellevamos esa sobrecarga, con muchas revelaciones por el camino que seguidamente condenso en unas cuantas conclusiones esenciales.

La más fundamental de ellas es que las sociedades no son una invención exclusivamente humana. En la mayoría de los organismos no existen los grupos cerrados que llamamos «sociedades», pero en las especies que las tienen sirven de diversas maneras para proveer y proteger a sus miembros. En todos estos animales, los individuos deben reconocerse entre ellos como pertenecientes al mismo grupo. Esta pertenencia puede ofrecerles ventajas con independencia de que los miembros cooperen o mantengan cualquier otra relación social o biológica.

Aunque las sociedades no son exclusivas de los humanos, son necesarias para la condición humana, y han existido desde que las especies prehumanas divergieron en el árbol evolutivo de los primates. Es a todas luces posible que se formaran y desaparecieran un millón de sociedades humanas. Cada una de ellas era un grupo cerrado a los forasteros, un grupo por el que sus miembros estaban dispuestos a luchar y a veces a morir. Cada una exigía a sus miembros firmes compromisos que permanecían en vigor desde el nacimiento hasta la muerte y que pasaban de una generación a otra. Hasta hace unos pocos milenios, todas esas sociedades eran pequeñas comunidades de cazadores-recolectores, pero eso no significa que sus lazos sociales fueran más débiles que hoy en día.

En las sociedades de nuestros ancestros prehumanos, como en las de la mayoría de los mamíferos sociales, sus miembros tenían que reconocerse individualmente para funcionar como grupo. La consiguiente restricción de la memoria imponía a la mayoría de los animales un límite en cuanto al tamaño de sus sociedades, de unos doscientos individuos. En algún punto de nuestra evolución, probablemente anterior a los orígenes del *Homo sapiens*, los humanos rompieron este techo de cristal y formaron sociedades anónimas.

Tales sociedades, que se encuentran en los humanos y algunos otros animales, sobre todo las hormigas y la mayoría de los demás insectos

sociales, pueden alcanzar grandes dimensiones porque sus miembros ya no deben acordarse de todos y cada uno de los demás, dado que confían en identificar marcadores para aceptar tanto a los individuos a los que conocen como a los extraños que cumplen sus condiciones. Los marcadores de los insectos son los olores, pero los de los humanos son mucho más numerosos; el abanico de marcadores incluye desde el acento y los gestos hasta la vestimenta, los rituales y las banderas.

Los marcadores son componentes esenciales de todas las sociedades de más de unos pocos cientos de individuos, ya sean poderosos humanos, ya sean simples insectos. No obstante, llegadas las sociedades humanas a cierto grado de crecimiento, los marcadores por sí solos son insuficientes para mantenerlas unidas. Las grandes poblaciones humanas dependen de una interacción entre los marcadores y una aceptación del control y el liderazgo, además de las crecientes especializaciones, materializadas en los oficios y en grupos sociales concretos.

En los primeros humanos, las nuevas sociedades nacieron en un proceso de dos pasos que cuenta con paralelismos en otros vertebrados. El proceso se inició, por lo general de forma muy gradual, con la formación de subgrupos dentro de una sociedad como resultado de ciertas divergencias en la identidad. Años después, esas identidades divergieron hasta el punto de resultar incompatibles. Luego, las facciones se separaron para formar sociedades permanentemente distintas.

La capacidad de aceptar como miembros a extraños nacidos en la misma sociedad no explica por sí sola el enorme crecimiento de las sociedades humanas. Lo que hizo posible expansiones de esa magnitud fue la asimilación de gentes de otras sociedades. Los extraños tuvieron que adaptarse a la identidad autóctona para ser aceptados como parte de la sociedad. La adición de grandes cantidades de extranjeros, al principio por la fuerza, como esclavos y sometidos, y más recientemente por efecto de la inmigración, generó las mezclas de etnias y razas que encontramos en las sociedades actuales. Las relaciones entre estos grupos conservan la impronta de las diferencias de poder y control, que en algunos casos se remontan a tiempos anteriores a la historia documentada.

La diferenciación de identidades entre los miembros de una sociedad sigue siendo causa de fragmentaciones. Sin embargo, en lugar de dividirse a la manera de los grupos de cazadores-recolectores, las sociedades actuales lo hacen más a menudo a lo largo de las fallas geográficas que demarcan

grosso modo los supuestos territorios ancestrales de los grupos étnicos que se asentaron en ellas.

La necesidad de las sociedades, por su misma antigüedad, ha moldeado todos los aspectos de la experiencia humana. Más en concreto, las relaciones entre sociedades han influido profundamente en la evolución de la mente humana, lo que a su vez debió de afectar a las interacciones entre los grupos étnicos y raciales que surgieron más tarde en nuestra historia. Aunque no podemos vivir en la pura ignorancia de los extraños, como los primeros humanos a menudo hacían, las respuestas automáticas reflejan nuestra propensión a albergar estereotipos sobre diferentes grupos y sobre la superioridad del nuestro. La psicología subyacente a nuestra identificación con las sociedades y las etnias se aprecia en todas nuestras acciones. Cómo reaccionamos ante cada persona que vemos, el modo en que votamos o si aprobamos la decisión de nuestro país de ir a la guerra, son aspectos moldeados por procesos profundamente arraigados en nuestra biología. La vorágine y confusión de la modernidad puede simplemente exacerbar nuestras reacciones.

Aun teniendo que padecer como individuos este diluvio de interacciones sociales, nuestras naciones se vuelven cada vez más interdependientes. Pero somos quienes somos, y nuestras sociedades siguen haciendo un esfuerzo desahogado por competir por territorios, recursos y poder, tal como las sociedades animales siempre han hecho. Atacamos. Embaucamos. Culpamos. Injuriamos. Nos aislamos de potencias extranjeras en las que no confiamos asociándonos con las que nos inspiran confianza. Tales alianzas, exclusivas de la humanidad, pueden salvarnos, pero también provocar más incertidumbre, destrucción, irritación o un gran temor en los que han quedado fuera.

Podemos esperar que las últimas décadas hayan traído cambios; la mayoría de las naciones, conscientes de su interdependencia y recelosas de los costes de los conflictos modernos, han dejado de intentar conquistarse. Nuestro conocimiento global de la humanidad ha convertido lo extraordinario en algo corriente, creando una realidad cotidiana que habría sido inalcanzable cuando el contacto intergrupar era raro y limitado. Por suerte, no solo podemos entrar tranquilamente en una cafetería llena de extraños, sino que además no nos alarmamos si los que allí se toman su café con leche son diferentes de nosotros, ya sean miembros de grupos étnicos de nuestra sociedad, ya vengan del extranjero. Si hay ocasión, podemos

estrechar las manos de esas personas con apenas un aumento de la frecuencia cardíaca. Sí, entre los otros con los que nos vemos obligados a vivir todavía hay personas cuyas identidades nos irritan, repelen, ofenden o asustan. Mas, a pesar de las tirantezas sociales y los enfrentamientos dolorosos, la naturalidad de esta mezcla, vista en un contexto evolutivo e incluso histórico, posee una gran significación.

Gracias a ello, la identificación de todas las personas con las sociedades que las protegen de un mundo impredecible se ha mantenido firme. Un sentimiento de pertenencia social nos vacuna contra las influencias externas, y nuestros compromisos se han robustecido con la conciencia de que nuestras naciones y tribus son venerables e intemporales. Una lectura atenta del pasado y de la condición social humana requiere que reconozcamos con franqueza que esta creencia en la estabilidad social es una ilusión que nos reconforta. Nuevos grupos seguramente ganarán terreno, y las tensiones fruto de las diferencias entre lo nacional y lo étnico no desaparecerán. Los marcadores humanos han evolucionado para facilitar no solo la acción de las fuerzas que unen a los miembros de la sociedad, sino también la de aquellas que los separan. Hacen lo primero al permitir que los extraños se vean los unos a los otros como miembros de un mismo grupo y hacen lo segundo porque, con el paso de las generaciones y de resultas de las distancias geográficas, las identidades cambian y las sociedades se rompen. Todas las sociedades son en esencia efímeras; fugaces, como predijo el jefe Seattle. Italia, Malasia, Estados Unidos, las tribus amazónicas o la sociedad de bandas bosquimana, todas estas sociedades actúan orgánicamente; su continuidad requiere respuestas dinámicas que nunca estarán libres de conflictos y congojas. Aun así, la dura realidad es que la urdimbre y la trama sociales no son capaces de soportar tantas alteraciones. En algún momento, el tejido social ya no podrá ser reparado y, al cabo, la integridad territorial de cada nación será desafiada y se quebrará.

Al dirigir la mirada al futuro, quizá nos resulte esclarecedor centrar el debate en una idea apreciada por todos los humanos que hasta ahora solo he mencionado de pasada, su libertad. Los estadounidenses se han mostrado orgullosos de su libertad desde que obtuvieron su independencia, pese a lo cual, en tiempos de la guerra de la Independencia, los británicos se consideraban libres en comparación con las sociedades europeas, más represivas, de la época. De hecho, gran parte de la actividad humana puede

entenderse como nuestra búsqueda de las opciones que una sociedad nos ofrece. Pero esta libertad para que cada cual exprese su individualidad nunca es sencilla. La permisividad siempre tiene sus límites. Cualquier sociedad se define por lo que no tolerará y por el comportamiento que exige a sus miembros; así, la pertenencia a una sociedad reduce, por su naturaleza, las opciones de las personas y conlleva una pérdida de libertad. Para la mayoría de las especies, la restricción consiste simplemente en solicitar a los individuos que interactúen con otros miembros del grupo y que se junten poco, o nada, con extraños. En las sociedades humanas hay más obligaciones. Debemos actuar de la manera apropiada y adherirnos a todos los marcadores que nos distinguen de los extraños. Somos libres siempre que nuestras acciones respeten lo más esencial de estas reglas y mantengamos nuestros compromisos con la sociedad y con nuestro puesto y estatus dentro de ella. A grandes rasgos, cuantas más privaciones haya sufrido una sociedad, tanto más rígidas serán las expectativas puestas en su población. [3] Dejando a un lado los regímenes extremistas, los ciudadanos de todas partes suelen aceptar de buen grado dichas restricciones. Creen que su sociedad es la correcta y se sienten cómodos con las limitaciones que les impone. Y es que lo que las sociedades les ofrecen a cambio es mucho: una sensación de tranquilidad, incluso de camaradería, entre otras personas con ideas afines, la seguridad y el apoyo social que proporciona la pertenencia a su sociedad, y un acceso a recursos, oportunidades laborales, cónyuges adecuados, el arte y muchas más cosas.

Aunque las personas valoran su libertad, la verdad es que los límites impuestos socialmente a ella son tan indispensables para la felicidad como la libertad misma. Si los miembros de una sociedad se sienten abrumados o intranquilos por las opciones que se les ofrecen, a ellos y a otros, y por los actos de quienes los rodean, lo que encuentran es un caos, no libertad. Lo que pensamos que es la libertad, por tanto, se verá siempre bastante restringido. Solo un marginal podrá decir que las restricciones impuestas por una cultura son opresivas. Por esta razón, las sociedades que promueven el individualismo, como la de Estados Unidos, y las que incentivan una identidad colectivista, como las de Japón o China, donde la población hace hincapié en su identificación con el colectivo y el apoyo que ello les brinda, pueden celebrar en igual medida las oportunidades y la felicidad que su sociedad les brinda. [4] Independientemente de la permisividad de una sociedad, la unidad flaquea si sus ciudadanos tienen libertad (o sienten que

deberían tenerla) para actuar fuera de la zona de confort de los otros, ya se trate de que las mujeres voten, unos manifestantes quemen la bandera nacional o parejas no tradicionales reclaman el derecho al matrimonio.

Estas son debilidades del tejido social con las que lidian muchas sociedades de hoy. Pero la diversidad étnica presenta una complicación aún mayor en la tarea de hacer efectiva la unidad y la libertad. La dificultad estriba en lograr el equilibrio entre la libertad que reclama un grupo y el bienestar de otro. Demasiado a menudo surgen desigualdades entre grupos en cuanto a la libertad personal. Las minorías deben ajustarse a lo que la sociedad encuentra aceptable, sobre todo a lo que el grupo dominante espera, pero también se ven obligadas a no emular demasiado a la población dominante y dejar que la mayoría siga disfrutando de su estatus diferenciado y privilegiado. Las minorías se encuentran así en la situación de tener que identificarse no solo con la sociedad de la que son ciudadanos, sino también con su propia etnia. Los hispanos, por ejemplo, siempre son percibidos como estadounidenses por sus conciudadanos, y casi siempre se ven a sí mismos como hispanos. Por el contrario, es mucho más raro que los miembros dominantes, que son los que controlan en última instancia los símbolos y recursos de las naciones, necesiten pensar en su propia etnia o raza, aparte de su necesidad de unirse en tiempos de dificultades económicas. Esto les da mayor libertad, pues los integrantes de la mayoría disfrutan del lujo de considerarse únicos, personas con su propia idiosincrasia. [5]

Estados Unidos, que invadió a los pueblos nativos del subcontinente para crear apresuradamente una sociedad compuesta —aparte de los esclavos y sus descendientes— de personas que en su mayor parte llegaron al país por voluntad propia, es un experimento con pocos paralelismos en la historia. Su población es de orígenes muy diversos, sin grupos étnicos que saturen numéricamente amplias regiones geográficas del país en las que puedan reclamar antiguas raíces territoriales. Como resultado, carece de los puntos de fractura que abundan en muchas sociedades del Viejo Mundo, unidas por una incorporación forzosa seguida de una interminable historia de rencores. La ausencia de líneas de falla de esta índole puede conferir a Estados Unidos una notable durabilidad a pesar de su complejidad política. Ahora bien, lo que resulte de este país a medida que se acerque a los dos siglos y medio de historia es incierto. Una sola pregunta anula todas las demás, y es si Estados Unidos puede persistir como una nación indivisible en una

relación fructífera con el resto del mundo como la única superpotencia que sigue en pie. Con su laxitud para la diversidad, que reduce los requisitos de ciudadanía a unas pocas condiciones, el entendimiento social y la disposición a adaptarse serán esenciales, como lo son para muchos países.

¿Cuál es el mejor escenario para el futuro de nuestras sociedades? ¿Qué creará salud y longevidad sociales? La tendencia actual de las sociedades ha sido evitar el apoyo a la diversidad para focalizar su identidad nacional casi exclusivamente en su grupo dominante. Con todo, las minorías no van a desaparecer. Podemos frenar la inmigración, pero ya no es sostenible expulsar a las poblaciones étnicas, como hicieron a veces los romanos cuando corrían malos tiempos. Por fortuna, Estados Unidos se halla entre un número creciente de naciones que hoy son excepcionales no solo en cuanto a su pluralidad étnica, sino también en toda clase de riquezas. Tales naciones se enorgullecen de su abundancia de oportunidades laborales, opciones religiosas, aficiones deportivas y otros intereses grupales. Esta cornucopia puede aumentar la fortaleza de una sociedad al ofrecer a sus ciudadanos numerosas opciones que agregan nuevas modalidades a sus identidades personales y sus afinidades con otros. Quienes son capaces de trascender su grupo étnico o racial, o de encontrar puntos en común con su gente, pero con perspectivas diferentes, tienen la oportunidad de unirse en otros anhelos compartidos; pensemos en el estudio que demuestra que la raza de una persona tiende a ser pasada por alto si lleva puesta la camiseta de un equipo admirado. [6] Tales conexiones cruzadas quizá sean individualmente frágiles, pero son colectivamente fuertes, y mantienen íntegra a una sociedad frente a las perturbaciones. [7] La gobernanza también es importante. Las naciones compuestas de distintos grupos étnicos funcionan bien cuando sus instituciones respaldan la diversidad. [8] Si las interacciones son productivas, los prejuicios disminuyen. Este fenómeno es evidente sin importar lo restrictivas que puedan ser las personas en su elección de amigos o el poco tiempo que pasen con otros grupos étnicos. [9]

La diversidad encierra desafíos sociales al tiempo que aporta intercambios creativos, innovaciones y soluciones a problemas impulsados por la variedad de aptitudes y perspectivas. [10] El tiempo que una sociedad pueda mantenerse fuerte en medio de las relaciones cambiantes entre su población sigue siendo una cuestión problemática. Para que una sociedad permanezca intacta sin recurrir a la fuerza, todas sus comunidades deben estar motivadas para unirse con igual pasión en torno a una identidad

nuclear; algo que es más fácil de decir que de hacer, dadas las mayores libertades de la mayoría y su poder para manipular las reglas del juego en su favor, a menudo a través de instituciones que en gran parte están bajo el control del estrato social superior. Una nación que supiera mantener fuertes lazos entre su población y que fuera igualmente capaz de establecerlos en su trato con otras sociedades, acrecentaría el bienestar de sus ciudadanos, prolongaría su existencia en la Tierra y haría de su legado un momento culminante de la historia de la humanidad.

Sería el colmo de la estolidez pensar que este resultado podría lograrse solo con buena voluntad o una cuidadosa ingeniería social. Por optimistas que nos sintamos respecto a nuestra capacidad para resolver problemas, las mentes humanas —y las sociedades que fabricamos cuando esas mentes interactúan— son maleables solo hasta cierto grado. Nuestro deseo de disfrutar de una posición social ventajosa, aun perjudicando a otros con tal de preservar nuestro dominio y superioridad, es un rasgo humano pertinaz.

Nuestra desgracia ha sido, y será siempre, que las sociedades no eliminen el descontento; simplemente lo redirigen hacia los extraños, que paradójicamente pueden incluir a grupos étnicos. Conocer mejor a los demás no siempre ha sido suficiente para mejorar nuestro modo de tratarlos. Necesitaremos comprender mejor el impulso a ver a otros pueblos como menos humanos, incluso como sabandijas, si nuestra especie quiere romper con la historia de discordancias entre grupos, que se remonta a mucho antes de la Antigüedad. También debemos saber más sobre cómo los humanos reformulan sus identidades y responden a cada cambio radical con el menor perjuicio posible. El *Homo sapiens* es la única criatura de la Tierra que es capaz de esto. Nuestra predisposición hacia los extraños varía; unos tendemos a la cautela y otros, a la confianza, y, sin embargo, compartimos una aptitud para aprovechar nexos con otros aparentemente incompatibles. Nuestra salvación radica en reforzar este don, guiado por los cada vez más sutiles descubrimientos de las ciencias a las que este libro apela. El lado bueno de esta historia es que los humanos tenemos cierta capacidad para contrarrestar nuestra tendencia heredada al conflicto mediante la autocorrección deliberada. Divididos estaremos, y divididos debemos estar.

Bibliografía

- Aanen, D. K., *et al.* (2002), «The evolution of fungus-growing termites and their mutualistic fungal symbionts», *Proc Nat Acad Sci* , 99, pp. 14.887-14.892.
- Abelson, R. P., *et al.* (1998), «Perceptions of the collective other», *Pers Soc Psychol Rev* , 2, pp. 243-250.
- Aboud F. E. (2003), «The formation of in-group favoritism and out-group prejudice in young children: Are they distinct attitudes?», *Dev Psychol* , 39, pp. 48-60.
- Abruzzi, W. S. (1980), «Flux among the Mbuti Pygmies of the Ituri forest», en E. B. Ross, ed., *Beyond the Myths of Vulture* , Nueva York, Academic, pp. 3-31.
- (1982), «Ecological theory and ethnic differentiation among human populations», *Curr Anthropol* , 23, pp. 13-35.
- Ackerman, J. M., *et al.* (2006), «They all look the same to me (unless they're angry): From outgroup homogeneity to out-group heterogeneity», *Psychol Sci* , 17, pp. 836-840.
- , D. Kenrick y M. Schaller (2007), «Is friendship akin to kinship?», *Evol Hum Behav* , 28, pp. 365-374.
- Adamatzky, A. (2005), *A Dynamics of Crowd Minds* , Singapur, World Scientific.
- Addessi, E., L. Crescimbene y E. Visalberghi (2007), «Do capuchin monkeys use tokens as symbols?», *Proc Roy Soc Lond B* , 274, pp. 2.579-2.585.
- Aiello, L. C., y R. I. M. Dunbar (1993), «Neocortex size, group size, and the evolution of language», *Curr Anthropol* , 34, pp. 184-193.
- Aikhenvald, A. Y. (2008), «Language contact along the Sepik River, Papua New Guinea», *Anthropol Linguist* , 50, pp. 1-66.
- , *et al.* (2008), *The Manambu Language of East Sepik, Papua New Guinea* , Oxford, Oxford University Press.

- Aime, C., *et al.* (2013), «Human genetic data reveal contrasting demographic patterns between sedentary and nomadic populations that predate the emergence of farming», *Mol Biol Evol* , 30, pp. 2.629-2.644.
- Alba, R. (1985), *Italian Americans. Into the Twilight of Ethnicity* , Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- , y V. Nee (2003), *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Alcock, S. E., *et al.* , eds. (2001), *Empires. Perspectives from Archaeology and History* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Alcorta, C. S., y R. Sosis (2005), «Ritual, emotion, and sacred symbols: The evolution of religion as an adaptive complex», *Hum Nature* , 16, pp. 323-359.
- Alesina, A., y E. La Ferrara (2005), «Ethnic diversity and economic performance», *J Econ Lit* , 43, pp. 762-800.
- Alexander, M. G., M. B. Brewer y R. W. Livingston (2005), «Putting stereotype content in context: Image theory and interethnic stereotypes», *Pers Soc Psychol Bull* , 31, pp. 781-794.
- Alexander, R. D. (1985), «A biological interpretation of moral systems», *J Relig Sci* , 20, pp. 3-20.
- Allard, F. (2006), «Frontiers and boundaries: The Han empire from its southern periphery», en M. T. Stark, ed., *Archaeology of Asia* , Malden, MA, Blackwell, pp. 233-254.
- Allee, W. C. (1931), *Animal Aggregations* , Chicago, University of Chicago Press.
- Allen, M. W., y T. L. Jones, eds. (2014), *Violence and Warfare among Hunter-Gatherers* , Walnut Creek, CA, Left Coast Press.
- Allport, F. H. (1927), «The nationalistic fallacy as a cause of war», *Harper's* , pp. 291-301.
- Allport, G. W. (1954), *The Nature of Prejudice* , Reading, Addison-Wesley. [Hay trad. cast.: *La naturaleza del prejuicio* , trad. de Ricardo Malfé, Buenos Aires, Eudeba, 1962.]
- Al-Simadi, F. A. (2000), «Jordanian students' beliefs about nonverbal behaviors associated with deception in Jordan», *Soc Behav Pers* , 28, pp. 437-442.
- Alvergne, A., C. Faurie y M. Raymond (2009), «Father-offspring resemblance predicts paternal investment in humans», *Anim Behav* , 78, pp. 61-69.

- Aly, G. (2014), *Why the Germans? Why the Jews? Envy, Race Hatred, and the Prehistory of the Holocaust*, Nueva York, Macmillan. [Hay trad. cast.: *¿Por qué los alemanes?, ¿por qué los judíos? Las causas del Holocausto*, trad. de Héctor Piquer Minguijón, Barcelona, Crítica, 2012.]
- Ames, K. M. (1991), «Sedentism: A temporal shift or a transitional change in hunter-gatherer mobility patterns?», en S. Gregg, ed., *Between Bands and States. Center for Archaeological Investigations Occasional Paper No. 9*, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 103-133.
- (1995), «Chiefly power and household production on the Northwest Coast», en T. D. Price y G. M. Feinman, eds., *Foundations of Social Inequality*, Nueva York, Springer, pp. 155-187.
- Ames, K., y H. D. G. Maschner (1999), *Peoples of the Northwest Coast. Their Archaeology and Prehistory*, Nueva York, Thames & Hudson.
- Amodio, D. M. (2008), «The social neuroscience of intergroup relations», *Eur Review Soc Psychol*, 19, pp. 1-54.
- (2011), «Self-regulation in intergroup relations: A social neuroscience framework», en A. Todorov, S. T. Fiske y D. A. Prentice, eds., *Social Neuroscience. Toward Understanding the Underpinnings of the Social Mind*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 101-122.
- Anderson, B. (1982), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Nueva York, Verso. [Hay trad. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. de Eduardo Suárez, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1993.]
- Anderson, D. G. (1994), *The Savannah River Chiefdoms. Political Change in the Late Prehistoric Southeast*, Tuscaloosa, University of Alabama Press.
- Anderson, G. C. (1999), *The Indian Southwest, 1580-1830. Ethnogenesis and Reinvention*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Andersson, C. J. (1856), *Lake Ngami. Or, Explorations and Discoveries, during Four Year's Wandering in the Wilds of South Western Africa*, Londres, Hurst & Blackett.
- Ansmann, I. C., et al. (2012), «Dolphins restructure social system after reduction of commercial fisheries», *Anim Behav*, pp. 575-581.
- Anzures, G., et al. (2012), «Brief daily exposures to Asian females reverses perceptual narrowing for Asian faces in Caucasian infants», *J Exp Child Psychol*, 112, pp. 485-495.

- Apicella, C. L., *et al.* (2012), «Social networks and cooperation in hunter-gatherers», *Nature* , 481, pp. 497-501.
- Appave, G. (2009), *World Migration 2008. Managing Labour Mobility in the Evolving Global Economy* , Sro-Kundig, Suiza, International Organization for Migration.
- Appelbaum, Y. (2015), «Rachel Dolezal and the history of passing for Black», *The Atlantic* , 15 de junio.
- Armitage, K. B. (2014), *Marmot Biology* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Arnold, J. E. (1996), «The archaeology of complex hunter-gatherers», *J Archaeol Meth Th* , 3, pp. 77-126.
- Asch, S. E. (1946), «Forming impressions of personality», *J Abnorm Soc Psychol* , 41, pp. 258-290.
- Asbrock, F., *et al.* (2012), «Differential effects of intergroup contact for authoritarians and social dominators», *Pers Soc Psychol B* , 38, pp. 477-490.
- Atkinson, Q. D., *et al.* (2008), «Languages evolve in punctuational bursts», *Science* , pp. 319:588.
- Atran, S. (1990), *Cognitive Foundations of Natural History* , Cambridge, Cambridge University Press.
- , *et al.* (1997), «Generic species and basic levels: Essence and appearance in folk biology», *J Ethnobiol* , 17, pp. 17-43.
- , J. Henrich (2010), «The evolution of religion: How cognitive by-products, adaptive learning heuristics, ritual displays, and group competition generate deep commitments to prosocial religions», *Biol Theory* , 5, pp. 1-13.
- Aureli, F., *et al.* (2006), «Raiding parties of male spider monkeys: Insights into human warfare?», *Am J Phys Anthropol* , 131, pp. 486-497.
- (2008), «Fission-fusion dynamics: New research frameworks», *Curr Anthropol* , 49, pp- 627-654.
- Autier-Derian, D., *et al.* (2013), «Visual discrimination of species in dogs», *Anim Cogn* , 16, pp. 637-651.
- Avilés, L., y J. Guevara (2017), «Sociality in spiders», en D. R. Rubenstein y R. Abbot, eds., *Comparative Social Evolution* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 188-223.
- Axelrod, R. (2006), *The Evolution of Cooperation* , Nueva York, Basic Books. [Hay trad. cast.. *La evolución de la cooperación. El dilema del*

- prisionero y la teoría de juegos* , trad. Luis Bou, Madrid, Alianza, 1986.]
- Azevedo, R. T., *et al.* (2013), «Their pain is not our pain: Brain and autonomic correlates of empathic resonance with the pain of same and different race individuals», *Hum Brain Mapp* , 34, pp. 3.168-3.181.
- Bădescu, I., *et al.* (2016), «Alloparenting is associated with reduced maternal lactation effort and faster weaning in wild chimpanzees», *Roy Soc Open Sci* , 3, 160577.
- Bahuchet, S. (2012), «Changing language, remaining Pygmy», *Hum Biol* , 84, pp. 11-43.
- (2014), «Cultural diversity of African Pygmies», en B. S. Hewlett, ed., *Hunter-Gatherers of the Congo Basin* , New Brunswick, NJ, Transaction. pp. 1-30.
- Bailey, K. G. (1988), «Psychological kinship: Implications for the helping professions», *Psychother Theor Res Pract Train* , 25, pp. 132-141.
- Bain, P., *et al.* (2009), «Attributing human uniqueness and human nature to cultural groups: Distinct forms of subtle dehumanization», *Group Proc Intergr Rel* , 12, pp. 789-805.
- Banaji, M. R., y S. A. Gelman (2013), *Navigating the Social World. What Infants, Children, and Other Species Can Teach Us* , Oxford, Oxford University Press.
- , y A. G. Greenwald (2013), *Blindspot. Hidden Biases of Good People* , Nueva York, Delacorte Press.
- Bandura, A. (1999), «Moral disengagement in the perpetration of inhumanities», *Pers Soc Psychol Rev* , 3, pp. 193-209.
- Bandy, M. S., y J. R. Fox, eds. (2010), *Becoming Villagers. Comparing Early Village Societies* , Tucson, University of Arizona Press.
- Banks, A. J. (2016), «Are group cues necessary? How anger makes ethnocentrism among whites a stronger predictor of racial and immigration policy opinions», *Polit Behav* , 38, pp. 635-657.
- Banton, M. (1983), *Racial and Ethnic Competition* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Barfield, T. (2002), «Turk, Persian and Arab: Changing relationships between tribes and state in Iran and along its frontiers», en N. Keddie, ed., *Iran and the Surrounding World* , Seattle, University of Washington Press, pp. 61-88.
- Barlow, G. (2000), *The Cichlid Fishes* , Nueva York, Basic Books.
- Barnard, A. (2007), *Anthropology and the Bushman* , Nueva York, Berg.

- (2010), «When individuals do not stop at the skin», en R. I. M. Dunbar, C. Gamble y J. Gowlett, eds., *Social Brain, Distributed Mind*, Oxford, Oxford University Press, pp. 249-267.
- (2011), *Social Anthropology and Human Origins*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Barnes, J. E. (2001), «As demand soars, flag makers help bolster nation's morale», *The New York Times*, 23 de septiembre de 2001.
- Baron, A. S., e Y. Dunham (2015), «Representing “us” and “them”: Building blocks of intergroup cognition», *J Cogn Dev*, 16, pp. 780-801.
- Barrett, M. (2007), *Children's Knowledge, Beliefs, and Feelings about Nations and National Groups*, Nueva York, Psychology Press.
- Barron, A. B., y C. Klein (2016), «What insects can tell us about the origins of consciousness», *Proc Nat Acad Sci*, 113, pp. 4.900-4.908.
- Barron, W. R. J. (1981), «The penalties for treason in medieval life and literature», *J Medieval Hist*, 7, pp. 187-202.
- Bar-Tal, D. (2000), *Shared Beliefs in a Society*, Thousand Oaks, CA, Sage Publishing.
- , y E. Staub (1997), «Patriotism: Its scope and meaning», en D. Bar Tal y E. Staub, eds., *Patriotism in the Lives of Individuals and Nations*, Chicago, Nelson-Hall, pp. 1-19.
- Barth, F., ed. (1969), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little, Brown, pp. 9-38. [Hay trad. cast.: *Los grupos étnicos y sus fronteras*, trad. de Sergio Lugo Rendón, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1976.]
- Bartlett, F. C., y C. Burt (1933), «Remembering: A study in experimental and social psychology», *Brit J Educ Psychol*, 3, pp. 187-192.
- Bates, L. A., et al. (2007), «Elephants classify human ethnic groups by odor and garment color», *Curr Biology*, 17, pp. 1.938-1.942.
- (2008), «African elephants have expectations about the locations of out-of-sight family members», *Biol Lett*, 4, pp. 34-36.
- Bauder, H. (2008), «Citizenship as capital: The distinction of migrant labor», *Alternatives*, 33, pp. 315-333.
- Baumard, N. (2010), «Has punishment played a role in the evolution of cooperation? A critical review», *Mind Soc*, 9, pp. 171-192.
- Baumeister, R. F. (1986), *Identity. Cultural Change and the Struggle for Self*, Nueva York, Oxford University Press.

- , S. E. Ainsworth y K. D. Vohs (2016), «Are groups more or less than the sum of their members? The moderating role of individual identification», *Behav Brain Sci* , 39, pp. 1-56.
- , *et al.* (1989), «Who's in charge here?», *Pers Soc Psychol B* , 14, pp. 17-22.
- , y M. R. Leary (1995), «The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation», *Psychol Bull* , 117, pp. 497-529.
- Beals, K. L., *et al.* (1984), «Brain size, cranial morphology, climate, and time machines», *Curr Anthropol* , 25, pp. 301-330.
- Beard, C. A. (2009), *The Republic. Conversations on Fundamentals* , New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.
- Beaune, C. (1991), *Birth of an Ideology. Myths and Symbols of a Nation* , Berkeley, University of California Press.
- Beccaria, C. (2009) [1764], *On Crimes and Punishments and Other Writings* , ed. de A. Thomas, Toronto, University of Toronto Press. [Hay trad. cast.: *De los delitos y de las penas* , trad. de Juan Antonio de las Casas, Madrid, Alianza, 2011 (1998).]
- Beck, B. B. (1982), «Chimpocentrism: Bias in cognitive ethology», *J Hum Evol* , 11, pp. 3-17.
- Becker, J. C., *et al.* (2017), «What do national flags stand for? An exploration of associations across 11 countries», *J Cross Cult Psychol* , 48, pp. 335-352.
- Beecher, M. D., *et al.* (1986), «Acoustic adaptations for parent-offspring recognition in swallows», *Exp Biol* , 45, pp. 179-193.
- Beety, V. E. (2012), «What the brain saw: The case of Trayvon Martin and the need for eyewitness identification reform», *Denver Univ Law Rev* , 90, pp. 331-346.
- Behar, D. M., *et al.* (2008), «The dawn of human matrilineal diversity», *Am J Hum Genet* , 82, pp. 1.130-1.140.
- Bekoff, M., y J. Pierce (2009), *Wild Justice. The Moral Lives of Animals* , Chicago, University of Chicago Press. [Hay trad. cast.: *Justicia salvaje. La vida moral de los animales* , trad. de Laura González de Rivera, Madrid, Turner, 2010.]
- Bell, G. (1988), *Sex and Death in Protozoa* , Nueva York, Cambridge University Press.

- Bender, T. (2006), *A Nation among Nations. America's Place in World History*, Nueva York, Hill & Wang. [Hay trad. cast.: *Historia de los Estados Unidos. Una nación entre naciones*, trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.]
- Bennett, N. C., y C. G. Faulkes (2000), *African Mole-rats. Ecology and Eusociality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Benson-Amram, S., et al. (2016), «Brain size predicts problem-solving ability in mammalian carnivores», *Proc Nat Acad Sci*, 113, pp. 2.532-2.537.
- Berger J., y C. Cunningham (1987), «Influence of familiarity on frequency of inbreeding in wild horses», *Evolution*, 41, pp. 229-231.
- Berger, P. L., y T. Luckmann (1966), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Nueva York, Doubleday. [Hay trad. cast.: *La construcción social de la realidad*, trad. de Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.]
- Bergh, R., et al. (2016), «Is group membership necessary for understanding generalized prejudice? A re-evaluation of why prejudices are interrelated», *J Pers Soc Psychol*, 111, pp. 367-395.
- Bergman, T. J. (2010), «Experimental evidence for limited vocal recognition in a wild primate: Implications for the social complexity hypothesis», *Proc Roy Soc Lond B*, 277, pp. 3.045-3.053.
- Berman, J. C. (1999), «Bad hair days in the Paleolithic: Modern (re)constructions of the cave man», *Am Anthropol*, 101, pp. 288-304.
- Berndt, R. M., y C. H. Berndt (1988), *The World of the First Australians*, Canberra, Aboriginal Studies Press.
- Bernstein, M. J., S. G. Young y K. Hugenberg (2007), «The cross-category effect: Mere social categorization is sufficient to elicit an own-group bias in face recognition», *Psychol Sci*, 18, pp. 706-712.
- Berreby, D. (2005), *Us and Them. Understanding Your Tribal Mind*, Nueva York, Little, Brown.
- Berry, J. W. (2001), «A psychology of immigration», *J Soc Issues*, 57, pp. 615-631.
- , y R. C. Annis (1974), «Acculturation stress: The role of ecology, culture, and differentiation», *J Cross Cult Psychol*, 5, pp. 382-406.
- Best, E. (1924), *The Maori*, vol. 1, Wellington (Nueva Zelanda), H. H. Tombs.

- Bettencourt, L., y G. West (2010), «A unified theory of urban living», *Nature* , 467, pp. 912-913.
- Bettinger, R. L., R. Garvey y S. Tushingham (2015). *Hunter-Gatherers. Archaeological and Evolutionary Theory* , 2.^a ed., Nueva York, Springer.
- Bigelow, R. (1969), *The Dawn Warriors. Man's Evolution Toward Peace* , Boston, Little, Brown.
- Bigler, R. S., y L. S. Liben (2006), «A developmental intergroup theory of social stereotypes and prejudice», *Adv Child Dev Behav* , 34, pp. 39-89.
- Bignell, D. E., Y. Roisin y N. Lo, eds. (2011), *Biology of Termites* , Nueva York, Springer.
- Billig, M. (1995), *Banal Nationalism* , Londres, Sage Publications. [Hay trad. cast.: *Nacionalismo banal* , trad. de Ricardo García Pérez, Madrid, Capitán Swing, 2014.]
- Billings, A., K. Brown y N. Brown-Devlin (2015), «Sports draped in the American flag: Impact of the 2014 winter Olympic telecast on nationalized attitudes», *Mass Commun Soc* , 18, pp. 377-398.
- Binford, L. R. (1980), «Willow smoke and dog's tails: Hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation», *Am Antiquity* , 45, pp. 4-20.
- (2001), *Constructing Frames of Reference* , Berkeley, University of California Press.
- Bintliff, J. (1999), «Settlement and territory», en G. Barker, ed., *Companion Encyclopedia of Archaeology* , vol. 1, Londres, Routledge, pp. 505-545.
- Biocca, E. (1996), *Yanoáma. The Story of Helena Valero* , Nueva York, Kodansha America.
- Bird, D. W., y R. B. Bird (2000), «The ethnoarchaeology of juvenile foragers: Shellfishing strategies among Meriam children», *J Anthropol Archaeol* , 19, pp. 461-476.
- Birdsell, J. B. (1957), «Some population problems involving Pleistocene man», *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* , 22, pp. 47-69.
- (1958), «On population structure in generalized hunting and collecting populations», *Evolution* , 12, pp. 189-205.
- (1968), «Some predictions for the Pleistocene based on equilibrium systems among recent foragers», en R. Lee e I. DeVore, eds., *Man the Hunter* , Chicago, Aldine, pp. 229-249.

- (1970), «Local group composition among the Australian Aborigines: A critique of the evidence from fieldwork conducted since 1930», *Curr Anthropol* , 11, pp. 115-142.
- (1973), «The basic demographic unit», *Curr Anthropol* , 14, pp. 337-356.
- Blainey, G. (1976), *Triumph of the Nomads. A History of Aboriginal Australia* , Woodstock, NY, Overlook Press.
- Blank, T., y P. Schmidt (2003), «National identity in a united Germany: Nationalism or patriotism? An empirical test with representative data», *Polit Psychol* , 24, pp. 289-312.
- Blanton, H., y C. Christie (2003), «Deviance regulation: A theory of action and identity», *Rev Gen Psychol* , 7, pp. 115-149.
- Bleek, D. F. (1928), *The Naron. A Bushman Tribe of the Central Kalahari* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Bloemraad, I. (2000), «Citizenship and immigration», *J Int Migrat Integration* , 1, pp. 9-37.
- , A. Korteweg y G. Yurdakul (2008), «Citizenship and immigration: Multiculturalism, assimilation, and challenges to the nation-state», *Annu Rev Sociol* , 34, pp. 153-179.
- Bloom, P., y C. Veres (1999). «Perceived intentionality of groups», *Cognition* , 71, pp. B1-B9.
- Blurton-Jones, N. (2016), *Demography and Evolutionary Ecology of Hadza Hunter-Gatherers* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Bocquet-Appel, J.-P., y O. Bar-Yosef, eds. (2008), *The Neolithic Demographic Transition and its Consequences* , Nueva York, Springer.
- Bodnar, J. E. (1985), *The Transplanted. A History of Immigrants in Urban America* , Bloomington, Indiana University Press. [Hay trad. cast.: *Los trasplantados. Una historia de quienes emigraron a las ciudades de Estados Unidos* , Buenos Aires, Tres Tiempos, 1990.]
- Boehm, C. (1999), *Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (2013), «The biocultural evolution of conflict resolution between groups», en D. Fry, ed., *War, Peace, and Human Nature* , Oxford, Oxford University Press, pp. 315-340.
- Boesch, C. (1996), «Social grouping in Tai chimpanzees», en W. C. McGrew, L. F. Marchant y T. Nishida, eds., *Great Ape Societies* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 101-113.

- (2012), «From material to symbolic cultures: Culture in primates», en J. Valsiner, ed., *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 677-694.
- , y H. Boesch-Achermann (2000), *The Chimpanzees of the Tai Forest*, Nueva York, Oxford University Press.
- , et al. (2008), «Intergroup conflicts among chimpanzees in Tai National Park: Lethal violence and the female perspective», *Am J Primatol*, 70, pp. 519-532.
- , G. Hohmann y L. Marchant, eds. (2002), *Behavioural Diversity in Chimpanzees and Bonobos*, Oxford, Cambridge University Press.
- Bohn, K. M., C. F. Moss y G. S. Wilkinson (2009), «Pup guarding by greater spear-nosed bats», *Behav Ecol Sociobiol*, 63, pp. 1.693-1.703.
- Bolhuis, J. J. (1991), «Mechanisms of avian imprinting: A review», *Biol Rev*, 66, pp. 303-345.
- Bond, C. F., et al. (1990), «Lie detection across cultures», *J Nonverbal Behav*, 14, pp. 189-204.
- Bond, R. (2005), «Group size and conformity», *Intergroup Relations*, 8, pp. 331-354.
- Bonilla-Silva, E. (2014), *Racism without Racists. Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*, Nueva York, Rowman & Littlefield.
- Bonner, J. (2006), *Why Size Matters From Bacteria to Blue Whales*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Bonnie, K. E., et al. (2007), «Spread of arbitrary customs among chimpanzees: A controlled experiment», *Proc Roy Soc B*, 274, pp. 367-372.
- Bookman, M. Z. (1994), «War and peace: The divergent breakups of Yugoslavia and Czechoslovakia», *J Peace Res*, 31, pp. 175-187.
- Bosacki, S. L., y C. Moore (2004), «Preschoolers' understanding of simple and complex emotions: Links with gender and language», *Sex Roles*, 50, pp. 659-675.
- Bosmia, A. N., et al. (2015), «Ritualistic envenomation by bullet ants among the Satere-Mawe Indians in the Brazilian Amazon», *Wild Environ Med*, 26, pp. 271-273.
- Bot, A. N. M., et al. (2001), «Waste management in leaf-cutting ants», *Ethol Ecol Evol*, 13, pp. 225-237.

- Boughman, J. W., y G. S. Wilkinson (1998), «Greater spear-nosed bats discriminate group mates by vocalizations», *Anim Behav* , 55, pp. 1.717-1.732.
- Bourjade, M., *et al.* (2009), «Decision-making in Przewalski horses (*Equus ferus przewalskii*) is driven by the ecological contexts of collective movements», *Ethology* , 115, pp. 321-330.
- Bousquet, C. A., D. J. Sumpter y M. B. Manser (2011), «Moving calls: A vocal mechanism underlying quorum decisions in cohesive groups», *Proc Biol Sci* , 278, pp. 1.482-1.488.
- Bowles, S. (2006), «Group competition, reproductive leveling, and the evolution of human altruism», *Science* , 314, pp. 1.569-1.572.
- (2012), «Warriors, levelers, and the role of conflict in human social evolution», *Science* , 336, pp. 876-879.
- , y H. Gintis (2011), *A Cooperative Species. Human Reciprocity and its Evolution* , Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Boyd, R. L. (2002), «Ethnic competition for an occupational niche: The case of Black and Italian barbers in northern US cities during the late nineteenth century», *Sociol Focus* , 35, pp. 247-265.
- Boyd, R., y P. J. Richerson (2005), *The Origin and Evolution of Cultures* , Oxford, Oxford University Press.
- Bramble, D. M., y D. E. Lieberman (2004), «Endurance running and the evolution of *Homo* », *Nature* , 432, pp. 345-352.
- Brandt, M., *et al.* (2009), «The scent of supercolonies: The discovery, synthesis and behavioural verification of ant colony recognition cues», *BMC Biology* , 7, pp. 71-79.
- Branstetter, M. G., *et al.* (2017), «Dry habitats were crucibles of domestication in the evolution of agriculture in ants», *Proc Roy Soc B* , 284, 20170095.
- Braude, S. (2000), «Dispersal and new colony formation in wild naked mole-rats: Evidence against inbreeding as the system of mating», *Behav Ecol* , 11, pp. 7-12.
- , y E. Lacey (1992), «The underground society», *The Sciences* , 32, pp. 23-28.
- Breed, M. D. (2014), «Kin and nestmate recognition: The influence of WD Hamilton on 50 years of research», *Anim Behav* , 92, pp. 271-279.
- , C. Cook y M. O. Krasnec (2012), «Cleptobiosis in social insects», *Psyche* , 2012, pp. 1-7.

- Breidlid, A., *et al.* , eds. (1996), *American Culture. An Anthology* , 2.^a ed., Nueva York, Routledge.
- Bressan, P., y M. Grassi (2004), «Parental resemblance in 1-year-olds and the Gaussian curve», *Evol Hum Behav* , 25, pp. 133-141.
- Brewer, M. B. (1991), «The social self: On being the same and different at the same time», *Pers Soc Psychol B* , 5, pp. 475-482.
- (1999), «The psychology of prejudice: Ingroup love or outgroup hate?», *J Soc Issues* , 55, pp. 429-444.
- (2000), «Superordinate goals versus superordinate identity as bases of intergroup cooperation», en R. Brown y D. Capozza, eds., *Social Identity Processes* , Londres, Sage, pp. 117-132.
- (2007), «The importance of being we: Human nature and intergroup relations», *Am Psychol* , 62, pp. 728-738.
- (2009), «Social identity and citizenship in a pluralistic society», en E. Borgida, J. Sullivan y E. Riedel, eds., *The Political Psychology of Democratic Citizenship* , Oxford, Oxford University Press, pp. 153-175.
- , y L. R. Caporael (2006), «An evolutionary perspective on social identity: Revisiting groups», en M. Schaller *et al.* , eds., *Evolution and Social Psychology* , Nueva York, Psychology Press, pp. 143-161.
- Brindley, E. F. (2010), «Representations and uses of Yue identity along the southern frontier of the Han, ca. 200-111 BCE», *Early China* , 33, pp. 2.010-2.011.
- (2015), *Ancient China and the Yue. Perceptions and Identities on the Southern Frontier, c. 400 BCE-50 CE* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Brink, J. W. (2008), *Imagining Heads-Smashed-In. Aboriginal Buffalo Hunting on the Northern Plains* , Edmonton, Athabasca University Press.
- Brookfield, H. C., y P. Brown (1963), *Struggle for Land. Agriculture and Group Territories among the Chimbu of the New Guinea Highlands* , Melbourne, Oxford University Press.
- Brooks, A. S., *et al.* (2018), «Long-distance stone transport and pigment use in the earliest Middle Stone Age», *Science* , 360, pp. 90-94.
- Brooks, J. F. (2002), *Captives and Cousins. Slavery, Kinship, and Community in the Southwest Borderlands* , Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Broome, R. (2010), *Aboriginal Australians. A History since 1788* , Sidney, Allen & Unwin.

- Brown, E. D., y S. M. Farabaugh (1997), «What birds with complex social relationships can tell us about vocal learning», en C. T. Snowdon y M. Hausberger, eds., *Social Influences on Vocal Development* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 98-127.
- Bruneteau, J.-P. (1996), *Tukka. Real Australian Food* , Sidney, HarperCollins Australia.
- Bshary, R., W. Wickler y H. Fricke (2002), «Fish cognition: A primate's eye view», *Anim Cogn* , 5, pp. 1-13.
- Buchan, J. C., *et al.* (2003), «True paternal care in a multi-male primate society», *Nature* , 425, pp. 179-181.
- Builth, H. (2014), *Ancient Aboriginal Aquaculture Rediscovered* , Saarbrücken, Omniscryptum.
- Burch, E. S. Jr. (2005), *Alliance and Conflict. The World System of the Inupiaq Eskimos* , Lincoln, University of Nebraska Press.
- Burgener, N., *et al.* (2008), «Do spotted hyena scent marks code for clan membership?», en J. L. Hurst, R. J. Beynon, S. C. Roberts y T. D. Wyatt, eds., *Chemical Signals in Vertebrates II* , Nueva York, Springer, pp. 169-177.
- Burns, R. A. (2018), «The utility of between-nation subjective wellbeing comparisons amongst nations within the European Social Survey», *J Happiness Stud* , 18, pp. 1-23.
- Buttelmann, D., J. Call y M. Tomasello (2009), «Do great apes use emotional expressions to infer desires?», *Devel Sci* , 12, pp. 688-698.
- Butz, D. A. (2009), «National symbols as agents of psychological and social change», *Polit Psychol* , 30, pp. 779-804.
- Buys, C. J., y K. L. Larson (1979), «Human sympathy groups», *Psychol Reports* , 45, pp. 547-553.
- Caldwell, J. (1964), «Interaction spheres in prehistory», en J. Caldwell y R. Hall, eds., *Hopewellian Studies, Scientific Paper 12* , Springfield, Illinois State Museum, pp. 134-143.
- Callahan, S. P., y A. Ledgerwood (2013), «The symbolic importance of group property: Implications for intergroup conflict and terrorism», en T. K. Walters *et al.* , eds., *Radicalization, Terrorism, and Conflict* , Newcastle, Cambridge Scholars, pp. 232-267.
- (2016), «On the psychological function of flags and logos: Group identity symbols increase perceived entitativity», *J Pers Soc Psychol* , 110, pp. 528-550.

- Cameron, C. M. (2008), «Captives in prehistory as agents of social change», en C. M. Cameron, ed., *Invisible Citizens. Captives and Their Consequences* , Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 1-24.
- (2016), *Captives. How Stolen People Changed the World* , Lincoln, University of Nebraska Press.
- Cameron, E. Z., T. H. Setsaas y W. L. Linklater (2009), «Social bonds between unrelated females increase reproductive success in feral horses», *Proc Nat Acad Sci* , 106, pp. 13.850-13.853.
- Campbell, D. T. (1958), «Common fate, similarity, and other indices of the status of aggregates of persons as social entities», *Syst Res Behav Sci* , 3, pp. 14-25.
- Campbell, M. W., y F. B. M. de Waal (2011), «Ingroup-outgroup bias in contagious yawning by chimpanzees supports link to empathy», *PLoS ONE* , 6, e18283.
- Cane, S. (2013), *First Footprints. The Epic Story of the First Australians* , Sidney, Allen & Unwin.
- Cantor, M., et al. (2015), «Multilevel animal societies can emerge from cultural transmission», *Nat Comm* , 6, p. 8.091.
- , y H. Whitehead (2015), «How does social behavior differ among sperm whale clans?», *Mar Mammal Sci* , 31, pp. 1.275-1.290.
- Caporael, L. R., y R. M. Baron (1997), «Groups as the mind's natural environment», en J. Simpson y D. Kenrick, eds., *Evolutionary Social Psychology* , Mahwah, Lawrence Erlbaum, pp. 317-343.
- Carlin, N. F., y B. Holldobler (1983), «Nestmate and kin recognition in interspecific mixed colonies of ants», *Science* , 222, pp. 1.027-1.029.
- Carneiro, R. L. (1970), «A theory of the origin of the state», *Science* , 169, pp. 733-738.
- (1987), «Village-splitting as a function of population size», en L. Donald, ed., *Themes in Ethnology and Culture History* , Meerut, Archana, pp. 94-124.
- (1998), «What happened at the flashpoint? Conjectures on chiefdom formation at the very moment of conception», en E. M. Redmond, ed., *Chiefdoms and Chieftaincy in the Americas* , Gainesville, University Press of Florida, pp. 18-42.
- (2000), *The Muse of History and the Science of Culture* , Nueva York, Springer.

- (2004), «The political unification of the world: When, and how—some speculations», *Cross-Cult Res* , 38, pp. 162-77.
- (2012), «The circumscription theory: A clarification, amplification, and reformulation», *Soc Evol Hist* , 11, pp. 5-30.
- Caro, T. (1994), *Cheetahs of the Serengeti Plains* , Chicago, University of Chicago Press.
- Carter, D. B., y H. E. Goemans (2011), «The making of the territorial order: New borders and the emergence of interstate conflict», *Int Organ* , 65, pp. 275-309.
- Cashdan, E. (1998), «Adaptiveness of food learning and food aversions in children», *Soc Sci Inform* , 37, pp. 613-632.
- (2001), «Ethnocentrism and xenophobia: A cross-cultural study», *Curr Anthropol* , 42, pp. 760-765.
- , *et al.* (1983), «Territoriality among human foragers: Ecological models and an application to four Bushman groups», *Curr Anthropol* , 24, pp. 47-66.
- Caspar, E. A., *et al.* (2016), «Coercion changes the sense of agency in the human brain», *Curr Biol* , 26, pp. 585-592.
- Cassill, D. (2003), «Rules of supply and demand regulate recruitment to food in an ant society», *Behav Ecol Sociobiol* , 54, pp. 441-450.
- Castano, E., *et al.* (2002), «Who may enter? The impact of in-group identification on ingroup-outgroup categorization», *J Exp Soc Psychol* , 38, pp. 315-322.
- , y M. Dechesne (2005), «On defeating death: Group reification and social identification as immortality strategies», *Eur Rev Soc Psychol* , 16, pp. 221-255.
- , y R. Giner-Sorolla (2006), «Not quite human: Infrahumanization in response to collective responsibility for intergroup killing», *J Pers Soc Psychol* , 90, pp. 804-818.
- Cavafy, C. P. (1976), *The Complete Poems of Cavafy. Expanded Edition* , Nueva York, Harcourt Brace. [Hay trad. cast.: Constantino Cavafis, *Poesías completas* , trad. de Juan Manuel Macías Bernal, Valencia, Pre-Textos, 2015.]
- Chacon, R. J., y D. H. Dye (2007), *The Taking and Displaying of Human Body Parts As Trophies by Amerindians* , Nueva York, Springer.
- Chacon, Y., *et al.* (2015), «From chiefdom to state: The contribution of social structural dynamics», *Soc Evol Hist* , 14, pp. 27-45.

- Chagnon, N. A. (1977), *Yanomamo. The Fierce People*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston.
- (1979), «Mate competition, favoring close kin, and village fissioning among the Yanomamo Indians», en N. A. Chagnon y W. Irons, eds., *Evolutionary Biology and Human Social Behavior*, North Scituate, Duxbury Press, pp. 86-132.
- (1981), «Terminological kinship, genealogical relatedness, and village fissioning among the Yanomamo Indians», en R. D. Alexander y D. W. Tinkle, eds., *Natural Selection and Social Behavior*, Nueva York, Chiron Press, pp. 490-508.
- (2013), *Yanomamo*, 6.^a ed., Belmont, CA, Wadsworth.
- Chaix, R., *et al.* (2004), «The genetic or mythical ancestry of descent groups: Lessons from the Y chromosome», *Am J Hum Genet*, 75, pp. 1.113-1.116.
- Chambers, J. K. (2008), *Sociolinguistic Theory. Linguistic Variation and its Social Significance*, 3.^a ed., Chichester, Wiley-Blackwell.
- Chambers, J. R. (2008), «Explaining false uniqueness: Why we are both better and worse than others», *Soc Pers Psychol Compass*, 2, pp. 878-894.
- Chaminade, T., *et al.* (2012), «How do we think machines think? An fMRI study of alleged competition with an artificial intelligence», *Front Hum Neurosci*, 6, p. 103.
- Chance, M. R. A., y R. R. Larsen, eds. (1976), *The Social Structure of Attention*, Nueva York, John Wiley.
- Chapais, B. (2008), *Primeval Kinship. How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- , *et al.* (1997), «Relatedness threshold for nepotism in Japanese macaques», *Anim Behav*, 53, pp. 1.089-1.101.
- Chapman, C. A., F. J. White y R. W. Wrangham (1994), «Party size in chimpanzees and bonobos», en R. W. Wrangham, W. C. McGrew y F. de Waal, eds., *Chimpanzee Cultures*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 41-58.
- Chapman, E. N., A. Kaatz y M. Carnes (2013), «Physicians and implicit bias: How doctors may unwittingly perpetuate health care disparities», *J Gen Intern Med*, 28, pp. 1.504-1.510.
- Chapman, J. (1863), *Travels in the Interior of South Africa*, vol. 2, Londres, Bell & Daldy.

- Chase-Dunn, C., *et al.* (2010). «Cycles of rise and fall, upsweeps and collapses», en L. E. Grinin *et al.* , eds., *History and Mathematics. Processes and Models of Global Dynamics* , Volgograd, Uchitel, pp. 64-91.
- Cheney, D. L., y R. M. Seyfarth (2007), *Baboon Metaphysics. The Evolution of a Social Mind* , Chicago, University of Chicago Press.
- Cheryan, S., y B. Monin (2005), «Where are you really from?: Asian Americans and identity denial», *J Pers Soc Psychol* , 89, pp. 717-730.
- Cheung, B. Y., M. Chudek y S. J. Heine (2011), «Evidence for a sensitive period for acculturation», *Psychol Sci* , 22, pp. 147-152.
- Chilvers, B. L., y P. J. Corkeron (2001), «Trawling and bottlenose dolphin's social structure», *P Roy Soc Lond B* , 268, pp. 1.901-1.905.
- Chollet, A. (2011), «Switzerland as a “fractured nation”», *Nations & Nationalism* , 17, pp. 738-755.
- Christ, O., *et al.* (2014), «Contextual effect of positive intergroup contact on outgroup prejudice», *Proc Nat Acad Sci* , 111, pp. 3.996-4.000.
- Christakis, N. A., y J. H. Fowler (2014), «Friendship and natural selection», *Proc Nat Acad Sci* , 111, pp. 10.796-10.801.
- Christal, J., H. Whitehead y E. Lettevall (1998), «Sperm whale social units: Variation and change», *Can J Zool* , 76, pp. 1.431-1.440.
- Christensen, C., *et al.* (2016), «Rival group scent induces changes in dwarf mongoose immediate behavior and subsequent movement», *Behav Ecol* , 27, pp. 1.627-1.634.
- Chua, A. (2007), *Day of Empire. How Hyperpowers Rise to Global Dominance and Why They Fall* , Nueva York, Doubleday.
- Cialdini, R. B., y N. J. Goldstein (2004), «Social influence: Compliance and conformity», *Annu Rev Psychol* , 55, pp. 591-621.
- Cipriani, L. (1966), *The Andaman Islanders* , Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- Citrin, J., C. Wong y B. Duff (2001), «The meaning of American national identity», en R. D. Ashmore, L. Jussim y D. Wilder, eds., *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction* , vol. 3, Nueva York, Oxford University Press, pp. 71-100.
- Claessen, H. J. M., y P. Skalník, eds. (1978), *The Early State* , La Haya, Mouton.
- Clark, E. E., y M. Edmonds (1979), *Sacagawea of the Lewis and Clark Expedition* , Berkeley, University of California Press.

- Clastres, P. (1972), «The Guayaki», en M. Bicchieri, ed., *Hunters and Gatherers Today*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, pp. 138-174.
- , y P. Auster (1998), «Cannibals», *The Sciences*, 38, pp. 32-37.
- Clutton-Brock, T. (2009), «Cooperation between nonkin in animal societies», *Nature*, 462, pp. 51-57.
- Cochran, G., y H. C. Harpending (2009), *The 10,000 Year Explosion. How Civilization Accelerated Human Evolution*, Nueva York, Basic Books.
- Cohen, E. (2012), «The evolution of tag-based cooperation in humans: The case for accent», *Curr Anthropol*, 53, pp. 588-616.
- Cohen, R. (1978), «State origins: A reappraisal», en H. J. M. Claessen y P. Skalnik, eds., *The Early State*, La Haya, Mouton, pp. 31-75.
- Cole, D. P. (1975), *Nomads of the nomads. The Āl Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, Nueva York, Aldine.
- Confino, A. (2014), *A World Without Jews. The Nazi Imagination from Persecution to Genocide*, New Haven, CT, Yale University Press.
- Conkey, M. W. (1982), «Boundedness in art and society», en I. Hodder, ed., *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 115-128.
- Connerton, P (2010), «Some functions of collective forgetting», en R. I. M. Dunbar, C. Gamble y J. Gowlett, eds., *Social Brain, Distributed Mind*, Oxford, Oxford University Press, pp. 283-308.
- Connor, W. (1978), «A nation is a nation, is a state, is an ethnic group is a...», *Ethnic Racial Stud*, 1, pp. 377-400.
- Coolen, I., O. Dangles y J. Casas (2005), «Social learning in noncolonial insects?», *Curr Biol*, 15, pp. 1.931-1.935.
- Cooley, C. H. (1902), *Human Nature and the Social Order*, Nueva York, C. Scribner's Sons.
- Correll, J., et al. (2007), «Across the thin blue line: Police officers and racial bias in the decision to shoot», *J Pers Soc Psychol*, 92, pp. 1.006-1.023.
- Cosmides, L., y J. Tooby (2013), «Evolutionary psychology: New perspectives on cognition and motivation», *Annu Rev Psychol*, 64, pp. 201-229.
- , y R. Kurzban (2003), «Perceptions of race», *Trends Cogn Sci*, 7, pp. 173-179.
- Costa, J. T. (2006), *The Other Insect Societies*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

- Costello, K., y G. Hodson (2012), «Explaining dehumanization among children: The interspecies model of prejudice», *Brit J Soc Psychol* , 53, pp. 175-197.
- Cowgill, G. L. (1988), «Onward and upward with collapse», en N. Yoffee y G. L. Cowgill, eds., *The Collapse of Ancient States and Civilizations* , Tucson, University of Arizona Press, pp. 244-276.
- Creel, S., y N. M. Creel (2002), *The African Wild Dog* , Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Crevècoeur, J. H. (1782), *Letters from an American Farmer* , Filadelfia, Mathew Carey.
- Crocker, J., et al. (1994), «Collective self-esteem and psychological well-being among White, Black, and Asian college students», *Pers Soc Psychol Bull* , 20, pp. 503-513.
- Crockford, C., et al. (2004), «Wild chimpanzees produce group specific calls: A case for vocal learning?», *Ethology* , 110, pp. 221-243.
- Cronin, A. L., et al. (2013), «Recurrent evolution of dependent colony foundation across eusocial insects», *Annu Rev Entomol* , 58, pp. 37-55.
- Cronk, L., y D. Gerkey (2007), «Kinship and descent», en R. I. M. Dunbar y L. Barrett, eds., *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology* , Oxford, Oxford University Press, pp. 463-478.
- Curr, E. M. (1886), *The Australian Race. Its Origin, Languages, Customs, Place of Landing in Australia* , vol. 1, Melbourne, J. Farnes, pp. 83-84.
- Currie, C. R., y A. E. Stuart (2001), «Weeding and grooming of pathogens in agriculture by ants», *Proc Royal Soc* , 268, pp. 1.033-1.039.
- Currie, T. E., et al. (2010), «Rise and fall of political complexity in island South-East Asia and the Pacific», *Nature* , 467, pp. 801-804.
- Curry, A. (2008), «Seeking the roots of ritual», *Science* , 319, pp. 278-280.
- Curti, M. E. (1946), *The Roots of American Loyalty* , Nueva York, Columbia University Press.
- Czechowski, W., y E. J. Godzińska (2015), «Enslaved ants: Not as helpless as they were thought to be», *Insectes Soc* , 62, pp. 9-22.
- Danielli, J. F., y A. Muggleton (1959), «Some alternative states of amoeba, with special reference to life-span», *Gerontol* , 3, pp. 76-90.
- Darwin, C. (1859), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* , Londres, John Murray. [Hay trad. cast.. *El origen de las especies* , trad. de Juan

- Manuel Ibeas Delgado y José Pérez Marco, Barcelona, Penguin Clásicos, 2019.]
- (1871), *The Descent of Man* , Londres, John Murray. [Hay trad. cast.: *El origen del hombre* , ed. y trad. de Joandomènec Ros, Barcelona, Crítica, 2009.]
- (1872), *The Expression of the Emotions in Man and Animals* , Londres, John Murray. [Hay trad. cast.: *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* , trad. de Ramón Fernández Rodríguez, Madrid, Alianza, 1998.]
- Davis, G. (2009), *Vikings in America* , Edimburgo, Berliin Ltd.
- Dawkins, R. (1982), *The Extended Phenotype* , San Francisco, W. H. Freeman. [Hay trad. cast.: *El fenotipo extendido. El largo alcance del gen* , trad. de Pedro Pacheco González, Madrid, Capitán Swing, 2017.]
- Dawson, J. (1881), *Australian Aborigines. The Languages and Customs of Several Tribes of Aborigines in the Western District of Victoria* , Melbourne, George Robertson.
- DeCasien, A. R., et al. (2017), «Primate brain size is predicted by diet but not sociality», *Nature Ecol Evol* , 1, p. 112.
- De Dreu, C. K. W., et al. (2011), «Oxytocin promotes human ethnocentrism», *Proc Nat Acad Sci* , 108, pp. 1.262-1.266.
- De Figueiredo, R. J., y Z. Elkins (2003), «Are patriots bigots? An inquiry into the vices of ingroup pride», *Am J Polit Sci* , 47, pp. 171-188.
- DeFries, R. (2014), *The Big Ratchet. How Humanity Thrives in the Face of Natural Crisis* , Nueva York, Basic Books.
- De la Vega, G. (1966), *Royal Commentaries of the Incas and General History of Peru* , parte I, trad. de H. V. Livermore, Austin, University of Texas Press. [Ed. original: *Comentarios reales y otros textos* , Barcelona, Penguin Clásicos, 2016.]
- Denham, T. P., J. Iriarte y L. Vrydaghs, eds. (2007), *Rethinking Agriculture. Archaeological and Ethnoarchaeological Perspectives* , Walnut Creek, CA, Left Coast Press.
- Denham, W. W. (2013), «Beyond fictions of closure in Australian Aboriginal kinship», *Math Anthro Cult Theory* , 5, pp. 1-90.
- Dennis, M. (1993), *Cultivating a Landscape of Peace. Iroquois-European Encounters in Seventeenth Century America* , Nueva York, Cornell University Press.

- D'Errico, F., *et al.* (2012), «Early evidence of San material culture represented by organic artifacts from Border Cave, South Africa», *Proc Nat Acad Sci* , 109, pp. 13.214-13.219.
- De Sade, M. (1990), «Philosophy in the bedroom», en R. Seaver, ed., *Justine, Philosophy in the Bedroom, and Other Writings* , trad. de A. Wainhouse, Nueva York, Grove Press, pp. 177-367. [Hay trad. cast.: *Justine o las desgracias de la virtud* , trad. de José Ramón Monreal, Barcelona, Penguin Clásicos, 2019.]
- Deschamps, J.-C. (1982), «Social identity and relations of power between groups», en H. Tajfel, ed., *Social Identity and Intergroup Relations* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 85-98.
- , y R. Brown (1983), «Superordinate goals and intergroup conflict», *Brit J Soc Psychol* , 22, pp. 189-195.
- De Silva, S., y G. Wittemyer (2012), «A comparison of social organization in Asian elephants and African savannah elephants», *Int J Primatol* , 33, pp. 1.125-1.141.
- D'Ettoire, P., y J. Heinze (2005), «Individual recognition in ant queens», *Curr Biol* , 15, pp. 2.170-2.174.
- Deutscher, G. (2010), *The Unfolding of Language* , Nueva York, Henry Holt & Co.
- Devine, P. G. (1989), «Stereotypes and prejudice: Their automatic and controlled components», *J Pers Soc Psychol* , 56, pp. 5-18.
- Devos, T., y M. R. Banaji (2005), «American = white?», *J Pers Soc Psychol* , 88, pp. 447-466.
- , y D. S. Ma (2008), «Is Kate Winslet more American than Lucy Liu? The impact of construal processes on the implicit ascription of a national identity», *Brit J Soc Psychol* , 47, pp. 191-215.
- De Waal, F. (1982), *Chimpanzee Politics. Power and Sex Among Apes* , Nueva York, Harper & Row. [Hay trad. cast.: *La política de los chimpancés. El poder y el sexo entre los simios* , trad. de Patricia Teixidor Maisell, Madrid, Alianza, 1993.]
- (2001), *The Ape and the Sushi Master. Cultural Reflections by a Primatologist* , Nueva York, Basic Books. [Hay trad. cast.: *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura* , trad. de Patricia Teixidor Mainsell, Barcelona, Paidós, 2002.]
- (2006), *Primates and Philosophers. How Morality Evolved* , Princeton, NJ, Princeton University Press. [Hay trad. cast.: *Primates y filósofos. La*

- evolución de la moral del simio al hombre* , trad. de Vanesa Casanova Fernández, Barcelona, Paidós, 2007.]
- (2014), *The Bonobo and The Atheist. In Search of Humanism Among the Primates* , Nueva York, W. W. Norton. [Hay trad. cast.: *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates* , trad. de Ambrosio García Leal, Barcelona, Tusquets, 2014.]
- De Waal, F. B. M., y J. J. Pokorny (2008), «Faces and behinds: Chimpanzee sex perception», *Adv Sci Lett* , 1, pp. 99-103.
- De Waal, F. B. M., y P. L. Tyack (2003), «Preface», en F. B. M. de Waal y P. L. Tyack, eds., *Animal Social Complexity. Intelligence, Culture, and Individualized Societies* , Cambridge, MA, Harvard University Press. pp. IX-XIV .
- Diamond, J. (2005), *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed* , Nueva York, Penguin. [Hay trad. cast.: *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen* , trad. de Ricardo García Pérez, Barcelona, Debate, 2020 (2006).]
- Dill, M., D. J. Williams y U. Maschwitz (2002), «Herdsman ants and their mealy-bug partners», *Abh Senckenbert Naturforsch Ges* , 557, pp. 1-373.
- Dinnerstein, L., y D. M. Reimers (2009), *Ethnic Americans. A History of Immigration* , Nueva York, Columbia University Press.
- Dio, C. (2008), *Dio's Rome* , vol. 3, trad. de E. Cary, Nueva York, MacMillan. [Hay trad. cast.: Dión Casio, *Historia romana* , trad. de Domingo Plácido Suárez, Madrid, Gredos, 2004.]
- Dittus, W. P. J. (1988), «Group fission among wild toque macaques as a consequence of female resource competition and environmental stress», *Anim Behav* , 36, pp. 1.626-1.645.
- Dixon, R. M. W. (1972), *The Dyirbal Language of North Queensland* , Cambridge, Cambridge University Press.
- (1976), «Tribes, languages and other boundaries in northeast Queensland», en N. Peterson, ed., *Tribes & Boundaries in Australia* , Atlantic Highlands, Humanities Press, pp. 207-238.
- (1997), *The Rise and Fall of Languages* , Cambridge, Cambridge University Press.
- (2010), *The Languages of Australia* , Nueva York, Cambridge University Press.
- Dollard, J. (1937), *Caste and Class in a Southern Town* , New Haven, CT, Yale University Press.

- Donald, L. (1997), *Aboriginal Slavery on the Northwest Coast of North America* , Berkeley, University of California Press.
- Douglas, M. (1966), *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* , Londres, Routledge. [Hay trad. cast.: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* , trad. de Edison Simons, Madrid, Siglo XXI, 1991.]
- Dove, M. (2011), *The Banana Tree at the Gate. A History of Marginal Peoples and Global Markets in Borneo* , New Haven, CT, Yale University Press.
- Draper, P. (1976), «Social and economic constraints on child life among the !Kung», en R. B. Lee e I. DeVore, eds., *Kalahari Hunter-Gatherers. Studies of the !Kung San and their Neighbors* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Druckman, D. (2001), «Nationalism and war: A social-psychological perspective», en D. J. Christie *et al.* , eds., *Peace, Conflict, and Violence* , Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Dukore, B. F. (1996), *Not Bloody Likely! And Other Quotations from Bernard Shaw* , Nueva York, Columbia University Press.
- Dunbar, R. I. M. (1993), «Coevolution of neocortical size, group size and language in humans», *Behav Brain Sci* , 16, pp. 681-735.
- (1996), *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (2011), «Kinship in biological perspective», en N. J. Allen *et al.* , eds., *Early Human Kinship. From Sex to Social Reproduction* , Chichester (West Sussex), Blackwell, pp. 131-150.
- , C. Gamble y J. Gowlett (2014), *Thinking Big. How the Evolution of Social Life Shaped the Human Mind* , Londres, Thames Hudson.
- Dunham, Y. (2018), «Mere membership», *Trends Cogn Sci* , 22, pp. 780-793.
- , A. S. Baron y M. R. Banaji (2008), «The development of implicit intergroup cognition», *Trends Cogn Sci* , 12, pp. 248-253.
- , A. S. Baron y S. Carey (2011), «Consequences of “minimal” group affiliations in children», *Child Dev* , 82, pp. 793-811.
- , E. E. Chen y M. R. Banaji (2013), «Two signatures of implicit intergroup attitudes: Developmental invariance and early enculturation», *Psychol Sci* , 24, pp. 860-868.

- Durkheim, É. (1982) [1895], *The Rules of Sociological Method and Selected Texts in Sociology and its Methods* , Nueva York, Free Press. [Hay trad. cast.: *Las reglas del método sociológico* , trad. de Santiago González Noriega, Madrid, Alianza, 2016.]
- (1984) [1893], *The Division of Labor in Society* , Nueva York, Free Press. [Hay trad. cast.: *La división del trabajo social* , trad. de Carlos García Posada, Madrid, Akal, 1987.]
- Dyson-Hudson, R., y E. A. Smith (1978), «Human territoriality: An ecological reassessment», *Am Anthropol* , 80, pp. 21-41.
- Eagleman, D. (2011), *Incognito. The Secret Lives of the Brain* , Nueva York, Random House. [Hay trad. cast.: *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro* , trad. de Damià Alou, Barcelona, Anagrama, 2013.]
- Earle, T. K., y J. E. Ericson (2014), *Exchange Systems in Prehistory* , Nueva York, Academic Press.
- East, M. L., y H. Hofer (1991), «Loud calling in a female dominated mammalian society, II: Behavioural contexts and functions of whooping of spotted hyenas», *Anim Behav* , 42, pp. 651-669.
- Easterly, W. (2001), «Can institutions resolve ethnic conflict?», *Econ Dev Cult Change* , 49, pp. 687-706.
- Eberhardt, J. L., et al. (2004), «Seeing black: Race, crime, and visual processing», *J Pers Soc Psychol* , 87, pp. 876-893.
- Echebarría-Echabe, A., y E. Fernández-Guede (2006), «Effect of terrorism on attitudes and ideological orientation», *Eur J Soc Psychol* , 36, pp. 259-269.
- Edwards, J. (2009), *Language and Identity* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Ehardt, C. L., e I. S. Bernstein (1986), «Matrilineal overthrows in rhesus monkey groups», *Int J Primatol* , 7, pp. 157-181.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1998), «Us and the others: The familial roots of ethnonationalism», en I. Eibl-Eibesfeldt y F. K. Salter, eds., *Indoctrinability, Ideology, and Warfare* , Nueva York, Berghahn, pp. 21-54.
- Ekman, P. (1972), «Universals and cultural differences in facial expressions of emotion», en J. Cole, ed., *Nebraska Symposium on Motivation* , Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 207-282.
- (1992), «An argument for basic emotions», *Cognition Emotion* , 6, pp. 169-200.

- Elgar, M. A., y R. A. Allan (2006), «Chemical mimicry of the ant *Oecophylla smaragdina* by the myrmecophilous spider *Cosmophasis bitaeniata* : Is it colony-specific?», *J Ethol* , 24, pp. 239-246.
- Elkin, A. P. (1977), *Aboriginal Men of High Degree. Initiation and Sorcery in the World's Oldest Tradition* , St. Lucia, University of Queensland Press.
- Ellemers, N. (2012), «The group self», *Science* , 336, pp. 848-852.
- Ellis, J. J. (1997), *American Sphinx. The Character of Thomas Jefferson* , Nueva York, Knopf.
- Endicott, K. (1988), «Property, power and conflict among the Batek of Malaysia», en T. Ingold, D. Riches y J. Woodburn, eds., *Hunters and Gatherers 2. Property, Power and Ideology* , Nueva York, Berg, pp. 110-127.
- Engerman, S. L. (2007), *Slavery, Emancipation, and Freedom* , Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Ensminger, J., y J. Henrich, eds. (2014), *Experimenting with Social Norms. Fairness and Punishment in Cross-cultural Perspective* , Nueva York, Russell Sage Foundation.
- Eriksen, T. H. (1993), *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives* , Londres, Pluto.
- Erikson, E. H. (1985), «Pseudospeciation in the nuclear age», *Polit Psychol* , 6, pp. 213-217.
- Erwin, T. L., y C. J. Geraci (2009), «Amazonian rainforests and their richness of Coleoptera», en R. G. Foottit y P. H. Adler, eds., *Insect Biodiversity. Science and Society* , Hoboken, NJ, Blackwell, pp. 49-67.
- Escott, P. D. (2010), *The Confederacy. The Slaveholders' Failed Venture* , Santa Barbara, CA, ABC-CLIO.
- Esses, V. M., L. M. Jackson y T. L. Armstrong (2001), «The immigration dilemma: The role of perceived group competition, ethnic prejudice, and national identity», *J Soc Issues* , 57, pp. 389-412.
- Estes, R. (2014), *The Gnu's World* , Berkeley, University of California Press.
- Ethridge, R., y C. Hudson, eds. (2008), *The Transformation of the Southeastern Indians, 1540-1760* , Jackson, University Press of Mississippi.
- European Values Study Group and World Values Survey Association (2005), *European and World Values Surveys Integrated Data File, 1999-*

- 2002 , Release I, 2nd ICPSR version, Ann Arbor, MI, Inter-University Consortium for Political and Social Research.
- Evans, R. (2007), *A History of Queensland* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Everett, D. L., *et al.* (2005), «Cultural constraints on grammar and cognition in Piraha: Another look at the design features of human language», *Curr Anthropol* , 46, pp. 621-646.
- Fabrega, H. (1997), «Earliest phases in the evolution of sickness and healing», *Med Anthropol Quart* , 11, pp. 26-55.
- Fair, S. W. (2001), «The Inupiaq Eskimo messenger feast», *J Am Folklore* , 113, pp. 464-494.
- Faulkner, J., *et al.* (2004), «Evolved disease-avoidance mechanisms and contemporary xenophobic attitudes», *Group Proc Intergr Rel* , 7, pp. 333-353.
- Faulseit, R. K., ed. (2016), *Beyond Collapse. Archaeological Perspectives on Resilience, Revitalization, and Transformation in Complex Societies* , Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Feblot-Augustins, J., y C. Perles (1992), «Perspectives ethnoarchéologiques sur les échanges à longue distance», en A. Gallay *et al.* , eds., *Ethnoarchéologie. Justification, problèmes, limites* , Juan-les-Pins, Éditions APDCA, pp. 195-209.
- Fedurek, P., *et al.* (2013), «Pant hoot chorusing and social bonds in male chimpanzees», *Anim Behavi* , 86, pp. 189-196.
- Feekes, F. (1982), «Song mimesis within colonies of *Cacicus c. cela*. A colonial password?», *Ethology* , 58, pp. 119-152.
- Feinman, G. M., y J. Marcus, eds. (1998), *Archaic States* , Santa Fe, NM, SAR Press.
- Feinstein, Y. (2016), «Rallying around the president», *Soc Sci Hist* , 40, pp. 305-338.
- Feldblum, J. T., *et al.* (2018), «The timing and causes of a unique chimpanzee community fission preceding Gombe's Four Year's War», *J Phys Anthropol* , 166, pp. 730-744.
- Ferguson, M. J., y R. R. Hassin (2007), «On the automatic association between America and aggression for news watchers», *Pers Soc Psychol B* , 33, pp. 1.632-1.647.
- Ferguson, R. B. (1984), «A reexamination of the causes of Northwest Coast warfare», en R. B. Ferguson, ed., *Warfare, Culture, and Environment* ,

- Nueva York, Academic Press, pp. 267-328.
- (2011), «Born to live: Challenging killer myths», en R. W. Sussman y C. R. Cloninger, eds., *Origins of Altruism and Cooperation* , Nueva York, Springer, pp. 249-270.
- Feshbach, S. (1991), «Attachment processes in adult political ideology: Patriotism and Nationalism», en J. L. Gewirtz y W. M. Kurtines, eds., *Intersections with Attachment* , Hillsdale, NJ, Erlbaum, pp. 207-226.
- (1994), «Nationalism, patriotism, and aggression: A clarification of functional differences», en L. R. Huesmann, ed., *Aggressive Behavior* , Nueva York, Plenum Press, pp. 275-291.
- Field, T. M., *et al.* (1982), «Discrimination and imitation of facial expression by neonates», *Science* , 218, pp. 179-181.
- Finkel, D. N., P. Swartwout y R. Sosis (2010), «The socio-religious brain», en R. I. M. Dunbar *et al.* , eds., *Social Brain, Distributed Mind* , Oxford, Oxford University Press, pp. 283-308.
- Finlayson, C. (2009), *The Humans Who Went Extinct. Why Neanderthals Died Out and We Survived* , Oxford, Oxford University Press. [Hay trad. cast.: *El sueño del neandertal. Por qué se extinguieron los neandertales y nosotros sobrevivimos* , trad. de Joandomènech Ros, Barcelona, Crítica, 2010.]
- Fischer, D. H. (1989), *Albion's Seed. Four British Folkways in America* , Oxford, Oxford University Press.
- Fishlock, V., C. Caldwell y P. C. Lee (2016), «Elephant resource-use traditions», *Anim Cogn* , 19, pp. 429-433.
- , y P. C. Lee (2013), «Forest elephants: Fission-fusion and social arenas», *Anim Behav* , 85, pp. 357-363.
- Fiske, A. P. (2004), «Four modes of constituting relationships», en N. Haslam, ed., *Relational Models Theory* , Nueva York, Routledge, pp. 61-146.
- Fiske, S. T. (2010), *Social Beings. Core Motives in Social Psychology* , 2.^a ed., Nueva York, John Wiley.
- , A. J. C. Cuddy y P. Glick (2007), «Universal dimensions of social cognition: Warmth and competence», *Trends Cogn Sci* , 11, pp. 77-83.
- , y S. L. Neuberg (1990), «A continuum of impression formation, from category-based to individuating processes», *Adv Exp Soc Psychol* , 23, pp. 1-74.

- , y S. E. Taylor (2013), *Social Cognition. From Brains to Culture* , Thousand Oaks, CA, Sage.
- Fiskesjö, M. (1999), «On the “raw” and the “cooked” barbarians of imperial China», *Inner Asia* , 1, pp. 139-168.
- Fison, L., y A. W. Howitt (1880), *Kamilaroi and Kurnai* , Melbourne, George Robertson.
- Fitch, W. T. (2000), «The evolution of speech: A comparative review», *Trends Cogn Sci* , 4, pp. 258-267.
- Flannery, K., y J. Marcus (2012), *The Creation of Inequality* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Flege, J. E. (1984), «The detection of French accent by American listeners», *J Acoust Soc Am* , 76, pp. 692-707.
- Fletcher, R. (1995), *The Limits of Settlement Growth* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Flood, J. (1980), *The Moth Hunters. Aboriginal Prehistory of the Australian Alps* , Canberra, AIAS.
- Fogel, R. W., y S. L. Engerman (1974), *Time on the Cross. The Economics of American Negro Slavery* , vol. 1, Nueva York, Little, Brown & Co. [Hay trad. cast.: *Tiempo en la cruz. La economía esclavista de los Estados Unidos* , trad. de Arturo Roberto Firpo, Madrid, Siglo XXI, 1981.]
- Foley, R. A., y M. M. Lahr (2011), «The evolution of the diversity of cultures», *Phil T Roy Soc B* , 366, pp. 1.080-1.089.
- Forsyth, D. R. (2009), *Group Dynamics* , 5.^a ed., Belmont, MA, Wadsworth.
- Frank, M. C., *et al.* (2008), «Number as a cognitive technology: Evidence from Piraha language and cognition», *Cognition* , 108, pp. 819-824.
- Franklin, B. (1779), *Political, Miscellaneous, and Philosophical Pieces* , Londres, J. Johnson.
- Frankopan, P. (2015), *The Silk Roads. A New History of the World* , Londres, Bloomsbury. [Hay trad. cast.: *El corazón del mundo. Una nueva historia universal* , trad. de Luis Noriega, Barcelona, Crítica, 2016.]
- Freedman, J. L. (1975), *Crowding and Behavior* , Oxford, W. H. Freedman.
- Freeland, W. J. (1979), «Primate social groups as biological islands», *Ecology* , 60, pp 719-728.
- Freeman, J. B., *et al.* (2011), «Looking the part: Social status cues shape race perception», *PloS ONE* , 6, e25107.
- Freud, S. (1930), *Civilization and its Discontents* , Londres, Hogarth. [Hay trad. cast.: *El malestar en la cultura* , trad. de Alfredo Brotons Muñoz,

- Madrid, Akal, 2016.]
- Fried, M. H. (1967), *The Evolution of Political Society* , Nueva York, Random House.
- Fritz, C. E., y J. H. Mathewson (1957), *Convergence Behavior in Disasters. A Problem in Social Control* , Washington, National Academy of Sciences.
- Fry, D., ed. (2013), *War, Peace, and Human Nature* , Oxford, Oxford University Press.
- Fukuyama, F. (2011), *The Origins of Political Order* , Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux. [Hay trad. cast.: *Los orígenes del orden político. Desde la prehistoria hasta la Revolución francesa* , trad. de Jorge Paredes, Barcelona, Deusto, 2016.]
- Furniss, S. (2014), «Diversity in Pygmy music: A family portrait», en B. S. Hewlett, ed., *Hunter-Gatherers of the Congo Basin* , New Brunswick, NJ, Transaction.
- Furuichi, T. (1987), «Sexual swelling, receptivity, and grouping of wild pygmy chimpanzee females at Wamba, Zaire», *Primates* , 28, pp. 309-318.
- (2011), «Female contributions to the peaceful nature of bonobo society», *Evol Anthropol. Issues, News, and Reviews* , 20, pp. 131-142.
- , y J. Thompson, eds. (2007), *The Bonobos. Behavior, Ecology, and Conservation* , Nueva York, Springer.
- Gaertner, L., et al. (2006), «Us without them: Evidence for an intragroup origin of positive in-group regard», *J Pers Soc Psychol* , 90, pp. 426-439.
- Gaertner, S. L., y J. F. Dovidio (2000), *Reducing Intergroup Bias. The Common Ingroup Identity Model* , Filadelfia, Psychology Press.
- Gamble, C. (1998), «Paleolithic society and the release from proximity: A network approach to intimate relations», *World Archaeol* , 29, pp. 426-449.
- Gamble, L. H. (2012), «A land of power», en T. L. Jones y J. E. Perry, eds., *Contemporary Issues in California Archaeology* , Walnut Creek, CA, Left Coast Press, pp. 175-196.
- Gans, H. J. (2007), «Acculturation, assimilation and mobility», *Ethnic and Racial Stud* , 30, pp. 152-164.
- Ganter, R. (2006), *Mixed Relations. Asian-Aboriginal Contact in North Australia* , Crawley, University of Western Australia Publishing.

- Garnsey, P. (1996), *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gat, A. (1999), «The pattern of fighting in simple, small-scale, prestate societies», *J Anthropol Res*, 55, pp. 563-583.
- (2015), «Proving communal warfare among hunter-gatherers: The quasi-Rousseauan error», *Evol Anthropol. Issues News Reviews*, 24, pp. 111-126.
- , y A. Yakobson (2013), *Nations. The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press. [Hay trad. cast.: *Naciones. Una nueva historia del nacionalismo*, trad. de David León, Barcelona, Crítica, 2014.]
- Gavrilets, S., D. G. Anderson y P. Turchin (2014), «Cycling in the complexity of early societies», en L. E. Grinin y A. V. Korotayev, eds., *History and Mathematics*, Volgograd, Uchitel, pp. 136-158.
- Geary, D. C. (2005), *The Origin of Mind*, Washington D. C., American Psychological Association. [Hay trad. cast.: *El origen de la mente*, México D. F., El Manual Moderno, 2008.]
- Geertz, C., ed. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books. [Hay trad. cast.: *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2003.]
- Geisler, M. E. (2005), «What are national symbols—and what do they do to us?», en *National Symbols, Fractured Identities*, Middlebury, CT, Middlebury College Press, pp. XIII-XLII.
- Gelfand, M. J., et al. (2011), «Differences between tight and loose cultures: A 33-nation study», *Science*, 332, pp. 1.100-1.104.
- Gellner, E. (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell. [Hay trad. cast.: *Naciones y nacionalismo*, trad. de Javier Setó, Madrid, Alianza, 2008.]
- Gelo, D. J. (2012), *Indians of the Great Plains*, Nueva York, Taylor & Francis.
- Gero, S., et al. (2016a), «Socially segregated, sympatric sperm whale clans in the Atlantic Ocean», *R Soc Open Sci*, 3, 160061.
- , J. Gordon y H. Whitehead (2015), «Individualized social preferences and long-term social fidelity between social units of sperm whales», *Animal Behav*, 102, pp. 15-23.
- , H. Whitehead y L. Rendell (2016b), «Individual, unit and vocal clan level identity cues in sperm whale codas», *R Soc Open Sci*, 3, 150372.

- Gesquiere, L. R., *et al.* (2011), «Life at the top: Rank and stress in wild male baboons», *Science* , 333, pp. 357-360.
- Ghent, A. W. (1960), «A study of the group-feeding behavior of larvae of the jack pine sawfly, *Neodiprion pratti banksianae* », *Behav* , 16, pp. 110-148.
- Gifford, E. (2015), *The Many Speeches of Chief Seattle (Seathl)* , Charleston, SC, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Gigerenzer, G. (2010), *Rationality for Mortals. How People Cope with Uncertainty* , Nueva York, Oxford University Press.
- Gilbert, D. (2007), *Stumbling on Happiness* , Nueva York, Vintage. [Hay trad. cast.: *Tropezar con la felicidad* , trad. de Verónica Canales Medina, Barcelona, Ariel, 2017.]
- Gilderhus, M. T. (2010), *History and Historians. A Historiographical Introduction* , Nueva York, Pearson.
- Giles, H., *et al.* (1977), «Towards a theory of language in ethnic group relations», en H. Giles, ed., *Language, Ethnicity and Intergroup Relations* , Londres, Academic, pp. 307-348.
- Gill, F. B. (2006), *Ornithology* , 3.^a ed., Nueva York, W. H. Freeman.
- Gilovich, T. (1991), *How We Know What Isn't So. The Fallibility of Human Reason In Everyday Life* , Nueva York, Free Press. [Hay trad. cast.: *Convencidos, pero equivocados. Guía para reconocer espejismos en la vida cotidiana* , trad. de Jesús Ortiz Pérez del Molino, Barcelona, Milrazones, 2009.]
- Gil-White, F. J. (2001), «Are ethnic groups biological “species” to the human brain?», *Curr Anthropol* , 42, pp. 515-536.
- Giner-Sorolla, R. (2012), *Judging Passions. Moral Emotions in Persons and Groups* , Nueva York, Psychology Press.
- Gintis, H. (2000), «Strong reciprocity and human sociality», *J Theoret Biol* , 206, pp. 169-179.
- Glowacki, L., y C. von Rueden (2015), «Leadership solves collective action problems in smallscale societies», *Phil T Roy Soc B* , 370, 20150010.
- Goff, P. A., *et al.* (2008), «Not yet human: Implicit knowledge, historical dehumanization, and contemporary consequences», *J Pers Soc Psychol* , 94, pp. 292-306.
- Goldberg, A., A. M. Mychajliw y E. A. Hadly (2016), «Post-invasion demography of prehistoric humans in South America», *Nature* , 532, pp. 232-235.

- Goldstein, A. G. (1979), «Race-related variation of facial features: Anthropometric data I», *Bull Psychon Soc* , 13, pp. 187-190.
- Gombrich, E. H. (2005), *A Little History of the World* , trad. de C. Mustill, New Haven, CT, Yale University Press. [Hay trad. cast.: *Breve historia del mundo* , trad. de José Luis Gil Aristu, Barcelona, Península, 2014.]
- Gonsalkorale, K., y K. D. Williams (2007), «The KKK won't let me play: Ostracism even by a despised outgroup hurts», *Eur J Soc Psychol* , 37, pp. 1.176-1.186.
- Goodall, J. (1986), *The Chimpanzees of Gombe* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (2010), *Through A Window. My Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe* , Boston, Houghton Mifflin Harcourt. [Hay trad. cast.: *A través de la ventana. Treinta años estudiando a los chimpancés* , trad. de Jacint Nadal Puigdefàbregas, Barcelona, Salvat, 1993.]
- Goodwin, M. (2016), «Brexit: Identity trumps economics in revolt against elites», *Financial Times* , 24 de junio de 2016.
- Gordon, D. M. (1989), «Ants distinguish neighbors from strangers», *Oecologia* , 81, pp. 198-200.
- (1999), *Ants at Work. How An Insect Society Is Organized* , Nueva York, Simon & Schuster.
- Gordon, M. (2001), *Small-Town Values and Big-City Vowels* , Durham, NC, Duke University Press.
- Gordon, M. M. (1964), *Assimilation in American Life* , Nueva York, Oxford University Press.
- Gossett, T. F. (1963), *Race. The History of an Idea in America* , Nueva York, Oxford University Press.
- Gould, R. A. (1969), *Yiwara. Foragers of the Australian Desert* , Nueva York, Scribner.
- Grabo, A., y M. van Vugt (2016), «Charismatic leadership and the evolution of cooperation», *Evol Hum Behav* , 37, pp. 399-406.
- Granovetter, M. (1983), «The strength of weak ties: A network theory revisited», *Soc Theory* , 1, pp. 201-233.
- Greene, J. (2013), *Moral Tribes* , Nueva York, Penguin Books.
- Greenshields, T. H. (1980), «“Quarters” and ethnicity», en G. H. Blake y R. I. Lawless, eds., *The Changing Middle Eastern City* , Londres, Croom Helm, pp. 120-140.

- Greenwald, A. G., M. R. Banaji y B. A. Nosek (2015), «Statistically small effects of the Implicit Association Test can have societally large effects», *J Pers Soc Psychol* , 108, pp. 553-561.
- Gross, J. T. (2000), *Neighbors. The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland* , Princeton, NJ, Princeton University Press. [Hay trad. cast.: *Vecinos. El exterminio de la comunidad judía de Jedwabne* , trad. de Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 2002.]
- Grove, M. (2010), «The archaeology of group size», en R. I. M. Dunbar, C. Gamble y J. Gowlett, eds., *Social Brain, Distributed Mind* , Oxford, Oxford University Press, pp. 391-413.
- Gudykunst, W. B. (2004), *Bridging Differences. Effective Intergroup Communication* , Thousand Oaks, CA, Sage.
- Guenther, M. G. (1976), «From hunters to squatters», en R. Lee e I. DeVore, eds., *Kalaharie Hunter-Gatherers. Studies of the !Kung San and Their Neighbors* , Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 120-134.
- (1996), «Diversity and flexibility: The case of the Bushmen of southern Africa», en S. Kent, ed., *Cultural Diversity and Twentieth-Century Foragers. An African Perspective* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 65-86.
- (1997), «Lords of the desert land: Politics and resistance of the Ghanzi Basarwa of the nineteenth century», *Botsw Notes Rec* , 29, pp. 121-141.
- (2014), «War and peace among Kalahari San», *J Aggress Confl Peace Res* , 6, pp. 229-239.
- Guibernau, M. (2007), *The Identity of Nations* , Cambridge, Polity Press. [Hay trad. cast.: *La identidad de las naciones* , Barcelona, Ariel, 2009.]
- (2013), *Belonging. Solidarity and Division in Modern Societies* , Malden, MA, Polity.
- Guttal, V., e I. D. Couzin (2010), «Social interactions, information use, and the evolution of collective migration», *Proc Nat Acad Sci* , 107, pp. 16.172-16.177.
- Haaland, G. (1969), «Economic determinants in ethnic processes», en F. Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* , Boston, Little, Brown, pp. 58-73.
- Haber, M., et al. (2017), «Continuity and admixture in the last five millennia of Levantine history from ancient Canaanite and present-day Lebanese genome sequences», *Am J Hu Genetics* , 101, pp. 1-9.

- Hackman, J., A. Danvers y D. J. Hruschka (2015), «Closeness is enough for friends, but not mates or kin», *Evol Hum Behav* , 36, pp. 137-145.
- Haidt, J. (2003), «The moral emotions», en R. J. Davidson, K. R. Scherer y H. H. Goldsmith, eds., *Handbook of Affective Sciences* , Oxford, Oxford University Press, pp. 852-870.
- (2012), *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion* , Nueva York, Random House. [Hay trad. cast.: *La mente de los justos. Por qué la política y la religión dividen a la gente sensata* , Barcelona, Deusto, 2019.]
- , y S. Algoe (2004), «Moral amplification and the emotions that attach us to saints and demons», en J. Greenberg, S. L. Koole y T. Pyszczynski, eds., *Handbook of Experimental Existential Psychology* , Nueva York, Guilford Press, pp. 322-335.
- , P. Rozin, C. McCauley y S. Imada (1997), «Body, psyche, and culture: The relationship between disgust and morality», *Psychol Dev Soc J* , 9, pp. 107-131.
- Haig, D. (2000), «Genomic imprinting, sex-biased dispersal, and social behavior», *Ann NY Acad Sci* , 907, pp. 149-163.
- (2011), «Genomic imprinting and the evolutionary psychology of human kinship», *Proc Nat Acad Sci* , 108, pp. 10.878-10.885.
- Hais, S. C., M. A. Hogg y J. M. Duck (1997), «Self-categorization and leadership: Effects of group prototypicality and leader stereotypicality», *Pers Soc Psychol Bull* , 23, pp. 1.087-1.099.
- Hale, H. E. (2004), «Explaining ethnicity», *Comp Polit Stud* , 37, pp. 458-485.
- Hall, J. M. (1997), «Ethnic identity in Greek antiquity», *Cambr Archaeol J* , 8, pp. 265-283.
- Hally, D. J. (1996), «Platform-mound construction and the instability of Mississippian chiefdoms», en J. F. Scarry, ed., *Political Structure and Change in the Prehistoric Southeastern United States* , Gainesville, University Press of Florida, pp. 92-127.
- Hames, R. (1983), «The settlement pattern of a Yanomamo population bloc», en R. Hames y W. Vickers, eds., *Adaptive Responses of Native Amazonians* , Nueva York, Academic Press, pp. 393-427.
- Hamilton, J. (2003), *Trench Fighting of World War I* , Minneapolis, ABDO & Daughters.

- Hamilton, M. J., *et al.* (2007), «The complex structure of hunter-gatherer social networks», *Proc Roy Soc B* , 274, pp. 2.195-2.202.
- Hamilton, W. D. (1971), «Geometry for the selfish herd», *J Theoret Biol* , 31, pp. 295-311.
- Hammer, M. F., *et al.* (2000), «Jewish and Middle Eastern non-Jewish populations share a common pool of Y-chromosome biallelic haplotypes», *Proc Nat Acad Sci* , 97, pp. 6.769-6.774.
- Hann, J. H. (1991), *Missions to the Calusa* , Gainesville, University Press of Florida.
- Hannonen, M., y L. Sundstrom (2003), «Sociobiology: Worker nepotism among polygynous ants», *Nature* , 421, p. 910.
- Harari, Y. N. (2015), *Sapiens. A Brief History of Humankind* , Nueva York, HarperCollins. [Hay trad. cast.: *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad* , trad. de Joandomènec Ros, Barcelona, Debate, 2015.]
- Hare, B., V. Wobber y R. Wrangham (2012), «The self-domestication hypothesis: evolution of bonobo psychology is due to selection against aggression», *Anim Behav* , 83, pp. 573-585.
- , y S. Kwetuenda (2010), «Bonobos voluntarily share their own food with others», *Cur Biol* , 20, pp. 230-231.
- Harlan, J. R. (1967), «A wild wheat harvest in Turkey», *Archaeol* , 20, pp. 197-201.
- Harles, J. C. (1993), *Politics in the Lifeboat* , San Francisco, Westview Press.
- Harlow, R., y L. Dundes (2004), «“United” we stand: Responses to the September 11 attacks in black and white», *Sociol Persp* , 47, pp. 439-464.
- Harner, M. J. (1972), *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls* , Garden City, NJ, Doubleday.
- Harrington, F. H., y D. L. Mech (1979), «Wolf howling and its role in territory maintenance», *Behav* , 68, pp. 207-249.
- Harris, C. B., H. M. Paterson y R. I. Kemp (2008), «Collaborative recall and collective memory: What happens when we remember together?», *Memory* , 16, pp. 213-230.
- Harris, J. R. (2009), *The Nurture Assumption. Why Children Turn Out the Way They Do* , 2.^a ed., Nueva York, Simon and Schuster. [Hay trad. cast.: *El mito de la educación. Por qué los padres pueden influir muy poco en*

- sus hijos* , trad. de Mercedes Cernícharo y Dimas Mas, Barcelona, Debolsillo, 2003.]
- Harris, L. T., y S. T. Fiske (2006), «Dehumanizing the lowest of the low: Neuro-imaging responses to extreme outgroups», *Psychol Sci* , 17, pp. 847-853.
- Hart, C. M., y M. van Vugt (2006), «From fault line to group fission: Understanding membership changes in small groups», *Pers Soc Psychol Bull* , 32, pp. 392-404.
- Hartley, L. P. (1953), *The Go-Between* , Nueva York, New York Review [Hay trad. cast.: *El mensajero* , trad. de José Luis López Muñoz, Valencia, Pre-Textos, 2004.]
- Haslam, N. (2006), «Dehumanization: An integrative review», *Pers Soc Psychol Rev* , 10, pp. 252-264.
- , y S. Loughnan (2014), «Dehumanization and infracommunization», *Annu Rev Psychol* , 65, pp. 399-423.
- , S. Loughnan y P. Sun (2011a), «Beastly: What makes animal metaphors offensive?», *J Lang Soc Psychol* , 30, pp. 311-325.
- Haslam, S. A., S. D. Reicher y M. J. Platow (2011b), *The New Psychology of Leadership* , East Sussex, Psychology Press.
- Hassin, R. R., *et al.* (2007), «Subliminal exposure to national flags affects political thought and behavior», *Proc Nat Acad Sci* , 104, pp. 19.757-19.761.
- Hasson, U., *et al.* (2012), «Brain-to-brain coupling: A mechanism for creating and sharing a social world», *Trends Cogn Sci* , 16, pp. 114-121.
- Hawkes, K. (2000), «Hunting and the evolution of egalitarian societies: Lessons from the Hadza», en M. W. Diehl, ed., *Hierarchies in Action. Cui Bono?* , Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 59-83.
- Hawley, A. H. (1944), «Dispersion versus segregation: Apropos of a solution of race problems», *Mich Acad Sci Arts Lett* , 30, pp. 667-674.
- Hayden, B. (1979), *Palaeolithic Reflections. Lithic Technology and Ethnographic Excavation among Australian Aborigines* , Londres, Humanities Press.
- (1987), «Alliances and ritual ecstasy: Human responses to resource stress», *J Sci Stud Relig* , 26, pp. 81-91.
- (1995), «Pathways to power: Principles for creating socioeconomic inequalities», en T. Price y G. M. Feinman, eds., *Foundations of Social Inequality* , Nueva York, Springer, pp. 15-86.

- (2011), «Big man, big heart? The political role of aggrandizers in egalitarian and transegalitarian societies», en D. Forsyth y C. Hoyt, eds., *For the Greater Good of All* , Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 101-118.
- (2014), *The Power of Feasts. From Prehistory to the Present* , Nueva York, Cambridge University Press.
- , et al. (1981), «Research and development in the Stone Age: Technological transitions among hunter-gatherers», *Curr Anthropol* , 22, pp. 519-548.
- , y S. Villeneuve (2012), «Who benefits from complexity? A view from Futuna», en T. D. Price y G. Feinman, eds., *Pathways to Power* , Nueva York, Springer, pp. 95-146.
- Head, L. (1989), «Using palaeoecology to date Aboriginal fishtraps at Lake Condah, Victoria», *Archaeol Oceania* , 24, pp. 110-115.
- Headland, T. N., et al. (1989), «Hunter-gatherers and their neighbors from prehistory to the present», *Curr Anthropol* , 30, pp. 43-66.
- Hedges, C. (2002), *War is a Force that Gives Us Meaning* , Nueva York, Anchor Books.
- Hefetz, A. (2007), «The evolution of hydrocarbon pheromone parsimony in ants—interplay of colony odor uniformity and odor idiosyncrasy», *Myrmecol News* , 10, pp. 59-68.
- Heinz, H.-J. (1972), «Territoriality among the Bushmen in general and the !Ko in particular», *Anthropos* , 67, pp. 405-416.
- (1975), «Elements of !Ko Bushmen religious beliefs», *Anthropos* 70, pp. 17-41.
- (1994), *Social Organization of the !Kō Bushmen* , Colonia, Rudiger Koppe.
- Helms, R. (1885), «Anthropological notes», *Proc Linn Soc New South Wales* , 10, pp. 387-408.
- Helwig, C. C., y A. Prencipe (1999), «Children's judgments of flags and flag-burning», *Child Dev* , 70, pp. 132-143.
- Henn, B. M., et al. (2011), «Hunter-gatherer genomic diversity suggests a southern African origin for modern humans», *Proc Nat Acad Sci* , 108, pp. 5.154-5.162.
- Henrich, J. (2004a), «Cultural group selection, coevolutionary processes and large-scale cooperation», *J Econ Behav Organ* , 53, pp. 3-35.

- (2004b), «Demography and cultural evolution: How adaptive cultural processes can produce maladaptive losses—the Tasmanian case», *Am Antiquity* , 69, pp. 197-214.
- , y R. Boyd (1998), «The evolution of conformist transmission and the emergence of between-group differences», *Evol Hum Behav* , 19, pp. 215-241.
- , *et al.* , eds. (2004), *Foundations of Human Sociality. Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies* , Oxford, Oxford University Press.
- , *et al.* (2010a), «Markets, religion, community size and the evolution of fairness and punishment», *Science* , 327, pp. 1.480-1.484.
- , S. J. Heine y A. Norenzayan (2010b), «The weirdest people in the world», *Behav Brain Sci* , 33, pp. 61-135.
- Henrich, N., y J. Henrich (2007), *Why Humans Cooperate. A Cultural and Evolutionary Explanation* , Nueva York, Oxford University Press.
- Henshilwood, C. S., y F. D’Errico, eds. (2011), *Homo symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality* , Amsterdam, John Benjamins, pp. 75-96.
- Henshilwood, C. S., *et al.* (2011), «A 100,000-year-old ochre-processing workshop at Blombos Cave, South Africa», *Science* , 334, pp. 219-222.
- Henzi, S. P., *et al.* (2000), «Ruths amid the alien corn: Males and the translocation of female chacma baboons», *S African J Sci* , 96, pp. 61-62.
- Herbert-Read, J. E. *et al.* (2016), «Proto-cooperation: Group hunting sailfish improve hunting success by alternating attacks on grouping prey», *Proc Roy Soc B* , 283, 20161671.
- Herbinger, I., *et al.* (2009), «Vocal, gestural and locomotor responses of wild chimpanzees to familiar and unfamiliar intruders: A playback study», *Anim Behav* , 78, pp. 1.389-1.396.
- Hernandez-Aguilar, R. A., J. Moore y T. R. Pickering (2007), «Savanna chimpanzees use tools to harvest the underground storage organs of plants», *Proc Nat Acad Sci* , 104, pp. 19.210-19.213.
- Heth, G., J. Todrank y R. E. Johnston (1998), «Kin recognition in golden hamsters: Evidence for phenotype matching», *Anim Behav* , 56, pp. 409-417.
- Hewlett, B. S. (1991), *Intimate Fathers. The Nature and Context of Aka Pygmy Paterna Infant Care* , Ann Arbor, University of Michigan Press.

- , J. M. H. van de Koppel y L. L. Cavalli-Sforza (1986), «Exploration and mating range of Aka Pygmies of the Central African Republic», en L. L. Cavalli-Sforza, ed., *African Pygmies*, Nueva York, Academic Press, pp. 65-79.
- Hewstone, M., y R. Brown, eds. (1986), *Contact and Conflict in Intergroup Encounters*, Oxford, Blackwell.
- Hewstone, M., M. Rubin y H. Willis (2002), «Intergroup bias», *Annu Rev Psychol*, 53, pp. 575-604.
- Hiatt, L. (2015), «Aboriginal political life», en R. Tonkinson, ed., *Wentworth Lectures*, Canberra, Aboriginal Studies Press, pp. 59-74.
- Hill, K. R., y A. M. Hurtado (1996), *Ache Life History. The Ecology and Demography of a Foraging People*, Piscataway, NJ, Transaction.
- , et al. (2011), «Co-residence patterns in hunter-gatherer societies show unique human social structure», *Science*, 331, pp. 1.286-1.289.
- (2014), «Hunter-gatherer inter-band interaction rates: Implications for cumulative culture», *PLoS ONE*, 9, e102806.
- Hingley, R. (2005), *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*, Nueva York, Psychology Press.
- Hirschfeld, L. A. (1989), «Rethinking the acquisition of kinship terms», *Int J Behav Dev*, 12, pp. 541-568.
- (1998), *Race in the Making. Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*, Cambridge, MA, MIT Press.
- (2012), «Seven myths of race and the young child», *Du Bois Rev Soc Sci Res*, 9, pp. 17-39.
- Hiscock, P. (2007), *Archaeology of Ancient Australia*, Nueva York, Routledge.
- Ho, A. K., et al. (2011), «Evidence for hypodescent and racial hierarchy in the categorization and perception of biracial individuals», *J Pers Soc Psychol*, 100, pp. 492-506.
- Hofstede, G., y R. R. McCrae (2004), «Personality and culture revisited: Linking traits and dimensions of culture», *Cross-Cult Res*, 38, pp. 52-88.
- Hogg, M. A. (1993), «Group cohesiveness: A critical review and some new directions», *Eur Rev Soc Psychol*, 4, pp. 85-111.
- (2001), «A social identity theory of leadership», *Pers Soc Psychol Rev*, 5, pp. 184-200.
- (2006), «Social identity theory», en P. J. Burke, ed., *Contemporary Social Psychological Theories*, Stanford, CA, Stanford University Press,

- pp. 111-136.
- (2007), «Social identity and the group context of trust», en M. Siegrist *et al.*, eds., *Trust in Cooperative Risk Management*, Londres, Earthscan, pp. 51-72.
- , y D. Abrams (1988), *Social Identifications. A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*, Londres, Routledge.
- Hohmann, G., y B. Fruth (1995), «Structure and use of distance calls in wild bonobos», *Int J Primatol*, 15, pp. 767-782.
- (2011), «Is blood thicker than water?», en M. M. Robbins y C. Boesch, eds., *Among African Apes*, Berkeley, University of California Press, pp. 61-76.
- Hold, B. C. (1980), «Attention-structure and behavior in G/wi San children», *Ethol Sociobiol*, 1, pp. 275-290.
- Holldobler, B., y E. O. Wilson (1990), *The Ants*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (2009), *The Superorganism. The Beauty, Elegance, and Strangeness of Insect Societies*, Nueva York, W. W. Norton.
- Holsti, K. J. (1991), *Peace and War. Armed Conflicts and International Order, 1648-1989*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Homer-Dixon, T. F. (1994), «Environmental scarcities and violent conflict: Evidence from cases», *Int Security*, 19, pp. 5-40.
- Hommon, R. J. (2013), *The Ancient Hawaiian State. Origins of a Political Society*, Oxford, Oxford University Press.
- Hong, L., y S. E. Page (2004), «Groups of diverse problem solvers can outperform groups of high-ability problem solvers», *Proc Nat Acad Sci*, 101, pp. 16.385-16.389.
- Hood, B. (2002), *The Self Illusion. How the Social Brain Creates Identity*, Nueva York, New York University Press.
- Hoogland, J. L., *et al.* (2012), «Conflicting research on the demography, ecology, and social behavior of Gunnison's prairie dogs», *J Mammal*, 93, pp. 1.075-1.085.
- Hornsey, M. J., *et al.* (2007), «Group-directed criticisms and recommendations for change: Why newcomers arouse more resistance than old-timers», *Pers Soc Psychol Bull*, 33, pp. 1.036-1.048.
- Hornsey, M. J., y M. Hogg (2000), «Assimilation and diversity: An integrative model of subgroup relations», *Pers Soc Psychol Rev*, 4, pp. 143-156.

- Hosking, G. A., y G. Schopflin, eds. (1997), *Myths and Nationhood* , Nueva York, Routledge.
- Howard, K. J., *et al.* (2013), «Frequent colony fusions provide opportunities for helpers to become reproductives in the termite *Zootermopsis nevadensis* », *Behav Ecol Sociobiol* , 67, pp. 1.575-1.585.
- Howitt, A. (1904), *The Native Tribes of South-East Australia* , Londres, Macmillan and Co.
- Hrdy, S. B. (2009), *Mothers and Others . The Evolutionary Origins of Mutual Understanding* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Huddy, L., y N. Khatib (2007), «American patriotism, national identity, and political involvement», *Am J Polit Sci* , 51, pp. 63-77.
- Hudson, M. (1999), *Ruins of Identity. Ethnogenesis in the Japanese Islands* , Honolulu, University of Hawaii Press.
- Hugenberg, K., y G. V. Bodenhausen (2003), «Facing prejudice: Implicit prejudice and the perception of facial threat», *Psychol Sci* , 14, pp. 640-643.
- Hunley, K. L., J. E. Spence y D. A. Merriwether (2008), «The impact of group fissions on genetic structure in Native South America and implications for human evolution», *Am J Phys Anthropol* , 135, pp. 195-205.
- Huth, J. E. (2013), *The Lost Art of Finding Our Way* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Huxley, A. (1959), *The Human Situation* , Nueva York, Triad Panther. [Hay trad. cast.: *La situación humana* , trad. de Antonio López Martínez, Barcelona, Página Indómita, 2018.]
- Huynh, Q.-L., T. Devos y L. Smalarz (2011), «Perpetual foreigner in one's own land: Potential implications for identity and psychological adjustment», *J Soc Clin Psychol* , 30, pp. 133-162.
- Iacoboni, M. (2008), *Mirroring People. The New Science of How We Connect with Others* , Nueva York, Farrar, Straus and Giroux. [Hay trad. cast.: *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros* , trad. de Isolda Rodríguez Villegas, Buenos Aires, Katz, 2009.]
- Iliffe, J. (2007), *Africans. The History of a Continent* , Cambridge, Cambridge University Press. [Hay trad. cast.: *África. Historia de un continente* , trad. de María Barberán, Madrid, Akal, 2013.]

- Ingold, T. (1999), «On the social relations of the hunter-gatherer band», en R. B. Lee y R. Daly, eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 399-410.
- Injaian, A., y E. A. Tibbetts (2014), «Cognition across castes: Individual recognition in worker *Polistes fuscatus* wasps», *Anim Behav*, 87, pp. 91-96.
- Insoll, T. (2007), «Configuring identities in archaeology», en T. Insoll, ed., *The Archaeology of Identities. A Reader*, Londres, Routledge, pp. 1-18.
- Isaac, B. (2004), *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Ito, T. A., y G. R. Urland (2003), «Race and gender on the brain: Electrocortical measures of attention to the race and gender of multiply categorizable individuals», *J Pers Soc Psychol*, 85, pp. 616-626.
- Iverson, J. M., y S. Goldin-Meadow (1998), «Why people gesture when they speak», *Nature*, 396, p. 228.
- Jablonski, N. G. (2006), *Skin. A Natural History*, Berkeley, University of California Press.
- Jack, R. E., et al. (2009), «Cultural confusions show that facial expressions are not universal», *Curr Biol*, 19, pp. 1.543-1.548.
- , O. G. B. Garrod y P. G. Schyns (2014), «Dynamic facial expressions of emotion transmit an evolving hierarchy of signals over time», *Curr Biol*, 24, pp. 187-192.
- Jackson, J. E. (1983), *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , y L. Gaertner (2010), «Mechanisms of moral disengagement and their differential use by right-wing authoritarianism and social dominance orientation in support of war», *Aggressive Behav*, 36, pp. 238-250.
- Jacobson, M. F. (1999), *Whiteness of a Different Color. European Immigrants and the Alchemy of Race*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Jaeggi, A. V., J. M. Stevens y C. P. Van Schaik (2010), «Tolerant food sharing and reciprocity is precluded by despotism among bonobos but not chimpanzees», *Am J Phys Anthropol*, 143, pp. 41-51.
- Jaffe, K. E., y L. A. Isbell (2010), «Changes in ranging and agonistic behavior of vervet monkeys after predator-induced group fusion», *Am J Primatol*, 72, pp. 634-644.

- Jahoda, G. (1999), *Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*, Nueva York, Routledge.
- Jandt, J. M., et al. (2014), «Behavioural syndromes and social insects: Personality at multiple levels», *Biol Rev*, 89, pp. 48-67.
- Janis, I. L. (1982), *Groupthink*, 2.^a ed., Boston, Houghton Mifflin.
- Jenkins, M. (2011), «A man well acquainted with monkey business», *The Washington Post*, sección de «Estilo», 21 de julio.
- Jerardino, A., y C. W. Marean (2010), «Shellfish gathering, marine paleoecology and modern human behavior: Perspectives from cave PP13B, Pinnacle Point, South Africa», *J Hum Evol*, 59, pp. 412-424.
- Jetten, J., et al. (2001), «Rebels with a cause: Group identification as a response to perceived discrimination from the mainstream», *Pers Soc Psychol Bull*, 27, pp. 1.204-1.213.
- , T. Postmes y B. McAuliffe (2002), «We're all individuals: Group norms of individualism and collectivism, levels of identification and identity threat», *Eur J Soc Psychol*, 32, pp. 189-207.
- Jewish Telegraphic Agency, 18 de agosto de 1943, archivado en www.jta.org/1943/08/18/archive/german-refugees-from-hamburg-mistaken-for-jews-executed-in-nazi-death-chambers.
- Johnson, A. W., y T. K. Earle (2000), *The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian State*, Stanford, CA, Stanford University Press. [Hay trad. cast.: *La evolución de las sociedades humanas. Desde los grupos cazadores-recolectores al Estado agrario*, trad. de Jordi Hernández Gasch, Barcelona, Ariel, 2003.]
- Johnson, B. R., E. van Wilgenburg y N. D. Tsutsui (2011), «Nestmate recognition in social insects: Overcoming physiological constraints with collective decision making», *Behav Ecol Sociobiol*, 65, pp. 935-944.
- Johnson, C. L. (2000), «Perspectives on American kinship in the later 1990s», *J Marriage Fam*, 62, pp. 623-639.
- Johnson, G. A. (1982), «Organizational structure and scalar stress», en C. Renfrew et al., eds., *Theory and Explanation in Archaeology*, Nueva York, Academic, pp. 389-421.
- Johnson, G. R. (1986), «Kin selection, socialization, and patriotism», *Polit Life Sci*, 4, pp. 127-140.
- (1987), «In the name of the fatherland: An analysis of kin term usage in patriotic speech and literature», *Int Polit Sci Rev*, 8, pp. 165-174.

- (1997), «The evolutionary roots of patriotism», en D. Bar-Tal y E. Staub, eds., *Patriotism in the Lives of Individuals and Nations* , Chicago, Nelson-Hall, pp. 45-90.
- Jolly, A. (2005), «Hair signals», *Evol Anthropol. Issues, News, and Reviews* , 14, p. 5.
- , R. W. Sussman y N. Koyama, eds. (2006), *Ringtailed Lemur Biology* , Nueva York, Springer.
- Jones, A. (2012), *Crimes Against Humanity. A Beginner's Guide* , Oxford, Oneworld Publishers.
- Jones, C. B. (2007), «The Evolution of Exploitation in Humans: “Surrounded by Strangers I Thought Were My Friends”», *Ethology* , 113, pp. 499-510.
- Jones, D., *et al.* (2000), «Group nepotism and human kinship», *Curr Anthropol* , 41, pp. 779-809.
- Jones, E. E., *et al.* (1984), *Social Stigma. Psychology of Marked Relationships* , Nueva York, W. H. Freeman.
- Jones, P. (1996), *Boomerang. Behind an Australian Icon* , Kent Town (Australia Meridional), Wakefield Press.
- Joniak-Luthi, A. (2015), *The Han. China's Diverse Majority* , Seattle, University of Washington Press.
- Jost, J. T., y M. R. Banaji (1994), «The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness», *Brit J Soc Psychol* , 33, pp. 1-27.
- , *et al.* (2003), «Social inequality and the reduction of ideological dissonance on behalf of the system», *Eur J Soc Psychol* , 33, pp. 13-36.
- Jouventin, P., T. Aubin y T. Lengagne (1999), «Finding a parent in a king penguin colony: The acoustic system of individual recognition», *Anim Behav* , 57, pp. 1.175-1.183.
- Joyce, A. A., L. A. Bustamante y M. N. Levine (2001), «Commoner power: A case study from the Classic period collapse on the Oaxaca coast», *J Archaeol Meth Th* , 8, pp. 343-385.
- Joyce, J. (1922), *Ulysses* , Londres, John Rodker. [Hay trad. cast.: *Ulises* , trad. de José María Valverde, Barcelona, Lumen, 2010.]
- Judd, T. M., y P. W. Sherman (1996), «Naked mole-rats recruit colony mates to food sources», *Anim Behav* , 52, pp. 957-969.
- Junger, S. (2016), *Tribe. On Homecoming and Belonging* , Nueva York, HarperCollins. [Hay trad. cast.: *Tribu. Sobre vuelta a casa y pertenencia* ,

trad. de M.^a Eugenia Frutos, Madrid, Capitán Swing, 2017.]

Kaiser, R. J. (1994), *The Geography of Nationalism in Russia and the USSR* , Princeton, NJ, Princeton University Press.

Kamans, E., *et al.* (2009), «What I think you see is what you get: Influence of prejudice on assimilation to negative meta-stereotypes among Dutch Moroccan teenagers», *Eur J Soc Psychol* , 39, pp. 842-851.

Kameda, T., y R. Hastie (2015), «Herd behavior», en R. Scott y S. Kosslyn, eds., *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences* , Hoboken, NJ, John Wiley and Sons.

Kan, S. (1989), *Symbolic Immortality. The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century* , Washington D. C., Smithsonian Institution Press.

Kano, T. (1992), *The Last Ape. Pygmy Chimpanzee Behavior and Ecology* , Palo Alto, Stanford University Press.

Kaplan, D. (2000), «The darker side of the “original affluent society”», *J Anthropol Res* , 56, pp. 301-324.

Karau, S. J., y K. D. Williams (1993), «Social loafing: A meta-analytic review and theoretical integration», *J Pers Soc Psychol* , 65, pp. 681-706.

Katz, P. A., y J. A. Kofkin (1997), «Race, gender, and young children», en S. S. Luthar *et al.* , eds., *Developmental Psychopathology* , Nueva York, Cambridge University Press.

Kaufman, S. J. (2001), *Modern Hatreds. The Symbolic Politics of Ethnic War* , Ithaca, NY, Cornell University Press.

Kaw, E. (1993), «Medicalization of racial features: Asian American women and cosmetic surgery», *Med Anthropol Q* , 7, pp. 74-89.

Keeley, L. H. (1997), *War Before Civilization. The Myth of the Peaceful Savage* , Nueva York, Oxford University Press.

Keil, F. C. (1989), *Concepts, Kinds, and Cognitive Development* , Cambridge, MA, MIT Press.

— (2012), «Running on empty? How folk science gets by with less», *Curr Dir Psychol Sci* , 21, pp. 329-334.

Kelley, L. C. (2012), «The biography of the Hong Bang clan as a medieval Vietnamese invented tradition», *J Vietnamese Stud* , 7, pp. 87-130.

Kelly, D. (2011), *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust* , Cambridge, MA, MIT Press.

— (2013), «Moral disgust and the tribal instincts hypothesis», en K. Sterelny *et al.* , eds., *Signaling, Commitment, and Emotion* , Cambridge, MA, MIT Press, pp. 503-524.

- , *et al.* (2005), «Three-month-olds but not newborns prefer own-race faces», *Dev Sci* , 8, F31-36.
- Kelly, D. J., *et al.* (2009), «Development of the other-race effect during infancy: Evidence toward universality?», *J Exp Child Psychol* , 104, pp. 105-114.
- Kelly, R. L. (2013a), *The Lifeways of Hunter-gatherers. The Foraging Spectrum* , Cambridge, Cambridge University Press.
- (2013b), «From the peaceful to the warlike: Ethnographic and archaeological insights into hunter-gatherer warfare and homicide», en D. P. Fry, ed., *War, Peace, and Human Nature* , Oxford, Oxford University Press, pp. 151-167.
- Kemmelmeier, M., y D. G. Winter (2008), «Sowing patriotism, but reaping nationalism? Consequences of exposure to the American flag», *Polit Psychol* , 29, pp. 859-879.
- Kendal, R., *et al.* (2015), «Chimpanzees copy dominant and knowledgeable individuals: implications for cultural diversity», *Evol Hum Behav* , 36, pp. 65-72.
- Kendon, A. (1988), *Sign Languages of Aboriginal Australia* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Kennedy, P. (1987), *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000* , Nueva York, Random House. [Hay trad. cast.: *Auge y caída de las grandes potencias* , trad. de José Ferrer Aleu, Barcelona, Debolsillo, 2003.]
- Kennett, D. J., y B. Winterhalder (2006), *Behavioral Ecology and the Transition to Agriculture* , Berkeley, University of California Press.
- King, E. B., J. L. Knight y M. R. Hebl (2010), «The influence of economic conditions on aspects of stigmatization», *J Soc Issues* , 66, pp. 446-460.
- King, S. L., y V. M. Janik (2013), «Bottlenose dolphins can use learned vocal labels to address each other», *Proc Nat Acad Sci* , 110, pp. 13.216-13.221.
- Kintisch, E. (2016), «The lost Norse», *Science* , 354, pp. 696-701.
- Kinzler, K. D., *et al.* (2007), «The native language of social cognition», *Proc Nat Acad Sci* , 104, pp. 12.577-12.580.
- Kirby, S. (2000), «Syntax without natural selection», en C. Knight *et al.* , eds., *The Evolutionary Emergence of Language* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 303-323.

- Kleingeld, P. (2012), *Kant and Cosmopolitanism* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Klinkner, P. A., y R. M. Smith (1999), *The Unsteady March. The Rise and Decline of Racial Equality in America* , Chicago, University of Chicago Press.
- Knight, J. (1994), «“The Mountain People” as tribal mirror», *Anthropol Today* , 10, pp. 1-3.
- Knight, N. (2008), *Imagining Globalisation in China* , Northampton, MA, Edward Elgar.
- Koonz, C. (2003), *The Nazi Conscience* , Cambridge, MA, Harvard University Press. [Hay trad. cast.: *La conciencia nazi. La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich* , trad. de Juan Estrella, Barcelona, Paidós, 2005.]
- Kopenawa, D., y B. Albert (2013), *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Kopytoff, I. (1982), «Slavery», *Annu Rev Anthropol* , 11, pp. 207- 230.
- Koval, P., *et al.* (2012), «Our flaws are more human than yours: Ingroup bias in humanizing negative characteristics», *Pers Soc Psychol Bull* , 38, pp. 283-295.
- Kowalewski, S. A. (2006), «Coalescent societies», en T. J. Pluckhahn *et al.* , eds., *Light the Path. The Anthropology and History of the Southeastern Indians* , Tuscaloosa, University of Alabama Press, pp. 94-122.
- Krakauer, J. (1996), *Into the Wild* , Nueva York, Anchor Books. [Hay trad. cast.: *Hacia rutas salvajes* , trad. de Albert Freixa i Vidal, Barcelona, Ediciones B, 2020.]
- Kramer, K. L., y R. D. Greaves (2016), «Diversify or replace: What happens to wild foods when cultigens are introduced into hunter-gatherer diets?», en B. F. Coddling y K. L. Kramer, eds., *Why Forage? Hunters and Gatherers in the Twenty-First Century* , Santa Fe, NM, SAR/University of New Mexico Press, pp. 15-42.
- Krause, J., y G. D. Ruxton (2002), *Living in Groups* , Oxford, Oxford University Press.
- Kronauer, D. J. C., C. Schoning, P. d’Ettorre y J. J. Boomsma (2010), «Colony fusion and worker reproduction after queen loss in army ants», *Proc Roy Soc Lond B* , 277, pp. 755-763.
- Kruuk, H. (1972), *The Spotted Hyena* , Chicago, University of Chicago Press.

- (1989), *The Social Badger* , Oxford, Oxford University Press.
- Kuhn, S. L., y M. C. Stiner (2007), «Paleolithic ornaments: Implications for cognition, demography and identity», *Diogenes* , 54, pp. 40-48.
- Kumar, R., A. Sinha y S. Radhakrishna (2013), «Comparative demography of two commensal macaques in India», *Folia Primatol* , 84, pp. 384-393.
- Kupchan, C. A. (2010), *How Enemies Become Friends. The Sources of Stable Peace* , Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Kurzban, R., y M. R. Leary (2001), «Evolutionary origins of stigmatization: The functions of social exclusion», *Psychol Bull* , 127, pp. 187-208.
- Kurzban, R., J. Tooby y L. Cosmides (2001), «Can race be erased? Coalitional computation and social categorization», *Proc Nat Acad Sci* , 98, pp. 15.387-15.392.
- Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship* , Oxford, Clarendon Press. [Hay trad. cast.: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* , trad. de Carme Castells, Barcelona, Paidós, 1996.]
- Labov, W. (1989), «The child as linguistic historian», *Lang Var Change* , 1, pp. 85-97.
- Lai, W. S., *et al.* (2005), «Recognition of familiar individuals in golden hamsters», *J Neurosci* , 25, pp. 11.239-11.247.
- Laidre, M. E. (2012), «Homes for hermits: Temporal, spatial and structural dynamics as transportable homes are incorporated into a population», *J Zool* , 288, pp. 33-40.
- Laland, K. N., y B. G. Galef, eds. (2009), *The Question of Animal Culture* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- , C. Wilkins y N. Clayton (2016), «The evolution of dance», *Curr Biol* , 26, R5-R9.
- La Macchia, S. T., *et al.* (2016), «In small we trust: Lay theories about small and large groups», *Pers Soc Psychol Bull* , 42, pp. 1.321-1.334.
- Lamont, M., y V. Molnar (2002), «The study of boundaries in the social sciences», *Annu Rev Sociol* , 28, pp. 167-195.
- Langbauer, W. R., *et al.* (1991), «African elephants respond to distant playbacks of low frequency conspecific calls», *J Exp Biol* , 157, pp. 35-46.
- Langergraber, K. E., J. C. Mitani y L. Vigilant (2007), «The limited impact of kinship on cooperation in wild chimpanzees», *Proc Nat Acad Sci* , 104, pp. 7.786-7.790.

- (2009), «Kinship and social bonds in female chimpanzees», *Am J Primatol* , 71, pp. 840-851.
- Langergraber, K. E., *et al.* (2014), «How old are chimpanzee communities? Time to the most recent common ancestor of the Y-chromosome in highly patrilocal societies», *J Hum Evol* , 69, pp. 1-7.
- Larson, P. M. (1996), «Desperately seeking “the Merina” (Central Madagascar): Reading ethnonyms and their semantic fields in African identity histories», *J South Afr Stud* , 22, pp. 541-560.
- Layton, R., y S. O’Hara (2010), «Human social evolution: A comparison of hunter-gatherer and chimpanzee social organization», en R. I. M. Dunbar, C. Gamble y J. Gowlett, eds., *Social Brain, Distributed Mind* , Oxford, Oxford University Press, pp. 83-114.
- Leacock, E., y R. Lee, eds. (1982), *Politics and History in Band Societies* , Nueva York, Cambridge University Press.
- LeBlanc, S. A. (2014), «Forager warfare and our evolutionary past», en M. Allen y T. Jones, eds., *Violence and Warfare Among Hunter-Gatherers* , Walnut Creek, CA, Left Coast Press, pp. 26-46.
- , y K. E. Register (2004), *Constant Battles. Why We Fight* , Nueva York, Macmillan.
- Lee, P. C., y C. J. Moss (1999), «The social context for learning and behavioural development among wild African elephants», en H. O. Box, ed., *Mammalian Social Learning. Comparative and Ecological Perspectives* , Cambridge, Cambridge University Press. pp. 102-125.
- Lee, R. B. (1979), *The !Kung San. Men, Women, and Work in a Foraging Society* , Cambridge, Cambridge University Press.
- (2013), *The Dobe Ju/’hoansi* , 4.^a ed., Belmont, CA, Wadsworth.
- , y R. Daly (1999), «Foragers and others», en R. B. Lee y R. Daly, eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-19.
- , e I. DeVore, eds. (1968), *Man the Hunter* , Chicago, Aldine.
- , eds. (1976), *Kalaharie Hunter-Gatherers. Studies of the !Kung San and Their Neighbors* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Lee, T. L., y S. T. Fiske (2006), «Not an outgroup, not yet an ingroup: Immigrants in the stereotype content model», *Int J Intercult Rel* , 30, pp. 751-768.
- Leechman, D. (1956), *Native Tribes of Canada* , Toronto, W. J. Gage.

- Lehman, N., *et al.* (1992), «A study of the genetic relationships within and among wolf packs using DNA fingerprinting and mitochondrial DNA», *Behav Ecol Sociobiol* , 30, pp. 83-94.
- Leibold, J. (2006), «Competing narratives of racial unity in Republican China: From the Yellow Emperor to Peking Man», *Mod China* , 32, pp. 181-220.
- Lerner, M. J., y D. T. Miller (1978), «Just world research and the attribution process: Looking back and ahead», *Psychol Bull* , 85, pp. 1.030-1.051.
- Le Roux, A., y T. J. Bergman (2012), «Indirect rival assessment in a social primate, *Theropithecus gelada* », *Anim Behav* , 83, pp. 249-255.
- Lester, P. J., y M. A. M. Gruber (2016), «Booms, busts and population collapses in invasive ants», *Biological Invasions* , 18, pp. 3.091-3.101.
- Leuchtenburg, W. E. (2015), *The American President. From Teddy Roosevelt to Bill Clinton* , Oxford, Oxford University Press.
- Levin, D. T., y M. R. Banaji (2006), «Distortions in the perceived lightness of faces: The role of race categories», *J Exp Psychol* , 135, pp. 501-512.
- LeVine, R. A., y D. T. Campbell (1972), *Ethnocentrism. Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior* , Nueva York, John Wiley and Sons.
- Levinson, S. (1988), *Constitutional Faith* , Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1952), *Race and History* , París, Unesco.
— (1972), *The Savage Mind* , Londres, Weidenfeld and Nicolson. [Hay trad. cast.: *El pensamiento salvaje* , trad. de Francisco González Aramburo, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1964.]
- Levitt, P., y M. C. Waters, eds. (2002), *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation* , Nueva York, Russell Sage Foundation.
- Lewis, D. (1976), «Observations on route finding and spatial orientation among the Aboriginal peoples of the Western Desert Region of Central Australia», *Oceania* , 46, pp. 249-282.
- Lewis, G. J., C. Kandler y R. Riemann (2014), «Distinct heritable influences underpin in-group love and out-group derogation», *Soc Psychol Pers Sci* , 5, pp. 407-413.
- Lewis, M. E. (2006), *The Flood Myths of Early China* , Albany, State University of New York Press.

- Leyens, J.-P., *et al.* (2003), «Emotional prejudice, essentialism, and nationalism», *Eur J Soc Psychol* , 33, pp. 703-717.
- (2007), «Infra-humanization: The wall of group differences», *Soc Issues Policy Rev* , 1, pp. 139-172.
- Li, Q., y M. B. Brewer (2004), «What does it mean to be an American? Patriotism, nationalism, and American identity after 9/11», *Polit Psychol* , 25, pp. 727-739.
- Liang, D., y J. Silverman (2000), «You are what you eat: Diet modifies cuticular hydrocarbons and nestmate recognition in the Argentine ant», *Naturwissenschaften* , 87, pp. 412-416.
- Lieberman, Z., *et al.* (2016), «Early emerging system for reasoning about the social nature of food», *Proc Nat Acad Sci* , 113, pp. 9.480-9.485.
- Librado, F. (1981), *The Eye of the Flute. Chumash Traditional History and Ritual* , Santa Barbara, CA, Santa Barbara Museum of Natural History.
- Lickel, B., *et al.* (2000), «Varieties of groups and the perception of group entitativity», *J Pers Social Psychol* , 78, pp. 223-246.
- Lieberman, D., *et al.* (2007), «The architecture of human kin detection», *Nature* , 445, pp. 727-731.
- Light, I., y S. J. Gold (2000), *Ethnic Economies* , Nueva York, Academic Press.
- Lim, M., *et al.* (2007), «Global pattern formation and ethnic/cultural violence», *Science* , 317, pp. 1.540-1.544.
- Lind, M. (2006), *The American Way of Strategy* , Nueva York, Oxford University Press.
- Linder, W. (2010), *Swiss Democracy* , 3.^a ed., Nueva York, Palgrave MacMillan.
- Linklater, W. L., *et al.* (1999), «Stallion harassment and the mating system of horses», *Anim Behav* , 58, pp. 295-306.
- Lippmann, W. (1922), *Public Opinion* , Nueva York, Harcourt Brace. [Hay trad. cast.: *La opinión pública* , trad. de Blanca Guinea, Madrid, Langre, 2003.]
- Liu, C., *et al.* (2014), «Increasing breadth of the frontal lobe but decreasing height of the human brain between two Chinese samples from a Neolithic site and from living humans», *Am J Phys Anthropol* , 154, pp. 94-103.
- Liverani, M. (2006), *Uruk. The First City* , Sheffield, Equinox Publishing. [Hay trad. cast.: *Uruk. La primera ciudad* , trad. de Juan Vivanco, Barcelona, Bellaterra, 2006.]

- Lomax, A., y N. Berkowitz (1972), «The evolutionary taxonomy of culture», *Science* , 177, pp. 228-239.
- Lonsdorf, E., S. Ross y T. Matsuzawa, eds. (2010), *The Mind of the Chimpanzee* , Chicago, Chicago University Press.
- Lorenzi-Cioldi, F. (2006), «Group status and individual differentiation», en T. Postmes y J. Jetten, eds., *Individuality and the group. Advances in Social Identity* , Londres, SAGE, pp. 93-115.
- Losin, E. A. R., *et al.* (2012), «Race modulates neural activity during imitation», *Neuroimage* , 59, pp. 3.594-3.603.
- Lott, D. F. (2002), *American Bison. A Natural History* , Berkeley, University of California Press.
- Lourandos, H. (1977), «Aboriginal spatial organization and population: South Western Victoria reconsidered», *Archaeol Oceania* , 12, pp. 202-225.
- (1997), *Continent of Hunter-Gatherers. New Perspectives in Australian Prehistory* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Lovejoy, A. O. (1936), *The Great Chain of Being* , Cambridge, MA, Harvard University Press. [Hay trad. cast.: *La gran cadena del ser* , trad. de Antonio Desmons, Barcelona, Icaria, 1983.]
- Lowen, G. E. (1919), *History of the 71st Regiment, N.G., N.Y.* , Nueva York, Veterans Association.
- Lyons-Padilla, S., y M. J. Gelfand (2015), «Belonging nowhere: Marginalization and radicalization among Muslim immigrants», *Behav Sci Policy* , 1, pp. 1-12.
- Ma X., *et al.* (2014), «Oxytocin increases liking for a country's people and national flag but not for other cultural symbols or consumer products», *Front Behav Neurosci* , 8, p. 266.
- Macdonald, D. W., S. Creel y M. Mills (2004), «Canid society», en D. W. Macdonald y C. Sillero-Zubiri, eds., *Biology and Conservation of Wild Canids* , Oxford, Oxford University Press, pp. 85-106.
- Machalek, R. (1992), «The evolution of macrosociety: Why are large societies rare?», *Adv Hum Ecol* , 1, pp. 33-64.
- Mackie, D. M., E. R. Smith y D. G. Ray (2008), «Intergroup emotions and intergroup relations», *Soc Pers Psychol Compass* , 2, pp. 1.866-1.880.
- MacLeod, W. C. (1937), «Police and punishment among Native Americans of the Plains», *J Crim Law Crim* , 28, pp. 181-201.

- MacLin, O. H., y R. S. Malpass (2001), «Racial categorization of faces: The ambiguous race face effect», *Psychol Public Pol Law* , 7, pp. 98-118.
- MacLin, O. H., y M. K. MacLin (2011), «The role of racial markers in race perception and racial categorization», en R. Adams *et al.* , eds., *The Science of Social Vision* , Nueva York, Oxford University Press, pp. 321-346.
- Macrae, C. N., y G. V. Bodenhausen (2000), «Social cognition: Thinking categorically about others», *Annu Rev Psychol* , 51, pp. 93-120.
- Madon, S., *et al.* (2001), «Ethnic and national stereotypes: The Princeton trilogy revisited and revised», *Pers Soc Psychol B* , 27, pp. 996-1.010.
- Maghaddam, F. M. (1998), *Social Psychology. Exploring the Universals Across Cultures* , Nueva York, W. H. Freeman.
- Maguire, E. A., *et al.* (2003), «Routes to remembering: The brains behind superior memory», *Nature Neurosci* , 6, pp. 90-95.
- Magurran, A. E., y A. Higham (1988), «Information transfer across fish shoals under predator threat», *Ethol* , 78, pp. 153-158.
- Mahajan, N., *et al.* (2011), «The evolution of intergroup bias: Perceptions and attitudes in rhesus macaques», *J Pers Soc Psychol* , 100, pp. 387-405.
- (2014), «Retraction», *J Pers Soc Psychol* , 106, p. 182.
- Major, B., y T. Schmader (2001), «Legitimacy and the construal of social disadvantage», en J. T. Jost y B. Major, eds., *The Psychology of Legitimacy* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 176-204.
- Malaspinas, A.-S., *et al.* (2016), «A genomic history of Aboriginal Australia», *Nature* , 538, pp. 207-213.
- Malik, I., P. K. Seth y C. H. Southwick (1985), «Group fission in free-ranging rhesus monkeys of Tughlaqabad, northern India», *Int J Primatol* , 6, pp. 411-422.
- Malpass, M. A. (2009), *Daily Life in the Incan Empire* , 2.^a ed., Westport, CT, Greenwood.
- Mann, M. (1986), *The Sources of Social Power. A History of Power from the Beginning to 1760 AD* , vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press. [Hay trad. cast.: *Las fuentes del poder social* , trad. de Fernando Santos, Madrid, Alianza, 1991.]
- Mantini, D., *et al.* (2012), «Interspecies activity correlations reveal functional correspondence between monkey and human brain areas», *Nature Methods* , 9, pp. 277-282.

- Marais, E. (1939), *My Friends the Baboons* , Nueva York, Robert M McBride.
- Marcus, J. (1989), «From centralized systems to city-states: Possible models for the Epiclassic», en R. A. Diehl y J. C. Berlo, eds., *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan A.D. 700-900* , Washington D. C., Dumbarton Oaks, pp. 201-208.
- Marean, C. W. (2010), «When the sea saved humanity», *Sci Am* , 303, pp. 54-61.
- (2016), «The transition to foraging for dense and predictable resources and its impact on the evolution of modern humans», *Philos T Roy Soc B* , 371, pp. 160-169.
- Markin, G. P. (1970), «The seasonal life cycle of the Argentine ant in southern California», *Ann Entomol Soc Am* , 63, pp. 1.238-1.242.
- Marks, J., y E. Staski (1988), «Individuals and the evolution of biological and cultural systems», *Hum Evol* , 3, pp. 147-161.
- Marlowe, F. W. (2000), «Paternal investment and the human mating system», *Behav Proc* , 51, pp. 45-61.
- (2005), «Hunter-gatherers and human evolution», *Evol Anthropol* , 14, pp. 54-67.
- (2010), *The Hadza. Hunter-Gatherers of Tanzania* , Berkeley, University of California Press.
- Marques, J. M., V. Y. Yzerbyt y J.-P. Lyons (1988), «The “black sheep effect”: Extremity of judgments towards ingroup members as a function of group identification», *Eur J Soc Psychol* , 18, pp. 1-16.
- Marsh, A. A., H. A. Efenbein y N. Ambady (2003), «Nonverbal “accents”: Cultural differences in facial expressions of emotion», *Psychol Sci* , 14, pp. 373-376.
- (2007), «Separated by a common language: Nonverbal accents and cultural stereotypes about Americans and Australians», *J Cross Cult Psychol* , 38, pp. 284-301.
- Marshall, A. J., R. W. Wrangham y A. C. Arcadi (1999), «Does learning affect the structure of vocalizations in chimpanzees?», *Anim Behav* , 58, pp. 825-830.
- Marshall, L. (1961), «Sharing, talking and giving: Relief of social tensions among !Kung Bushmen», *Africa* , 31, pp. 231-249.
- (1976), *The !Kung of Nyae Nyae* , Cambridge, MA, Harvard University Press.

- Marshall, T. H. (1950), *Citizenship and Social Class* , Cambridge, Cambridge University Press. [Hay trad. cast.: *Ciudadanía y clase social* , trad. de Josefa Linares de la Puerta, Madrid, Alianza, 1998.]
- Martin, C. L., y S. Parker (1995), «Folk theories about sex and race differences», *Pers Soc Psychol B* , 21, pp. 45-57.
- Martínez, R., R. Rodríguez-Bailón y M. Moya (2012), «Are they animals or machines? Measuring dehumanization», *Span J Psychol* , 15, pp. 1.110-1.122.
- Marwick, B. (2003), «Pleistocene exchange networks as evidence for the evolution of language», *Cambr Archaeol J* , 13, pp. 67-81.
- Marzluff, J. M., y R. P. Balda (1992), *The Pinyon Jay* , Londres, T. & A. D. Poyser.
- Massen, J. J. M., y S. E. Koski (2014), «Chimps of a feather sit together: Chimpanzee friendships are based on homophily in personality», *Evol Hum Behav* , 35, pp. 1-8.
- Masters, R. D., y D. G. Sullivan (1989), «Nonverbal displays and political leadership in France and the United States», *Polit Behav* , 11, pp. 123-156.
- Matthey de l'Etang, A., P. Bancel y M. Ruhlen (2011), «Back to Proto-Sapiens», en D. Jones y B. Milicic, eds., *Kinship, Language & Prehistory* , Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 29-37.
- Mattingly, D. J. (2014), «Identities in the Roman World», en L. Brody y G. L. Hoffman, eds., *Roman in the Provinces. Art in the Periphery of Empire* , Chestnut Hill, MA, McMullen Museum of Art Press, pp. 35-59.
- May, R. J. (2001), *State and Society in Papua New Guinea* , Hindmarsh, SA, Crawford House.
- McAnany, P. A., y N. Yoffee, eds. (2010), *Questioning Collapse. Human Resilience, Ecological Vulnerability, and the Aftermath of Empire* , Cambridge, Cambridge University Press.
- McBrearty, S., y A. S. Brooks (2000), «The revolution that wasn't: A new interpretation of the origin of modern human behavior», *J Hum Evol* , 39, pp. 453-563.
- McComb, K., C. Packer y A. Pusey (1994), «Roaring and numerical assessment in contests between groups of female lions», *Anim Behav* , 47, pp. 379-387.
- McConvell, P. (2001), «Language shift and language spread among hunter-gatherers», en C. Panter-Brick, P. Rowley-Conwy y R. Layton, eds.,

- Hunter-Gatherers. Cultural and Biological Perspectives* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 143- 169.
- McCormick, J. (2017), *Understanding the European Union* , Londres, Palgrave.
- McCracken, G. F., y J. W. Bradbury (1981), «Social organization and kinship in the polygynous bat *Phyllostomus hastatus* », *Behav Ecol Sociobiol* , 8, pp. 11-34.
- McCreery, E. K. (2000), «Spatial relationships as an indicator of successful pack formation in free-ranging African wild dogs», *Behav* , 137, pp. 579-590.
- McCurry, S. (2010), *Confederate Reckoning. Power and Politics in the Civil War South* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- McDougall, W. (1920), *The Group Mind* , Nueva York, G.P. Putnam's Sons.
- McElreath, R., R. Boyd y P. J. Richerson (2003), «Shared norms and the evolution of ethnic markers», *Curr Anthropol* , 44, pp. 122-130.
- McGrew, W. C., *et al.* (2001), «Intergroup differences in a social custom of wild chimpanzees: The grooming hand-clasp of the Mahale Mountains 1», *Curr Anthropol* , 42, pp. 148-153.
- McIntyre, R. T., y D. W. Smith (2000), «The death of a queen: Yellowstone mutiny ends tyrannical rule of Druid pack», *International Wolf* , 10, pp. 8- 11 y 26.
- McKie, R. (2010), «Chimps with everything: Jane Goodall's 50 years in the jungle», *The Observer* , 31 de julio.
- McLemore, S. D. (1970), «Simmel's "stranger": A critique of the concept», *Pacific Sociol Rev* , 13, pp. 86-94.
- McNeill, W. H. (1976), *Plagues and Peoples* , Garden City, NY, Anchor. [Hay trad. cast.: *Plagas y pueblos* , trad. de Homero Alsina, Madrid, Siglo XXI, 2016.]
- (1986), *Polyethnicity and National Unity in World History* , Toronto, University of Toronto Press.
- (1995), *Keeping Together in Time. Dance and Drill in Human History* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- McNiven, I., *et al.* (2015), «Phased redevelopment of an ancient Gunditjmara fish trap over the past 800 years», *Aust Archaeol* , 81, pp. 44-58.
- Mech, L. D., y L. Boitani, eds. (2003), *Wolves. Behavior, Ecology, and Conservation* , Chicago, University of Chicago Press.

- Meggitt, M. J. (1962), *The Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sidney, Angus, Robertson.
- (1977), *Blood Is Their Argument. Warfare Among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands*, Houston, Mayfield Publishing Co.
- Mellars, P., y J. C. French (2011), «Tenfold population increase in Western Europe at the Neandertal-to-modern human transition», *Science*, 333, pp. 623-627.
- Menand, L. (2006), «What it is like to like», *The New Yorker*, 20 de junio, pp. 73-76.
- Mercader, J., *et al.* (2007), «4,300-year-old chimpanzee sites and the origins of percussive stone technology», *Proc Nat Acad Sci*, 104, pp. 3.043-3.048.
- Michener, W. (2012), «The individual psychology of group hate», *J Hate Stud*, 10, pp. 15-48.
- Milgram, S. (1974), *Obedience to Authority*, Nueva York, HarperCollins. [Hay trad. cast.: *Obediencia a la autoridad*, trad. de Santiago Moreno, Madrid, Capitán Swing, 2016.]
- Milicic, B. (2013), «Talk is not cheap: Kinship terminologies and the origins of language», *Structure and Dynamics*, 6, <<http://escholarship.org/uc/item/6zw317jh>>.
- Miller, D. (1995), *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press. [Hay trad. cast.: *Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1997.]
- Miller, D. T., y C. McFarland (1987), «Pluralistic ignorance: When similarity is interpreted as dissimilarity», *J Pers Soc Psychol*, 53, pp. 298-305.
- Miller, R., y R. H. Denniston (1979), «Interband dominance in feral horses», *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 51, pp. 41-47.
- Mills, D. S., y S. M. McDonnell (2005), *The Domestic Horse*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Milton, K. (1991), «Comparative aspects of diet in Amazonian forest-dwellers», *Philos T Roy Soc B*, 334, pp. 253-263.
- Mitani, J. C., y S. J. Amstler (2003), «Social and spatial aspects of male subgrouping in a community of wild chimpanzees», *Behav*, 140, pp. 869-884.

- , y J. Gros-Louis (1998), «Chorusing and call convergence in chimpanzees: Tests of three hypotheses», *Behav* , 135, pp. 1.041-1.064.
- , D. P. Watts y S. J. Amsler (2010), «Lethal intergroup aggression leads to territorial expansion in wild chimpanzees», *Curr Biol* , 20, R507-R508.
- Mitchell, D. (1984), «Predatory warfare, social status, and the North Pacific slave trade», *Ethnology* , 23, pp. 39-48.
- Mitchell, T. L. (1839), *Three Expeditions into the Interior of Eastern Australia* , Londres, T. W. Boone.
- Modlmeier, A. P., J. E. Liebmann y S. Foitzik (2012), «Diverse societies are more productive: a lesson from ants», *Proc Roy Soc B* , 279, pp. 2.142-2.150.
- Moffett, M. W. (1989a), «Trap-jaw ants», *Natl Geogr* , 175, pp. 394-400.
- (1989b), «Life in a nutshell», *Natl Geogr* , 6, pp. 783-796.
- (1994), *The High Frontier. Exploring the Tropical Rainforest Canopy* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (1995), «Leafcutters: Gardeners of the ant world», *Natl Geogr* , 188, pp. 98-111.
- (2000), «What's "up"? A critical look at the basic terms of canopy biology», *Biotropica* , 32, pp. 569-596.
- (2010), *Adventures Among Ants* , Berkeley, University of California Press.
- (2011), «Ants and the art of war», *Sci Am* , 305, pp. 84-89.
- (2012), «Supercolonies of billions in an invasive ant: What is a society?», *Behav Ecol* , 23, pp. 925-933.
- (2013), «Human identity and the evolution of societies», *Hum Nature* , 24, pp. 219-267.
- Moise, R. E. (2014), «Do Pygmies have a history? revisited: The autochthonous tradition in the history of Equatorial Africa», en B. S. Hewlett, ed., *Hunter-Gatherers of the Congo Basin* , New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, pp. 85-116.
- Monteith, M. J., y C. I. Voils (2001), «Exerting control over prejudiced responses», en G. B. Moskowitz, ed., *Cognitive Social Psychology* , Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum, pp. 375-388.
- Morgan, C., y R. L. Bettinger (2012), «Great Basin foraging strategies», en T. R. Pauketat, ed., *The Oxford Handbook of North American Archaeology* , Nueva York, Oxford University Press.

- Morgan, J., y W. Buckley (1852), *The Life and Adventures of William Buckley*, Hobart, Tasmania, A. MacDougall.
- Moss, C. J., et al. , eds. (2011), *The Amboseli Elephants* , Chicago, University of Chicago Press.
- Mueller, U. G. (2002), «Ant versus fungus versus mutualism», *Am Nat* , 160, S67-S98.
- Mullen, B., R. M. Calogero y T. I. Leader (2007), «A social psychological study of ethnonyms: Cognitive representation of the in-group and intergroup hostility», *J Pers Soc Psychol* , 92, pp. 612-630.
- Mulvaney, D. J. (1976), «The chain of connection: The material evidence», en N. Peterson, ed., *Tribes and Boundaries in Australia* , Atlantic Highlands, Humanities Press, pp. 72-94.
- , y J. P. White (1987), *Australians to 1788* , Broadway (Nueva Gales el Sur), Fairfax, Syme & Weldon.
- Mummendey, A., y M. Wenzel (1999), «Social discrimination and tolerance in intergroup relations: Reactions to intergroup difference», *Pers Soc Psychol Rev* , 3, pp. 158-174.
- Mummert, A., et al. (2011), «Stature and robusticity during the agricultural transition: Evidence from the bioarchaeological record», *Econ Hum Biol* , 9, pp. 284-301.
- Murphy, M. C., J. A. Richeson y D. C. Molden (2011), «Leveraging motivational mindsets to foster positive interracial interactions», *Soc Pers Psychol Compass* , 5, pp. 118-131.
- Murphy, P. L. (1991), *Anadarko Agency Genealogy Record Book of the Kiowa, Comanche-Apache & some 25 Sioux Families, 1902* , Lawton, OK, autopublicación.
- Murphy, R. F., e Y. Murphy (1960), «Shoshone-Bannock subsistence and society», *Anthropol Records* , 16, pp. 293-338.
- Nakamichi, M., y N. Koyama (1997), «Social relationships among ring-tailed lemurs in two free-ranging troops at Berenty Reserve, Madagascar», *Int J Primatol* , 18, pp. 73-93.
- Nazzi, T., P. W. Juszyk y E. K. Johnson (2000), «Language discrimination by English-learning 5-month-olds: Effects of rhythm and familiarity», *J Mem Lang* , 43, pp. 1-19.
- Nelson, E. (1899), «The Eskimo about Bering Strait», Washington D. C., Government Printing Office.

- Nettle, D. (1999), «Language variation and the evolution of societies», en R. I. M. Dunbar, C. Knight y C. Power, eds., *The Evolution of Culture* , Piscataway, Rutgers University Press, pp. 214-227.
- Newell, R. R., et al. (1990), *An Inquiry into the Ethnic Resolution of Mesolithic Regional Groups. The Study of their Decorative Ornaments in Time and Space* , Leiden, Brill.
- Nishida, T. (1968), «The social group of wild chimpanzees in the Mahali mountains», *Primates* , 9, pp. 167-224.
- Nosek, B. A., M. R. Banaji y J. T. Jost (2009), «The politics of intergroup attitudes», en J. T. Jost, A. C. Kay y H. Thorisdottir, eds., *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification* , Nueva York, Oxford University Press, pp. 480-506.
- Nowak, M. A. (2006), «Five rules for the evolution of cooperation», *Science* , 314, pp. 1.560-1.563.
- Nowicki, S. (1983), «Flock-specific recognition of chickadee calls», *Behav Ecol Sociobiol* , 12, pp. 317-320.
- Noy, D. (2000), *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers* , Londres, Duckworth.
- O'Brien, G. V. (2003), «Indigestible food, conquering hordes, and waste materials: Metaphors of immigrants and the early immigration restriction debate in the United States», *Metaphor Symb* , 18, pp. 33-47.
- O'Connell, R. L. (1995), *The Ride of the Second Horseman. The Birth and Death of War* , Oxford, Oxford University Press.
- O'Gorman, H. J. (1975), «Pluralistic ignorance and white estimates of white support for racial segregation», *Public Opin Quart* , 39, pp. 313-330.
- Oldmeadow, J., y S. T. Fiske (2007), «System-justifying ideologies moderate status = competence stereotypes: Roles for belief in a just world and social dominance orientation», *Eur J Soc Psychol* , 37, pp. 1.135-1.148.
- Olsen, C. L. (1987), «The demography of colony fission from 1878-1970 among the Hutterites of North America», *Am Anthropol* , 89, pp. 823-837.
- Olzak, S. (1992), *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict* , Stanford, CA, Stanford University Press.
- Opatow, S. (1990), «Moral exclusion and injustice: An introduction», *J Soc Issues* , 46, pp. 1-20.

- Orgad, L. (2011), «Creating new Americans: The essence of Americanism under the citizenship test», *Houston Law Rev* , 47, pp. 1-46.
- (2015), *The Cultural Defense of Nations* , Oxford, Oxford University Press.
- O’Riain, M. J., J. U. M. Jarvis y C. G. Faulkes (1996), «A dispersive morph in the naked mole-rat», *Nature* , 380, pp. 619-621.
- Ortman, S. G., *et al.* (2014), «The pre-history of urban scaling», *PloS ONE* , 9, e87902.
- Orton, J., *et al.* (2013), «An early date for cattle from Namaqualand, South Africa: Implications for the origins of herding in southern Africa», *Antiquity* , 87, p. 108-120.
- Orwell, G. (1946), *Animal Farm. A Fairy Story* , Londres, Harcourt Brace. [Hay trad. cast.: *Rebelión en la granja* , trad. de Marcial Souto, Barcelona, Debolsillo, 2013.]
- (1971), «Notes on nationalism», en S. Orwell e I. Angus, eds., *Collected Essays* , vol. 3, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, pp. 361-380. [Hay trad. cast.: «Notas sobre el nacionalismo», en *Ensayos* , trad. de Manuel Cuesta, Miguel Martínez-Lage, Inga Pellisa *et al.* , Barcelona, Debate, 2013, pp. 591-612.]
- Oswald, F. L., *et al.* (2015), «Using the IAT to predict ethnic and racial discrimination: Small effect sizes of unknown societal significance», *J Pers Soc Psychol* , 108, pp. 562-571.
- Otterbein, K. F. (2004), *How War Began* , College Station, Texas A&M University Press.
- Pabst, M. A., *et al.* (2009), «The tattoos of the Tyrolean Iceman: A light microscopical, ultrastructural and element analytical study», *J Archaeol Sci* , 36, pp. 2.335-2.341.
- Packer, D. J. (2008), «On being both with us and against us: A normative conflict model of dissent in social groups», *Pers Soc Psychol Rev* , 12, pp. 50-72.
- Pagel, M. (2000), «The history, rate and pattern of world linguistic evolution», en C. Knight *et al.* , eds., *Evolutionary Emergence of Language* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 391-416.
- (2009), «Human language as culturally transmitted replicator», *Nature Rev Genet* , 10, pp. 405-415.
- , y R. Mace (2004), «The cultural wealth of nations», *Nature* , 428, pp. 275-278.

- Painter, N. I. (2010), *The History of White People*, Nueva York, W. W. Norton.
- Palagi, E., y G. Cordoni (2009), «Postconflict third-party affiliation in *Canis lupus*: Do wolves share similarities with the great apes?», *Anim Behav*, 78, pp. 979-986.
- Paluck, E. L. (2009), «Reducing intergroup prejudice and conflict using the media: A field experiment in Rwanda», *J Pers Soc Psychol*, 96, pp. 574-587.
- Paranjpe, A. C. (1998), *Self and Identity in Modern Psychology and Indian Thought*, Nueva York, Plenum Press.
- Park, R. E. (1928), «Human migration and the marginal man», *Am J Sociol*, 33, pp. 881-893.
- Parker, B. J. (2003), «Archaeological manifestations of empire: Assyria's imprint on southeastern Anatolia», *Am J Archaeol*, 107, pp. 525-557.
- Parr, L. A. (2001), «Cognitive and physiological markers of emotional awareness in chimpanzees», *Anim Cogn*, 4, pp. 223-229.
- (2011), «The evolution of face processing in primates», *Philos T Roy Soc B*, 366, pp. 1.764-1.777.
- , y F. B. M. de Waal (1999), «Visual kin recognition in chimpanzees», *Nature*, 399, pp. 647-648.
- , y W. D. Hopkins (2000), «Brain temperature asymmetries and emotional perception in chimpanzees», *Physiol Behav*, 71, pp. 363-371.
- , y B. M. Waller (2006), «Understanding chimpanzee facial expression: Insights into the evolution of communication», *Soc Cogn Affect Neurosci*, 1, pp. 221-228.
- Pascalis, O., et al. (2005), «Plasticity of face processing in infancy», *Proc Nat Acad Sci*, 102, pp. 5.297-5.300.
- , y D. J. Kelly (2009), «The origins of face processing in humans: Phylogeny and ontogeny», *Persp Psychol Sci*, 4, pp. 200-209.
- Passarge, S. (1907), *Die Buschmänner der Kalahari*, Berlín, D. Reimer (E. Vohsen).
- Patterson, O. (1982), *Slavery and Social Death*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Paukner, A., S. J. Suomi, E. Visalberghi y P. F. Ferrari (2009), «Capuchin monkeys display affiliation toward humans who imitate them», *Science*, 325, pp. 880-883.

- Paxton, P., y A. Mughan (2006), «What's to fear from immigrants? Creating an assimilationist threat scale», *Polit Psychol* , 27, pp. 549-568.
- Payne, B. K. (2001), «Prejudice and perception: The role of automatic and controlled processes in misperceiving a weapon», *J Pers Soc Psychol* , 81, pp. 181-192.
- Paz-y-Miño, G., *et al.* (2004), «Pinyon jays use transitive inference to predict social dominance», *Nature* , 430, pp. 778-781.
- Peasley, W. J. (2010), *The Last of the Nomads* , Fremantle (Australia Occidental), Fremantle Art Centre Press.
- Pelto, P. J. (1968), «The difference between “tight” and “loose” societies», *Transaction* , 5, pp. 37-40.
- Perdue, T. (1979), *Slavery and the Evolution of Cherokee Society, 1540-1866* , Knoxville, University of Tennessee Press.
- Perry, G. (2018), *The Lost Boys. Inside Muzafer Sherif's Robbers Cave Experiments* , Brunswick (Australia), Scribe Publications.
- Peterson, N. (1993), «Demand sharing: Reciprocity and the pressure for generosity among foragers», *Am Anthropol* , 95, pp. 860-874.
- Peterson, R. O., *et al.* (2002), «Leadership behavior in relation to dominance and reproductive status in gray wolves», *Canadian J Zool* , 80, pp. 1.405-1.412.
- Pettigrew, T. F. (2009), «Secondary transfer effect of contact: Do intergroup contact effects spread to noncontacted outgroups?», *Soc Psychol* , 40, pp. 55-65.
- Phelan, J. E., y L. A. Rudman (2010), «Reactions to ethnic deviance: The role of backlash in racial stereotype maintenance», *J Pers Soc Psychol* , 99, pp. 265-281.
- Phelps, E. A., *et al.* (2000), «Performance on indirect measures of race evaluation predicts amygdala activation», *J Cogn Neurosci* , 12, pp. 729-738.
- Piaget, J., y A. M. Weil (1951), «The development in children of the idea of the homeland and of relations to other countries», *Int Soc Sci J* , 3, pp. 561-578.
- Pietraszewski, D., L. Cosmides y J. Tooby (2014), «The content of our cooperation, not the color of our skin: An alliance detection system regulates categorization by coalition and race, but not sex», *PloS ONE* , 9, e88534.

- Pimlott, D. H., J. A. Shannon y G. B. Kolenosky (1969), *The Ecology of the Timber Wolf in Algonquin Provincial Park* , Ontario, Department of Lands and Forests.
- Pinker, S. (2011), *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined* , Nueva York, Penguin. [Hay trad. cast.: *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones* , trad. de Joan Soler Chic, Barcelona, Paidós, 2012.]
- Plous, S. (2003), «Is there such a thing as prejudice toward animals», en S. Plous, ed., *Understanding Prejudice and Discrimination* , Nueva York, McGraw-Hill, pp. 509-528.
- Poggi, I. (2002), «Symbolic gestures: The case of the Italian gesturary», *Gesture* , 2, pp. 71-98.
- Pokorny, J. J., y F. B. M. de Waal (2009), «Monkeys recognize the faces of group mates in photographs», *Proc Nat Acad Sci* , 106, pp. 21.539-21.543.
- Poole, R. (1999), *Nation and Identity* , Londres, Routledge.
- Portes A., y R. G. Rumbaut (2014), *Immigrant America. A Portrait* , 4.^a ed., Berkeley, University of California Press.
- Portugal, S. J., *et al.* (2014), «Upwash exploitation and downwash avoidance by flap phasing in ibis formation flight», *Nature* , 505, pp. 399-402.
- Postmes, T., *et al.* (2005), «Individuality and social influence in groups: Inductive and deductive routes to group identity», *J Pers Soc Psychol* , 89, pp. 747-763.
- Potts, L. (1990), *The World Labour Market. A History of Migration* , Londres, Zed Books.
- Pounder, D. J. (1983), «Ritual mutilation: Subincision of the penis among Australian Aborigines», *Am J Forensic Med Pathol* , 4, pp. 227-229.
- Powell, A., S. Shennan y M. G. Thomas (2009), «Late Pleistocene demography and the appearance of modern human behavior», *Science* , 324, pp. 1.298-1.301.
- Prentice, D. A., *et al.* (1994), «Asymmetries in attachments to groups and to their members: Distinguishing between common-identity and common-bond groups», *Pers Soc Psychol Bull* , 20, pp. 484-493.
- Preston, S. D., y F. B. M. de Waal (2002), «The communication of emotions and the possibility of empathy in animals», en S. G. Post *et al.* , eds.,

- Altruism and Altruistic Love* , Nueva York, Oxford University Press, pp. 284-308.
- Price, R. (1996), *Maroon Societies* , Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Price, T. D., y O. Bar-Yosef (2010), «Traces of inequality at the origins of agriculture in the ancient Near East», en T. D. Price y G. Feinman, eds., *Pathways to Power* , Nueva York, Springer, pp. 147-168.
- Prud'Homme, J. (1991), «Group fission in a semifree-ranging population of Barbary macaques», *Primates* , 32, pp. 9-22.
- Pruetz, J. D. (2007), «Evidence of cave use by savanna chimpanzees at Fongoli, Senegal», *Primates* , 48, pp. 316-319.
- , *et al.* (2015), «New evidence on the tool-assisted hunting exhibited by chimpanzees in a savannah habitat at Fongoli, Senegal», *Roy Soc Open Sci* , 2, e140507.
- Pusey, A. E., y C. Packer (1987), «The evolution of sex-biased dispersal in lions», *Behav* , 101, pp. 275-310.
- Queller, D. C., y J. E. Strassmann (1998), «Kin selection and social insects», *Bio Science* , 48, pp. 165-175.
- Raijman, R., *et al.* (2008), «What does a nation owe non-citizens?», *Int J Comp Sociol* , 49, pp. 195-220.
- Rakić, T., *et al.* (2011), «Blinded by the accent! Minor role of looks in ethnic categorization», *J Pers Soc Psych* , 100, pp. 16-29.
- Rantala, M. J. (2007), «Evolution of nakedness in *Homo sapiens* », *J Zool* , 273, pp. 1-7.
- Rasa, O. A. E. (1973), «Marking behavior and its social significance in the African dwarf mongoose», *Z Tierpsychol* , 32, pp. 293-318.
- Ratner, K. G., *et al.* (2013), «Is race erased? Decoding race from patterns of neural activity when skin color is not diagnostic of group boundaries», *Soc Cogn Affect Neurosci* , 8, pp. 750-755.
- Ratnieks, F. L. W., K. R. Foster y T. Wenseleers (2006), «Conflict resolution in social insect societies», *Annu Rev Etomol* , 51, pp. 581-608.
- , y T. Wenseleers (2005), «Policing insect societies», *Science* , 307, pp. 54-56.
- Rayor, L. S. (1988), «Social organization and space-use in Gunnison's prairie dog», *Behav Ecol Sociobiol* , 22, pp. 69-78.
- Read, D. W. (2011), *How Culture Makes Us Human* , Walnut Creek, CA, Left Coast Press.

- Redmond, E. M. (1994), *Tribal and Chiefly Warfare in South America* , Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Reese, G., y O. Lauenstein (2014), «The eurozone crisis: Psychological mechanisms undermining and supporting European solidarity», *Soc Sci* , 3, pp. 160-171.
- Reese, H. E., *et al.* (2010), «Attention training for reducing spider fear in spider-fearful individuals», *J Anxiety Disord* , 24, pp. 657-662.
- Reicher, S. D. (2001), «The psychology of crowd dynamics», en M. A. Hogg y R. S. Tindale, eds., *Blackwell Handbook of Social Psychology. Group Processes* , Oxford (Reino Unido), Blackwell, pp. 182-207.
- Renan, E. (1990) [1882], «What is a nation?», en H. K. Bhabha, ed., *Nation and Narration* , Londres, Routledge, pp. 8-22.
- Rendell, L. E., y H. Whitehead (2001), «Culture in whales and dolphins», *Behav Brain Sci* , 24, pp. 309-324.
- Reynolds, H. (1981), *The Other Side of the Frontier. Aboriginal Resistance to the European Invasion of Australia* , Townsville (Australia), James Cook University Press.
- Reynolds, S. (1997), *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300* , Oxford, Oxford University Press.
- Rheingold, H. (2002), *Smart Mobs. The Next Social Revolution* , Nueva York, Basic Books. [Hay trad. cast.: *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social* , trad. de Marta Pino, Barcelona, Gedisa, 2004.]
- Richerson, P. J., y R. Boyd (1998), «The evolution of human ultra-sociality», en I. Eibl-Eibesfeldt y F. K. Salter, eds., *Indoctrinability, Ideology, and Warfare* , Oxford, Berghahn, pp. 71-95.
- Riolo, R. L., *et al.* (2001), «Evolution of cooperation without reciprocity», *Nature* , 414, pp. 441-443.
- Rivaya-Martínez, J. (2012), «Becoming Comanches», en D. W. Adams y C. DeLuzio, eds., *On the Borders of Love and Power. Families and Kinship in the Intercultural American Southwest* , Berkeley, University of California Press, pp. 47-70.
- Riveros, A. J., M. A. Seid y W. T. Wcislo (2012), «Evolution of brain size in class-based societies of fungus-growing ants», *Anim Behav* , 83, pp. 1.043-1.049.
- Rizzolatti, G., y L. Craighero (2004), «The mirror-neuron system», *Annu Rev Neurosci* , 27, pp. 169-192.

- Roberts, S. G. B. (2010), «Constraints on social networks», en R. I. M. Dunbar, C. Gamble y J. Gowlett, eds., *Social Brain, Distributed Mind* , Oxford, Oxford University Press, pp. 115-134.
- Robinson, W. P., y H. Tajfel (1996), *Social Groups and Identities. Developing the Legacy of Henri Tajfel* , Oxford, Routledge.
- Rodseth, L., *et al.* (1991), «The human community as a primate society», *Curr Anthropol* , 32, pp. 221-241.
- Roe, F. G. (1974), *The Indian and the Horse* , Norman, University of Oklahoma Press.
- Rogers, A. R., D. Iltis y S. Wooding (2004), «Genetic variation at the MC1R locus and the time since loss of human body hair», *Curr Anthropol* , 45, pp. 105-108.
- Rogers, E. M. (2003), *Diffusion of Innovations* , 5.^a ed., Nueva York, Free Press.
- Ron, T. (1996), «Who is responsible for fission in a free-ranging troop of baboons?», *Ethology* , 102, pp. 128-133.
- Roosevelt, A. C. (1999), «Archaeology of South American hunters and gatherers», en R. B. Lee y R. Daly, eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* , Nueva York, Cambridge University Press, pp. 86-91.
- (2013), «The Amazon and the Anthropocene: 13,000 years of human influence in a tropical rainforest», *Anthropocene* , 4, pp. 69-87.
- Roscoe, P. (2006), «Fish, game, and the foundations of complexity in forager society», *Cross Cult Res* , 40, pp. 29-46.
- (2007), «Intelligence, coalitional killing, and the antecedents of war», *Am Anthropol* , 109, pp. 485-495.
- Roth, W. E., y R. Etheridge (1897), *Ethnological Studies Among the North-West-Central Queensland Aborigines* , Brisbane, Edmund Gregory.
- Rothi, D. M., E. Lyons y X. Chrysochoou (2005), «National attachment and patriotism in a European nation: A British study», *Polit Psychol* , 26, pp. 135-155.
- Rowell, T. E. (1975), «Growing up in a monkey group», *Ethos* , 3, pp. 113-128.
- Royce, A. P. (1982), *Ethnic Identity. Strategies of Diversity* , Bloomington, Indiana University Press.
- Rudolph, K. P., y J. P. McEntee (2016), «Spoils of war and peace: Enemy adoption and queenright colony fusion follow costly intraspecific conflict

- in acacia ants», *Behav Ecol* , 27, pp. 793-802.
- De Ruiter, J., G. Weston y S. M. Lyon (2011), «Dunbar's number: Group size and brain physiology in humans reexamined», *Am Anthropol* , 113, pp. 557-568.
- Rushdie, S. (2002), *Step Across This Line. Collected Nonfiction 1992-2002* , Londres, Vintage. [Hay trad. cast.: *Pásate de la raya. Artículos, 1992-2002* , trad. de Miguel Sáenz, Barcelona, Plaza y Janés, 2003.]
- Russell, A. F., *et al.* (2003), «Breeding success in cooperative meerkats: Effects of helper number and maternal state», *Behav Ecol* , 14, pp. 486-492.
- Russell, R. J. (1993), *The Lemurs' Legacy* , Nueva York, Tarcher/Putnam.
- Rutherford, A., *et al.* (2014), «Good fences: The importance of setting boundaries for peaceful coexistence», *PloS ONE* , 9, e95660.
- Rutledge, J. P. (2000), «They all look alike: The inaccuracy of cross-racial identifications», *Am J Crim L* , 28, pp. 207-228.
- Sahlins, M. (1968), «Notes on the original affluent society», en R. B. Lee e I. DeVore, eds., *Man the Hunter* , Chicago, Aldine, pp. 85-89.
- Sai, F. Z. (2005), «The role of the mother's voice in developing mother's face preference», *Infant Child Dev* , 14, pp. 29-50.
- Salamone, F. A., y C. H. Swanson (1979), «Identity and ethnicity: Ethnic groups and interactions in a multi-ethnic society», *Ethnic Groups* , 2, pp. 167-183.
- Salmon, C. A. (1998), «The evocative nature of kin terminology in political rhetoric», *Polit Life Sci* , 17, pp. 51-57.
- Saminaden, A., S. Loughnan y N. Haslam (2010), «Afterimages of savages: Implicit associations between primitives, animals and children», *Brit J Soc Psychol* , 49, pp. 91-105.
- Sampson, C. G. (1988), *Stylistic Boundaries Among Mobile Hunter-Gatherers* , Washington D. C., Smithsonian Institution.
- Samuels, A., J. B. Silk y J. Altmann (1987), «Continuity and change in dominance relations among female baboons», *Anim Behav* , 35, pp. 785-793.
- Sanderson, S. K. (1999), *Social Transformations* , Nueva York, Rowman & Littlefield.
- Sangrigoli, S., y S. De Schonen (2004), «Recognition of own-race and other-race faces by threemonth-old infants», *J Child Psychol Psych* , 45, pp. 1.219-1.227.

- Sangrigoli, S., *et al.* (2005), «Reversibility of the other-race effect in face recognition during childhood», *Psychol Sci* , 16, pp. 440-444.
- Sani, F. (2009), «Why groups fall apart: A social psychological model of the schismatic process», en F. Butera y J. M. Levine, eds., *Coping with Minority Status* , Nueva York, Cambridge University Press, pp. 243-266.
- , *et al.* (2007), «Perceived collective continuity: Seeing groups as entities that move through time», *Eur J Soc Psychol* , 37, pp. 1.118-1.134.
- Santorelli, C. J., *et al.* (2013), «Individual variation of whinnies reflects differences in membership between spider monkey communities», *Int J Primatol* , 34, pp. 1.172-1.189.
- Santos-Granero, F. (2009), *Vital Enemies. Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life* , Austin, University of Texas Press.
- Saperstein A., y A. M. Penner (2012), «Racial fluidity and inequality in the United States», *Am J Sociol* , 118, pp. 676-727.
- Sapolsky, R. M. (2007), *A Primate's Memoir. A Neuroscientist's Unconventional Life Among the Baboons* , Nueva York, Simon & Schuster. [Hay trad. cast.: *Memorias de un primate. La vida nada convencional de un neurocientífico entre babuinos* , trad. de Josefina Ruiz, Madrid, Capitán Swing, 2015.]
- Sarna, J. D. (1978), «From immigrants to ethnics: Toward a new theory of “ethnicization”», *Ethnicity* , 5, pp. 370-378.
- Sassaman, K. E. (2004), «Complex hunter-gatherers in evolution and history: A North American perspective», *J Archaeol Res* , 12, pp. 227-280.
- Sayers, K., y C. O. Lovejoy (2008), «The chimpanzee has no clothes: A critical examination of Pan troglodytes in models of human evolution», *Curr Anthropol* , 49, pp. 87-117.
- Scarre, C., ed. (2013), *Human Past* , 3.^a ed., Londres, Thames & Hudson.
- Schaal, B., L. Marlier y R. Soussignan (2000), «Human fetuses learn odours from their pregnant mother's diet», *Chem Senses* , 25, pp. 729-737.
- Schaller, G. B. (1972), *The Serengeti Lion* , Chicago, University of Chicago Press.
- Schaller, M., y S. L. Neuberg (2012), «Danger, disease, and the nature of prejudice», *Adv Exp Soc Psychol* , 46, pp. 1-54.

- , y J. H. Park (2011), «The behavioral immune system (and why it matters)», *Curr Dir Psychol Sci* , 20, pp. 99-103.
- Schamberg, I., *et al.* (2017), «Bonobos use call combinations to facilitate inter-party travel recruitment», *Behav Ecol Sociobiol* , 71, p. 75.
- Schapera, I. (1930), *The Khoisan Peoples of South Africa* , Londres, Routledge.
- Schatz, R. T., E. Staub y H. Lavine (1999), «On the varieties of national attachment: Blind versus constructive patriotism», *Polit Psychol* , 20, pp. 151-174.
- Schelling, T. C. (1978), *Micromotives and Macrobehavior* , Nueva York, W. W. Norton. [Hay trad. cast.: *Micromotivos y macroconducta* , trad. de Marcela Pineda, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1989.]
- Schladt, M., ed. (1998), *Language, Identity, and Conceptualization Among the Khoisan* , Colonia, Rüdiger Köppe.
- Schmidt, J. O. (2016), *The Sting of the Wild* , Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Schmitt, D. P., *et al.* (2008), «Why can't a man be more like a woman? Sex differences in big five personality traits across 55 cultures», *J Pers Soc Psychol* , 94, pp. 168-182.
- Schradin, C., y J. Lamprecht (2000), «Female-biased immigration and male peace-keeping in groups of the shell-dwelling cichlid fish», *Behav Ecol Sociobiol* , 48, pp. 236-242.
- (2002), «Causes of female emigration in the group-living cichlid fish», *Ethology* , 108, pp. 237-248.
- Schultz, T. R., *et al.* (2005), «Reciprocal illumination: A comparison of agriculture in humans and in fungus-growing ants», en F. Vega y M. Blackwell, eds., *Insect-Fungal Associations* , Oxford, Oxford University Press, pp. 149-190.
- Schultz, T. R., y S. G. Brady (2008), «Major evolutionary transitions in ant agriculture», *Proc Nat Acad Sci* , 105, pp. 5.435-5.440.
- Schwartz, B. (1985), *The World of Thought in Ancient China* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Scott, J. C. (2009), *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia* , New Haven, CT, Yale University Press.
- (2017), *Against the Grain. A Deep History of the Earliest States* , New Haven, CT, Yale University Press.

- Scott, L. S., y A. Monesson (2009), «The origin of biases in face perception», *Psychol Sci* , 20, pp. 676-680.
- Seeley, T. D. (1995), *The Wisdom of the Hive* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (2010), *Honeybee Democracy* , Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Seger, C. R., E. R. Smith y D. M. Mackie (2009), «Subtle activation of a social categorization triggers group-level emotions», *J Exp Soc Psychol* , 45, pp. 460-467.
- Sekulic, D., G. Massey y R. Hodson (1994), «Who were the Yugoslavs? Failed sources of a common identity in the former Yugoslavia», *Am Sociol Rev* , 59, pp. 83-97.
- Sellas, A. B., R. S. Wells y P. E. Rosel (2005), «Mitochondrial and nuclear DNA analyses reveal fine scale geographic structure in bottlenose dolphins in the Gulf of Mexico», *Conserv Genet* , 6, pp. 715-728.
- Sen, A. (2006), *Identity and Violence. The Illusion of Destiny* , Nueva York, W. W. Norton. [Hay trad. cast.: *Identidad y violencia. La ilusión del destino* , trad. de Verónica Inés Weinstabl y Servanda M.^a de Hagen, Buenos Aires, Katz, 2007.]
- Séneca, L. A. (1970), *Moral and Political Essays* , ed. de J. M. Cooper y J. F. Procope, Cambridge, Cambridge University Press. [Hay trad. cast.: *Tratados morales* , ed. lit. Pedro Rodríguez Santidrián, trad. de Pedro Fernández Navarrete, Madrid, Espasa, 2005.]
- Seth, P. K., y S. Seth (1983), «Population dynamics of free-ranging rhesus monkeys in different ecological conditions in India», *Am J Primatol* , 5, pp. 61-67.
- Seto, M. C. (2008), *Pedophilia and Sexual Offending Against Children* , Washington D. C., American Psychological Association.
- Seyfarth, R. M., y D. L. Cheney (2017), «Precursors to language: Social cognition and pragmatic inference in primates», *Psychon Bull Rev* , 24, pp. 79-84.
- (2012), «The evolutionary origins of friendship», *Annu Rev Psychol* , 63, pp. 153-177.
- Shah, J. Y., P. C. Brazy y E. T. Higgins (2004), «Promoting us or preventing them: Regulatory focus and manifestations of intergroup bias», *Pers Soc Psychol Bull* , 30, pp. 433-446.

- Shannon, T. J. (2008), *Iroquois Diplomacy on the Early American Frontier*, Nueva York, Penguin.
- Sharot, T., C. W. Korn y R. J. Dolan (2011), «How unrealistic optimism is maintained in the face of reality», *Nature Neurosci*, 14, pp. 1.475-1.479.
- Sharpe, L. L. (2005), «Frequency of social play does not affect dispersal partnerships in wild meerkats», *Anim Behav*, 70, pp. 559-569.
- Shennan, S. (2001), «Demography and cultural innovation: A model and its implications for the emergence of modern human culture», *Cambr Archaeol J*, 11, pp. 5-16.
- Shepher, J. (1971), «Mate selection among second-generation kibbutz adolescents and adults: Incest avoidance and negative imprinting», *Arch Sexual Behav*, 1, pp. 293-307.
- Sherif, M. (1966), *In Common Predicament. Social Psychology of Intergroup Conflict and Cooperation*, Boston, Houghton Mifflin.
- , et al. (1961), *Intergroup Conflict and Cooperation. The Robbers Cave Experiment*, Norman, University of Oklahoma Book Exchange.
- Sherman, P. W., J. U. M. Jarvis y R. D. Alexander, eds. (1991), *The Biology of the Naked Mole-rat*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Shirky, C. (2008), *Here Comes Everybody! The Power of Organizing Without Organizations*, Nueva York, Penguin.
- Sidanius, J., et al. (1997), «The interface between ethnic and national attachment: Ethnic pluralism or ethnic dominance?», *Public Opin Quart*, 61, pp. 102-133.
- (1999), «Peering into the jaws of the beast: The integrative dynamics of social identity, symbolic racism, and social dominance», en D. A. Prentice y D. T. Miller, eds., *Cultural Divides. Understanding and Overcoming Group Conflicts*, Nueva York, Russell Sage Foundation, pp. 80-132.
- Sidanius, J., y J. R. Petrocik (2001), «Communal and national identity in a multiethnic state», en R. D. Ashmore, L. Jussim y D. Wilder, eds., *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Resolution*, Oxford, Oxford University Press, pp. 101-129.
- Silberbauer, G. B. (1965), *Report to the Government of Bechuanaland on the Bushman Survey*, Gaborone (Botsuana), Bechuanaland Government.
- (1981), *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert*, Cambridge, Cambridge University Press.

- (1996), «Neither are your ways my ways», en S. Kent, ed., *Cultural Diversity Among Twentieth-Century Foragers*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 21-64.
- Silk, J. B. (1999), «Why are infants so attractive to others? The form and function of infant handling in bonnet macaques», *Anim Behav*, 57, pp. 1.021-1.032.
- (2002), «Kin selection in primate groups», *Int J Primatol*, 23, pp. 849-875.
- , *et al.* (2013), «Chimpanzees share food for many reasons: The role of kinship, reciprocity, social bonds and harassment on food transfers», *Science Direct*, 85, pp. 941-947.
- Silver, S., y W. R. Miller (1997), *American Indian Languages*, Tucson, University of Arizona Press.
- Simmel, G. (1950), *The Sociology of Georg Simmel*, ed. de K. H. Wolff, Glencoe, IL, Free Press.
- Simoons, F. J. (1994), *Eat Not This Flesh. Food Avoidances from Prehistory to the Present*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Slobodchikoff, C. N., *et al.* (2012), «Size and shape information serve as labels in the alarm calls of Gunnison's prairie dogs», *Curr Zool*, 58, pp. 741-748.
- , B. S. Perla y J. L. Verdolin (2009), *Prairie Dogs. Communication and Community in an Animal Society*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Slovic, P. (2000), *The Perception of Risk*, Nueva York, Earthscan.
- , B. D. Smedley (2005), «Race as biology is fiction, racism as a social problem is real», *Am Psychol*, 60, pp. 16-26.
- Smith, A. D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell.
- Smith, D. L. (2009), *The Most Dangerous Animal. Human Nature and the Origins of War*, Nueva York, Macmillan.
- (2011), *Less Than Human. Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others*, Nueva York, St. Martin's Press.
- , e I. Panaitiu (2015), «Aping the human essence», en W. D. Hund, C. W. Mills y S. Sebastiani, eds., *Simianization. Apes, Gender, Class, and Race*, Zurich, Verlag & Wein, pp. 77-104.
- Smith, D. W., *et al.* (2015), «Infanticide in wolves: Seasonality of mortalities and attacks at dens support evolution of territoriality», *J Mammal*, 96, pp. 1.174-1.183.

- Smith, E. R., C. R. Seger y D. M. Mackie (2007), «Can emotions be truly group-level? Evidence regarding four conceptual criteria», *J Pers Soc Psychol* , 93, pp. 431-446.
- Smith, K. B., *et al.* (2011), «Linking genetics and political attitudes: Reconceptualizing political ideology», *Polit Psychol* , 32, pp. 369-397.
- Smith, M. E. (2010), «The archaeological study of neighborhoods and districts in ancient cities», *J Anthropol Archaeol* , 29, pp. 137-154.
- Smith, P. C. (2009), *Everything you know about Indians is Wrong* , Minneapolis Press, University of Minnesota.
- Smith, R. M. (1997), *Civic Ideals. Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History* , New Haven, CT, Yale University Press.
- , y P. A. Klinkner (1999), *The Unsteady March* , Chicago, University of Chicago Press.
- Smouse, P. E., *et al.* (1981), «The impact of random and lineal fission on the genetic divergence of small human groups: A case study among the Yanomama», *Genetics* , 98, pp. 179-197.
- Sorabji, R. (2005), *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook, Volume 1: Psychology (with Ethics and Religion)* , Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Sorensen, A. A., T. M. Busch y S. B. Vinson (1985), «Control of food influx by temporal subcastes in the fire ant», *Behav Ecol Sociobiol* , 17, pp. 191-198.
- Sorger, D. M., W. Booth, A. Wassie Eshete, M. Lowman y M. W. Moffett (2017), «Outnumbered: A new dominant ant species with genetically diverse supercolonies», *Insectes Sociaux* , 64, pp. 141-147.
- Southwick, C. H., *et al.* (1974), «Xenophobia among free-ranging rhesus groups in India», en R. L. Holloway, ed., *Primate Aggression, Territoriality, and Xenophobia* , Nueva York, Academic, pp. 185-209.
- Spencer, C. (2010), «Territorial expansion and primary state formation», *Proc Nat Acad Sci* , 107, pp. 7.119-7.126.
- Spencer, W. B., y F. J. Gillen (1899), *The Native Tribes of Central Australia* , Londres, MacMillan & Co.
- Sperber, D. (1974), *Rethinking Symbolism* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Spicer, E. H. (1971), «Persistent cultural systems», *Science* , 174, pp. 795-800.

- Spickard, P. (2005), «Race and nation, identity and power: Thinking comparatively about ethnic systems», en P. Spickard, ed., *Race and Nation. Ethnic Systems in the Modern World* , Nueva York, Taylor & Francis, pp. 1-29.
- Spoor, J. R., y J. R. Kelly (2004), «The evolutionary significance of affect in groups», *Group Proc Intergr Rel* , 7, pp. 398-412.
- , y K. D. Williams (2007), «The evolution of an ostracism detection system», en J. P. Forgas *et al.* , eds., *Evolution and the Social Mind* , Nueva York, Psychology Press, pp. 279-292.
- Sridhar, H., G. Beauchamp y K. Shankar (2009), «Why do birds participate in mixed-species foraging flocks?», *Science Direct* , 78, pp. 337-347.
- Stahler, D. R., D. W. Smith y R. Landis (2002), «The acceptance of a new breeding male into a wild wolf pack», *Can J Zool* , 80, pp. 360-365.
- Stanner, W. E. H. (1965), «Aboriginal territorial organization», *Oceania* , 36, pp. 1-26.
- (1979), *White Man Got No Dreaming. Essays 1938-78* , Canberra, Australian National University Press.
- Staub, E. (1989), *The Roots of Evil* , Cambridge, Cambridge University Press.
- (1997), «Blind versus constructive patriotism», en D. Bar-Tal y E. Staub, eds., *Patriotism in the Lives of Individuals and Nations* , Chicago, Nelson-Hall, pp. 213-228.
- Steele, C., y J. Gamble (1999), «Hominid ranging patterns and dietary strategies», en H. Ullrich, ed., *Hominid Evolution. Lifestyles and Survival Strategies* , Gelsenkirchen, Edition Archaea, pp. 369-409.
- Steele, C. M., S. J. Spencer y J. Aronson (2002), «Contending with group image: The psychology of stereotype and social identity threat», *Adv Exp Soc Psychol* , 34, pp. 379-440.
- Steffian, A. F., y P. G. Saltonstall (2001), «Markers of identity: Labrets and social organization in the Kodiak Archipelago», *Alaskan J Anthropol* , 1, pp. 1-27.
- Stiner, M. C., y S. L. Kuhn (2006), «Changes in the “connectedness” and resilience of Paleolithic societies in Mediterranean ecosystems», *Hum Ecol* , 34, pp. 693-712.
- Stirling, M. W. (1938), *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians* , Washington D. C., Smithsonian Institution.

- Stoneking, M. (2003), «Widespread prehistoric human cannibalism: Easier to swallow?», *Trends Ecol Evol* , 18, pp. 489-490.
- Strandburg-Peshkin, A., *et al.* (2015), «Shared decision-making drives collective movement in wild baboons», *Science* , 348, pp. 1.358-1.361.
- Struch N., y S. H. Schwartz (1989), «Intergroup aggression: Its predictors and distinctness from in-group bias», *J Pers Soc Psychol* , 56, pp. 364-373.
- Struhsaker, T. T. (2010), *The Red Colobus Monkeys* , Nueva York, Oxford University Press.
- Sturgis, J., y D. M. Gordon (2012), «Nestmate recognition in ants», *Myrmecol News* , 16, pp. 101-110.
- Suarez, A. V., *et al.* (2002), «Spatiotemporal patterns of intraspecific aggression in the invasive Argentine ant», *Anim Behav* , 64, pp. 697-708.
- Suetonius (1979) [escrito en 121 d. C.], *The Twelve Caesars* , trad. de M. Graves, Londres, Penguin. [Hay trad. cast.: Suetonio, *Vidas de los doce Césares* , trad. de Alfonso Cuatrecasas, Barcelona, Espasa, 2010.]
- Sueur, C., *et al.* (2011), «Group size, grooming and fission in primates: A modeling approach based on group structure», *J Theor Biol* , 273, pp. 156-166.
- Sugita, Y. (2008), «Face perception in monkeys reared with no exposure to faces», *Proc Nat Acad Sci* , 105, pp. 394-398.
- Sugiyama, Y. (1999), «Socioecological factors of male chimpanzee migration at Bossou, Guinea», *Primates* , 40, pp. 61-68.
- Sumner, W. G. (1906), *Folkways. The Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals* , Boston, Ginn & Co.
- Surbeck, M., y G. Hohmann (2008), «Primate hunting by bonobos at LuiKotale, Salonga National Park», *Curr Biol* , 18, R906-R907.
- Swann, W. B. Jr., *et al.* (2012), «When group membership gets personal: A theory of identity fusion», *Psychol Rev* , 119, pp. 441- 456.
- Tagliabue, J. P., *et al.* (2009), «Visualizing vocal perception in the chimpanzee brain», *Cereb Cortex* , 19, pp. 1.151-1.157.
- Tainter, J. A. (1988), *The Collapse of Complex Societies* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Tajfel, H., *et al.* (1970), «The development of children's preference for their own country: A cross national study», *Int J Psychol* , 5, pp. 245-253.
- , y J. C. Turner (1979), «An integrative theory of intergroup conflict», en W. Austin y S. Worchel, eds., *The Social Psychology of Intergroup*

- Relations* , Monterey, CA, Brooks/Cole, pp. 33-47.
- Takahashi, H., *et al.* (2014), «Different impressions of other agents obtained through social interaction uniquely modulate dorsal and ventral pathway activities in the social human brain», *Science Direct* , 58, pp. 289-300.
- Tan, J., y B. Hare (2013), «Bonobos share with strangers», *PLoS ONE* , 8, e51922.
- Tanaka, J. (1980), *The San, Hunter-Gatherers of the Kalahari* , Tokio, University of Tokyo Press.
- Tarr, B., J. Launay y R. I. M. Dunbar (2016), «Silent disco: Dancing in synchrony leads to elevated pain thresholds and social closeness», *Evol Hum Behav* , 37, pp. 343-349.
- Taylor, A. M. (2005), *The Divided Family in Civil War America* , Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Taylor, C. B., J. M. Ferguson y B. M. Wermuth (1977), «Simple techniques to treat medical phobias», *Postgrad Med J* , 53, pp. 28-32.
- Taylor, R. (2008), «The polemics of making fire in Tasmania», *Aboriginal Hist* , 32, pp. 1-26.
- Tebich, S., y R. Bshary (2004), «Cognitive abilities related to tool use in the woodpecker finch», *Anim Behav* , 67, pp. 689-697.
- Tennie, C., J. Call y M. Tomasello (2009), «Ratcheting up the ratchet: On the evolution of cumulative culture», *Philos T Roy Soc B* , 364, pp. 2.405-2.415.
- Terry, D. J., C. J. Carey y V. J. Callan (2001), «Employee adjustment to an organizational merger: An intergroup perspective», *Pers Soc Psychol Bull* , 27, pp. 267-280.
- Testart, A. (1982), «Significance of food storage among hunter-gatherers», *Curr Anthropol* , 23, pp. 523-530.
- Testi, A. (2005), «You Americans aren't the only people obsessed with your flag», *Zócalo* , <www.zocalopublicsquare.org/2015/06/12/you-americans-arent-the-only-people-obsessed-with-your-flag/ideas/nexus/>.
- (2010), *Capture the Flag* , trad. de N. G. Mazhar, Nueva York, New York University Press.
- Thaler, R. H., y C. R. Sunstein (2009), *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness* , Nueva York, Penguin. [Hay trad. cast.: *Un pequeño empujón. El impulso que necesitas para tomar las mejores decisiones en salud, dinero y felicidad* , trad. de Belén Urrutia, Barcelona, Taurus, 2017.]

- Theberge, J., y M. Theberge (1998), *Wolf Country. Eleven Years Tracking the Algonquin Wolves* , Toronto, McClelland & Stewart.
- Thierry, B. (2005), «Hair grows to be cut», *Evol Anthropol. Issues, News, and Reviews* , 14, p. 5.
- Thomas, E. M. (1959), *The Harmless People* , Nueva York, Alfred A. Knopf.
- Thomas-Symonds, N. (2010), *Attlee. A Life in Politics* , Nueva York, I. B. Tauris.
- Thompson, B. (1983), «Social ties and ethnic settlement patterns», en W. C. McCready, ed., *Culture, Ethnicity, and Identity* , Nueva York, Academic Press, pp. 341-360.
- Thompson, P. R. (1975), «A cross-species analysis of carnivore, primate, and hominid behavior», *J Human Evol* , 4, pp. 113-124.
- Thornton, A., J. Samson y T. Clutton-Brock (2010), «Multi-generational persistence of traditions in neighbouring meerkat groups», *Proc Roy Soc B* , 277, pp. 3.623-3.629.
- Tibbetts, E. A., y J. Dale (2007), «Individual recognition: It is good to be different», *Trends Ecol Evol* , 22, pp. 529-537.
- Tilly, C. (1975), «Reflections on the history of European state-making», en C. Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe* , Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 3-83.
- Tincoff, R., y P. W. Juszyk (1999), «Some beginnings of word comprehension in 6-month-olds», *Psychol Sci* , 10, pp. 172-175.
- Tindale, R. S., y S. Sheffey (2002), «Shared information, cognitive load, and group memory», *Group Process Intergr Relat* , 5, pp. 5-18.
- Tishkoff, S. A., *et al.* (2007), «Convergent adaptation of human lactase persistence in Africa and Europe», *Nat Genet* , 39, pp. 31-40.
- Tobler, R., *et al.* (2017), «Aboriginal mitogenomes reveal 50,000 years of regionalism in Australia», *Nature* , 544, pp. 180-184.
- Todorov, A. (2017), *Face Value. The Irresistible Influence of First Impressions* , Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Toft, M. D. (2003), *The Geography of Ethnic Violence* , Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Tomasello, M. (2011), «Human culture in evolutionary perspective», en M. J. Gelfand *et al.* , eds., *Advances in Culture and Psychology* , vol. 1, Nueva York, Oxford University Press, pp. 5-51.

- (2014), *A Natural History of Human Thinking* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- , *et al.* (2005), «Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition», *Behav Brain Sci* , 28, pp. 675-673.
- Tonkinson, R. (1987), «Mardujarra kinship», en D. J. Mulvaney y J. P. White, eds., *Australia to 1788* , Broadway (Nueva Gales del Sur), Fairfax, Syme, Weldon, pp. 197-220.
- (2002), *The Mardu Aborigines. Living the Dream in Australia's Desert* , 2.^a ed., Belmont, CA, Wadsworth.
- (2011), «Landscape, transformations, and immutability in an Aboriginal Australian culture», *Cult Memories* , 4, pp. 329-345.
- Torres, C. W., y N. D. Tsutsui (2016), «The effect of social parasitism by *Polyergus breviceps* on the nestmate recognition system of its host, *Formica altipetens* », *PloS ONE* , 11, e0147498.
- Townsend, J. B. (1983), «Pre-contact political organization and slavery in Aleut society», en E. Tooker, ed., *The Development of Political Organization in Native North America* , Filadelfia, Proceedings of the American Ethnological Society, pp. 120-132.
- Townsend, S. W., L. I. Hollen y M. B. Manser (2010), «Meerkat close calls encode group-specific signatures, but receivers fail to discriminate», *Anim Behav* , 80, pp. 133-138.
- Trinkaus, E., *et al.* (2014), *The People of Sunghir* , Oxford, Oxford University Press.
- Tschinkel, W. R. (2006), *The Fire Ants* , Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Tsutsui, N. D. (2004), «Scents of self: The expression component of self/non-self recognition systems», en *Ann Zool Fenn* , Finnish Zoological and Botanical Publishing Board, pp. 713-727.
- Turchin, P. (2015), *Ultrasociety. How 10,000 Years of War Made Humans the Greatest Cooperators on Earth* , Chaplin, CT, Beresta Books.
- , *et al.* (2013), «War, space and the evolution of Old World complex societies», *Proc Nat Acad Sci* , 110, pp. 16.384-16.389.
- , y S. Gavrilets (2009), «Evolution of complex hierarchical societies», *Soc Evol Hist* , 8, pp. 167-198.
- Turnbull, C. M. (1965), *Wayward Servants* , Londres, Eyre and Spottiswoode.
- (1972), *The Mountain People* , Londres, Cape.

- Turner, J. C. (1981), «The experimental social psychology of intergroup behavior», en J. C. Turner y H. Giles, eds., *Intergroup Behavior* , Oxford, Blackwell, pp. 66-101.
- Turner, J. H., y R. S. Machalek (2018), *The New Evolutionary Sociology* , Nueva York, Routledge.
- Turner, T. S. (2012), «The social skin», *J Ethnog Theory* , 2, pp. 486-504.
- Tuzin, D. (2001), *Social Complexity in the Making. A Case Study Among the Arapesh of New Guinea* , Londres, Routledge.
- Tyler, T. R. (2006), «Psychological perspectives on legitimacy and legitimation», *Annu Rev Psychol* , 57, pp. 375-400.
- Uehara, E. (1990), «Dual exchange theory, social networks, and informal social support», *Am J Sociol* , 96, pp. 521-57.
- Vaes, J., y M. P. Paladino (2010), «The uniquely human content of stereotypes», *Process Intergr Relat* , 13, pp. 23-39.
- , et al. (2012), «We are human, they are not: Driving forces behind outgroup dehumanisation and the humanisation of the ingroup», *Eur Rev Soc Psychol* , 23, pp. 64-106.
- Vaesen, K., et al. (2016), «Population size does not explain past changes in cultural complexity», *Proc Nat Acad Sci* , 113, E2241-E2247.
- Valdesolo, P., J. Ouyang y D. DeSteno (2010), «The rhythm of joint action: Synchrony promotes cooperative ability», *J Exp Soc Psychol* , 46, pp. 693-695.
- Van den Berghe, P. L. (1981), *The Ethnic Phenomenon* , Nueva York, Elsevier.
- Van der Dennen, J. M. G. (1987), «Ethnocentrism and in-group/out-group differentiation», en V. Reynolds et al. , eds., *The Sociobiology of Ethnocentrism* , Londres, Croom Helm, pp. 1-47.
- (1991), «Studies of conflict», en M. Maxwell, ed., *The Sociobiological Imagination* , Albany, State University of New York Press, pp. 223-241.
- (1999), «Of badges, bonds, and boundaries: In-group/out-group differentiation and ethnocentrism revisited», en K. Thienpont y R. Cliquet, eds., *In-group/Outgroup Behavior in Modern Societies* , Amsterdam, Vlaamse Gemeenschap/CBGS, pp. 37-74.
- (2014), «Peace and war in nonstate societies: An anatomy of the literature in anthropology and political science», *Common Knowledge* , 20, pp. 419-489.

- Van der Toorn, J., *et al.* (2014), «My country, right or wrong: Does activating system justification motivation eliminate the liberal-conservative gap in patriotism?», *J Exp Soc Psychol* , 54, pp. 50-60.
- Van de Waal, E., C. Borgeaud y A. Whiten (2013), «Potent social learning and conformity shape a wild primate's foraging decisions», *Science* , 340, pp. 483-485.
- Van Dijk, R. E., *et al.* (2013), «The thermoregulatory benefits of the communal nest of sociable weavers *Philetairus socius* are spatially structured within nests», *J Avian Biol* , 44, pp. 102-110.
- (2014), «Cooperative investment in public goods is kin directed in communal nests of social birds», *Ecol Lett* , 17, pp. 1.141-1.148.
- Vanhaeren, M., y F. d'Errico (2006), «Aurignacian ethno-linguistic geography of Europe revealed by personal ornaments», *J Archaeol Sci* , 33, pp. 1.105-1.128.
- Van Horn, R. C., *et al.* (2007), «Divided destinies: Group choice by female savannah baboons during social group fission», *Behav Ecol Sociobiol* , 61, pp. 1.823-1.837.
- Van Knippenberg, D. (2011), «Embodying who we are: Leader group prototypicality and leadership effectiveness», *Leadership Quart* , 22, pp. 1.078-1.091.
- Van Meter, P. E. (2009), «Hormones, stress and aggression in the spotted hyena», tesis doctoral de zoología, Michigan State University, East Lansing, MI.
- Van Vugt, M., y A. Ahuja (2011), *Naturally Selected. The Evolutionary Science of Leadership* , Nueva York, HarperCollins.
- , y C. M. Hart (2004), «Social identity as social glue: The origins of group loyalty», *J Pers Soc Psychol* , 86, pp. 585-598.
- , R. Hogan y R. B. Kaiser (2008), «Leadership, followership, and evolution: Some lessons from the past», *Am Psychol* , 63, pp. 182-196.
- Vasquez, J. A., ed. (2012), *What do We Know About War?* , 2.^a ed., Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- Vecoli, R. J. (1978), «The coming of age of the Italian Americans 1945-1974», *Ethnic Racial Stud* , 8, pp. 134-158.
- Verdolin, J. L., A. L. Traud y R. R. Dunn (2014), «Key players and hierarchical organization of prairie dog social networks», *Ecol Complex* , 19, pp. 140-147.

- Verdu, P., *et al.* (2010), «Limited dispersal in mobile hunter-gatherer Baka Pygmies», *Biol Lett* , 6, pp. 858-861.
- Viki, G. T., y R. Calitri (2008), «Infrahuman outgroup or suprahuman group: The role of nationalism and patriotism in the infrahumanization of outgroups», *Eur J Soc Psychol* , 38, pp. 1.054-1.061.
- , D. Osgood y S. Phillips (2013), «Dehumanization and self-reported proclivity to torture prisoners of war», *J Exp Soc Psychol* , 49, pp. 325-328.
- Villa, P. (1983), *Terra Amata and the Middle Pleistocene Archaeological Record of Southern France* , Berkeley, University of California Publications in Anthropology, 13.
- Visscher, P. K. (2007), «Group decision making in nest-site selection among social insects», *Annu Rev Entomol* , 52, pp. 255-275.
- Volpp, L. (2001), «The citizen and the terrorist», *UCLA Law Rev* , 49, pp. 1.575-1.600.
- Voltaire (1901), *A Philosophical Dictionary* , vol. 4, París, E. R. Dumont. [Hay trad. cast.: *Diccionario filosófico* , trad. de José Arean Fernández y Luis Martínez Drake, Madrid, Akal, 2007.]
- Vonholdt, B. M., *et al.* (2008), «The genealogy and genetic viability of reintroduced Yellowstone grey wolves», *Mol Ecol* , 17, pp. 252-274.
- Voorpostel, M. (2013), «Just like family: Fictive kin relationships in the Netherlands», *J Gerontol B Psychol Sci Soc Sci* , 68, pp. 816-824.
- Wadley, L. (2001), «What is cultural modernity? A general view and a South African perspective from Rose Cottage Cave», *Cambr Archaeol J* , 11, pp. 201-221.
- Walford, E., y J. Gillies (1853), *The Politics and Economics of Aristotle* , Londres, H. G. Bohn.
- Walker, R. H., *et al.* (2017), «Sneeze to leave: African wild dogs use variable quorum thresholds facilitated by sneezes in collective decisions», *Proc R Soc B* , 284, 20170347.
- Walker, R. S. (2014), «Amazonian horticulturalists live in larger, more related groups than hunter-gatherers», *Evol Hum Behav* , 35, pp. 384-388.
- , *et al.* (2011), «Evolutionary history of hunter-gatherer marriage practices», *PLoS ONE* , 6, e19066.
- , y K. R. Hill (2014), «Causes, consequences, and kin bias of human group fissions», *Hum Nature* , 25, pp. 465-475.

- Wallensteen, P. (2012), «Future directions in the scientific study of peace and war», en J. A. Vasquez, ed., *What Do We Know About War?* , 2.^a ed., Lanham, MD, Rowman & Littlefield, pp. 257-270.
- Walter, R., I. Smith y C. Jacomb (2006), «Sedentism, subsistence and socio-political organization in prehistoric New Zealand», *World Archaeol* , 38, pp. 274-290.
- Wang, Y., y S. Quadflieg (2015), «In our own image? Emotional and neural processing differences when observing human-human vs human-robot interactions», *Soc Cogn Affect Neurosci* , 10, pp. 1.515-1.524.
- Ward, R. H. (1972), «The genetic structure of a tribal population, the Yanomama Indians V. Comparisons of a series of genetic networks», *Ann Hum Genet* , 36, pp. 21-43.
- Warnecke, A. M., R. D. Masters y G. Kempter (1992), «The roots of nationalism: Nonverbal behavior and xenophobia», *Ethol Sociobiol* , 13, pp. 267-282.
- Watanabe, S., J. Sakamoto y M. Wakita (1995), «Pigeons discrimination of paintings by Monet and Picasso», *J Exp Anal Behav* , 63, pp. 165-174.
- Watson, R. D. Jr. (2008), *Normans and Saxons. Southern Race Mythology and the Intellectual History of the American Civil War* , Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Watson-Jones, R. E., *et al.* (2014), «Task-specific effects of ostracism on imitative fidelity in early childhood», *Evol Hum Behav* , 35, pp. 204-210.
- Watts, D. P., *et al.* (2000), «Redirection, consolation, and male policing», en F. Aureli y F. B. M. de Waal, eds., *Natural Conflict Resolution* , Berkeley, University of California Press, pp. 281-301.
- , *et al.* (2006), «Lethal intergroup aggression by chimpanzees in Kibale National Park, Uganda», *Am J Primatol* , 68, pp. 161-180.
- Waytz, A., N. Epley y J. T. Cacioppo (2010), «Social cognition unbound: Insights into anthropomorphism and dehumanization», *Curr Dir Psychol Sci* , 19, pp. 58-62.
- Weber, E. (1976), *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914* , Stanford, CA, Stanford University Press.
- Weddle, R. S. (1985), *Spanish Sea. The Gulf of Mexico in North American Discovery 1500-1685* , College Station, Texas A&M University Press.
- Wegner, D. M. (1994), «Ironic processes of mental control», *Psychol Rev* , 101, pp. 34-52.

- Weinstein, E. A. (1957), «Development of the concept of flag and the sense of national identity», *Child Dev* , 28, pp. 167-174.
- Weisler, M. I. (1995), «Henderson Island prehistory: Colonization and extinction on a remote Polynesian island», *Biol J Linn Soc* , 56, pp. 377-404.
- Weitz, M. A. (2008), *More Damning than Slaughter. Desertion in the Confederate Army* , Lincoln, University of Nebraska Press.
- Wells, R. S. (2003), «Dolphin social complexity», en F. B. M. de Waal y P. L. Tyack, eds., *Animal Social Complexity. Intelligence, Culture and Individualized Societies* , Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 32-56.
- Wendorf, F. (1968), «Site 117: A Nubian final paleolithic graveyard near Jebel Sahaba, Sudan», en F. Wendorf, ed., *The Prehistory of Nubia* , Dallas, Southern Methodist University Press, pp. 954-1.040.
- West, S. A., I. Pen y A. S. Griffin (2002), «Cooperation and competition between relatives», *Science* , 296, pp. 72-75.
- Weston, K. (1991), *Families We Choose. Lesbians, Gays, Kinship* , Nueva York, Columbia University Press. [Hay trad. cast.. *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco* , trad. de Ronaldo Saunders, Barcelona, Bellaterra, 2003.]
- Whallon, R. (2006), «Social networks and information: non-“utilitarian” mobility among hunter-gatherers», *J Anthropol Archaeol* , 25, pp. 259-270.
- Wheeler, A., et al. (2011), «Caucasian infants scan own- and other-race faces differently», *PloS ONE* , 6, e18621.
- White, H. T. (2011), *Burma* , Cambridge, Cambridge University Press.
- Whitehead, N. L. (1992), «Tribes make states and states make tribes: Warfare and the creation of colonial tribes and states in northeastern South America», en R. B. Ferguson y N. L. Whitehead, eds., *War in the Tribal Zone* , Santa Fe, NM, SAR Press, pp. 127-150.
- Whitehouse, H., et al. (2014a), «The ties that bind us: Ritual, fusion, and identification», *Curr Anthropol* , 55, pp. 674-695.
- (2014b), «Brothers in arms: Libyan revolutionaries bond like family», *Proc Nat Acad Sci* , 111, pp. 17.783-17.785.
- , y R. N. McCauley (2005), *Mind and Religion. Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity* , Walnut Creek, CA, Altamira.

- Whiten, A. (2011), «The scope of culture in chimpanzees, humans and ancestral apes», *Philos T Roy Soc B* , 366, pp. 997-1.007.
- Widdig, A., *et al.* (2006), «Consequences of group fission for the patterns of relatedness among rhesus macaques», *Mol Ecol* , 15, pp. 3.825-3.832.
- Wiessner, P. W. (1977), «Hxaro: A regional system of reciprocity for reducing risk among the !Kung San», tesis doctoral, University of Michigan, Ann Arbor, MI.
- (1982), «Risk, reciprocity and social influences on !Kung San economics», en E. Leacock y R. Lee, eds., *Politics and History in Band Societies* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 61-84.
- (1983), «Style and social information in Kalahari San projectile points», *Am Antiquity* , 48, pp. 253-276.
- (1984), «Reconsidering the behavioral basis for style: A case study among the Kalahari San», *J Anthropol Arch* , 3, pp. 190-234.
- (2002), «Hunting, healing, and *hxaro* exchange: A long-term perspective on !Kung (Ju/'hoansi) large-game hunting», *Evol Hum Behav* , 23, pp. 407-436.
- (2014), «Embers of society: Firelight talk among the Ju/'hoansi Bushmen», *Proc Nat Acad Sci* , 111, pp. 14.027-14.035.
- , y A. Tumu (1998), *Historical Vines. Enga Networks of Exchange, Ritual and Warfare in Papua New Guinea* , Washington D. C., Smithsonian Institution Press.
- Wildschut, T., *et al.* (2003), «Beyond the group mind: A quantitative review of the interindividual-intergroup discontinuity effect», *Psychol Bull* , 129, pp. 698-722.
- Wilkinson, G. S., y J. W. Boughman (1998), «Social calls coordinate foraging in greater spear-nosed bats», *Anim Behav* , 55, pp. 337-350.
- Willer, R., K. Kuwabara y M. W. Macy (2009), «The false enforcement of unpopular norms», *Am J Sociol* , 115, pp. 451-490.
- Williams, J. (2006), *Clam Gardens. Aboriginal Mariculture on Canada's West Coast* , Point Roberts, WA, New Star Books.
- Williams, J. M., *et al.* (2004), «Why do male chimpanzees defend a group range?», *Anim Behav* , 68, pp. 523-532.
- (2008), «Causes of death in the Kasakela chimpanzees of Gombe National Park, Tanzania», *Am J Primatol* , 70, pp. 766-777.
- Wilshusen, R. H., y J. M. Potter (2010), «The emergence of early villages in the American Southwest: Cultural issues and historical perspectives», en

- M. S. Bandy y J. R. Fox, eds., *Becoming Villagers. Comparing Early Village Societies*, Tucson, University of Arizona Press, pp. 165-183.
- Wilson, D. S., y E. O. Wilson (2008), «Evolution “for the Good of the Group”», *Am Sci*, 96, pp. 380-389.
- Wilson, E. O. (1975), *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, MA, Harvard University Press. [Hay trad. cast.: *Sociobiología. La nueva síntesis*, trad. de Ramón Navarro y André de Haro, Barcelona, Omega, 1980.]
- (1978), *On Human Nature*, Cambridge, MA, Harvard University Press. [Hay trad. cast.: *Sobre la naturaleza humana*, trad. de Antonio Sánchez Mayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1983.]
- (1980), «Caste and division of labor in leaf-cutter ants. I. The overall pattern in *A. sexdens*», *Behav Ecol Sociobiol*, 7, pp. 143-156.
- (2012), *Social Conquest of Earth*, Nueva York, W. W. Norton. [Hay trad. cast.: *La conquista social de la Tierra*, trad. de Joandomènec Ros, Barcelona, Debate, 2012.]
- Wilson, M. L., et al. (2014), «Lethal aggression in *Pan* is better explained by adaptive strategies than human impacts», *Nature*, 513, pp. 414-417.
- , M. Hauser y R. Wrangham (2001), «Does participation in intergroup conflict depend on numerical assessment, range location or rank in wild chimps?», *Anim Behav*, 61, pp. 1.203-1.216.
- , W. R. Wallauer y A. E. Pusey (2004), «New cases of intergroup violence among chimpanzees in Gombe National Park, Tanzania», *Int J Primatol*, 25, pp. 523-549.
- , y R. W. Wrangham (2003). «Intergroup relations in chimpanzees», *Annu Rev Anthropol*, 32, pp. 363-392.
- Wilson, T. D. (2002), *Strangers to Ourselves. Discovering the Adaptive Unconscious*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Wimmer, A., y B. Min (2006), «From empire to nation-state: Explaining wars in the modern world, 1816-2001», *Am Sociol Rev*, 71, pp. 867-897.
- Winston, M. L., y G. W. Otis (1978), «Ages of bees in swarms and afterswarms of the Africanized honeybee», *J Apic Res*, 17, pp. 123-129.
- Witkin, H. A., y J. W. Berry (1975), «Psychological differentiation in cross-cultural perspective», *J Cross Cult Psychol*, 6, pp. 4-87.
- Wittemyer, G., et al. (2007), «Social dominance, seasonal movements, and spatial segregation in African elephants», *Behav Ecol Sociobiol*, 61, pp. 1.919-1.931.

- (2009), «Where sociality and relatedness diverge: The genetic basis for hierarchical social organization in African elephants», *Proc Roy Soc B* , 276, pp. 3.513-3.521.
- Wobst, H. M. (1974), «Boundary conditions for Paleolithic social systems», *Am Antiquity* , 39, pp. 147-178.
- (1977), «Stylistic behavior and information exchange», en C. E. Cleland, ed., *Research Essays in Honor of James B. Griffin* , Ann Arbor, MI, Museum of Anthropology, pp. 317-342.
- Wohl, M. J. A., M. J. Hornsey y C. R. Philpot (2011), «A critical review of official public apologies: Aims, pitfalls, and a staircase model of effectiveness», *Soc Issues Policy Rev* , 5, pp. 70-100.
- , et al. (2012), «Why group apologies succeed and fail: Intergroup forgiveness and the role of primary and secondary emotions», *J Pers Soc Psychol* , 102, pp. 306-322.
- Wolsko, C., B. Park y C. M. Judd (2006), «Considering the tower of Babel», *Soc Justice Res* , 19, pp. 277-306.
- Womack, M. (2005), *Symbols and Meaning. A Concise Introduction* , Walnut Creek, CA, Altamira.
- Wood, G. (2015), «What ISIS really wants», *The Atlantic* , 315, pp. 78-94.
- Woodburn, J. (1982), «Social dimensions of death in four African hunting and gathering societies», en M. Bloch y J. Parry, eds., *Death and the Regeneration of Life* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 187-210.
- Word, C. O., M. P. Zanna y J. Cooper (1974), «The nonverbal mediation of self-fulfilling prophecies in interracial interaction», *J Exp Soc Psychol* , 10, p. 109-120.
- Wrangham, R. W. (1977), «Feeding behaviour of chimpanzees in Gombe National Park, Tanzania», en T. H. Clutton-Brock, ed., *Primate Ecology* , Londres, Academic Press, pp. 504-538.
- (1999), «Evolution of coalitionary killing», *Am J Phys Anthropol* , 110, pp. 1-30.
- (2009), *Catching Fire. How Cooking Made Us Human* , Nueva York, Basic Books.
- (2014), «Ecology and social relationships in two species of chimpanzee», en D. I. Rubenstein y R. W. Wrangham, eds., *Ecological Aspects of Social Evolution. Birds and Mammals* , Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 352-378.

- (2019), *The Goodness Paradox. The Strange Relationship between Virtue and Violence in Human Evolution*, Nueva York, Pantheon Books.
- , y L. Glowacki (2012), «Intergroup aggression in chimpanzees and war in nomadic hunter-gatherers», *Hum Nature*, 23, pp. 5-29.
- , y D. Peterson (1996), *Demonic Males. Apes and the Origins of Human Violence*, Nueva York, Houghton Mifflin Harcourt. [Hay trad. cast.: *Machos demoniacos. Sobre los orígenes de la violencia humana*, Buenos Aires, Ada Korn, 1998.]
- , et al. (2016), «Distribution of a chimpanzee social custom is explained by matrilineal relationship rather than conformity», *Curr Biol*, 26, pp. 3.033-3.037.
- , M. L. Wilson y M. N. Muller (2006), «Comparative rates of aggression in chimpanzees and humans», *Primates*, 47, pp. 14-26.
- Wray, M. K., et al. (2011), «Collective personalities in honeybee colonies are linked to fitness», *Anim Behav*, 81, pp. 559-568.
- Wright, R. (2004), *A Short History of Progress*, Nueva York, Carroll & Graf. [Hay trad. cast.: *Breve historia del progreso. ¿Hemos aprendido por fin las lecciones del pasado?*, Barcelona, Urano, 2006.]
- Wright, S. C., et al. (1997), «The extended contact effect: Knowledge of cross-group friendships and prejudice», *J Pers Soc Psychol*, 73, pp. 73-90.
- Wu, F. (2002), *Yellow. Race in America Beyond Black and White*, Nueva York, Basic Books.
- Wurgaft, B. A. (2006), «Incensed: Food smells and ethnic tension», *Gastronomica*, 6, pp. 57-60.
- Yates, F. A. (1966), *The Art of Memory*, Londres, Routledge & Kegan Paul. [Hay trad. cast.: *El arte de la memoria*, trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Siruela, 2005.]
- Yellen, J., y H. Harpending (1972), «Hunter-gatherer populations and archaeological inference», *World Archaeol*, 4, pp. 244-253.
- Yoffee, N. (1995), «Collapse of ancient Mesopotamian states and civilization», en N. Yoffee y G. Cowgill, eds., *Collapse of Ancient States and Civilizations*, Tucson, University of Arizona, pp 44-68.
- Yogeeswaran, K., y N. Dasgupta (2010), «Will the “real” American please stand up? The effect of implicit national prototypes on discriminatory behavior and judgments», *Pers Soc Psychol Bull*, 36, pp. 1.332-1.345.
- Yonezawa, M. (2005), «Memories of Japanese identity and racial hierarchy», en P. Spickard, ed., *Race and Nation*, Nueva York,

- Routledge, pp. 115-132.
- Zajonc, R., *et al.* (1987), «Convergence in the physical appearance of spouses», *Motiv Emot* , 11, pp. 335-346.
- Zayan, R., y J. Vauclair (1998), «Categories as paradigms for comparative cognition», *Behav Proc* , 42, pp. 87-99.
- Zeder, M. A., *et al.* , eds. (2006), *Documenting Domestication. New Genetic and Archaeological Paradigms* , Berkeley, University of California Press.
- Zentall, T. R. (2015), «Intelligence in non-primates», en S. Goldstein, D. Princiotta y J. A. Naglieri, eds., *Handbook of Intelligence* , Nueva York, Springer, pp. 11-25.
- Zerubavel, E. (2003), *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past* , Chicago, University of Chicago Press.
- Zick, A., *et al.* (2008), «The syndrome of group-focused enmity», *J Soc Issues* , 64, pp. 363-383.
- Zinn, H. (2005), *A People's History of the United States* , Nueva York, HarperCollins. [Hay trad. cast.: *La otra historia de los Estados Unidos. Desde 1492 hasta hoy* , trad. de Toni Strubel, Hondarribia, Hiru, 1997.]
- Zvelebil, M. (2000), «The transition to agriculture in eastern Europe», en T. D. Price, ed., *Europe's First Farmers* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 57-92.

Agradecimientos

Un aspecto poco apreciado de peregrinar por lugares remotos del mundo es que uno se ve obligado a moverse con lentitud. De los largos días pasados como biólogo esperando que cesaran los aguaceros tropicales debajo de una lona o viajando a lomos de un parsimonioso camello que pisaba huesos calcinados y arena, he aprendido que el verdadero tiempo creativo es el tiempo entre ocupaciones, los intervalos vacíos que rara vez ofrece una agenda saturada. La poeta Mary Oliver habla en «The Journey» de seguir la vocación personal. Al tomar un «camino lleno de piedras y ramas caídas», uno ve que, poco a poco, se abre un nuevo mundo. El poema resuena conmigo porque a lo largo de toda una vida recorriendo tales caminos me ha dado tiempo de sobra para detenerme a reflexionar sobre lo que he visto y me ha motivado a escribir este libro.

Como establecer vínculos entre campos con vocabularios y enfoques divergentes a veces me obligaba a simplificar los argumentos para hacerlos accesibles al público general, he incluido una bibliografía más completa de lo habitual en la literatura no académica para dar a lectores de formación dispar la opción de seguir determinados hilos; aun así, he tenido que ser selectivo. Este libro y su predecesor técnico (Moffett 2013) también habrían quedado incompletos si no hubiera buscado, más allá de la literatura, el asesoramiento de expertos cuya generosidad superaba toda prueba, desde leer borradores hasta escuchar pacientemente preguntas ingenuas. Una respuesta gratificante era: «Nunca pensé en eso». Admito con toda franqueza que este libro debió haberlo escrito alguien mucho más inteligente que yo; todos los errores de interpretación son míos.

Las personas cuyos nombres cito a continuación me asistieron amablemente en temas que van desde la razón por la que los hámsteres se excitan con el olor corporal, o cómo los programas de radio pueden acelerar un genocidio, hasta la devoción de los inmigrantes por su país. Entre los nombres citados, los que figuran en cursiva son de personas que revisaron partes del manuscrito: Dominic Abrams, Stephen Abrams, Eldridge Adams, Rachelle Adams, *Lynn Addison*, Willem Adelaar, Alexandra Aikhenvald,

Richard Alba, Susan Alberts, *John Alcock* , Graham Allan, Francis Allard, Bryant Allen, Warren Allmon, Kenneth Ames, David Anderson, Valerie Andrushko, Gizelle Anzures, Coren Apicella, Peter Apps, Eduardo Araral Jr., *Elizabeth Archie* , Dan Ariely, Ken Armitage, Jeanne Arnold, *Alyssa Arre* , Frank Asbrock, Filippo Aureli, Robert Axelrod, Leticia Avilés, Serge Bahuchet, Russell Paul Balda, *Mahzarin Banaji* , Thomas Barfield, Alan Barnard, *Deirdre Barrett* , Omer Bartov, Yaneer Bar-Yam, Brock Bastian, Andrew Bateman, *Roy Baumeister* , James Bayman, Isabel Behncke-Izquierdo, *Dan Bennett* , Erika Bergelson, Joel Berger, Luis Bettencourt, Rezarta Bilali, Michal Bilewicz, Andrew Billings, Brian Billman, Thomas Blackburn, Paul Bloom, Daniel Blumstein, Nick Blurton-Jones, Galen Bodenhausen, Barry Bogin, Milica Bookman, Raphaël Boulay, Sam Bowles, Reed Bowman, Robert L. Boyd, Liam Brady, Jack Bradbury, Benjamin Braude, Stan Braude, Anna Braun, Lauren Brent, *Marilynn Brewer* , Charles Brewer-Carias, Charles Brown, Rupert Brown, Allen Buchanan, Christina Buesching, Heather Builth, Gordon Burghardt y David Butz.

Francesc Calafell, Catherine Cameron, Daniela Campobello, Mauricio Cantor, Elizabeth Cashdan, *Kira Cassidy* , Deby Cassill, Emanuele Castano, Frank Castelli, Luigi Luca Cavalli-Sforza, Richard Chacon, Napoleon Chagnon, Colin Chapman, Russ Charif, Ivan Chase, Andy Chebanne, Jae Choe, Patrick Chiyo, Zanna Clay, Eric Cline, Richmond Clow, Brian Coddling, Emma Cohen, Lenard Cohen, *Anthony Collins* , Richard Connor, Richard Cosgrove, Jim Costa, Iain Couzin, Scott Creel, Lee Cronk, Adam Cronin, Christine Dahlin, Anne Dagg, Graeme Davis, Alain Dejean, Irvn DeVore, Marianna Di Paolo, Shermin de Silva, Phil deVries, *Frans de Waal* , Oliver Dietrich, Leonard Dinnerstein, Arif Dirlik, Robert Dixon, Norman Doidge, Anna Dornhaus, Ann Downer-Hazell, Michael Dove, Don Doyle, Kevin Drakulich, Carsten De Dreu, Christine Drea, Daniel Druckman, Robert Dudley, *Lee Dugatkin* , *Yarrow Dunham* , Rob Dunn, *Emily Duval* , David Dye, *Timothy Earle* , *Adar Eisenbruch* , Geoff Emberling, Paul Escott, Patience Epps, Robbie Ethridge, Simon Evans, Peter Fashing, Joseph Feldblum, Stuart Firestein, *Vicki Fishlock* , Susan Fiske, Alan Fix, Kent Flannery, Joshua Foer, John Ford, AnnCorinne Freter-Abrams, Doug Fry y Takeshi Furuichi.

Lowell Gaertner, Helen Gallagher, Lynn Gamble, Jane Gardner, Raven Garvey, Peter Garnsy, Azar Gat, Sergey Gavrillets, Daniel Gelo, Shane

Gero, Owen Gilbert, Ian Gilby, *Luke Glowacki* , Simon Goldhill, Nancy Golin, Gale Goodwin Gómez, Alison Gopnik, Lisa Gould, Mark Granovetter, Donald Green, Gillian Greville-Harris, *Jon Grinnell* , Matt Grove, Markus Gusset, Mathias Guenther, Micaela Gunther, Gunner Haaland, Judith Habicht-Mauche, Joseph Hackman, *David Haig* , Jonathan Hall, Raymond Hames, Christopher Hamner, Marcus Hamilton, Sue Hamilton, Bad Hand, John Harles, Stevan Harrell, Fred Harrington, John Hartigan, Nicholas Haslam, Ran Hassin, Uri Hasson, Mark Hauber, Kristen Hawkes, John Hawks, *Brian Hayden* , Mike Hearn, Larisa Heiphetz, Bernd Heinrich, Joe Henrich, Peter Henzi, Patricia Herrmann, Barry Hewlett, Libra Hilde, Jonathan Hill, Kim Hill, Lawrence Hirschfeld, Tony Hiss, Robert Hitchcock, Robert Hitlan, Michael Hogg, *Anne Horowitz* , Kay Holekamp, Leonie Huddy, Mark Hudson, Kurt Hugenberg, Stephen Hugh-Jones, Marco Iacoboni, Yasuo Ihara, Benjamin Isaac, Tiffany Ito, Matthew Frye Jacobson, Vincent Janik, *Ronnie Janoff-Bulman* , Julie Jarvey, Robert Jeanne, Jolanda Jetten, Allen Johnson, Kyle Joly, Adam Jones, *Douglas Jones* y John Jost.

Alan Kamil, *Ken Kamler* , *Robert Kelly* , Eric Keverne, Katherine Kinzler, Simon Kirby, John Kloppenborg, Nick Knight, Ian Kuijt, Sören Krach, Karen Kramer, Jens Krause, Benedek Kurdi, Rob Kurzban, Mark Laidre, *Robert Layton* , Kang Lee, James Leibold, Julia Lehmann, Jacques-Philippe Leyens, Zoe Liberman, Ivan Light, Wayne Linklater, Elizabeth Losin, Bradley Love, *Margaret Lowman* , Audax Mabulla, Zarin Machanda, *Richard Machalek* , Cara MacInnis, Otto MacLin, Anne Magurran, Michael Malpass, Gary Marcus, *Joyce Marcus* , *Curtis Marean* , Frank Marlowe, *Andrew Marshall* , William Marquardt, José Marques, Anthony Marrian, Abigail Marsh, Ben Marwick, John Marzluff, Marilyn Masson, Roger Matthews, David Mattingly, John (Jack) Mayer, Sally McBrearty, Brian McCabe, John McCardell, Craig McGarty, William McGrew, Ian McNiven, David Mech, Doug Medin, Anne Mertl-Millhollen, Katy Meyers, Lev Michael, Taciano Milfont, Bojka Milicic, Monica Minnegal, John Mitani, Peter Mitchell, Panos Mitkidis, Jim Moore, Corrie Moreau, Cynthia Moss, Ulrich Mueller, *Paul Nail* , Michio Nakamura, Jacob Negrey, Douglas Nelson, Eduardo Góes Neves, David Noy y Lynn Nygaard.

Michael O'Brien, Caitlin O'Connell-Rodwell, Molly Odell, Julian Oldmeadow, Susan Olzak, Jane Packard, Craig Packer, Robert Page, Elizabeth Paluck, Stefania Paolini, David Pappano, Colin Pardoe, William

Parkinson, Olivier Pascalis, Shanna Pearson-Merkowitz, Christian Peeters, Irene Pepperberg, Sergio Pellis, Peter Peregrine, *Dale Peterson* , Thomas Pettigrew, David Pietraszewski, Nicholas Postgate, Tom Postmes, Jonathan Potts, Adam Powell, Luke Premo, Deborah Prentice, Anna Prentiss, Barry Pritzker, Jill Pruetz, *Jonathan Pruitt* , Sindhu Radhakrishna, Alessia Ranciaro, Francis Ratnieks, Linda Rayor, Dwight Read, Elsa Redmond, Diana Reiss, Ger Reesink, Michael Reisch, Andres Resendez, *Peter Richerson* , Joaquín Rivaya-Martínez, Gareth Roberts, Scott Robinson, David Romano, Alan Rogers, Paul Roscoe, Stacy Rosenbaum, Alexander Rosenberg, Michael Rosenberg, Daniel Rubenstein, Mark Rubin, Richard Russell, Allen Rutberg, Tetsuya Sakamaki, Patrick Saltonstall, Bonny Sands, *Fabio Sani* , Stephen Sanderson, *Laurie Santos* , Fernando Santos-Granero, Robert Sapolsky, Kenneth Sassaman, Jr., Chris Scarre, Colleen Schaffner, *Mark Schaller* , Walter Scheidel, Orville Schell, Carsten Schradin, Jürgen Schweizer, James Scott, Lisa Scott, Tom Seeley y Robert Seyfarth.

Timothy Shannon, Paul Sherman, Adrian Shrader, Christopher Sibley, James Sidanius, Nichole Simmons, *Peter Slater* , Con Slobodchikoff, David Small, Anthony Smith, *David Livingstone Smith* , Eliot Smith, Michael Smith, Noah Snyder-Mackler, Magdalena Sorger, Lee Spector, Elizabeth Spelke, Paul Spickard, Göran Spong, *Daniel Stahler* , Charles Stanish, Ervin Staub, Lyle Steadman, *Amy Steffian* , Fiona Stewart, Mary Stiner, Ariana Strandburg-Peshkin, Thomas Struhsaker, *Andy Suarez* , Yukimaru Sugiyama, Frank Sulloway, Martin Surbeck, Peter Sutton, Maya Tamir, Jared Taglialatela, John Terborgh, Günes Tezür, John y Mary Theberge, Kevin Theis, Elizabeth Thomas, Barbara Thorne, Elizabeth Tibbetts, *Alexander Todorov* , Nahoko Tokuyama, Jill Trainer, *Neil Tsutsui* , Peter Turchin, Johannes Ullrich, Sean Ulm, Jay Van Bavel, Jojanneke van der Toorn, Jeroen Vaes, Rene van Dijk, Vivek Venkataraman, Jennifer Verdolin, Kathleen Vohs, Chris von Rueden, Marieke Voorpostel, Athena Vouloumanos, Lyn Wadley, Robert Walker, Peter Wallenstein, Fiona Walsh, David Lee Webster, *Randall Wells* , Tim White, Hal Whitehead, *Harvey Whitehouse* , Polly Wiessner, Gerald Wilkinson, Harold David Williams, Edward O. Wilson, John Paul Wilson, *Michael Wilson* , Mark Winston, George Wittemyer, Brian Wood, Richard Wrangham, *Patricia Wright* , Tim Wright, Frank Wu, *Karen Wynn* , Anne Yoder, Norman Yoffee, Andrew Young, Anna Young, Vincent Yzerbyt y João Zilhão.

En mi investigación de campo sobre sociedades animales, Melissa y yo gozamos de la generosa hospitalidad de Elizabeth Archie para el estudio de los babuinos, de Filippo Aureli para el de los monos araña, de Anthony Collins para el de los chimpancés, de Kay Holekamp para el de las hienas, de Cynthia Moss para el de los elefantes de la sabana, de Daniel Stahler para el de los lobos y de Randall Wells para el de los delfines. Estoy especialmente agradecido a la National Geographic Society por una larga historia de financiación de mis investigaciones; a Gerry Ohrstrom por su ayuda cuando la necesitaba para empezar a escribir el libro; a Richard Wrangham por apoyar mi puesto académico de visitante en el Departamento de Biología Evolutiva Humana de Harvard; a Allen Rodrigo y su equipo para un año sabático en el antiguo Centro Nacional de Síntesis Evolutiva (el ahora tristemente desaparecido NESCent); a Lynn Addison por sus muchos y sabios consejos, y a Ted Schultz y el Departamento de Entomología por mi puesto actual de investigador asociado en el Museo Nacional de Historia Natural (Institución Smithsonian). Me considero muy afortunado de tener tantos amigos verdaderos.

También estoy agradecido a mi agente y asesor Andrew Stuart por guiarme a través de las complejidades de la moderna edición de libros, y a mi editor Thomas «T. J.» Kelleher, así como a Roger Labrie, Bill Warhop y la editora jefe de Basic Books, Lara Heimert, por entender el gran alcance de *El enjambre humano*.

Finalmente, me he sentido agradecido todos los días a Melissa y su extraordinaria paciencia ante la tenacidad con que me dediqué a escribir este libro cuando podríamos haber seguido haciendo nuestro trabajo habitual de buscar criaturas asombrosas en lugares maravillosos.

Notas

INTRODUCCIÓN

[1] Breidlid *et al.* (1996), p. 14. Existen diferentes versiones de lo que dijo Seattle (Gifford, 2015).

[2] Sen (2006), p. 4.

[3] Sobre el concepto de «tribu» en sus significados más flexibles, recomiendo a Greene (2013).

[4] Por supuesto, los humanos pueden tener estos impulsos desviados para desarrollar poderosos lazos con otros grupos, como lo son los cultos (véanse el cap. 15 y Bar-Tal y Staub, 1997).

[5] Dunham (2018). Además, casi de inmediato, las personas que se dividen en grupos tras el lanzamiento de una moneda valoran más a sus compañeros de grupo que a los pertenecientes al otro (Robinson y Tajfel, 1996).

[6] Citado en Dukore (1966), p. 142.

[7] Para una prueba de la continua evolución humana, véase Cochran y Harpending (2009).

1. LO QUE UNA SOCIEDAD NO ES (Y LO QUE ES)

[1] En los humanos, este sacrificio requiere a menudo un adoctrinamiento cultural (Alexander, 1985).

[2] Anderson (1982).

[3] Doy las gracias a Emilio Bruna, director de *Biotropica*, por permitirme adaptar en este párrafo las ideas que expuse en Moffett (2000), pp. 570-571.

[4] Doy las gracias a David Romano y Günes Tezcür por su asesoramiento en relación con la soberanía y los derechos individuales de los kurdos en

todo Oriente Próximo.

[5] Por ejemplo, Wilson (1975, p. 595) define una sociedad como «un grupo de individuos pertenecientes a la misma especie organizado de manera cooperativa», y añade el criterio diagnóstico de «comunicación recíproca de carácter cooperativo que se extiende más allá de la mera actividad sexual». Con todo, cabe imaginar sociedades donde los beneficios mutuos sean notables y, sin embargo, no se comuniquen recíprocamente.

[6] Émile Durkheim (1895), que fundó la disciplina hace más de un siglo, veía en la cooperación un elemento clave de las sociedades. Pensaba que surgía cuando los individuos compartían sentimientos y puntos de vista similares, y, ciertamente, las creencias y los principios morales son elementos esenciales de lo que argumentaré con respecto a la identificación en las sociedades humanas. Véase también Turner y Machalek (2018).

[7] Para unos cuantos de los numerosos y fascinantes debates, véanse Axelrod (2006), Haidt (2012), Tomasello *et al.* (2005) y Wilson (2012).

[8] Dunbar *et al.* (2014). La premisa de la hipótesis del cerebro social la han puesto recientemente en duda los datos que demuestran que el tamaño del cerebro lo pronostica mejor la ecología que la socialidad (DeCasien *et al.*, 2017).

[9] Sobre lo acertado de aplicar la palabra «amistad» a los animales, véase Seyfarth y Cheney (2012).

[10] Dunbar (1996), p. 108. El número de Dunbar se describe por lo común en términos de relaciones positivas, pero podría decirse que también debe tenerse en cuenta el conocimiento de los enemigos (De Ruiter *et al.* 2011).

[11] Esto también es cierto en el caso de otras especies. Como observa el biólogo Schaller (1972, p. 37), el compañerismo entre leones no tiene influencia alguna en la composición de una manada.

[12] Dunbar (1993), p. 692. Vale la pena citar la frase entera: «¿Cómo es que, a pesar de estas limitaciones cognitivas del tamaño del grupo, las sociedades humanas modernas son capaces de formar grupos extraordinariamente grandes (por ejemplo, estados nacionales)?». Dunbar presentó la capacidad humana para clasificar a los miembros de la sociedad por sus roles sociales como una solución a esta cuestión, pero saber lo que hace la gente no explica la pertenencia y los límites precisos entre sociedades.

[13] Turnbull (1972). Algunos dudan de sus interpretaciones (por ejemplo, Knight, 1994).

[14] Al menos al publicarse el siguiente estudio: European Values Study Group and World Values Survey Association (2005).

[15] Simmel (1950).

[16] A veces, un chimpancé puede ser generoso con otro capaz de devolverle el favor de otra manera (Silk *et al.*, 2013).

[17] Jaeggi *et al.* (2010). Tomasello (2011; véase también 2014) considera que los cazadores-recolectores son más cooperativos que los monos en todos los ámbitos: «La cooperación es simplemente una característica definitoria de las sociedades humanas que en sí misma no es válida para las sociedades de otros grandes primates» (p. 36).

[18] Ratnieks y Wenseleers (2005).

[19] Por ejemplo, Bekoff y Pierce (2009); De Waal (2006).

[20] . La vida social puede ofrecer más beneficios a un grupo que a otro incluso cuando los individuos de ese grupo no se benefician directamente y no están emparentados (esto es selección de grupo), o cuando hay ventajas tanto para el individuo como para el grupo (selección multinivel) (por ejemplo, Gintis 2000; Nowak 2006; Wilson y Wilson 2008; Wilson 2012). No me detendré en estas alternativas porque las controversias están bien expuestas en otras obras. La selección de grupo parece requerir la estabilidad de las sociedades. Con todo, mi opinión es que, en la mayoría de las especies, las sociedades ofrecen suficientes beneficios a sus miembros sin necesidad de preferencias de grupo o selección de parentesco.

[21] Allee (1931); Clutton-Brock (2009); Herbert-Read *et al.* (2016).

[22] Las hembras a veces cargan con el hijo de otra o se unen contra una hembra que no les gusta (Nakamichi y Koyama 1997).

[23] Daniel Blumstein y Christina Buesching, comunicación personal; Kruuk (1989), p. 109. Una marmota macho también ahuyentará a los machos competidores, pero es difícil decir si esto es ventajoso para otros que no sean él. Los tejones viven en distintos grupos cerrados, pero no tengo claro que las marmotas vivan así (por ejemplo, Armitage 2014).

[24] Henrich *et al.* (2004); Hogg (1993).

[25] Cita del cuaderno de bitácora de Colón, en Zinn (2005), pp. 1-2 [ed. original: *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, Madrid, Librería de la viuda de Hernando y C.^a, 1892].

[26] Erwin y Geraci (2009). Para más información sobre la biodiversidad en las copas de los árboles, véase Moffett (1994).

[27] Wilson (2012).

[28] Caro (1994).

[29] En este caso pueden unirse al grupo especies diferentes (por ejemplo, Sridhar *et al.*, 2009). De las bandadas que son sociedades distintas trataré en el cap. 6.

[30] Por ejemplo, Guttal y Couzin (2010); Krause y Ruxton (2002); Gill (2006); Portugal *et al.* (2014).

[31] Anne Magurran, comunicación personal; Magurran y Higham (1988).

[32] Hamilton (1971).

[33] Este tipo de conducta ha sido descrita ya antes en un insecto (Ghent, 1960).

[34] Costa (2006), p. 35.

[35] Rene van Dijk, comunicación personal; Van Dijk *et al.* (2013 y 2014).

[36] Para algunas descripciones del modo en que las sociedades contraponen el comportamiento honrado al de los «aprovechados», véase, por ejemplo, Boyd y Richerson (2005).

2. LO QUE LOS VERTEBRADOS CONSIGUEN VIVIENDO EN SOCIEDAD

[1] Agradezco a Stephen Abrams, Ivan Chase y Carsten Schradin que me hayan informado de la existencia de este pez. Bshary *et al.* (2002); Schradin y Lamprecht (2000 y 2002).

[2] Barlow (2000), p. 87.

[3] Tengo espacio para recomendar unos cuantos libros esenciales, siempre y cuando sean accesibles, sobre las siguientes especies. Sobre los suricatos estoy en deuda con Andrew Bateman, Christine Drea, Goran Spong y Andrew Young; sobre los caballos, con Joel Berger, Wayne Linklater, Dan Rubenstein y Allen Rutberg (véase *The Domestic Horse*, de Mills y McDonnell, 2005); sobre los lobos grises, con Dan Stahler, David Mech y Kira Cassidy (véase *Wolves. Behavior, Ecology, and Conservation*, de Mech y Boitani, 2003); sobre los licaones, con Scott Creel, Micaela Gunther, Markus Gusset y Peter Apps (véase *The African Wild Dog*, de Creel y Creel, 2002); sobre los leones, con Jon Grinnell y Craig Packer (véase *The Serengeti Lion*, de Schaller, 1972); sobre las hienas, con

Christina Drea, Kay Holekamp y Kevin Theis (véase *The Spotted Hyena* , de Kruuk, 1972); sobre los delfines de nariz de botella de la Costa Este de Estados Unidos, con Randall Wells (quien ha publicado muchos artículos técnicos sobre ellos); sobre los lémures de cola anillada, con Lisa Gould, Anne Mertl-Millhollen, Anne Yoder y la tristemente fallecida Alison Jolly (véase *Ringtailed Lemur Biology* , de Jolly *et al.* , 2006); sobre los babuinos (en este libro se tratan las especies de la sabana: los babuinos amarillos, chacma y oliva), con Susan Alberts, Anthony Collins y Peter Henzi (véanse *Baboon Metaphysics* , de Cheney y Seyfarth, 2007, y *A Primate's Memoir* , de Sapolsky, 2007); sobre los gorilas de montaña, con Stacy Rosenbaum; sobre los chimpancés, con Michael Wilson y Richard Wrangham (véanse *The Chimpanzees of Gombe* , de Goodall, 1986, y *The Mind of the Chimpanzee* , de Lonsdorf *et al.* , 2010), y sobre los bonobos con Isabel Behncke-Izquierdo, Takeshi Furuichi, Martin Surbec, Nahoko Tokuyama y Frans de Waal (véase *Behavioural Diversity in Chimpanzees and Bonobos* , de Boesch *et al.* , 2002, y *The Bonobos* , de Furuichi y Thompson, 2007).

[4] Agradezco a Jennifer Verdolin, Linda Rayor y Con Slobodchikoff su asesoramiento en el tema de los perritos de las praderas. Véanse Rayor (1988); Slobodchikoff *et al.* (2009); Verdolin *et al.* (2014).

[5] Agradezco a Elizabeth Archie, Patrick Chiyo, Vicki Fishlock, Diana Reiss y Shermin de Silva su ayuda en relación con los elefantes. Todo lo que se necesita saber sobre la especie de la sabana está resumido en Moss *et al.* (2011).

[6] De Silva y Wittemyer (2012); Fishlock y Lee (2013).

[7] Benson-Amram *et al.* (2016).

[8] Macdonald *et al.* (2004); Russell *et al.* (2003).

[9] Silk (1999).

[10] Laland y Galef (2009); Wells (2003).

[11] Mitani *et al.* (2010); Williams *et al.* (2004).

[12] Por ejemplo, Cheney y Seyfarth (2007), p. 45.

[13] En este libro solo nos referimos a los delfines de Florida estudiados por Randall Wells; los delfines de nariz de botella de otros lugares pueden diferir en su comportamiento y a veces pertenecen a otras especies.

[14] Linklater *et al.* (1999).

[15] Palagi y Cordoni (2009).

[16] Por ejemplo, Gesquiere *et al.* (2011); Sapolsky (2007).

[17] Van Meter (2009).

[18] Eso no quiere decir que las fantasías de éxito no mantengan a la gente activa, pero los sueños de Walter Mitty, el personaje de James Thurber, rara vez se materializan, y las obsesiones con ser rey son patológicas a menos que se esté en la línea sucesoria a un trono. Los humanos son propensos a creer en su potencial para lograr objetivos que exceden a ojos vistas a las posibilidades reales, pero no parecen menos felices cuando no tienen éxito (Gilbert 2007; Sharot *et al.* 2011).

[19] En ocasiones, los bonobos cooperan en la captura de grandes presas, como demuestran Surbeck y Hohmann (2008).

[20] Hare y Kwetuenda (2010).

[21] Brewer (2007), p. 735.

3. EN MOVIMIENTO

[1] A diferencia de Aureli *et al.* (2008), veo alguna confusión en cuanto a las especies para las cuales el término «sociedades de fisión-fusión» está justificada.

[2] La dificultad de atacar a grandes grupos se impone tanto a los depredadores como a los enemigos, aunque los leopardos son indiferentes a los intentos que hacen los chimpancés de detenerlos y pueden constituir una excepción (Boesch y Boesch-Achermann 2000; Chapman *et al.* 1994).

[3] Marais (1939).

[4] Strandburg-Peshkin, comunicación personal; Strandburg-Peshkin *et al.* (2015).

[5] Bates *et al.* (2008); Langbauer *et al.* (1991); Lee y Moss (1999).

[6] East y Hofer (1991); Harrington y Mech (1979); McComb *et al.* (1994).

[7] Fedurek *et al.* (2013); Wrangham (1977).

[8] Wilson *et al.* (2001 y 2004).

[9] Las sonoras llamadas de los bonobos cumplen funciones complejas (Schamberg *et al.* , 2017).

[10] Slobodchikoff *et al.* (2012).

[11] Por ejemplo, Thomas (1959), p. 58.

[12] Bramble y Lieberman (2004).

[13] Evans (2007).

[14] Stahler *et al.* (2002).

4. RECONOCIMIENTO INDIVIDUAL

[1] Leticia Avilés, comunicación personal; Avilés y Guevara (2017).

[2] King y Janik (2013).

[3] Boesch *et al.* (2008).

[4] Zayan y Vauclair (1998).

[5] Seyfarth y Cheney (2017), p. 83.

[6] Pokorny y De Waal (2009).

[7] De Waal y Pokorny (2008).

[8] Miller y Denniston (1979).

[9] Struhsaker (2010).

[10] Schaller (1972), pp. 37 y 46.

[11] Este hecho se ha pasado por alto; Tibbetts y Dale (2007), por ejemplo, revisan el reconocimiento individual, pero curiosamente ignoran su papel como requisito y fundamento para vivir en sociedades.

[12] Breed (2014).

[13] Lai *et al.* (2005).

[14] Jouventin *et al.* (1999).

[15] De Waal y Tyack (2003) y Riveros *et al.* (2012) hablan a este respecto de «sociedades individualizadas».

[16] Esto se menciona en Furuichi (2011). Randall Wells me dice que hay hembras de delfín de nariz de botella que permanecen en una zona reservada del territorio de su comunidad y que a veces pueden estar tan aisladas de otros miembros del grupo como las hembras de chimpancé aquí descritas.

[17] Rodseth *et al.* (1991).

[18] Ingersoll, citado en Jenkins (2011).

[19] Berger y Cunningham (1987).

[20] Por ejemplo, Beecher *et al.* (1986).

[21] La excreción difiere de una mangosta a otra y es utilizada por los animales para distinguir a los individuos, pero existe la intrigante posibilidad de que el olor también tenga un componente específico del grupo (Rasa 1973; Christensen *et al.*, 2016).

[22] Estes (2014), p. 143.

[23] Joel Berger, Jon Grinnell y Kyle Joly, comunicación personal; Lott (2002).

[24] Que las sociedades alcancen por regla general esa población máxima o bien impongan un límite inferior a su tamaño debido a factores distintos de la memoria lo determinarán las reglas de reproducción social propias de la especie en cuestión. Este tema será tratado en el cap. 19.

[25] «Tropas» es una palabra razonable, ya que parecen ser de la misma clase —homólogas— que las tropas de otros monos (Bergman, 2010). Los animales también pueden reconocer a algunos de los miembros de la tropa que se han separado más recientemente de los suyos (tales divisiones son descritas en el cap. 19). Véase también le Roux y Bergman (2012).

[26] Machalek (1992).

5. HORMIGAS Y HUMANOS, MANZANAS Y NARANJAS

[1] Para más información sobre las cortadoras de hojas, véase Moffett (1995 y 2010). Para un estudio detallado de las hormigas en general, véase Holldobler y Wilson (1990). Agradezco a University of California Press su permiso para adaptar algunos pasajes de Moffett (2010) a este libro.

[2] De Waal (2014). Típico entre los artículos que comparan a chimpancés y humanos es, por ejemplo, el de Layton y O'Hara (2010), que ahonda mucho más en las diferencias que en las similitudes sustanciales.

[3] Los monos y los humanos de menos de dieciocho meses no son capaces de reconocerse, lo que indica que aún no tienen conciencia de sí mismos. Sobre este y otros temas, véase Zentall (2015).

[4] Tebbich y Bshary (2004).

[5] De Waal (1982).

[6] Beck (1982).

[7] McIntyre y Smith (2000), p. 26.

[8] Por ejemplo, Sayers y Lovejoy (2008); Thompson (1975).

[9] Bădescu *et al.* (2016).

[10] A las termitas y las abejas no les doy tanta importancia como a mis queridas hormigas, pero a aquellos que quieran saber más sobre ellas les recomiendo Bignell *et al.* (2011) y Seeley (2010).

[11] El papel fundamental de la escala es atribuible al tamaño tanto de los organismos como de las sociedades. Véanse Bonner (2006) y otros trabajos de este autor.

[12] Esta descripción de las economías de mercado de las hormigas es una adaptación, con permiso editorial, de Moffett (2010). Véanse Cassill (2003)

y Sorensen *et al.* (1985), y, para las abejas, véase Seeley (1995).

[13] Wilson (1980).

[14] Para algunas otras sociedades de insectos cuya existencia depende de esta particular agricultura organizada, véanse Aanen *et al.* (2002) y Dill *et al.* (2002).

[15] Bot *et al.* (2001); Currie y Stuart (2001).

[16] Moffett (1989a).

[17] Branstetter *et al.* (2017); Schultz *et al.* (2005); Schultz y Brady (2008).

[18] Mueller (2002).

6. LOS MAYORES NACIONALISTAS

[1] Barron y Klein (2016).

[2] Existen algunas otras hormigas que forman supercolonias, incluida una descubierta por Magdalena Sorger y yo en Etiopía, con colonias de kilómetros de ancho (Sorger *et al.* , 2017). Para más detalles sobre las hormigas argentinas y una revisión crítica de la literatura en la que se basa este capítulo, véase Moffett (2010 y 2012).

[3] Dentro de una supercolonia hay violencia en una sola situación. Todas las primavera, y por razones poco claras, las obreras ejecutan en masa a las reinas, perdonándoles la vida a las suficientes para mantener el crecimiento de la colonia. Esta excepción prueba la regla: la integridad social se refleja en lo bien que las hormigas manejan esta situación, con una colonia que funciona sin problemas mientras mata a sus reinas, y estas ni siquiera protestan (Markin, 1970).

[4] Injaian y Tibbetts (2014).

[5] Con todo, existen entre las hormigas unos pocos casos de reinas fundadoras que se reconocen unas a otras por el olor (D’Ettorre y Heinze 2005).

[6] Las hormigas también pueden distinguir a las obreras por las tareas que están realizando en el momento (Gordon 1999).

[7] Dangsheng Liang, comunicación personal; Liang y Silverman (2000).

[8] Después de usar por primera vez la expresión «sociedad anónima» (Moffett, 2012), descubrí que Eibl-Eibesfeldt (1998) la había empleado para describir cualquier sociedad con una gran población. En mi acepción, incluso una sociedad pequeña puede ser anónima si es demarcada mediante

el uso de etiquetas que en potencia hagan que algunos miembros no conozcan a otros.

[9] Brandt *et al.* (2009). La lucha entre supercolonias continúa sin cesar incluso después de que las hormigas hayan sido alimentadas durante un año con una dieta idéntica en un entorno uniforme de laboratorio (Suárez *et al.* , 2002).

[10] Haidt (2012).

[11] Czechowski y Godzińska (2015).

[12] En algunos casos, los olores de la colonia proceden en primer lugar de las reinas (Hefetz, 2007).

[13] Las esclavas son menos agresivas con las extrañas que las hormigas que viven en libertad; una interpretación de esta diferencia es que la diversidad de marcadores en sus colonias puede dar lugar a algunas negligencias en la identificación (Torres y Tsutsui, 2016).

[14] Elgar y Allan (2006).

[15] Doy las gracias a Stan Braude y Paul Sherman por su información acerca de esta especie. Braude (2000); Bennett y Faulkes (2000); Judd y Sherman (1996); Sherman *et al.* (1991).

[16] Braude y Lacey (1992), p. 24.

[17] Burgener *et al.* (2008).

[18] Agradezco a Russell Paul Balda, John Marzluff, Christine Dahlin y Alan Kamil sus explicaciones sobre esta especie. Véanse Marzluff y Balda (1992); Paz-y-Miño *et al.* (2004).

[19] Agradezco a Mauricio Cantor y Shane Gero sus informaciones sobre los cachalotes. Cantor y Whitehead (2015); Cantor *et al.* (2015); Christal *et al.* (1998); Gero *et al.* (2015, 2016a y 2016b).

[20] A diferencia de los cachalotes, los delfines de nariz de botella de Florida no parecen usar sonidos para identificar sus sociedades (que alcanzan una población de unos doscientos individuos y que se cree que dependen del reconocimiento individual). A pesar de eso, es posible que las diferencias de cultura —el comportamiento aprendido, como el uso de las técnicas de captura, por ejemplo— actúen de manera similar para dividir a las comunidades en algunas poblaciones. Durante muchos años, una comunidad de delfines australiana perteneciente a una especie diferente de los delfines de Sarasota siguió a los arrastreros para aprovecharse de los bancos en los que faenaban. Estos delfines dependientes de los barcos vivían cerca de otra comunidad que capturaba los peces de la manera

normal, lejos de los barcos. Los dos grupos se convirtieron en uno solo después de que cesara la pesca de arrastre (Ansmann *et al.* , 2012; Chilvers y Corkeron, 2001).

[21] La densidad poblacional de las hormigas es máxima en la vanguardia de una invasión, pero esto, más que indicar un debilitamiento de la supercolonia lejos de sus fronteras, puede reflejar la presencia de abundante comida sin aprovechar en esa zona. En otras partes del mundo, algunas poblaciones de hormigas argentinas han disminuido, aunque los pronósticos de un eventual colapso de las supercolonias (Queller y Strassmann, 1998) son, en el mejor de los casos, prematuros (Lester y Gruber, 2016).

7. HUMANOS ANÓNIMOS

[1] El gelada es una excepción a la precaución o la inquietud entre sociedades, puesto que se mueve con indiferencia general entre otras «unidades» (véase el cap. 17).

[2] Por ejemplo, Cohen (2012); McElreath *et al.* (2003); Riolo *et al.* (2001).

[3] Womack (2005). Sinónimos de «marcador» serían palabras como *label* [«etiqueta»] y *tag* [«distintivo»].

[4] De Waal y Tyack (2003); Fiske y Neuberg (1990); Machalek (1992).

[5] Para más detalles sobre los diferentes niveles de conexión social humana, véanse Buys y Larson (1979); Dunbar (1993); Granovetter (1983); Moffett (2013); Roberts (2010).

[6] Esta es la versión cultural de la idea de un fenotipo extendido que propuso Dawkins (1982).

[7] Wobst (1977).

[8] Alessia Ranciaro, comunicación personal; Tishkoff *et al.* (2007).

[9] Simoons (1994).

[10] Wurgaft (2006).

[11] Baumard (2010); Ensminger y Henrich (2014).

[12] Poggi (2002).

[13] Iverson y Goldin-Meadow (1998).

[14] Darwin (1872).

[15] Marsh *et al.* . (2003). Las personas en contacto social prolongado también pueden converger en la apariencia facial, tal vez por el uso similar y repetido de los mismos músculos faciales (Zajonc *et al.* , 1987).

- [16] Marsh *et al.* (2007).
- [17] Sperber (1974).
- [18] Eagleman (2011).
- [19] Bates *et al.* (2007).
- [20] Allport (1954), p. 21.
- [21] Watanabe *et al.* (1995).
- [22] Nettle (1999).
- [23] Pagel (2009), p. 406.
- [24] Larson (1996).
- [25] Tajfel *et al.* (1970).
- [26] Dixon (2010), p. 79.

[27] En ocasiones, la lengua hablada por un grupo pigmeo no corresponde a la de los agricultores con los que hoy en día está vinculado, lo que indica que los pigmeos a veces migran (Bahuchet 2012 y 2014). Igual de misteriosos son los bosquimanos, que se separaron de su lengua materna para hablar versiones del idioma de los pastores de ganado khoikhoi, antes llamados hotentotes (Barnard 2007).

- [28] Giles *et al.* (1977); Van den Berghe (1981).
- [29] Fitch (2000); Cohen (2012).
- [30] Flege (1984); Labov (1989).
- [31] Chambers (2008).
- [32] Citado en Edwards (2009), p. 5.
- [33] Dixon (1976).
- [34] Barth (1969); McConvell (2001).

[35] Heinz (1975), p. 38. De hecho, a las sociedades de cazadores-recolectores se las considera «sueitas» debido a esta amplia laxitud en el comportamiento permitido (Lomax y Berkowitz, 1972).

[36] Guibernau (2013). Por supuesto, cualquier forma de pertenencia social pone algunas expectativas en el comportamiento, como se aclara en la conclusión de este libro.

- [37] Kurzban y Leary (2001); Marques *et al.* (1988).

[38] Vicki Fishlock y Richard Wrangham, comunicación personal.

[39] A pesar de su estricta conformidad, que es lo normal en ellas, incluso las hormigas que no capturan esclavas pueden ser manipuladas experimentalmente para acoger a hormigas extrañas en su sociedad, incluidas diferentes especies de hormigas (Carlin y Holldobler 1983).

[40] Mi punto de vista sobre los superorganismos —que vincula a las sociedades con el factor clave que subyace a todos los organismos, que es la identidad unida de sus componentes— procede aquí de Moffett (2012).

[41] Berger y Luckmann (1966), p. 149.

[42] Sobre la investigación que utiliza fichas, véase Addessi *et al.* (2007).

[43] Darwin (1871), p. 145.

[44] Tsutsui (2004).

[45] Gordon (1989). Los chimpancés, y probablemente muchos otros animales, pueden hacer lo mismo (Herbinger *et al.* 2009), aunque, en el caso de las hormigas, lo hacen reconociendo a su grupo en lugar de identificar a un individuo como un extraño, como hace un chimpancé.

[46] Spicer (1971), pp. 795-796.

[47] Véanse, por ejemplo, los debates al respecto en Henshilwood y D'Errico (2011).

[48] Geertz (1973).

[49] Womack (2005), p. 51.

[50] Las hormigas cortadoras de hojas rompen esta tendencia con sus cerebros inusualmente grandes (Riveros *et al.* , 2012).

[51] Geary (2005); Liu *et al.* (2014); en proporción al tamaño del cuerpo, los bosquimanos, por ejemplo, tienen cráneos excepcionalmente grandes (Beals *et al.* 1984).

[52] Recalcado por Gamble (1998), p. 431.

[53] Entre las teorías de los grupos sociales elaboradas por psicólogos, la distinción entre grupos inductivos y deductivos de Postmes *et al.* (2005) puede ser muy similar a la mía entre sociedades de reconocimiento individual y sociedades anónimas. También es interesante la distinción entre grupos de lazos comunes y grupos de identidad común (Prentice *et al.* , 1994).

[54] Berreby (2005).

8. SOCIEDADES DE BANDAS

[1] Como ocurre con muchos términos de la antropología, existe un amplísimo abanico de definiciones de «banda» y opciones alternativas a esta palabra, como «hordas», «campamentos temporales» o «grupos locales».

[2] Se han aplicado muchos otros nombres a estas sociedades itinerantes de cazadores-recolectores, la mayoría de ellos confusos, pero «sociedades de bandas» tiene un buen pedigrí (véase, por ejemplo, Leacock y Lee, 1982) y subraya la primacía de la condición de fisión-fusión sobre el igualitarismo, la caza, la recolección o el uso eficiente del fuego. En otro lugar las llamé «sociedades multibanda» (Moffett, 2013), un término que en este libro simplifico.

[3] Binford (1980), p. 4.

[4] Por ejemplo, Headland *et al.* (1989); Henn *et al.* (2011).

[5] Roe (1974); Weddle (1985).

[6] Behar *et al.* (2008).

[7] Ganter (2006).

[8] Meggitt (1962), p. 47.

[9] Curr (1886), pp. 83-84.

[10] Doy las gracias a Thomas Barfield por su asesoramiento. Cuando los «nómadas a caballo» de Asia tenían líderes, actuaban de una manera más igualitaria, parecida a la de los cazadores-recolectores en sus campamentos dispersos (Barfield, 2002).

[11] Hill *et al.* (2011).

[12] Wilson (2012).

[13] Pruetz (2007).

[14] Agradezco a Fiona Stewart y Jill Pruetz sus informaciones acerca de los chimpancés de la sabana. Hernandez-Aguilar *et al.* (2007); Pruetz *et al.* (2015).

[15] Para una descripción de la importancia del fuego y los alimentos compartidos, véase Wrangham (2009).

[16] Véanse, por ejemplo, Ingold (1999) y el «paisaje social ilimitado» de Gamble (1998).

[17] Wilson (1975), p. 10.

[18] Birdsell (1970).

[19] Wiessner (1977, p. xix) señala que «incluso los san [bosquimanos] de un grupo lingüístico diferente [...] son extranjeros y hay que recelar de ellos».

[20] Arnold (1996); Birdsell (1968); Marlowe (2010). Agradezco a Hayden su información sobre el tamaño de las sociedades de bandas del desierto occidental de Australia.

[21] Por ejemplo, Tonkinson (2011). Téngase en cuenta que, debido a esas dificultades, hace mucho tiempo que la gente de la región abandonó su modo original de cazar y recolectar.

[22] Meggitt (1962), p. 34.

[23] Tonkinson (1987), p. 206. En los caps. 17 y 18 considero algunos de estos aspectos.

[24] Estas sociedades se distinguían por la lengua, por la importancia que daban a los relatos, o sueños, relacionados con los espíritus y por otros aspectos (Brian Hayden y Brian Codding, comunicación personal). Parece que sus alianzas eran frágiles, porque algunas sociedades comenzaron a luchar (Meggitt, 1962).

[25] Renan (1990).

[26] Johnson (1997).

[27] Dixon (1976), p. 231.

[28] Por ejemplo, Hewlett *et al.* (1986); Mulvaney (1976); Verdu *et al.* (2010).

[29] Murphy y Murphy (1960).

[30] Por ejemplo, Heinz (1994); Mulvaney y White (1987).

[31] Stanner (1979), p. 230.

[32] Stanner (1965) introdujo el término *estate* para describir la zona sobre la que cada banda tenía derechos inalienables. Este sentido de un hogar local variaba. Los hadza pasaban con mayor fluidez de una banda a otra, y las bandas se movían más fácilmente por las extensiones del territorio hadza; pero, entre ellos, los individuos permanecían dentro de la parte de la región que conocían mejor (Blurton-Jones 2016).

[33] Como describe Heinz (1972) a propósito de los bosquimanos !ko. Véase también el cap. 17.

[34] Para las hormigas, por ejemplo, véase Tschinkel (2006). Hoy observamos la misma separación entre las tropas atrincheradas durante las batallas (Hamilton 2003).

[35] Por ejemplo, Smedley y Smedley (2005).

[36] Malaspinas *et al.* (2016).

[37] Bowles y Gintis (2011), p. 99; véase también Bowles (2006).

[38] Guenther (1976).

[39] Lee y DeVore (1976). La palabra «san» sigue teniendo connotaciones despectivas en el Kalahari. Prefiero la denominación «bosquimanos» [*Bushmen*], que tenía pocas connotaciones negativas cuando fue acuñada

por exploradores holandeses, aunque otra alternativa es la palabra bantú, menos familiar, «basarwa».

[40] Schapera (1930), p. 77.

[41] Coren Apicella, comunicación personal; Hill *et al.* (2014).

[42] Silberbauer (1965), p. 62.

[43] Schladt (1998) calcula que, hace un siglo, el número de lenguas khoisan (bosquimanos y pastores de ganado khoikhoi vinculados a ellos) ascendía a doscientas.

[44] Tales rasgos presentan un estilo emblemático (Wiessner 1983). Wiessner (1984) encontró un menor grado de relación con pueblos bosquimanos particulares por el estilo de sus diademas con cuentas, pero las cuentas no son antigüedades valiosas; más bien fueron adquiridas a través del comercio con los europeos.

[45] Wiessner (1983), p. 267.

[46] Sampson (1988).

[47] Gelo (2012).

[48] Broome (2010), p. 17.

[49] Spencer y Gillen (1899), p. 205.

[50] Cipriani (1966).

[51] Furniss (2014).

[52] Clastres y Auster (1998), p. 36.

9. LA VIDA NÓMADA

[1] Tonkinson (2002), p. 48; Hayden (1979).

[2] Mientras que los foráneos veían en los cazadores-recolectores que pedían bienes una forma de mendicidad, los cazadores-recolectores veían las donaciones como generosas invitaciones a participar en unas relaciones, basadas en la voluntad de compartir, que atendían las necesidades de todos (Earle y Ericson 2014; Peterson 1993).

[3] Endicott (1988).

[4] Véanse al respecto los argumentos de Wiessner (2002).

[5] Sahlins (1968) calificó por primera vez a los cazadores-recolectores de «acomodados», una idea que ha sido discutida (Kaplan 2000). Las discrepancias entre estos autores se deben en parte a que el trabajo y el ocio son imposibles de distinguir para las personas que hacen bastante vida social mientras realizan muchas de sus tareas.

- [6] Morgan y Bettinger (2012).
- [7] Elkin (1977).
- [8] Bleek (1928), p. 37.
- [9] Chapman (1863), p. 79.
- [10] Keil (2012).
- [11] Incluso prefieren aprender de individuos dominantes (Kendal *et al.* 2015).
- [12] Wiessner (2002).
- [13] Blurton-Jones (2016); Hayden (1995).
- [14] Baumeister (1986).
- [15] Peltó (1968); Witkin y Berry (1975).
- [16] Entre los aché, hombres de diferentes bandas se unían para pelear, aunque no formaban un equipo, y los luchadores a menudo terminaban peleando con otros en su propia banda (Hill y Hurtado 1996).
- [17] Ellemers (2012).
- [18] Finkel *et al.* (2010).
- [19] Lee (2013), p. 124.
- [20] Lee y Daly (1999), p. 4.
- [21] Por ejemplo, Marshall (1976). Una cuestión práctica era que en una banda había muy pocos niños de una edad similar que pudieran jugar juntos de manera competitiva (Draper 1976).
- [22] Boehm (1999).
- [23] De Waal (1982). Asimismo, unos babuinos oliva de rango inferior expulsaron de su tropa a una hembra alfa represiva (Anthony Collins, comunicación personal).
- [24] Ratnieks *et al.* (2006).
- [25] El dominio de un sexo sobre el otro existe en muchas especies, con hembras encumbradas entre las hienas moteadas, los lémures de cola anillada y los bonobos, mientras que los machos toman el control entre los chimpancés y los babuinos.
- [26] Tuzin (2001), p. 127.
- [27] Schmitt *et al.* (2008).
- [28] Thomas-Symonds (2010).
- [29] Bousquet *et al.* (2011).
- [30] Holldobler y Wilson (2009); Seeley (2010); Visscher (2007). Los licaones dominantes tienen algo más de influencia que los demás miembros de la manada (Walter *et al.* 2017).

[31] Rheingold (2002); Shirky (2008).

10. EL ESTABLECIMIENTO

[1] Ian McNiven y Heather BUILT, comunicación personal; Broome (2010); BUILT (2014); Head (1989); McNiven *et al.* (2015).

[2] Cipriani (1966).

[3] Brink (2008).

[4] En el caso de los elefantes, las reuniones están formadas por muchos grupos nucleares, o sociedades, aunque en el de los cazadores-recolectores las sociedades de múltiples bandas podían unirse de manera similar para forjar alianzas y comerciar (Hayden 2014).

[5] Guenther (1996).

[6] Lo inevitable podía posponerse. Los cheyenes formaban brigadas de policía para velar por que sus cazas grupales de búfalos fueran justas, una fuerza que se disolvía cuando terminaban esas cacerías (MacLeod 1937).

[7] Rushdie (2002, p. 233).

[8] Denham *et al.* (2007).

[9] Mitchell (1839), pp. 290-291.

[10] Clastres (1972). En este artículo se usa un nombre alternativo para los aché, guayaki.

[11] Lee (1979), p. 361.

[12] Hawkes (2000).

[13] Morgan y Bettinger (2012).

[14] Roscoe (2006).

[15] Mis descripciones de los indios de la costa noroeste se basan en buena medida en mi correspondencia con Kenneth Ames y Brian Ferguson. Ames (1995); Ames y Maschner (1999); Sassaman (2004).

[16] Algunas tribus también manipulaban el entorno, por ejemplo, almacenando salmón por un tiempo en piscinas artificiales o criando almejas en terrazas de roca que aún son visibles durante las mareas bajas (Williams 2006).

[17] Patrick Saltonstall y Amy Steffian, comunicación personal; Steffian y Saltonstall (2001). El naturalista estadounidense Edward Nelson, que en la década de 1870 vivió entre los pueblos de habla yupik del sudoeste de Alaska, escribió que los labrets, hechos de piedra y, por tanto, difíciles de mantener en su sitio, «fueron retirados y llevados en un pequeño saco hasta

que nos acercamos por la noche a un pueblo, donde fueron extraídos y reemplazados para que el portador tuviese un aspecto adecuado ante la gente» (Nelson 1899, p. 50); es algo equivalente a una persona que porta una bandera nacional durante un evento internacional.

[18] Townsend (1983).

[19] Johnson (1982).

[20] Silberbauer (1965).

[21] Van Vugt y Ahuja (2011).

[22] Bourjade *et al.* (2009).

[23] Peterson *et al.* (2002).

[24] Fishlock *et al.* (2016).

[25] Watts *et al.* (2000).

[26] Baumeister *et al.* (1989).

[27] Por ejemplo, Hold (1980).

[28] Dawson (1881); Fison y Howitt (1880), p. 277.

[29] Hann (1991), p. xv.

[30] William Marquardt, comunicación personal; Gamble (2012); Librado (1981).

[31] Hayden (2014).

[32] Van Vugt *et al.* (2008).

[33] Hogg (2001); Van Knippenberg (2011).

[34] Por ejemplo, Passarge (1907) comentó que los bosquimanos le contaron que en el pasado tuvieron jefes hereditarios que pasaban inadvertidos para los colonos porque no hacían gala de tanto boato como los líderes europeos. Otro antropólogo escribió: «Tanto los naron como los auen [sociedades bosquimanas] tenían jefes cuando los viejos eran jóvenes. Al parecer, dirigían el traslado de su gente de un lugar a otro, ordenaban la quema del veld y, en particular, ejercían de líderes en la guerra. Las batallas eran frecuentes, tanto entre las tribus bosquimanas opuestas, los naron y los auen, como contra otros nativos que gradualmente estaban invadiéndolos desde todas partes» (Bleek, 1928, pp. 36-37).

[35] Andersson (1856), p. 281.

[36] En lugar de «jefes», una palabra mejor para los líderes de los =au//ei podría ser *big men* (véase el cap. 22), aunque, al menos en algunos casos, dicha condición era heredada (Mathias Guenther, comunicación personal; Guenther, 1997 y 2014).

[37] Ames (1991).

[38] Testart (1982).

[39] Durkheim (1893) distinguía la «solidaridad mecánica» de las personas que realizan un trabajo similar en sociedades tecnológicamente simples de la «solidaridad orgánica» de las sociedades con división del trabajo.

[40] Se trata de un subproducto de lo que se describe como «autodomesticación»; primates como los humanos y los bonobos han evolucionado para ser tolerantes con sus congéneres e ineficaces sin ellos (Hare *et al.* , 2012). La autodomesticación se asocia a una reducción de la violencia impulsiva (Wrangham, 2019). Baumeister *et al.* (2016) argumentan que, mediante la especialización, las personas se han vuelto cada vez más insustituibles. Sin embargo, como es de suponer que muchos individuos realizan toda clase de tareas excepto las más especializadas, en una gran población solo una pequeña minoría es realmente insustituible, como sucede hoy en día.

[41] Idea originalmente propuesta por Brewer (1991).

[42] Incluso hoy en día, las sociedades difieren en el nivel de distintividad más cómodo u óptimo que sus miembros se esfuerzan por alcanzar. El énfasis en las *diferencias* es más claro en las culturas occidentales, donde reinan el individualismo y el capitalismo, aunque, incluso en ellas, un especialista en mercadotecnia puede decirnos que las personas se dividen en categorías y son menos distintas de lo que creen (Chambers 2008).

[43] Hayden (2011).

[44] Fried (1967), p. 118. Los potlatches existían antes del contacto con los europeos, y quizá se volvieran más elaborados después de que estos pusieran fin a las guerras crónicas del noroeste del Pacífico, lo cual indica que las fiestas se convirtieron en una alternativa a los combates como demostraciones de la importancia de un jefe.

[45] Tyler (2006).

[46] Una exposición temprana de este punto de vista se encuentra Hayden *et al.* (1981).

[47] Que yo sepa, esta observación la hizo por primera vez Testart (1982).

[48] Para ejemplos de Sudamérica, véanse Bocquet-Appel y Bar-Yosef (2008) y Goldberg *et al.* (2016).

[49] Berndt y Berndt (1988), p. 108.

[50] Cipriani (1966), p. 36.

[51] Mummert *et al.* (2011).

[52] O'Connell (1995).

[53] Roosevelt (1999).

[54] Hay una ironía en el desprecio que muestran las naciones industrializadas hacia los pueblos de cazadores-recolectores, dado que nuestra reacción instintiva ante los extraños evolucionó durante los milenios que pasamos como cazadores-recolectores. Las llamadas «culturas primitivas» han sido comparadas con los animales y los niños, como si la dependencia de la caza y la recolección fuese una prueba de las supuestas facultades mentales atrofiadas de tiempos pasados (Jahoda, 1999; Saminaden *et al.* , 2010).

11. GRITOS JADEANTES Y CONTRASEÑAS

[1] Marean (2010).

[2] Behar *et al.* (2008).

[3] Mercader *et al.* (2007).

[4] Villa (1983).

[5] Curry (2008).

[6] Harlan (1967) cosechó con herramientas de piedra suficiente trigo silvestre para demostrar que, en Turquía, una familia prehistórica podría haber acumulado el grano necesario para un año, por lo que habría tenido la opción de echar raíces allí.

[7] Price y Bar-Yosef (2010); Trinkaus *et al.* (2014).

[8] Jerardino y Marean (2010).

[9] D'Errico *et al.* (2012).

[10] Henshilwood *et al.* (2011).

[11] Esta concepción ha sido certeramente rebatida en McBrearty y Brooks (2000).

[12] Kuhn y Stiner (2007), pp. 40-41.

[13] Wadley (2001).

[14] La evidencia más convincente de marcadores que diferencian a las sociedades llegó tarde: la multitud de objetos de marfil, asta, madera, dientes y conchas existentes en toda Europa hace entre 37.000 y 28.000 años (Vanhaeren y d'Errico, 2006).

[15] Brooks *et al.* (2018).

[16] Rendell y Whitehead (2001); Thornton *et al.* (2010).

[17] Coolen *et al.* (2005).

[18] Van de Waal *et al.* (2013).

[19] Bonnie *et al.* (2007); Whiten (2011). La conducta del acicalamiento puede pasar de la madre a los hijos (Wrangham *et al.* , 2016).

[20] McGrew *et al.* (2001).

[21] Una hembra no sabe asir «correctamente» las manos de otros chimpancés desde que se unió a su comunidad hace dos décadas, pero sus compañeros la acicalan igual que a cualquier otra (Michio Nakamura, comunicación personal).

[22] Brown y Farabaugh (1997); Nowicki (1983).

[23] Paukner *et al.* (2009).

[24] Faltan pruebas fehacientes de que los chimpancés reaccionen a las características del grito jadeante específicas del grupo, o reconozcan a los que hacen las llamadas por leves diferencias en sus gritos, o bien ambas cosas (Marshall *et al.* 1999; Mitani y Gros-Louis 1998).

[25] Crockford *et al.* (2004). Las charas piñoneras, con sus sociedades de bandadas duraderas (véase el cap. 6), pueden aprender de esta manera su «rack» o «kaw».

[26] Boughman y Wilkinson (1998); Wilkinson y Boughman (1998). Los suricatos hacen llamadas de contacto que difieren de un clan a otro, pero en esta especie los animales no parecen captar la diferencia (Townsend *et al.* , 2010).

[27] Herbinger *et al.* (2009).

[28] Taglialatela *et al.* (2009) Todavía no se ha realizado un experimento concluyente que compare las reacciones del chimpancé a los gritos jadeantes de miembros de su grupo con las que tiene ante los de extraños.

[29] Fitch (2000). La contraseña de una colonia es también una hipótesis para una especie de ave (Feekees 1982).

[30] Zanna Clay, comunicación personal; Hohmann y Fruth (1995). De hecho, el mono araña aprende a emitir un grito que es igualmente específico de su comunidad (Santorelli *et al.* , 2013).

[31] El protolenguaje no habría sido «nada más que un inventario de llamadas que expresaban significados no analizados» (Kirby, 2000, p. 14).

[32] Steele y Gamble (1999).

[33] Aiello y Dunbar (1993).

[34] Grove (2010).

[35] Prefiero esta expresión a la de «liberada de la proximidad» (véanse el cap. 4 y Gamble 1998), dado que, por ejemplo, la baja densidad de la

población de chimpancés de la sabana demuestra que la distancia *per se* no es el problema.

[36] O al menos de ordinario: los tramposos como la araña infiltrada en colonias son infrecuentes en la hormiga argentina, lo que indica que la identificación con una supercolonia es una misión casi imposible; tal vez sus miembros sean tan exactamente iguales que incluso la más mínima desviación de la «norma» haga saltar una alarma.

[37] Fiske (2010); Boyd y Richerson (2005).

[38] Johnson *et al.* (2011).

[39] La práctica ausencia de pelo está abierta a otras explicaciones, como facilitar la natación, desprenderse de parásitos o mantener fresco el cuerpo (Rantala, 2007).

[40] Lewis (2006), p. 89.

[41] Turner (2012), p. 488. Véase también Thierry (2005).

[42] Gelo (2012).

[43] Kan (1989), p. 60.

[44] Los tatuajes terminan con el rapto de mujeres (White 2011); para otros ejemplos de marcados de la piel, véase Jablonski (2006).

[45] Pabst *et al.* (2009) argumentan que los tatuajes quizá tuvieran un valor medicinal; aun así, podrían haber estado asociados a la tribu de aquel hombre.

[46] Alan Rogers, comunicación personal; Rogers *et al.* (2004).

[47] Berman (1999).

[48] Jolly (2005).

[49] Chance y Larsen (1976).

[50] Boyd y Richerson (2005).

[51] Foley y Lahr (2011).

[52] Tennie *et al.* (2009) Los chimpancés también crean culturas simbólicas rudimentarias en el sentido de que un comportamiento puede tener diferentes significados en diferentes comunidades; por ejemplo, rasgar ruidosamente hojas con los dientes es una invitación a las relaciones sexuales en una comunidad, mientras que en otra lo es a jugar (Boesch 2012).

[53] Tindale y Sheffey (2002). En la última década, por poner un ejemplo, nuestra confianza en el GPS nos ha vuelto menos diestros para una capacidad muy desarrollada entre los cazadores-recolectores, el desenvolvimiento espacial (Huth 2013).

[54] Henrich (2004b); Shenman (2001). Hay controversias sobre cómo interpretar la simplicidad de la cultura de Tasmania, incluida su incapacidad para hacer fuego (Taylor 2008).

[55] Finlayson (2009); Mellars y French (2011).

[56] Hiscock (2007).

[57] Aime *et al.* (2013)

[58] Powell *et al.* (2009). Hay quien niega los vínculos entre la complejidad social, la densidad demográfica y las tasas de interacción, y ciertamente pueden entrar en juego otros factores (Vaesen *et al.* , 2016).

[59] Wobst (1977).

[60] Moffett (2013), p. 251.

12. EXPERIMENTAR A OTROS

[1] Wiessner (2014).

[2] Hasson *et al.* (2012). Tal acoplamiento también se da entre cerebros de monos (Mantini *et al.* 2012).

[3] Harari (2015).

[4] Para una excelente revisión de muchos temas generales, véase Banaji y Gelman (2013).

[5] Eibl-Eibesfeldt (1998), p. 38.

[6] Callahan y Ledgerwood (2013).

[7] Testi (2005); véase también Testi (2010).

[8] Bar-Tal y Staub (1997); Butz (2009); Geisler (2005). De hecho, la mera visión de una bandera nacional puede hacer que las personas se sientan más nacionalistas (Hassin *et al.* , 2007), aunque esta respuesta difiere entre sociedades (Becker *et al.* , 2017).

[9] Helwig y Prencipe (1999); Weinstein (1957); Barrett (2007).

[10] Billig (1995); Ferguson y Hassin (2007); Kimmelmeier y Winter (2008).

[11] Barnes (2001).

[12] Agradezco a Sören Krach y Helen Gallagher la confirmación de esta expectativa de las respuestas humanas al juego con un ordenador. A medida que los robots se vuelven más parecidos a los seres vivos, los tratamos cada vez más como humanos (Chaminade *et al.* , 2012; Takahashi *et al.* , 2014; Wang y Quadflieg, 2015).

[13] Parr (2011).

[14] Henrich *et al.* (2010b).

[15] Por ejemplo, Ratner *et al.* (2013).

[16] Schaal *et al.* (2000).

[17] Cashdan (1998); Liberman *et al.* (2016).

[18] O, al menos, en la raza de sus padres (Kelly *et al.* , 2005).

[19] Kinzler *et al.* (2007); Nazzi *et al.* (2000); Rakić *et al.* (2011).

[20] Kelly *et al.* (2009); Pascalis y Kelly (2009). Este efecto es reversible en niños mayores con cambios radicales en el ambiente, pero es difícil y requiere un tiempo considerable (Anzures *et al.* , 2012; Sangrigoli *et al.* , 2005). Podemos expresar las capacidades de un niño de la edad adecuada para reforzar su reconocimiento de otras razas o etnias; puede usarse como truco la exposición a tan solo tres caras del grupo (Sangrigoli y De Schonen, 2004).

[21] Por extraño que parezca, dado el esfuerzo que los pollitos hacen en su troquelado, no se sabe si la madre logra reconocer a sus propias crías (Bolhuis, 1991).

[22] Por supuesto, el polluelo solo distingue a su madre, no a un grupo social, y las hormigas no usan su troquelado como punto de partida para distinguir a los miembros de su colonia. Además, aunque la complejidad del modo en que los humanos distinguen a los grupos es mayor, las bases genéticas que lo sustentan podrían no ser muy diferentes (por ejemplo, Sturgis y Gordon 2012).

[23] Pascalis *et al.* (2005); Scott y Monesson (2009); Sugita (2008).

[24] Rowell (1975).

[25] Atran (1990).

[26] Hill y Hurtado (1990).

[27] Keil (1989).

[28] Gil-White (2001).

[29] Esto llega al extremo en situaciones de fusión de la identidad; véanse el cap. 15 y Swann *et al.* (2012).

[30] Martin y Parker (1995).

[31] Las diferentes culturas y etnias tienen maneras dispares de categorizar a los descendientes de matrimonios mixtos (por ejemplo, Henrich y Henrich 2007).

[32] Hammer *et al.* (2000).

[33] Madon *et al.* (2001) examinan cómo han cambiado los estereotipos en las últimas décadas.

- [34] MacLin y Malpass (2001).
- [35] Appelbaum (2015).
- [36] Levin y Banaji (2006).
- [37] MacLin y MacLin (2011).
- [38] Ito y Urland (2003); Todorov (2017).
- [39] Asch (1946), p. 48.
- [40] Castano *et al.* (2002).
- [41] Jewish Telegraphic Agency (1943).
- [42] Green (2013).
- [43] Wiessner (1983), p. 269.
- [44] Silberbauer (1981), p. 2.

[45] El sociólogo alemán Georg Simmel contribuyó a la confusión al definir «extraño» de una manera no tradicional: como un miembro del grupo que desentona (es decir, alguien que actúa de manera extraña; por ejemplo, McLemore 1970). La mayoría de los diccionarios dan prioridad al uso de «xenofobia» para describir las reacciones negativas a la presencia de un *extranjero*, se lo haya visto antes o no, y así es como prefiero usar la palabra.

[46] Azevedo *et al.* (2013). Cuanto más distintas son las razas, menor es la empatía (Struch y Schwartz 1989). Las respuestas al dolor también son más intensas ante los animales que consideramos más próximos a nosotros (Plois 2003).

- [47] Campbell y De Waal (2011).

13. EXTEREOTIPOS Y RELATOS

- [1] Macrae y Bodenhausen (2000).
- [2] Lippmann (1922), p. 89.
- [3] Devine (1989).
- [4] En Bonilla-Silva (2014) encontramos un fascinante análisis al respecto.
- [5] Banaji y Greenwald (2013), p. 149. El test tiene sus críticos (por ejemplo, Oswald *et al.* 2015).
- [6] Baron y Dunham (2015).
- [7] Hirschfeld (2012), p. 25.
- [8] Aboud (2003); Dunham *et al.* (2013).
- [9] Harris (2000).

- [10] Bigler y Liben (2006); Dunham *et al.* (2008).
- [11] Hirschfeld (1998).
- [12] Karen Wynn, comunicación personal; Katz y Kofkin (1997).
- [13] Edwards (2009).
- [14] Kinzler *et al.* (2007), p. 12.580.
- [15] Amodio (2011); véase también, por ejemplo, Phelps *et al.* (2000).
- [16] Hasta ahora, este trabajo ha sido realizado con personas de diferentes puntos de vista políticos, en lugar de identidades nacionales en sí mismas (Nosek *et al.* , 2009).
- [17] Beety (2012); Rutledge (2000).
- [18] Cosmides *et al.* (2003); Kurzban *et al.* (2001); Pietraszewski *et al.* (2014). Estos autores proponen que esta maquinaria cognitiva evolucionó para detectar alianzas dentro de sociedades, pero es probable que, entre los cazadores-recolectores recientes y en los primeros humanos, dichas alianzas fuesen fluidas y no estuvieran en absoluto vinculadas con ningún rasgo identificador (marcadores, incluidas las diferencias raciales).
- [19] Wegner (1994).
- [20] Monteith y Voils (2001).
- [21] MacLin y MacLin (2011).
- [22] Haslam y Loughnan (2014), p. 418.
- [23] Greenwald *et al.* (2015) Por citar solo una de las muchas situaciones en que esto ocurre, las minorías a menudo reciben una atención médica más pobre que los blancos con los que comparten el mismo médico (Chapman *et al.* , 2013).
- [24] Al acto de dar un trato especial a los amigos étnicos se lo denomina *subtyping* (Wright *et al.* , 1997).
- [25] Un leve desagrado puede ser un medio de diferenciación en lugar de discriminación (Brewer, 1999; Douglas, 1966; Kelly, 2011).
- [26] Véase el cap. 17. Bandura (1999); Jackson y Gaertner (2010); Vaes *et al.* (2012); Viki *et al.* (2013).
- [27] Steele *et al.* (2002).
- [28] Fiske y Taylor (2013); Phelan y Rudman (2010).
- [29] Gilderhus (2010).
- [30] Kelley (2012); otro ejemplo: muchas tradiciones noruegas son invenciones similares (Eriksen 1993).
- [31] Leibold (2006)
- [32] Beccaria (1764).

[33] Haslam *et al.* (2011b).

[34] Renan (1990), p. 11. Véanse también Hosking y Schopflin (1997) y Orgad (2015).

[35] Para más casos, véanse Bertlett y Burt (1933), Harris *et al.* (2008) y Zerubavel (2003).

[36] Gilderhus (2010); Levi-Strauss (1972).

[37] Berndt y Berndt (1988).

[38] Billig (1995); Toft (2003).

[39] Maguire *et al.* (2003); Yates (1966).

[40] Lewis 1976).

[41] Joyce (1922), p. 317. En la novena parte veremos que, dada una historia de conquista e inmigración, lo que pueda considerarse «la misma» gente se ha vuelto una cuestión enrevesada.

[42] Bar-Tal (2000).

[43] De ahí que el ISIS afirme que su territorio es un Estado (Wood 2015). Véase en la novena parte el papel de esta pretensión en las razas y etnias.

[44] McDougall (1920).

[45] Bigelow (1969).

14. LA GRAN CADENA

[1] Wilson (1978), p. 70. Véase también Read (2011). Como escribió Claude Levi-Strauss (1952, p. 21), «el género humano termina en la frontera de la tribu».

[2] Gombrich (2005), p. 278.

[3] Giner-Sorolla (2012), p. 60.

[4] Freud (1930).

[5] Smith (2011).

[6] Aristóteles justifica la esclavitud para los cautivos apresados en las batallas (Walford y Gillies, 1853, p. 12).

[7] Orwell (1946), p. 112. El antropomorfismo y la deshumanización están relacionados (Waytz *et al.* , 2010).

[8] David Livingstone Smith, comunicación personal; Haidt y Algoe (2004); Lovejoy (1936); Smith (2011).

[9] Costello y Hodson (2012) estudiaron cómo los canadienses blancos de entre seis y diez años percibían a los niños negros. Los que más separaban a las personas de los animales eran más propensos a los prejuicios.

[10] Esto refuerza mi idea de que fue la sociedad, no el campamento o la banda, la base sobre la cual los individuos erigieron sus identidades primarias. En general, cuando los nombres de los grupos externos son descripciones simplificadas de, pongamos por caso, su «aspecto humano», las relaciones con los extraños tienden a ser más tirantes que si los nombres tienen un significado más matizado (Mullen *et al.* , 2007).

[11] Haslam y Loughnan (2014).

[12] Ekman (1992). Algunos autores establecen categorías diferentes para las emociones básicas, por ejemplo, Jack *et al.* (2014), y proponen que la sorpresa no puede distinguirse del miedo, o el desagrado de la ira. Sin embargo, como me indica el psicólogo Paul Bloom, el desagrado y la ira son emociones aversivas, negativas, pero pueden provocarlas estímulos diferentes, seguidos de distintas reacciones y respuestas cerebrales, y tienen distintas historias evolutivas y trayectorias en su desarrollo.

[13] Haidt (2012).

[14] Bosacki y Moore (2004).

[15] Los chimpancés reconocen las expresiones de otros de su especie (Buttelmann *et al.* , 2009; Parr, 2001; Parr y Waller, 2006).

[16] Haslam (2006) sostiene que deshumanizamos en diversos grados a todos los que conocemos, y ve en la creencia de que los extraños carecen de los rasgos humanos básicos una deshumanización que los reduce a la condición de animalidad. Esto marca unos límites, similares a los existentes entre las especies, entre grupos no vistos en la *deshumanización mecanicista* de las personas, como cuando percibimos a los médicos o abogados como seres calculadores y deshumanizados al nivel de los objetos inanimados o, más exactamente, como máquinas. Martínez *et al.* (2012) muestran que la deshumanización mecanicista puede darse a un nivel social.

[17] Wohl *et al.* (2012).

[18] Haidt (2003); Opatow (1990).

[19] Jack *et al.* (2009); Marsh *et al.* (2003).

[20] Ambas identifican erróneamente un objeto como un arma cuando está en manos de una persona negra más a menudo que cuando lo sostiene una persona blanca. Ackerman *et al.* (2006); Correll *et al.* (2007); Eberhardt *et al.* (2004); Payne (2001).

[21] Hugenberg y Bodenhausen (2003).

[22] Esto era así al menos si el mentiroso estaba callado, que era cuando los espectadores se perdían al parecer sutiles señales de afecto que difieren

de una cultura a otra; al hablar, las pausas incómodas mientras se afirma algo son capaces de delatar mentiras (Bond *et al.* , 1990). Véase también Al-Simadi (2000).

[23] Ekman (1972).

[24] Kaw (1993).

[25] La explicación del «contenido estereotípico» de la deshumanización aquí descrita (Fiske *et al.* , 2007) se desarrolló con independencia del modelo de infrahumanización, con el foco en las emociones secundarias.

[26] Vaes y Paladino (2010).

[27] Clastres (1972).

[28] Koonz (2003).

[29] Goff *et al.* (2008); Smith y Panaitiu (2015).

[30] Haslam *et al.* (1997).

[31] Haid *et al.* (1997).

[32] Amodio (2008); Kelly (2011); Harris y Fiske (2006).

[33] El temor a la contaminación, expresado como repulsión, y la creencia de que los miembros del grupo propio comparten «alguna esencia corporal fundamental» (Fiske, 2004), pueden ser un tipo antiguo de «sistema inmunitario conductual» (Schaller y Park, 2011, p. 30; O'Brien, 2003). La gente se muestra más temerosa de los inmigrantes después de mostrarle fotografías de personas enfermas (Faulkner *et al.* , 2004).

[34] Freeland (1979). Esta idea no funciona con todos los gérmenes, ya que las enfermedades transmitidas por medio de las heces en lugar de por el contacto directo pueden transferirse fácilmente entre territorios; además, una vez que una enfermedad invade un territorio, la población concentrada en ese espacio puede fomentar su propagación.

[35] McNeill (1976). La sífilis quizá llegara a Europa procedente de América, pero lo hizo con un efecto mucho menos destructivo que la viruela en las Américas.

[36] Heinz (1975), p. 21.

[37] Tajfel y Turner (1979).

[38] Brain *et al.* (2000).

[39] Koval *et al.* (2012).

[40] Reese *et al.* (2010); Taylor *et al.* (1977).

[41] A este respecto, solo puedo decir que existe poca investigación sobre esta cuestión, aunque un estudio muestra que los niños mantienen más contacto visual con personas de la misma raza (Wheeler *et al.* , 2011), y hay

un estudio clásico que demuestra que las personas blancas mantienen menor contacto visual con los solicitantes de empleo negros (Word *et al.* , 1974).

[42] Mahajan *et al.* (2011), pero véase también Mahajan *et al.* , (2014).

[43] Otra opción es que la relación que aquí establecemos entre los extraños y la sensación de repulsión surgiera en los humanos (Kelly 2013).

[44] Henrich (2004a); Henrich y Boyd (1998); Lamont y Molnar (2002); Wobst (1977).

[45] Gil-White (2001).

[46] Postura criticada por Kleingeld (2012).

[47] Leyens *et al.* (2003), p. 712.

[48] Castano y Giner-Sorolla (2006).

[49] Wohl *et al.* (2011).

15. GRANDES REUNIONES

[1] Orwell (1971), p. 362.

[2] Goldstein (1979).

[3] Bloom y Veres (1999); Campbell (1958).

[4] De las evaluaciones de la calidez y la competencia de los grupos sociales ya hemos hablado en el capítulo anterior. Callahan y Ledgerwood (2016).

[5] Estas respuestas alternativas dependen de la solidez relativa de los grupos y de cuánto compiten entre sí (Alexander *et al.* 2005).

[6] McNeill (1995); Seger *et al.* (2009); Tarr *et al.* (2016); Valdesolo *et al.* (2010).

[7] Barrett (2007); Baumeister y Leary (1995); Guibernau (2013).

[8] Atran *et al.* (1997); Gil-White (2001).

[9] Brewer y Caporael (2006); Caporael y Baron (1997).

[10] La idea, hoy mayoritariamente tenida por correcta, de que una sociedad es más que la suma de sus miembros la calificó Allport (1927) de «falacia nacionalista».

[11] Sani *et al.* (2007).

[12] Castano y Dechesne (2005).

[13] Best (1924), p. 397.

[14] Wilson (2002).

[15] De Dreu *et al.* (2011); Ma *et al.* (2014).

[16] Los individuos con una poderosa identidad grupal expresan más intensamente las emociones grupales (Smith *et al.* , 2007).

[17] Adamatzky (2005).

[18] Las reuniones de bandas de sociedades diferentes para comerciar y formar alianzas debían de proceder con más cautela (cap. 18).

[19] Marco Iacoboni, comunicación personal, e Iacoboni (2008). Sin embargo, cuando imitamos conscientemente a otros, el estatus percibido puede superar a la raza (Elizabeth Losin, comunicación personal, y Losin *et al.* , 2012).

[20] Rizzolatti y Craighero (2004).

[21] Field *et al.* (1982). La danza pudo haber comenzado con dicha imitación (Laland *et al.* , 2016).

[22] Parr y Hopkins (2000).

[23] Las concentraciones de los animales se clasifican como respuestas inmediatas a un estímulo, como los gritos que recorren una comunidad de chimpancés movilizándolo a los animales para ahuyentar a un enemigo o depredador. Preston y De Waal (2002); Spoor y Kelly (2004).

[24] Wildschut *et al.* (2003).

[25] Para otras explicaciones alternativas a la de las «concentraciones» en la conducta de las hormigas, véase Moffett (2010).

[26] Watson-Jones *et al.* (2014).

[27] Los chimpancés y los bonobos se imitan unos a otros cuando una acción les resulta útil, por ejemplo, el uso de un palo para atrapar termitas, pero rara vez imitan un acto sin un propósito claramente práctico. Sin embargo, algunos comportamientos se pegan, como ocurre con los bonobos del zoológico de San Diego, que adoptaron la costumbre de dar palmas a intervalos cuando se acicalaban (De Waal, 2001).

[28] Agradezco a Harvey Whitehouse sus datos sobre la fusión de identidad. Whitehouse *et al.* (2014a); Whitehouse y McCauley (2005).

[29] Hecho documentado por los civiles libios convertidos en revolucionarios que se levantaron contra Gadafi (Whitehouse *et al.* , 2014b).

[30] La picadura se siente como «caminar sobre brasas con un clavo de más de siete centímetros incrustado en el talón» (Schmidt, 2016, p. 225).

[31] Bosmia *et al.* (2015).

[32] Fritz y Mathewson (1957); Reicher (2001); Willer *et al.* (2009).

[33] Hood (2002), p. 186.

- [34] Barron (1981).
- [35] Hogg (2007).
- [36] Caspar *et al.* (2016); Milgram (1974).
- [37] Mackie *et al.* (2008).
- [38] Kameda y Hastie (2015).
- [39] Fiske *et al.* (2007).
- [40] Staub (1989).

[41] Las personas que desean dar crédito a algo, incluidos los prejuicios, ignoran la evidencia en contra siempre que pueden aferrarse a cualquier cosa que corrobore su punto de vista (Gilovich 1991).

[42] Especialmente turbadores fueron los programas de radio que describían la violencia como un comportamiento cotidiano (Elizabeth Paluck, comunicación personal; Paluck, 2009).

[43] Janis (1982).

[44] Esto recibe el nombre de «conformidad de Asch», por el nombre del psicólogo Solomon Asch (por ejemplo, Bond, 2005).

[45] Redmond (1994), p. 3.

[46] Hofstede y McCrae (2004).

[47] Wray *et al.* (2011).

[48] Masters y Sullivan (1989); Warnecke *et al.* (1992).

[49] Silberbauer (1996).

16. EL SITIO DE LOS PARIENTES

[1] Marlowe (2000).

[2] En los núcleos de todas las poblaciones se encuentran elefantes no emparentados, pero estos se unen con más frecuencia a dichos núcleos allí donde ha habido caza furtiva (Wittemyer *et al.* ., 2009).

[3] A veces, uno o incluso más de estos forasteros procrean ante las narices del lobo de rango superior o «alfa» (Dan Stahler, comunicación personal; Lehman *et al.* ., 1992; Vonholdt *et al.* ., 2008).

[4] El tema es controvertido en el caso de los perritos de las praderas de Gunnison. Hoogland *et al.* (2012) descubrieron que las hembras adultas de un grupo tienden a ser parientes maternas cercanas en Colorado, pero Verdolin *et al.* (2014) encontraron pocos parientes entre los adultos de Arizona (una posible diferencia regional).

[5] Los caballos pueden abandonar una manada si algo va muy mal en ella; por ejemplo, si un semental de carácter dominante ahuyenta a las hembras (Cameron *et al.* , 2009).

[6] Bohn *et al.* (2009); McCracken y Bradbury (1981); Gerald Wilkinson (comunicación personal).

[7] Es posible que muchos de los aliados de un chimpancé macho sean amigos de la infancia y tengan otra madre, aunque esto requiere un estudio (Ian Gilby, comunicación personal; Langergraber *et al.* , 2007 y 2009).

[8] Massen y Koski (2014).

[9] Sai (2005).

[10] Heth *et al.* (1998). Nótese que los hámsteres son sociales, pero no tienen sociedades.

[11] Esto sucede al menos cuando la cría es un macho (Parr y De Waal, 1999).

[12] Alvergne *et al.* (2009); Bressan y Grassi (2004).

[13] Cheney y Seyfarth (2007).

[14] Chapais (2008); Cosmides y Tooby (2013); Silk (2002).

[15] Doy las gracias a Elizabeth Archie por transmitirme sus conocimientos sobre las matrilineas de los babuinos. Dado que lo que cuenta como «grupo» matrilineal («red» es una palabra más apropiada) depende de la perspectiva de cada hembra, la única categoría que cada babuino comparte es la de tropa (su sociedad).

[16] También se ha apuntado la posibilidad de que los machos reconozcan semejanzas físicas entre ellos y sus descendientes (Buchan *et al.* , 2003).

[17] Esto es especialmente cierto en el caso de las mujeres, pero también en el de los hombres cuando se unen contra extraños (Ackerman *et al.* , 2007).

[18] Weston (1991); Voorpostel (2013).

[19] Apicella *et al.* (2012); Hill *et al.* (2011).

[20] Schelling (1978). Los seres humanos desarrollan a menudo una afinidad con otros que son genéticamente similares, sean o no parientes, tal vez porque semejanzas sutiles en la actitud preparan el camino hacia la amistad (Bailey, 1988; Christakis y Fowler, 2014).

[21] Silberbauer (1965), p. 69.

[22] Lieberman *et al.* (2007). De ahí que los niños criados juntos en un kibutz no se casen entre ellos de adultos, aunque no exista prohibición alguna de hacerlo (Shepher 1971).

[23] Hill *et al.* (2011).

[24] Hirschfeld (1989).

[25] Tincoff y Jusczyk (1999). Estas palabras podrían haberse originado entre los primeros sonidos balbuceantes emitidos por la mayoría de los niños de esa edad (Matthey de l'Etang *et al.* , 2011).

[26] David Haig se estaba parafraseando a sí mismo (Haig, 2000). Véase también Haig (2011).

[27] Everett *et al.* (2005); Frank *et al.* (2008).

[28] Frank *et al.* (2008). Chagnon (1981) habla de pueblos que reconocen categorías de parentesco para las que carecen de palabras.

[29] Woodburn (1982).

[30] Gould (1969).

[31] Cameron (2016). Aunque solo un pequeño porcentaje de los comanches eran cautivos en cualquier momento dado, la necesidad de nuevos guerreros hacía que muchos individuos de esta tribu tuvieran sangre extranjera (Murphy 1991).

[32] Esto lo dice Ferguson (2011, p. 262) en referencia al trabajo de Chaix *et al.* (2004).

[33] Barnard (2011). Tampoco es que ser descrito como pariente sea siempre positivo. Algunos africanos usaban metáforas de parentesco no para indicar cercanía, sino dominio sobre los esclavos (Kopytoff, 1982).

[34] Tanaka (1980), p. 116.

[35] Así lo indican estudios como el de Chapais *et al.* (1997) con monos.

[36] A menudo, quienes señalan la entitatividad de las familias (por ejemplo, Lickel *et al.* , 2000) han permitido que cada persona decida qué es para ella una familia. Esto me parece problemático. Percibir a los miembros de la familia a los que uno se siente cercano como a un grupo unido se me antoja trivial, y no es diferente de imaginar a los amigos cercanos como a un grupo unido.

[37] Este sentido de la obligación, más que la relación genética como tal, explicaría los resultados de Hackman *et al.* (2015), que muestran notables niveles de sacrificio por los compañeros y los parientes.

[38] West *et al.* (2002).

[39] Esto puede hacer que sea difícil desheredar a una parte de una familia (Jones *et al.* , 2000; Uehara, 1990).

[40] Muchas sociedades simplifican el asunto de la herencia comprobando si las personas descienden de un antepasado concreto (Cronk y Gerkey,

2007).

[41] Johnson (2000). Con el paso del tiempo, la mayor esperanza de vida ha creado redes de parientes más intrincadas que las que antaño vivían juntas (Milicic, 2013).

[42] Por ejemplo, Eibl-Eibesfeldt (1998).

[43] Barnard (2011).

[44] Johnson (1987); Salmon (1998). A diferencia de Van der Dennen (1999), creo que semejantes metáforas explotan nuestra creencia en esencias (véase el cap. 12) más que el parentesco como tal.

[45] Breed (2014). Hannonen y Sundstrom (2003) describen un ejemplo de nepotismo (preferencia dada a los parientes) en hormigas, pero sus pruebas son poco convincentes.

[46] Eibl-Eibesfeldt (1998); Johnson (1986). En mi opinión, ese simio no pudo haber confundido su embrionaria sociedad con sus parientes y aliados; a estos los habría tratado por separado desde el principio.

[47] Barnard (2010).

17. ¿ES NECESARIO EL CONFLICTO ?

[1] Voltaire (1901), p. 11. Doy las gracias a Michael Wilson por la noción de «*Pankind*».

[2] Toshisada Nishida (1968), un destacado investigador japonés que trabajaba en Uganda, fue el primero en detectar las comunidades.

[3] Wrangham y Peterson (1996).

[4] Mitani *et al.* (2010); Wilson y Wrangham (2003); Williams *et al.* (2004).

[5] Aureli *et al.* (2006).

[6] Douglas Smith y Kira Cassidy (comunicación personal); Mech y Boitani (2003); Smith *et al.* (2015).

[7] Citado en McKie (2010).

[8] Wrangham *et al.* (2006).

[9] Wendorf (1968).

[10] Morgan y Buckley (1852), pp. 42-44.

[11] Los europeos pervertían este componente espiritual del trofeo pagando por las cabelleras (Chacon y Dye, 2007).

[12] Boehm (2013).

[13] Por ejemplo, Allen y Jones (2014); Gat (2015); Keeley (1997); LeBlanc y Register (2004); Otterbein (2004); Smith (2009).

[14] Moffett (2011).

[15] Gat (1999); Wrangham y Glowacki (2012).

[16] Este ciclo a menudo es impulsado por irreflexivas respuestas instintivas, aunque algunas sociedades, por ejemplo, las tribus beduinas, lo codifican (Cole, 1975).

[17] El análisis genético indica que los aborígenes han permanecido en las mismas regiones que ocuparon en primer lugar al establecerse en Australia a pesar de los cambios ambientales acaecidos desde entonces (Tobler *et al.* 2017), aunque, obviamente, esto no significa que las sociedades no se movieran dentro de una zona. Aun así, hay muchos indicios de que la ocupación territorial por parte de las sociedades de bandas era antigua y respetada (LeBlanc, 2014).

[18] Burch (2005), p. 59.

[19] Sade (1990), p. 332.

[20] Guibernau (2007); Van der Dennen (1999).

[21] Bender (2006), p. 171.

[22] Sumner (1906), p. 12.

[23] Johnson (1997).

[24] Bar-Tal (2000), p. 123.

[25] Esta tendencia se refleja incluso en el comportamiento de pequeños grupos de niños (Dunham *et al.* 2011).

[26] Para una descripción general de nuestra ineptitud ante el riesgo, véanse Gigerenzer (2010) y Slovic (2000).

[27] Fabio Sani, comunicación personal; Hogg y Abrams (1988).

[28] Por ejemplo, «la guerra está condicionada por sistemas simbólicos humanos» (Huxley 1959, p. 59).

[29] Por ejemplo, Wittemyer *et al.* (2007).

[30] Al menos en cautividad (Tan y Hare, 2013).

[31] Furuichi (2011).

[32] Wrangham (2014 y 2019).

[33] Hrdy (2009), p. 3.

[34] Hare *et al.* (2012); Hohmann y Fruth (2011).

[35] Lo más próximo a la amistad entre unidades puede apreciarse después de que una unidad se divida en dos. Las dos partes, llamadas «equipos», permanecen cerca una de la otra y se saludan cordialmente, pero

incluso estas débiles señales de un vínculo compartido se van disolviendo en el curso de unos meses (Bergman, 2010).

[36] Pusey y Packer (1987).

[37] Boesch (1996); Wrangham (1999). Las agresiones mortales son más comunes en partes de la densa población de Kibale, en Uganda, donde esta estrategia de mantener grandes reuniones es inexistente (Watts *et al.* , 2006). Una posible explicación de la violencia de los chimpancés es que la mayoría de las poblaciones hoy estudiadas están restringidas a zonas boscosas donde los recursos y el espacio son limitados, pero un análisis reciente descarta esta hipótesis (Wilson *et al.* , 2014).

[38] Wrangham (2019) describe esta reducción de la «agresión reactiva» y los rasgos que la acompañan.

[39] Pimlott *et al.* (1969); Theberge y Theberge (1998).

[40] Mahajan *et al.* (2011 y 2014).

[41] Brewer (2007); Cashdan (2001); Hewstone *et al.* (2002).

18. LAS BUENAS RELACIONES

[1] Los cachalotes son la excepción que confirma la regla de que las sociedades tienen dificultades para actuar juntas. Sin embargo, en este caso, las sociedades (unidades) colaboradoras forman parte de una entidad social mayor (clanes de cachalotes que comparten las mismas tradiciones de caza; véase el cap. 6).

[2] La colaboración entre los pescadores de anguilas dio origen a espléndidas reuniones intergrupales, y las propias anguilas se comercializaron ampliamente. Otros nombres para aludir a los gunditjmaras son gournditch-mara o el vocablo algo más inclusivo manmeet (Howitt, 1904; Lourandos, 1977).

[3] Timothy Shannon, comunicación personal; Shannon (2008).

[4] Dennis (1993); Kupchan (2010).

[5] Por ejemplo, Brooks (2002).

[6] Rogers (2003).

[7] Por ejemplo, Murphy *et al.* (2011).

[8] Gudykunst (2004).

[9] Barth (1969); Bowles (2012).

[10] Yellen y Harpending (1972).

[11] Marwick y Harpending (1972); Feblot-Augustinus y Perles (1992); Dtiner y Kuhn (2006).

[12] Dove (2011).

[13] Laidre (2012).

[14] Moffett (1989b).

[15] Breed *et al.* (2012).

[16] Whallon (2006).

[17] Se ha dicho que los bosquimanos rara vez roban porque reconocen las pocas posesiones de otros y pueden identificar a los ladrones por el rastro que dejan, aunque sospecho que esto solo es cierto del robo dentro de una sociedad (o «grupo etnolingüístico»: Marshall, 1961; Tanaka, 1980).

[18] Cashdan *et al.* (1983).

[19] Dyson-Hudson y Smith (1978).

[20] Bruneteau (1996); Flood (1980); Helms (1885).

[21] Los bosquimanos contaban con socios especiales de los que podían depender para intercambiar bienes cuando viajaban por el territorio de su sociedad (Wiessner, 1982).

[22] Binford (2001); Gamble (1998); Hamilton *et al.* (2007).

[23] Cane (2013).

[24] Jones (1996).

[25] Pounder (1983).

[26] Mulvaney (1976); Roth y Etheridge (1897). Las palabras también viajaron; antes de que los europeos exploraran el interior de Australia, los aborígenes que hablaban muchos idiomas habían oído hablar de animales domésticos y ya habían adoptado palabras como *yarraman* para caballo y *jumbuk* para oveja (Reynolds 1981).

[27] Fair (2001); Lourandos (1997); Walker *et al.* (2011).

[28] Kendon (1988); Silver y Miller (1997).

[29] Newell *et al.* (1990).

[30] Una esfera de interacción puede continuar paso a paso a grandes distancias (Cadwell, 1964).

[31] Puede que estas diferencias mejoraran la competencia durante los años de escasez de recursos (Milton, 1991).

[32] Blainey (1976), p. 207.

[33] Haaland (1969).

[34] Franklin (1779), p. 53.

[35] Gelo (2012).

- [36] Orton *et al.* (2013).
- [37] Bahuchet (2014), p. 12.
- [38] Boyd y Richerson (2005); Richerson y Boyd (1998); Henrich y Boyd (1998).
- [39] Leechman (1956), p. 83. Véase Van der Dennen (2014).
- [40] Vasquez (2012).
- [41] Turner (1981); Wildschut *et al.* (2003).
- [42] Homer-Dixon (1994); LeVine y Campbell (1972).
- [43] Pinker (2011); Fry (2013).

19. EL CICLO VITAL DE LAS SOCIEDADES

- [1] Durkheim (1982 [1895]), p. 90.
- [2] Los ejemplos más conocidos los ofrecen los primates; por ejemplo, Malik *et al.* (1985); Prud'Homme (1991); Van Horn *et al.* (2007).
- [3] El experto en el Serengueti Craig Packer me explicó así el asunto: «Los leones restringen de forma drástica su comportamiento cooperativo a los individuos que conocen y reconocen. Cuando la manada se vuelve demasiado grande, ya no parecen conocerse tan bien, y entonces se separan».
- [4] Se ha aplicado el término «fisión» a las rupturas de las sociedades, algo que genera confusión. Puesto que «fisión» connota casos de fisión funcionalmente muy diferentes en las sociedades de fisión-fusión, en las cuales los grupos se separan de modo rutinario pero luego se unen libremente, es pertinente el uso de otro término, razón por la cual uso el de «división», aunque Sueur *et al.* ofrecen otra opción, «fisión irreversible».
- [5] Joseph Feldblum, comunicación personal; Feldblum *et al.* (2018).
- [6] Williams *et al.* (2008); Wrangham y Peterson (1996).
- [7] Véanse, por ejemplo, las referencias contenidas en Van Horn *et al.* (2007).
- [8] Véase Sueur *et al.* (2011).
- [9] Takeshi Furuichi, comunicación personal; Furuichi (1987); Kano (1992).
- [10] Por ejemplo, Henzi *et al.* (2000); Ron (1996); Van Horn *et al.* (2007).
- [11] En las abejas, las obreras más jóvenes vuelan en enjambre con la reina original para comenzar en un nuevo nido, dejando a las más viejas a la espera del nacimiento de su sucesora, que se hace cargo de la colmena

original; no hay disputas sobre cuál va adónde. A veces, las abejas se alían con más de una nueva reina, y la colmena se divide en varias partes. Agradezco el asesoramiento de Raphael Boulay, Adam Cronin, Christian Peeters y Mark Winston. Cronin *et al.* (2013); Winston y Otis (1978).

[12] Jacob Negrey, comunicación personal; Mitani y Amsler (2003).

[13] Stan Braude, comunicación personal; O’Riain *et al.* (1996).

[14] Sugiyama (1999). También se sabe que los bonobos machos abandonan su comunidad, pero se cree que se unen a grupos vecinos, un comportamiento que se supone imposible en los agresivos chimpancés (Furuichi, 2011).

[15] Brewer y Caporael (2006).

[16] Dunbar (2011) plantea esta forma de fundación social en los humanos al afirmar que las primeras sociedades tendían a tener ciento cincuenta miembros que representaban a los descendientes vivos de cinco generaciones procedentes de una sola pareja, pero no hay pruebas de que este tipo de fundación semejante a la de las hormigas (o las termitas) fuera común.

[17] Peasley (2010).

[18] También se usa confusamente *budding* (por ejemplo, para las hormigas argentinas, véase el cap. 5) cuando los miembros de una sociedad se mudan a zonas desocupadas, en lugar de formar una sociedad distinta y separada.

[19] McCreery (2000); Sharpe (2005).

[20] Generalmente llamadas «sociedades coalescentes»; véase el cap. 22 (Kowalewski, 2006; Price, 1996).

[21] Respecto a los humanos, por ejemplo, Cohen (1978).

[22] Fletcher (1995); Johnson (1982); Lee (1979); Woodburn (1982). Esto también es verdad en el caso de los poblados tribales y los cazadores-recolectores asentados (Abruzzi, 1980; Carneiro, 1987).

[23] Marlowe (2005).

[24] En nuestros días se observa un indicio de dicha rebeldía en las divisiones en el mundo empresarial, cuando los empleados obligados por sus superiores a entablar nuevas relaciones continúan valorando sus identidades anteriores y se esfuerzan por no perderlas (Terry *et al.* , 2001).

[25] Por ejemplo, Hayden (1987).

20. EL DINÁMICO «NOSOTROS»

[1] Los aborígenes sostuvieron esta opinión por lo menos hasta la década de 1950 (Meggitt, 1962, p. 33).

[2] Barth (1969).

[3] Alcorta y Sosis (2005), p. 328.

[4] Diamond (2005). Algunos especialistas creen posible que, en lugar de morir de inanición, se mudaran a otro lugar (Kintisch, 2016; McAnany y Yoffee, 2010).

[5] Karen Kramer, comunicación personal; Kramer y Greaves (2016). Otro ejemplo es el de los pastunes, de los que habla Barth (1969, cap. 6).

[6] La verdad es que no hay una localización particular para el «inglés americano estándar», que, más que constituir un acento específico, se caracteriza por una ausencia de patrones de habla extremos (Gordon, 2001).

[7] Esto es lo que ha propuesto Deutscher (2010) para los cambios idiomáticos.

[8] Menand (2006), p. 76.

[9] Thaler y Sunstein (2009). Los líderes, en otras palabras, tendían a ser «prototípicos» (Hais *et al.* 1997).

[10] Cipriani (1966), p. 76.

[11] Bird y Bird (2000).

[12] Pagel (2000); Pagel y Mace (2004).

[13] Por ejemplo, Newell (1990).

[14] Langergraber *et al.* (2014).

[15] Boyd y Richerson (2005). Los residentes de la frontera también tenían que hacer visibles sus identidades para acentuar sus diferencias respecto de los foráneos (Bettinger *et al.* , 2015; Conkey, 1982, 116; Giles *et al.* 1977, cap. 1). Aunque el contacto con foráneos puede incitar a los individuos a hacer alarde de sus identidades y, a veces, a formar alianzas con otras sociedades para su protección, no es cierto que «las tribus crean estados y los estados crean tribus», como suponía Whitehead (1992), que pensaba que solo surgieron tribus distintas después de que el colonialismo obligara a los nativos a construir sus identidades grupales para su propia protección.

[16] Esta regulación de los límites recuerda a la situación antes descrita de los chimpancés. Estos primates muestran este tipo de adaptación a los vecinos con sus gritos jadeantes, llamadas que parecen diferentes para las

comunidades que son vecinas inmediatas y que, por tanto, han de tener el mayor cuidado en evitar cualquier confusión sobre quién es quién. Aun así, no hay pruebas de que los gritos jadeantes muestren alguna variación regional dentro del territorio en función del vecino al que se enfrenten; ello es improbable debido a que particularmente los chimpancés machos tienden a moverse por los alrededores de su territorio en lugar de permanecer dentro de él la mayor parte del tiempo, como hacen las bandas humanas (Crockford *et al.* , 2004).

[17] Véase Read (2011).

[18] Poole (1999), p. 16.

[19] Packer (2008).

[20] Es lo que sugiere el hecho de que la confianza es mayor en grupos más pequeños, que pueden tolerar una mayor desviación entre gentes que se conocen bien (Jolanda Jetten, comunicación personal; La Macchia *et al.* 2016), mientras que los miembros menos conocidos de una sociedad inspirarían una menor confianza (Hornsey *et al.* , 2007).

[21] Los psicólogos llaman a esto «ignorancia pluralista» (Miller y McFarland, 1987). Un ejemplo fue la suposición de los blancos estadounidenses en la década de 1960 de que otros blancos apoyaban la segregación, lo que, paradójicamente, condujo a prácticas intolerantes que pocos consideraban justas (O’Gorman, 1975).

[22] Forsyth (2009).

[23] Puede decirse que los subgrupos comanches estaban perfectamente de acuerdo en actuar como sociedades separadas (Daniel Gelo, comunicación personal; Gelo, 2012, p. 87).

[24] Sin experiencia previa, hasta un chihuahua verá a un mastín de cien kilos que aparezca en una fotografía como un miembro de su especie (Autier-Derian *et al.* , 2013).

[25] Dollard (1937), p. 366.

[26] Sin embargo, tengamos en cuenta que, si nuestros ancestros distinguían sus sociedades por las vocalizaciones antes de la existencia de un vocabulario —un escenario descrito en el cap. 11—, puede que nunca haya habido un tiempo en que todos los humanos hablaran una sola lengua.

[27] Por ejemplo, Birdsell (1973).

[28] Dixon (1972)

[29] Cooley (1902), p. 270.

[30] En el supuesto de que el pueblo ypety aché empezara a comer carne humana antes de su separación.

[31] Bridsell (1957).

[32] Kim Hill, comunicación personal; Hill y Hurtado (1996).

[33] Citado en Lind (2006), p. 53.

[34] Sani (2009).

[35] Esto ha sido demostrado experimentalmente, por ejemplo, en Bernstein *et al.* (2007).

[36] Por ejemplo, Hornsey y Hogg (2000).

[37] Erikson (1985).

[38] Pagel (2009); Marks y Staski (1988).

[39] Abruzzi (1982); Boyd y Richerson (2005).

[40] Darwin (1859), p. 490.

21. LA INVENCION DE LOS EXTRANJEROS Y LA MUERTE DE LAS SOCIEDADES

[1] Atkinson *et al.* (2008); Dixon (1997).

[2] Billig (1995); Butz (2009).

[3] La idea tuvo su origen en Tajfel y Turner (1979); véase, por ejemplo, Van Vugt y Hart (2004).

[4] Connerton (2010); Van der Dennen (1987).

[5] Goodall (2010), pp. 128-129.

[6] Russell (1993), p. 111.

[7] Goodall (2010), p. 210.

[8] Véase también Roscoe (2007).

[9] Prud'Homme (1991).

[10] Gross (2000).

[11] Gonsalkorale y Williams (2007); Spoor y Williams (2007).

[12] Esto es cierto en el caso de las razas oprimidas en las naciones modernas (por ejemplo, Crocker *et al.* 1994; Jetten *et al.* , 2001).

[13] Boyd y Richerson (2005); fenómeno estudiado en grupos pequeños por Hart y Van Vugt (2006).

[14] Para los primates, véanse Dittus (1988); Widdig *et al.* (2006). Para los cazadores-recolectores, véanse Walker (2014); Walker y Hill (2014).

[15] Por ejemplo, Chagnon (1979).

[16] Eso es cierto incluso cuando el grupo en cuestión es mucho más trivial que una sociedad; los niños que se unen a una nueva pandilla de

compañeros de juego, por ejemplo, encuentran en muchos casos nuevos amigos dentro de esa pandilla incluso si sus integrantes fueron elegidos al azar por los investigadores (Sherif *et al.* , 1961). Como señala Muzafer Sherif (1966, p. 75), pionero en el estudio de tales grupos competitivos triviales, «la libertad de elegir amigos en función de preferencias personales resulta ser la de escoger entre las personas seleccionadas de acuerdo con las reglas de pertenencia de la organización»; la pertenencia por la que este libro se interesa es la de la sociedad misma.

[17] Taylor (2005).

[18] Binford (2001); Kelly (2013a); Lee y Devore (1968).

[19] Esto habría hecho que una sociedad de bandas que superase ese tamaño se rompiera con mayor frecuencia: Birdsell (1968) cifró en mil el número de miembros a partir del que acostumbraba producirse la división.

[20] Wobst (1974); Denham (2013).

[21] Cómo empezaron a formarse estas comunidades de delfines es un misterio (Randall Wells, comunicación personal; Sellas *et al.* , 2005).

[22] Al final, las amebas se quedan sin fuerzas para dividirse y languidecen indefinidamente en la misma placa de cultivo (Bell, 1988; Danielli y Muggleton, 1959).

[23] Birdsell (1958).

[24] Hartley (1953), p. 1.

[25] Para las estimaciones del número de lenguas que existieron en el pasado, véase Pagel (2000).

22. DE ALDEA A SOCIEDAD CONQUISTADORA

[1] Kennett y Winterhalder (2006); Zeder *et al.* (2006).

[2] Hay un ligero aumento del tamaño de la población en el caso de algunas especies, pero apenas lo que cabría esperar en vista de la abundancia de recursos en las ciudades (Colin Chapman, Jim Moore y Sindhu Radhakrishna, comunicación personal; Kumar *et al.* , 2013; Seth y Seth, 1983).

[3] Bandy y Fox (2010).

[4] Wilshusen y Potter (2010). Que, por ejemplo, la mayoría de los yanomami conocieron divisiones a lo largo de sus vidas se puede deducir de los gráficos de Hunley *et al.* (2008) y Ward (1972).

[5] Olsen (1987).

[6] Flannery y Marcus (2012).

[7] A las tribus engá se las denomina formalmente «fratrías». Los clanes de una tribu contraen matrimonio entre sí y tienden a mantener buenas relaciones a menos que un clan amplíe sus huertos. En ese momento, las peleas pueden volverse desagradables; los engá nunca han destacado por sus dotes diplomáticas (Meggitt, 1977; Wiessner y Tumu, 1998).

[8] Scott (2009).

[9] Agradezco a Luke Glowacki su información sobre los nyangatom. Las generaciones a las que pertenecen los hombres se determinan de una manera curiosa (Glowacki y Von Rueden, 2015).

[10] Chagnon (2013).

[11] «Tribu» es una palabra con una historia confusa. La uso aquí porque ha sido utilizada por otros para describir un grupo de aldeas que comparten una lengua y una cultura, y porque no hay ninguna otra que sea de uso general para designar a este tipo de sociedad (Stephen Sanderson, comunicación personal; Sanderson 1999). Los huteritas se comportan de manera muy similar a una sociedad de aldeas de Norteamérica; pertenecen a tres sectas que todavía se consideran «del mismo tipo», aunque cada una piensa que las demás están erradas (Simon Evans, comunicación personal).

[12] Smouse *et al.* (1981); Hames (1983).

[13] Muchas tribus practican una agricultura de roza. Una aldea limpia una parcela para sembrar en ella, y luego se muda para limpiar otro terreno boscoso cuando las cosechas menguan.

[14] Harner (1972). Los jíbaros también trataron de persuadir a otras tribus de que participaran en el ataque a los españoles, pero estas contribuyeron poco a él (Redmond, 1994; Stirling, 1938).

[15] Con sus incontables disputas, los aldeanos rara vez se juntaban el tiempo suficiente para inventar costumbres diferentes. El par de aldeas resultantes de una división eran prácticamente indistinguibles en el modo de vida, como sucedía cuando algunos miembros se alejaban de una banda de cazadores-recolectores; la separación se parecía más a la de la gente que cambia de vecindario que a una transformación de sus raíces sociales (aunque, tras la división, podían darse ligeras diferencias entre las aldeas en el uso de determinadas palabras: Aikhenvald, comunicación personal; Aikhenvald *et al.*, 2008).

[16] Kopenawa y Albert (2013).

[17] Por ejemplo, Southwick *et al.* (1974).

[18] Por ejemplo, Jaffe y Isbell (2010).

[19] Las excepciones incluyen fusiones de colonias de hormigas guerreras después de que una pierda una reina (Kronauer *et al.* , 2010) y de colonias de hormigas acacia después de sus peleas (Rudolph y McEntee, 2016). En las termitas se han demostrado fusiones entre colonias de algunas especies «primitivas» (basales) en las que las obreras se transforman en termitas reproductoras tras la muerte de la reina y el rey originales (por ejemplo, Howard *et al.* , 2013). Las afirmaciones de la existencia de fusiones en termitas más «avanzadas» (*termitidae*) son difíciles de evaluar y, hasta donde se sabe, rara vez ocurren en la naturaleza entre colonias maduras (Barbara Thorne, comunicación personal).

[20] Moss *et al.* (2011).

[21] Ethridge y Hudson (2008).

[22] Gunnar Haaland, comunicación personal; Haaland (1969).

[23] Brewer (1999 y 2000).

[24] Lo mismo sucedió con otras alianzas, entre ellas algunos cacicazgos en Norteamérica y la liga de estados que se formó en China en el siglo VI (Schwartz, 1985).

[25] Robert Carneiro adoptó al principio este punto de vista, pero luego lo abandonó para permitir la fusión de algunos grupos en cacicazgos (Carneiro, 1998). Creo que semejantes «fusiones» deberían interpretarse como uniones de grupos antes soberanos (por ejemplo, aldeas independientes), a menudo de la misma sociedad, que se unen bajo un paraguas político para cumplir una tarea; no obstante, incorporar completamente esas aldeas a una sola entidad habría requerido el ejercicio, por parte de un jefe, de un poder que equivaldría a una especie de subyugación.

[26] Bowles (2012).

[27] Bintliff (1999).

[28] Barth (1969).

[29] Ha habido discusiones acerca de hasta qué punto esto habría sido así; por ejemplo, hay quien sostiene que los cautivos de los iroqueses fueron completamente asimilados con el paso del tiempo, mientras que otros lo consideraban imposible (Donald, 1997). Sospecho que sería más exacto hablar de una aceptación completa que de una asimilación completa, ya que las diferencias seguirían siendo evidentes.

[30] Chagnon (1977), p. 155.

[31] Jones (2007) sostiene que esa cría robada es un antecedente de la esclavitud en los humanos, algo que pongo en duda porque no se obliga al pequeño mono a realizar trabajo alguno.

[32] Boesch *et al.* (2008).

[33] Anderson (1999).

[34] Biocca (1996), p. xxiv.

[35] Brooks (2002).

[36] Los que escapaban solían acabar siendo capturados por lejos que se encontraran, y a menudo por tribus vecinas (Donal, 1997).

[37] Patterson (1982).

[38] Cameron (2008).

[39] Clark y Edmonds (1979).

[40] Mitchell (1984), p. 46.

[41] Algunos plebeyos se vendían a sí mismos como esclavos en tiempos difíciles, especialmente cuando los esclavos de las élites llevaban una vida mejor que los individuos libres más pobres (Garnsey, 1996).

[42] Perdue (1979), p. 17.

[43] Marean (2016).

[44] Por ejemplo, Ferguson (1984).

[45] Véanse el cap. 15 y Abelson *et al.* (1998).

[46] Adam Jones, comunicación personal; Jones (2012).

[47] Confino (2014).

[48] Haber *et al.* (2017).

[49] Stoneking (2003).

[50] Grabo y Van Vugt (2016); Turchin *et al.* (2013).

[51] Carneiro (1998 y 2000). Véase el cap. 22, n. 25.

[52] Oldmeadow y Fiske (2007). Más adelante veremos que esta legitimidad percibida en los puestos elevados se da también en las relaciones entre grupos étnicos y razas.

[52] Por ejemplo, Anderson (1994).

23. CONSTRUCCIÓN Y RUPTURA DE UNA NACIÓN

[1] Liverani (2006). Los yacimientos mesopotámicos del periodo de El Obeid (5500-4000 a. C.) muestran una organización estatal más rudimentaria. Para un análisis general del nacimiento de los primeros estados, véanse Scarre (2013) y Scott (2017).

- [2] Spencer (2010),
- [3] Por ejemplo, Alcock *et al.* (2001); Parker (2003).
- [4] Tainter (1988).
- [5] Bettencourt y West (2010); Ortman *et al.* (2014).
- [6] Richerson y Boyd (1998); Turchin (2015).
- [7] Wright (2004), pp. 50-51.
- [8] Birdsell (1968) llamó a esto «densidad de comunicación».
- [9] Freedman (1975).
- [10] Hingley (2005). Algunas zonas periféricas podían estar menos inclinadas a la romanización.
- [11] La espiritualidad proporcionaba un «plan maestro de moralidad» que hacía innecesarios a los líderes (Hiatt 2015, p. 62).
- [12] Atran y Henrich (2010); Henrich *et al.* (2010a).
- [13] DeFries (2014).
- [14] Tilly (1975), p. 42.
- [15] Agradezco a Eric Cline que me pusiera el ejemplo de la minoica como sociedad relativamente pacifista de la Antigüedad.
- [16] Kelly (2013b), p. 156.
- [17] Mann (1986).
- [18] Cacicazgos tan grandes quizá se aproximasen al nivel de organización de un Estado; de hecho, algunos especialistas sostienen que algunos eran estados (por ejemplo, Hommon, 2013).
- [19] Carneiro (1970 y 2012) descarta con argumentos otras teorías sobre el surgimiento de las civilizaciones. Admito haber simplificado y ajustado a mis planteamientos sus puntos de vista; por ejemplo, estoy de acuerdo en que algunos aspectos del estatus social también podrían haber influido en la formación del Estado (Chacon *et al.* , 2015; Fukuyama, 2011).
- [20] Brookfield y Brown (1963).
- [21] Lowen (1919), p. 175.
- [22] Garcilaso de la Vega (1966, escrito en 1609), p. 108.
- [23] Faulseit (2016).
- [24] Diamond (2005).
- [25] Currie *et al.* (2010); Tainter (1988).
- [26] Por ejemplo, Joyce *et al.* (2001).
- [27] Marcus (1989).
- [28] Chase-Dunn *et al.* (2010); Gavrilets *et al.* (2014); Walter *et al.* (2006).

- [29] Johnson y Earle (2000).
- [30] Beaune (1991); Gat y Yakobson (2013); Hale (2004); Reynolds (1997); Weber (1976).
- [31] Kennedy (1987).
- [32] Frankopan (2015).
- [33] Yoffee (1995).
- [34] Todos los años salen a la luz más confirmaciones de su hipótesis (Roosevelt, 2013).
- [35] Algunas de estas guerras tenían el propósito de tomar el control de toda la sociedad en lugar de fragmentarla. Holsti (1991); Wallenstein (2012); Wimmer y Min (2006).
- [36] Kaufman (2001).
- [37] Bookman (1994).
- [38] Los sureños provenían más a menudo de diferentes partes de Gran Bretaña que los nortños, lo que daba a esta distinción cierta base real (Fischer, 1989; Watson, 2008).
- [39] Allen Buchanan, Paul Escott y Libra Hilde, comunicación personal; Escott (2010); McCurry (2010); Weitz (2008).
- [40] Carter y Goemans (2011).
- [41] Esta falta de lealtad puede darse en muchos tipos de grupos (Karau y Williams, 1993).
- [42] Kaiser (1994); Sekulic *et al.* (1994).
- [43] Joyce Marcus, comunicación personal; Feinman y Marcus (1998). Los cacicazgos y los primeros estados eran aún más efímeros, según algunas estimaciones; los primeros duraban como mucho entre setenta y cinco y cien años (Hally, 1996).
- [44] Cowgill (1988), pp. 253-254.
- [45] Claessen y Skalník (1978).

24. EL ASCENSO DE LOS GRUPOS ÉTNICOS

- [1] Alcock *et al.* (2001).
- [2] Isaac (2004), p. 8. Son muchos los análisis de las transformaciones de los grupos étnicos en las sociedades; puedo recomendar al respecto el clásico de Van den Berghe (1981).
- [3] Malpass (2009), pp. 27-28. Agradezco a Michael Malpass su información sobre los incas.

[4] Noy (2000).

[5] Mis argumentos son similares a los de Cowgill (1988), salvo que prefiero la palabra «dominación» a la que él usa, «subyugación», dado que tanto los grupos dominados como los incorporados habrían sido inicialmente subyugados.

[6] Yonezawa (2005).

[7] Brindley (2015).

[8] Francis Allard, comunicación personal; Allard (2006); Brindley (2015).

[9] Hudson (1999).

[10] Asimismo, en la periferia su gran muralla protegía (y separaba) a los chinos de las sociedades nómadas «primitivas» que habitaban la estepa (Fiskesjo, 1999).

[11] Cavafy (1976).

[12] Spickard (2005), p. 2. «Asimilación» y otra palabra relacionada con ella, «aculturación», han sido empleadas de diversas maneras por antropólogos y sociólogos, pero aquí solo usaré la primera.

[13] Smith (1986). Esta «perspectiva de dominio grupal» está bien respaldada (Sidanius *et al.*, 1997).

[14] Las principales excepciones a los subyugados que experimentaban la preponderancia del cambio se encontraban entre los pastores nómadas, que eran en gran número superados por las sociedades culturalmente más complejas de las que se apoderaban. Gengis Kan y sus sucesores adoptaron libremente características de las civilizaciones que conquistaron. Permitieron una amplia libertad de comportamientos a su gente y a los pueblos que controlaban, mientras que la mayoría de ellos se aferraban a sus tradiciones nómadas (algo muy bien descrito en Chua 2007).

[15] Por ejemplo, el cap. 8 de Santos-Granero (2009).

[16] Hornsey y Hogg (2000); Hewstone y Brown (1986).

[17] Aly (2014). El uso de estrellas amarillas para identificar a los judíos ha sido tratado en el cap. 12.

[18] Mummendey y Wenzel (1999).

[19] La capital fue, con diferencia, la mayor receptora (Mattingly, 2014).

[20] En sociedades marcadamente multiétnicas puede haber una lucha por los factores que influyen en la identidad superordinada (Packer, 2008; Schaller y Neuberg, 2012).

[21] Por ejemplo, Vecoli (1978).

[22] Joniak-Luthi (2015).

[23] Los estados que son más manifiestamente poliétnicos, como Estados Unidos, no se consideran naciones sobre esta base. En este libro he preferido el uso coloquial de «nación» (Connor, 1978).

[24] Sidanius *et al.* (1997).

[25] Séneca (1970); escrito en el siglo I d. C.

[26] Klinkner y Smith (1999), p. 7.

[27] Devos y Ma (2008).

[28] Huynh *et al.* (2011), p. 133.

[29] Gordon (1964), p. 5.

[30] Deschamps (1982).

[31] Yogeewaran y Dasgupta (2010).

[32] Jost y Banaji (1994); Kamans *et al.* (2009).

[33] Sidanius y Petrocik (2001).

[34] Cheryan y Monin (2005); Wu (2002).

[35] Ho *et al.* (2011).

[36] Devos y Banaji (2005).

[37] Marshall (1950), p. 8.

[38] Deschamps y Brown (1983).

[39] Ehardt y Bernstein (1986); Samuels *et al.* (1987).

[40] Lee y Fiske (2006); Portes y Rumbaut (2014).

[41] Bodnar (1985).

[42] Jost y Banaji (1994); Lerner y Miller (1978).

[43] Fiske *et al.* (2007), p. 82. Véanse también Major y Schmader (2001); Oldmeadow y Fiske (2007).

[44] Jost *et al.* (2003), p. 13.

[45] Paranjpe (1998).

[46] Hewlett (1991), p. 29.

[47] Moise (2014).

[48] Un niño capturado por los comanches podía ser tratado enseguida como un comanche (Rivaya-Martínez, comunicación personal; Rivaya-Martínez, 2012).

[49] Cheung *et al.* (2011).

[50] Cameron (2008); Raijman *et al.* (2008).

[51] Esto era así antes del 212 d. C. (Garnsey, 1996).

[52] Engerman (2007); Fogel y Engerman (1974).

[53] Lim *et al.* (2007).

[54] Al mismo tiempo, las interacciones entre grupos también pueden inducir a las personas a encontrar nuevas formas de distinguirse (Hogg, 2006; Salamone y Swanson, 1979).

[55] Sobre los romanos, véase Insoll (2007), p. 11. Los propios griegos eran de varias etnias (Jonathan Hall, comunicación personal; Hall, 1997).

[56] Smith (2010).

[57] Noy (2000).

[58] Greenshields (1980).

[59] Portes y Rumbaut (2014).

[60] Al principio, los indios a menudo necesitaban permiso oficial para viajar, y el Gobierno de Estados Unidos llegó a adoptar medidas enérgicas contra la asistencia a la iglesia fuera de la reserva (Richmond Clow, comunicación personal).

[61] Schelling (1978).

[62] Christ *et al.* (2014); Pettigrew (2009).

[63] Paxton y Mughan (2006).

[64] Thompson (1983).

[65] Hawley (1944); Berry (2001).

[66] Park (1928), p. 893.

25. DIVIDIDOS ESTAMOS

[1] Los inmigrantes estadounidenses de primera generación no necesariamente obtienen una puntuación alta en las estimaciones del grado de patriotismo, pero esto suele cambiar entre sus descendientes (Citrin *et al.* 2001).

[2] Citado en Beard (2009), p. 11.

[3] Esto podría ser más que una analogía, ya que son muchas las normas impuestas hoy en interés de la salud, como las relativas a qué alimentos se permite comer y cómo deben prepararse, y los extranjeros que no cumplen las normas del lugar pueden, de hecho, propagar enfermedades (Fabrega, 1997; Schaller y Neuberg, 2012).

[4] Dixon (1997).

[5] Gaertner y Dovidio (2000).

[6] Esto nos devuelve al vínculo entre la especialización y la cohesión social analizado por Durkheim (1893), que he mencionado en el cap. 10, incluida la n. 39.

[7] Se trata de nuevo de distintividad positiva (véase el cap. 21). La evidencia acerca de semejantes roles es escasa porque la información rara vez se registraba en los primeros estados; las tumbas romanas, por ejemplo, indicaban el origen étnico del finado pero no el oficio, o viceversa (David Noy, comunicación personal).

[8] Esses *et al.* (2001) Aunque competir con la mayoría conduce inexorablemente al fracaso, el conflicto entre minorías también tiene sus costes (Banton, 1983; Olzak, 1992). Las poblaciones mayoritarias a menudo han ganado promoviendo rivalidades que mantenían a las minorías enfrentadas en lugar de mostrarse insatisfechas con quienes ostentan el poder. Por supuesto, esto también sucede entre sociedades. Los romanos eran maestros en el «divide y vencerás»: fragmentaron la problemática Macedonia en cuatro provincias y luego las incitaron a combatir entre ellas.

[9] Noy (2000). El estatus de los afroamericanos mejoraba cuando se los necesitaba como soldados en tiempos de guerra (Smith y Klinkner, 1999).

[10] Boyd (2002).

[11] Abruzzi (1982).

[12] Turnbull (1965); Zvelebil y Lillie (2000).

[13] Véase Cameron (2016) para este y otros ejemplos.

[14] Appave (2009).

[15] Sorabji (2005).

[16] Suetonio (1979, escrito en 121 d. C.) p. 21.

[17] McNeill (1986).

[18] Dinnerstein y Reimers (2009), p. 2.

[19] Light y Gold (2000).

[20] Bauder (2008); Potts (1990).

[21] El colonialismo y la fundación de naciones que siguió a la descolonización llevaron a muchas personas a perder sus identidades tribales originales en favor de categorías étnicas más amplias en sus regiones nativas (por ejemplo, los ewe, shona, igbo y otros grupos étnicos de África: Iliffe, 2007).

[22] Por ejemplo, Gossett (1963), cap. 1.

[23] Smith (2009), pp. 4 y 5.

[24] Brindley (2010).

[25] Dión (2008, escrito en el siglo II d. C.), p. 281.

[26] Sarna (1978).

[27] Curti (1946).

- [28] Crevècoeur (1782), p. 93.
- [29] Matthew Frye Jacobson, comunicacion personal; Alba (1985); Painter (2010).
- [30] Alba y Nee (2003); Saperstein y Penner (2012).
- [31] Leyens *et al.* (2007).
- [32] Freeman *et al.* (2011).
- [33] Smith (1997).
- [34] Smith (1986).
- [35] Bloemraad *et al.* (2008).
- [36] Ellis (1997).
- [37] Levinson (1988); Orgad (2011); Poole (1999).
- [38] Harles (1993).
- [39] Gans (2007); Huddy y Khatib (2007). Para colmo, dada la actual facilidad para los viajes, las comunicaciones y el comercio, los inmigrantes rara vez cortan sus lazos con su patria de origen y sus tradiciones, aunque es probable que esos vínculos se desvanezcan en la siguiente generación (Levitt y Waters, 2002).
- [40] Bloemraad (2000); Kymlicka (1995).
- [41] Irónicamente, Lucano había nacido en lo que hoy es España. Citado en Noy (2000, p. 34), que estudia el racismo en la historia del Imperio romano.
- [42] Michener (2012); Volpp (2001).
- [43] Van der Dennen (1991).
- [44] Jacobson (1999).
- [45] Alesina y La Ferrara (2005), pp. 31-32.
- [46] May (2001, p. 235) hace la siguiente observación sobre las tribus de Papúa Nueva Guinea: «El bienestar de la gente de las aldeas depende hoy en parte de su capacidad para hacerse con una porción de los bienes y servicios que ofrece el Estado; el liderazgo del jefe o el *big man* solo será fructífero en la medida en que garantice el acceso a estos beneficios, y eso implica su articulación con el Estado».
- [47] Harlow y Dundes (2004); Sidanius *et al.* (1997).
- [48] Bar-Tal y Staub (1997); Wolsko *et al.* (2006).
- [49] Marilyn Brewer me ha señalado cierta coincidencia entre mis puntos de vista y los de Shah *et al.* (2004).
- [50] Por ejemplo, Van der Toorn *et al.* (2014).

[51] Barrett (2007); Feshbach (1991); Lewis *et al.* (2014); Piaget y Weil (1951).

[52] El patriotismo y el nacionalismo están vagamente asociados a puntos de vista progresistas y conservadores respectivamente, pero difieren sobre todo en sus expresiones extremas. Los progresistas acérrimos, por ejemplo, pueden oponerse con violencia a cualquier discurso libre que vaya en contra de su ideología, mientras que los conservadores en materia fiscal pueden apoyar el libre comercio y las relaciones grupales positivas. Dado que los nacionalistas pueden albergar sentimientos patrióticos, mi argumentación sobre los patriotas se refiere a los que son muy patriotas, pero muy poco nacionalistas.

[53] Bar Tal y Staub (1997).

[54] Feinstein (2016); Staub (1997).

[55] Véase Schatz *et al.* (1999), que caracterizan el nacionalismo como «patriotismo ciego».

[56] Blank y Schmidt (2003); Devos y Banaji (2005); Leyens *et al.* (2003).

[57] Andrew Billings, comunicación personal; Billings *et al.* (2015); Rothi *et al.* (2005).

[58] De Figueiredo y Elkins (2003); Viki y Calitri (2008).

[59] Por ejemplo, Raijman *et al.* (2008).

[60] Greenwald *et al.* (2015).

[61] Smith *et al.* (2011), p. 371.

[62] Jandt *et al.* (2014); Modlmeier *et al.* (2012).

[63] Feshbach (1994).

[64] Hedges (2002); Junger (2016).

[65] Turchin (2015).

[66] En cambio, los patriotas intentan reunir a grupos variados apelando a su destino común (Li y Brewer, 2004).

[67] Por ejemplo, Banks (2016); Echebarría-Echabe y Fernández-Guede (2006).

[68] La competitividad entre grupos no hace más que empeorar las cosas (Esses *et al.* , 2001; King *et al.* , 2010).

[69] Bergh *et al.* (2016); Zick *et al.* (2008).

[70] Así lo exponen Sidanius *et al.* (1999).

26. LA INEVITABILIDAD DE LAS SOCIEDADES

[1] Hayden y Villeneuve (2012), p. 130.

[2] Gaertner *et al.* (2006).

[3] Los descendientes de los amotinados, a los que se podría considerar una especie de sociedad coalescente, forman ahora parte de un territorio de ultramar del Reino Unido.

[4] Para las hormigas y los humanos, esta separación podría muy bien continuar durante generaciones debido a su empleo de marcadores de identidad (véanse los caps. 5-7). Las opiniones sobre la duración del aislamiento vikingo varían (Graeme Davis, comunicación personal; Davis, 2009).

[5] Weisler (1995). Se ha asegurado de que una tribu de la isla de Nueva Guinea vive sumida en el aislamiento y en una completa ignorancia de los forasteros (Tuzin, 2001).

[6] Royce (1982), p. 12.

[7] Cialdini y Goldstein (2004).

[8] Nichole Simmons, comunicación personal.

[9] Jones *et al.* (1984).

[10] Las diferencias entre los grupos habían empezado a emerger antes de que se los animara a competir (Sherif *et al.* , 1961). Hay quien se ha preguntado en qué medida el comportamiento de los niños fue manipulado por los investigadores (Perry, 2018).

[11] Carneiro (2004); Turchin y Gavrillets (2009).

[12] Por ejemplo, China (Knight, 2008).

[13] Aikhenvald (2008), p. 47.

[14] Seto (2008).

[15] Jackson (1983).

[16] McCormick (2017); Reese y Lauenstein (2014).

[17] Goodwin (2016).

[18] Chollet (2011), pp. 746 y 751. Véanse también Linder (2010); Rutherford *et al.* (2014).

[19] Leuchtenburg (2015), p. 634.

[20] Gellner (1983), p. 6. Gellner afirmaba asimismo: «Tener una nación no es un atributo inherente de la humanidad, pero [...] en la actualidad ha llegado a parecer que así es» (*ibid.*). Véase también Miller (1995).

[21] Muchos nuevos inmigrantes sufren un estrés considerable cuando tratan de adaptarse a su situación (Berry y Annis, 1974).

[22] Lyons-Padilla y Gelfand (2015).

CONCLUSIÓN

[1] Reynolds (1981).

[2] Druckman (2001).

[3] Gelfand *et al.* (2011).

[4] Blanton y Christie (2003); Jetten *et al.* (2002); Maghaddam (1998). Hay pocas diferencias en el sentimiento general de felicidad (bienestar) de las personas de distintos países (Burns, 2018).

[5] Deschamps (1982); Lorenzi-Cioldi (2006).

[6] Cosmides *et al.* (2003).

[7] Brewer (2009).

[8] Easterly (2001).

[9] Christ *et al.* (2014).

[10] Alesina y Ferrara (2005); Hong y Page (2004). Aceptar a quienes parecen extraños es el mayor desafío para la población socialmente dominante (Asbrock *et al.* , 2012).

Un libro lleno de sorpresas que fascinará a los lectores de Harari y Diamond



Uno de los rasgos que distinguen a una comunidad de chimpancés de una comunidad humana es que, mientras que un neoyorquino puede volar hasta Borneo sin temer por su vida, un chimpancé que se aventure en territorio ajeno corre un peligro mortal. Los psicólogos no han ayudado mucho a explicar esta diferencia fundamental: durante décadas han defendido que el límite de un grupo social está en los ciento cincuenta miembros. Sin embargo, en la sociedad humana conviven muchísimos más individuos. ¿Cómo es posible esta convivencia? Mark W. Moffett rompe nuestros esquemas mentales a partir de hallazgos en los campos de la psicología, la sociología y la antropología y nos ofrece una brillante explicación de las adaptaciones sociales que unen las comunidades modernas. En la línea de grandes fenómenos editoriales como *Sapiens* y *Armas, gérmenes y acero*, *El enjambre humano* es una reveladora investigación sobre cómo el ser humano ha llegado a desarrollar complejísimas civilizaciones.

La crítica ha dicho...

« Moffett lleva a cabo una intrigante presentación de nuestra sociedad en el contexto del reino animal. Es una obra genial que debería despertar el interés de cualquier lector que sienta la más mínima curiosidad por las

sociedades humanas, lo cual nos implica (o debería implicarnos) prácticamente a todos.»

Publishers Weekly

«Este libro, de agradable lectura, es ambicioso en su amplitud interdisciplinaria, riguroso en su ciencia y profundamente estimulante en sus implicaciones.»

ROBERT SAPOLSKY , autor de *Compórtate*

«Moffett tiene el alma de un explorador del siglo XIX , un naturalista errante en la estela de Darwin y Wallace.»

EDWARD O. WILSON , premio Pulitzer

«Un relato bien documentado y detallado sobre por qué las sociedades han sido parte fundamental de la experiencia humana desde nuestros más antiguos antepasados. Muy recomendable para los fans de Colapso, de Jared Diamond, y los de Sapiens, de Yuval Noah Harari.»

Library Journal , crítica destacada

«Un tour-de-force.»

Donald Johanson, paleontólogo, descubridor de Lucy y fundador del Instituto de los Orígenes Humanos

«Un fascinante recorrido por las estructuras de las sociedades y sus patrones de comportamiento.»

Nature

«Maravilloso.»

The Financial Times

«Asombroso... una serie de lecciones sobre los humanos y nuestras sociedades deliciosamente accesibles e ingeniosas.»

Kirkus Reviews , crítica destacada

Mark W. Moffett es biólogo, entomólogo e investigador colaborador del Instituto Smithsonian. Cuando no está explorando algún rincón remoto de la Tierra en busca de insectos, es profesor en el departamento de Biología Evolutiva Humana en la Universidad de Harvard. Es el autor de cuatro libros sobre biología y medio ambiente. Además, sus artículos y fotografías han aparecido publicados en National Geographic y The Best American Science and Nature Writing, entre otros. Vive en Brooklyn, Nueva York, con su mujer y compañera de aventuras Melissa Wells.

<http://www.doctorbugs.com/>



Título original: *The Human Swarm. How Our Societies Arise, Thrive, and Fall*

Edición en formato digital: febrero de 2021

© 2019, Mark W. Moffett

© 2021, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

© 2021, Joaquín Chamorro Mielke, por la traducción

Diseño de portada: adaptación del diseño original de FORT.

Penguin Random House Grupo Editorial

Imagen de portada: © amtitus / Getty Images

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-1800-641-8

Composición digital: La Nueva Edimac, S. L.

www.megustaleer.com

Facebook: [PenguinEbooks](#)

Facebook: [debatelibros](#)

Twitter: [@debatelibros](#)

Instagram: [@debatelibros](#)

Youtube: [penguinlibros](#)

Spotify: [PenguinLibros](#)

«Para viajar lejos no hay mejor nave que un libro.»

EMILY DICKINSON

Gracias por tu lectura de este libro.

En **Penguinlibros.club** encontrarás las mejores
recomendaciones de lectura.

Únete a nuestra comunidad y viaja con nosotros.



Penguinlibros.club



   Penguinlibros

Índice

[El enjambre humano. Cómo nuestras sociedades surgen, prosperan y caen](#)

[Prefacio](#)

[Introducción](#)

[Primera parte. Afiliación y reconocimiento](#)

- [1. Lo que una sociedad no es \(y lo que es\)](#)
- [2. Lo que los vertebrados consiguen viviendo en sociedad](#)
- [3. En movimiento](#)
- [4. Reconocimiento individual](#)

[Segunda parte. Sociedades anónimas](#)

- [5. Hormigas y humanos, manzanas y naranjas](#)
- [6. Los mayores nacionalistas](#)
- [7. Humanos anónimos](#)

[Tercera parte. Cazadores-recolectores hasta tiempos recientes](#)

- [8. Sociedades de bandas](#)
- [9. La vida nómada](#)
- [10. El establecimiento](#)

[Cuarta parte. La historia profunda de las sociedades anónimas humanas](#)

- [11. Gritos jadeantes y contraseñas](#)

[Quinta parte. Funciones y disfunciones en las sociedades](#)

- [12. Experimentar a otros](#)
- [13. Estereotipos y relatos](#)
- [14. La gran cadena](#)
- [15. Grandes uniones](#)

[16. El sitio de los parientes](#)

[Sexta parte. Paz y conflicto](#)

[17. ¿Es necesario el conflicto?](#)

[18. Las buenas relaciones](#)

[Séptima parte. Vida y muerte de las sociedades](#)

[19. El ciclo vital de las sociedades](#)

[20. El dinámico «nosotros»](#)

[21. La invención de los extranjeros y la muerte de los extranjeros](#)

[Octava parte. De las tribus a las naciones](#)

[22. De aldea a sociedad conquistadora](#)

[23. Construcción y ruptura de una nación](#)

[Novena parte. De cautivo a vecino. ¿Y de vecino a ciudadano global?](#)

[24. El ascenso de los grupos étnicos](#)

[25. Divididos estamos](#)

[26. La inevitabilidad de las sociedades](#)

[Conclusión. Las identidades cambian y las sociedades se rompen](#)

[Bibliografía](#)

[Agradecimientos](#)

[Notas](#)

[Sobre este libro](#)

[Sobre Mark W. Moffett](#)

[Créditos](#)